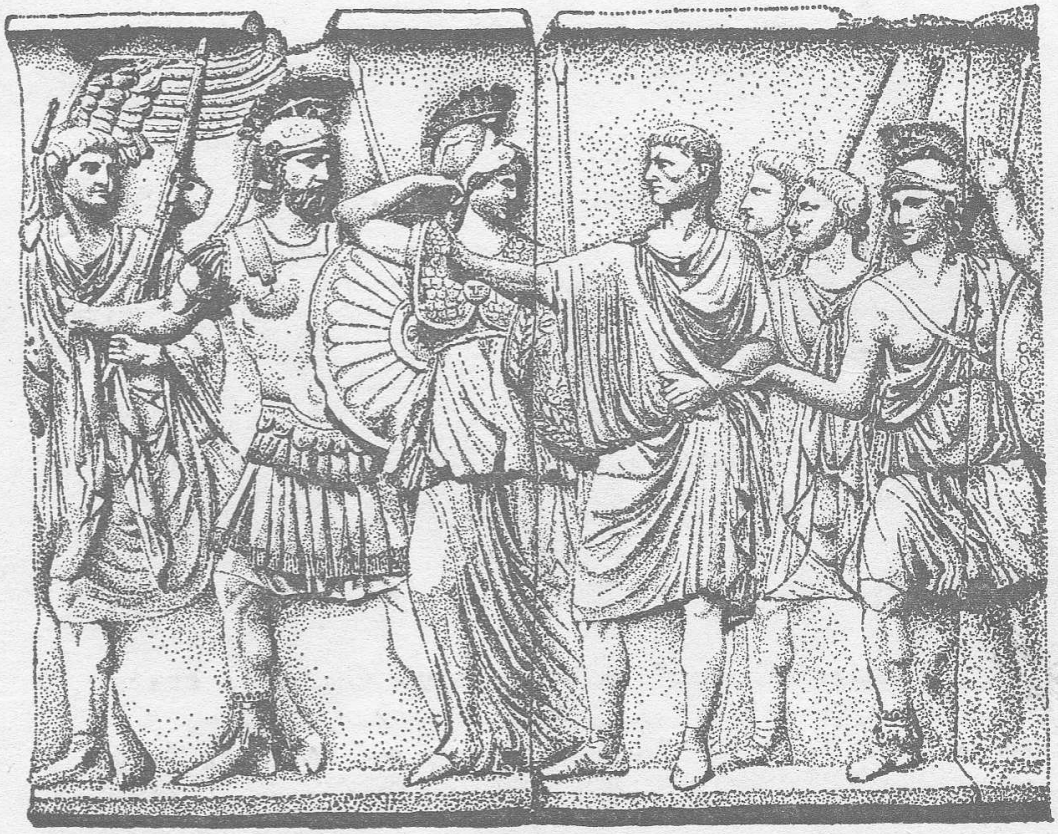
Anno 1969 Nuova Serie, XIV - Fasc. 4

UNIVERSITA' DI LECCE
BIBLIOTECA

Atene e Roma

Rassegna trimestrale

dell' Associazione Italiana di Cultura Classica



CASA EDITRICE F. LE MONNIER - FIRENZE

Atene e Roma

RASSEGNA TRIMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE ITALIANA DI CULTURA CLASSICA

Direttore
ALESSANDRO RONCONI

Redazione
FRITZ BORNMANN - VINCENZO TANDOI

Nuova Serie, Anno XIV - Fascicolo 4, Ottobre-Dicembre 1969

SOMMARIO

. RONCONI, Del tradurre i testi liturgici . . . . . Pag. 1
SANTINI, Spunti di critica letteraria nel *Dialogus de oratoribus* . . . 21

PAGINE NEO-UMANISTICHE

. PORCELLI, *Inauditum expeditionis genus* 31

RECENSIONI

I. GIGANTE, *Ricerche filodemee* (I. Gallo); *Antologia Cristiana*, a cura di Q. CATAUDELLA, 2 voll. (E. Cadoni); W. D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy* (L. E. Rossi) 33

RONACHE 47

NDICE DELL'ANNATA 51

DEL TRADURRE I TESTI LITURGICI *

Problema della traduzione dei testi liturgici significa qui vedere a quali condizioni questa traduzione è attuabile, quale prezzo essa comporti, in che direzione debba impegnarsi, a che cosa debba mirare il traduttore. Superato oggi dagli eventi il problema della opportunità di questa innovazione nella liturgia cattolica, quello che noi ci proponiamo interessa per diversi rispetti e in diverso modo il filologo, il liturgista, il fedele praticante (o, come si direbbe oggi, l'utente del testo tradotto). La nostra domanda si pone nel contesto di una problematica piuttosto complessa, e soltanto dopo averla posta in termini appropriati si potranno misurare le implicazioni della risposta che oggi si è data in sede competente al problema se conservare o no il latino come lingua della liturgia.

Conviene ricordare, come punto di partenza, che nelle più antiche concezioni e manifestazioni religiose alla parola si è dato un valore effettuale, di qualcosa che ha un suo intrinseco potere non solo evocativo ma attivo: nella mentalità primitiva nominare forze palesi od occulte è come provocarne l'intervento benefico o malefico purché la parola sia pronunciata nella sua forma esatta. Gli antichi *carmina* pagani sono formule sacramentali in tanto operanti in quanto restano inalterate, un contesto di *verba certa*, « parole fisse di struttura e sequenza irreformabile »[1] inerenti a ogni forma rituale, sia essa liturgica (come le formule di consacrazione e di purificazione) o giuridica: ché anche gli atti giuridici nel diritto romano primitivo, come in altri diritti arcaici, hanno una nota sacrale, vincolati a un tradizionalismo che è tutt'uno col formalismo: un negozio giuridico o una procedura giudiziaria può essere nulla se si pronuncia una formula che non sia identica a quella stabilita dalla legge o dalla consuetudine[2]: ancora Gaio in età evoluta

* Lezione tenuta all'Università di Torino per invito dell'Istituto Rostagni il 19 maggio 1969.

[1] ADRIANI, *Rettorica e religione*, Firenze, 1963, p. 31 n.

[2] DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV P. II t. II, p. 3.

avverte: *ex nimia subtilitate veterum qui tunc iura condiderunt eo res perducta est ut vel qui minimum erraret litem perderet* (IV. 30). Di qui la nozione di *verba concepta*; per cui, dice ancora Gaio, *effectum est ut per concepta verba, idest per formulas, litigemus.* Si tratta qui delle *legis actiones per formulam* introdotte con la legge Ebuzia, e chiamate così perché *ipsorum legum verbis accommodatae erant et ideo immutabiles observabantur*; al punto che si poteva perdere una causa intentata secondo la legge *de arboribus succisis* se uno, invece di dire *arbores*, diceva, specificando, *vites* (Gaio IV, 11). Un giuramento, dice Servio *ad Aen.* 12, 13, deve essere pronunciato *conceptis verbis* ossia secondo una formula *quam nobis transgredi non licet*; una preghiera citata da Catone in *de agric.* 139, deve essere pronunciata secondo una dizione precisa (*sic verba concipito*), e *conceptis verbis*, secondo Varrone *de l. L.* 7,3, va delimitato il recinto in cui si intende prendere gli auspicî.

Questo spiega il carattere eminentemente conservatore del linguaggio sacrale come di quello giuridico; spiega perché il *Carmen Saliare* al tempo di Quintiliano fosse recitato dai Salii in una forma che ormai essi stessi difficilmente intendevano, ma non per questo avrebbero osato modificare. I Romani piuttosto adattavano la formula della legge a nuovi significati, ma non pensavano di alterarla: è il caso, tipicamente, di *malum carmen*, che al tempo della legislazione decemvirale indicava il sortilegio e al tempo di Cicerone e di Orazio veniva interpretato come libello diffamatorio [3]. Su un piano diverso, nei racconti evangelici vi è traccia di un valore sacramentale di una parola che è legata a un atto solenne e viene citata nella sua forma primitiva, come *ephphetha*, parola ebraica che viene conservata tal quale nel testo greco e quindi in quello latino di Marco 7,34 accompagnata dalla traduzione: *ait illi « ephphetha », quod est adaperire. Et statim apertae sunt aures eius.* Quando il centurione chiede a Gesù di guarirgli il *puer* in Matth. 8,8: *non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic verbo et sanabitur puer meus*, quel « dillo solo con la parola » afferma che la espressione della volontà del Signore ha già potere in sé indipendentemente dalla presenza fisica: dillo come io con una parola faccio muovere i miei subordinati. Che poi la frase, nella liturgia della Messa, abbia preso un senso diverso sia nel testo latino sia in quello italiano (« di' soltanto una parola »), questo è un altro discorso, e ne faremo cenno più avanti.

[3] RONCONI, *Filologia e linguistica*, Roma 1968, p. 132 sgg.

Vi è così un senso di mistero che trascendendo il magicismo pagano rimane alla parola sacra, nella sua essenza e immutabilità: S. Agostino (*Conf.* 8, 2) nel raccontare la conversione di Mario Vittorino e la sua *professio fidei* dice: *ventum est ad horam profitendae fidei, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter... reddi solet ab iis qui accessuri sunt ad gratiam tuam...* Di qui il problema che Girolamo e Agostino si ponevano circa la traduzione del testo sacro. S. Girolamo nella Lettera 57 a Pammachio, mentre rivendica a sé un compito di traduttore che è *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* richiamandosi all'autorità di Cicerone e all'esempio di Terenzio, fa una riserva per la Sacra Scrittura: *absque Scripturis sanctis, in quibus et verborum ordo mysterium est*: dove il discusso *verborum ordo* sarà la struttura della frase, il nesso di parole che acquista carattere di formula, e nella sua immutabilità fa parte del mistero, ha esso stesso un valore sacramentale. Questa esigenza di fedeltà, anzi di sottomissione al testo, può trascendere anche esigenze di intelligibilità, appunto perché il 'mistero' è inerente alla parola sacra: *Melius est in divinis libris transferre quod dictum est, licet non intelligas quare dictum sit, quam auferre quod nescias* (*P. L.* XXV, 26). A proposito di una frase omessa dai Settanta in un passo di Isaia, Girolamo osserva che *si non licet verbum transferre pro verbo, sacrilegium est vel celasse vel ignorasse mysterium* (*Epist.* 57,7). Un discorso a parte vale per certe parole ebraiche, come *alleluia, amen* etc. per le quali già i Settanta si eran fatti uno scrupolo a dare la traduzione: *Epist.* 26,2 *breviter respondemus sive septuaginta interpretes sive apostolos id curasse ut, quoniam prima ecclesia ex Iudaeis fuerat congregata, nihil ob credentium scandalum innovarent, sed, ut a parvo imbiberant, traderent: postea vero quam in universas gentes Evangelii dilatatus est sermo, non potuisse semel suscepta mutari... multo esse melius ininterpretata ponere quam vim interpretatione tenuare.* Questo criterio contrasta con l'esigenza, altre volte affermata dal Santo, di rendere chiaro il senso più che riprodurre meccanicamente le parole. Dunque la prassi è, particolarmente in Girolamo, un alternarsi di concessioni a contrastanti esigenze, che sono poi analoghe a quelle che si propone oggi chi traduce il testo liturgico. Da un lato è l'esigenza di fedeltà al testo sacro, al suo valore di parola rivelata, immutabile. Questa è totale soltanto nella traduzione che diremmo di grado zero, nell'imprestito (come nel caso di *ephphetha*). D'altro canto si richiede, per S. Girolamo, che la parola sacra sia accessibile a larghe masse, abbia una piena intelligibilità che vada oltre l'accettazione di una

mistica forza evocatrice. In terzo luogo il senso di riverenza alla fonte da cui emana la parola sacra implica una dignità di forma e quindi un certo livello culturale degli utenti della traduzione, che in qualche misura restringe la estensione della massa a cui la traduzione si può rivolgere.

L'incontro (e diciamo pure lo scontro) di queste diverse esigenze crea il problema del tradurre i testi sacri che si propose già per la versione della Bibbia dal greco in latino, e dal latino in italiano, in termini analoghi a quelli in cui si pone per la traduzione del testo liturgico dal latino all'italiano, con la recente innovazione che, in vista di una più consapevole partecipazione del fedele all'azione liturgica, tende a eliminare il dualismo fra lingua del rito e lingua dell'omelia. S. Girolamo traduttore o revisore dei testi greci risolve il problema in modo discontinuo, cioè, in fondo, lo lascia aperto [4].

La « letterarietà » è un limite alle esigenze di massima « accessibilità »: di qui in sede esegetica può sorgere il bisogno di ricorrere ai termini più usuali per descrivere ciò che nel testo biblico è detto con vocaboli letterarî: la *tunica linea* sacerdotale (*Exod.* 28) è descritta da Girolamo in una epistola (64,11) come equivalente a una *camisa* con la giustificazione *volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato.* Dunque *camisa* sarebbe stato un volgarismo di più immediata intelligenza, ma nella *Vulgata* si parla di *tunica linea*, con espressione classicheggiante perché il testo sacro deve pur serbare una sua dignità letteraria, e, senza evitare le innovazioni della tradizione cristiana, che rispondono a certe esigenze espressive ignote alla civiltà classica, deve temperare consapevolmente il proprio volgarismo. Ma non basta: l'alto prestigio del testo sacro, che non è un libro, ma « il Libro », conferisce alla sua lingua, che vuole avere il sigillo della trascendenza, la immodificabilità della parola divina: già Paolo aveva detto (*I Ad Timoth.* 6,20): *depositum custodi devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt*: dunque, né neologismi che inquinino il testo, né volgarismi del parlare umano né classicismi di una pseudodottrina che devia dalla fede. E Cassiodoro conferma: *expedit interdum praetermittere humanarum formulas dictionum et divini magis eloquii custodire mensuram* (*Instit.* 1, 15, 7). Tra volgarismo e classicismo il latino biblico si inserisce perciò come un cuneo più che come forza me-

[4] Cfr. *Filologia e linguistica,* p. 189 sgg.

diatrice[5]: da un lato respinge la tradizione classica, dall'altro pone un freno alle forze spontanee di una evoluzione linguistica, quando relega il parlare quotidiano in una sfera troppo umana e profana perché valga a comunicare col divino. Lo stesso è accaduto nell'adozione di un linguaggio liturgico. Il cristianesimo primitivo penetrando in Occidente portò con sé l'uso del greco che là era largamente accessibile, perché era la lingua stessa delle prime comunità cristiane che vi si vennero formando. Quando la nuova religione si diffuse in strati sociali più vasti che non intendevano il greco, la Chiesa, nel IV secolo, accettò il latino nella liturgia, un latino, come la Mohrmann lo definisce, « ieratico ». Questo processo è stato lento e faticoso: mentre nel II secolo la lingua quotidiana delle comunità cristiane occidentali era il latino, si è esitato per molto tempo a trasferire la liturgia dal greco, che conservava il suo ruolo di lingua ufficiale della Chiesa, al latino: questa latinizzazione della liturgia, iniziata a metà del III secolo, è stata completa solo a metà del IV[6]; ma non per questo la lingua della preghiera ha cessato di essere una lingua speciale. Così si è creato uno stile sacro egualmente separato dalla lingua corrente come dalla lingua letteraria: « una lingua che evocava il senso del sacro e voleva inalzare l'uomo al di sopra delle cose umane », come scrive la Mohrmann[7].

Una volta consacrato il latino come lingua liturgica, neppure la funzione della liturgia come atto collettivo ha implicato un adeguamento alla lingua dell'uso: per diciotto secoli si è considerata la preghiera come forma di elevazione verso il divino e in questa si è cercato più una forza di comunione mistica che un mezzo di comunicazione fra gli oranti: perciò la efficacia della preghiera non si è cercata tanto nella sua intelligibilità quanto in quel senso di colloquio con Dio che implica la sua collocazione al polo opposto della usualità: il latino liturgico ha accettato parole greche e semitiche, rivestendole di un prestigio pari al suono arcano, come *kyrie eleison, alleluia, amen, osanna*[8]. È ciò che Devoto chiama la forza di suggestione, evocatrice di immagini e di esperienze remote, inerente a formule anche incomprensibili, al pari di nomi propri che diventano simboli universali anche a chi non intenda il significato etimolo-

[5] RONCAGLIA in *Storia della lett. italiana* diretta da E. Cecchi e N. Sapegno, vol. I p. 56.
[6] MOHRMANN, *Études sur le latin des Chrétiens*, I, p. 54.
[7] MOHRMANN, I, p. 136 sg.
[8] RONCAGLIA, loc. cit. p. 57.

gico [9]. La accettazione di un testo non compreso diventava magari un atto di disciplina e di umiltà, come l'accettazione del dogma o del miracolo [10]. Su altro piano è la comprensione del testo liturgico, acquistata a prezzo di una sua univocità: non più comunione dei fedeli uniti nello stesso atto di accostamento al divino da un linguaggio sacro che è uno in luoghi e tempi diversi, ma comunicazione reciproca tra i fedeli all'interno di ogni singola comunità nazionale in un dato momento della sua storia. Oggi, per la Chiesa, la traduzione del testo liturgico non vuole essere una rottura col passato, ma un legame fra presente e passato, che supera le barriere umane. Ma il concetto della sacralità della parola liturgica, legato a un carattere arcano, quasi qualcosa riservato agli iniziati, è ancora nella letteratura cristiana primitiva, al tempo delle persecuzioni: Tertulliano (*Apolog.* 7,6) afferma che nessuno ha potuto tradire i Cristiani: né i neofiti, legati a un giuramento di segretezza, né gli estranei, che non sono ammessi alle riunioni, *cum semper etiam piae initiationes arceant profanos.* Questo senso del mistero è penetrato anche per molto tempo nella interpretazione della liturgia. Lo Pseudo Alcuino (*P. L.* CI, 1256), riprendendo quello che il pagano Macrobio aveva affermato dei misteri, scrive che il Canone si deve leggere a voce bassa « affinché la parola sacra non si svilisca, come avverrebbe se, imparandola molti, potessero ripeterla in luoghi pubblici o non convenienti » [11]. Il discorso è stato sempre diverso per la lingua pastorale, la sola a cui finora era riserbato il carattere essenziale della massima accessibilità, e quindi la necessità di adeguarsi alle vicende della lingua dell'uso: tanto che la scuola di Nimega ha posto una separazione fra un latino cristiano del rito e uno dell'apostolato: più tecnico il primo, più divulgativo il secondo. Molto prima che il Concilio di Tours, dell'813, decretasse ufficialmente che le omelie si dovevano pronunciare in lingua « rustica », più intelligibile al popolo, S. Agostino aveva detto *melius est reprehendant grammatici quam non intelligant populi* (*P. L.* IV, 1796) o, con altre parole, *melius in barbarismo nostro vos intelligitis quam in nostra disertitudine vos deserti estis* (*P. L.* IV, 336). Sulle sue orme Cesario di Arles aveva ribadito: *qui imperiti et simplices ad scholasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare* (*Serm.* LXXXVI

[9] Devoto, *Civiltà di parole,* 2, p. 82.
[10] Devoto, « La Nazione » 19-IV-1969.
[11] Marsili « Riv. liturgica » 1966, 2, p. 157 e 162.

p. 353 Morin). Qui la funzione di diffondere la verità è preminente sulla dignità di forma appunto perché siamo sul piano della lingua pastorale.

Un'opposizione fra la lingua di alto livello attraverso cui l'uomo si rivolge solo a Dio, in un parlare mistico che gli altri uomini possono anche non intendere, e la lingua della predicazione, la sola capace per la sua accessibilità di diffondere la nuova fede, è già chiaramente affermata da S. Paolo nella sua opposizione fra γλώσσῃ λαλεῖν e προφητεύειν: *I Cor.*, 14,1 sgg. *Qui enim loquitur lingua* (cioè il glossolalo, chi parla un linguaggio mistico e ispirato; cfr. subito dopo 6 sgg.; *Acta*, 10,46) *non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit; spiritu autem loquitur mysteria. Nam qui prophetat* (ὁ προφητεύων, colui che predica e non necessariamente chi predice il futuro) *hominibus loquitur ad aedificationem et exhortationem et consolationem. Qui loquitur lingua, semetipsum aedificat; qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat.*

La glossolalia, di cui parla S. Paolo, è parlare il linguaggio di un intimo colloquio con Dio; solo chi possiede il carisma dell'interpretazione potrà tradurre l'intuizione mistica in una intelligenza comunicativa: perciò il glossolalo non parlerà ad alta voce se nell'assemblea non c'è chi può interpretare la sua g l o s s a . Se tutti usassero la glossolalia, i profani e gli infedeli li giudicherebbero ebbri o folli (14, 27). Alla glossolalia manca insomma il requisito sociale della comunicabilità; mentre l'ideale è il « benedire in spirito » ma in modo che chi ascolta possa capire e rispondere « amen »; questo anche per S. Paolo è un ideale arduo a conquistare (14, 15 sgg.) Proprio a questo passo paolino si appoggia il così detto *Ambrosiaster*, l'anonimo commentatore di S. Paolo, nella sua propaganda per la traduzione della liturgia dal greco in latino: i Latini cantano in greco, gradevolmente attratti da un valore fonico, ma non intendono ciò che dicono (*P. L.* XVII, 269). Oggi che il dualismo a cui accenna S. Paolo è superato da una visione che avvicina i singoli alla loro chiesa trasformando la parola ineffabile in parola razionale [12], e il rito è collettivo in altro senso, cioè la preghiera non è più i n c o m u n e in quanto rivolta a Dio contemporaneamente da più persone raccolte ad assistere a un rito ma in quanto dialogo fra il celebrante e i partecipanti al rito, il problema che sempre si è presentato ai traduttori della Bibbia si ripropone, come si è detto, ai traduttori del testo liturgico:

[12] Devoto, *Civiltà di parole*, 2, p. 83.

e si ripropone sugli stessi tre piani distinti e paralleli: il « mistico » o « ieratico »; l'« assembleare » o « comunicabile »; il « prestigioso ».

Un testo che prima si collocava sul piano mistico implicando la massima fedeltà alla sua forma tradizionale, e quindi la non traduzione, si è trasferito oggi sul piano della comunicabilità, ponendo istanze inquietanti al traduttore come all'utente della traduzione. Già S. Girolamo revisore o traduttore della Bibbia rispondeva, come abbiamo accennato, in modo discontinuo a queste istanze, non senza che ne derivassero certe conseguenze quando il suo testo è stato adottato in sede liturgica. Esempio vistoso è nelle due redazioni del *Pater noster*, dove a *panem nostrum quotidianum* di Luc. 11,3, si sostituisce nella redazione di Matth. 6,11 (secondo la maggior parte della tradizione manoscritta) *panem nostrum supersubstantialem*: due diverse traduzioni dello stesso aggettivo greco ἐπιούσιον, reso nel secondo caso più dottamente, secondo l'etimo ἐπί + οὐσία (*substantia*), nell'altro secondo la più comune accezione di « quotidiano », che viene ad assumere per una via non precisata: o da ἐπὶ τὴν οὖσαν (scil. ἡμέραν, per il giorno che è, il giorno presente) o da ἐπὶ τὴν ἰοῦσαν (per il giorno che sopraggiunge, per cui cfr. il polibiano ἡ ἐπιοῦσα, « l'indomani »). Né mancarono, già nelle antiche versioni e nella letteratura ecclesiastica altre interpretazioni dell'aggettivo greco (per Origene: « il pane per l'esistenza »; per Cirillo di Alessandria: « il pane per il futuro » e così via). La Chiesa che oggi recita il *Paternoster* dalla *lectio plenior* di Matteo, a questo punto ha operato la scelta adottando l'aggettivo della *Vulgata* dal testo di Luca (*quotidianum*) e quindi non crea più problemi al traduttore italiano per l'uso liturgico; pure ci dà un'idea delle aporie che possono sorgere in altri casi anche da questo punto di vista. Traduzione « liturgica » non vuol dire traduzione storicamente sicura di un testo che in greco aveva (in Luca e in Matteo) un solo significato. Perciò questo problema resta aperto solo per il filologo; ma problemi analoghi possono sorgere oggi anche per il liturgista ogni volta che debba scegliere fra due versioni italiane dello stesso testo latino.

Vi sono effettivamente dei casi, anche più semplici di questo in sede liturgica, di traduzioni controverse per i quali si è parlato e si parla di errori dei nuovi traduttori, oppure di forma grossolana, infelice, o di forma oscura a seconda che si sarebbe desiderato, da chi muove simili critiche, una maggior fedeltà e letteralità o una maggiore nobiltà o letterarietà, o una più larga accessibilità e comunicatività. È chiaro che la tra-

duzione più letterale può essere altrettanto poco univoca e accessibile quanto l'originale latino; è il caso di certi calchi di traduzione, latinismi della liturgia in italiano, come « donaci la tua salvezza » (*salutare tuum da nobis*) che evidentemente non invoca la salvezza del Signore, ma quella che viene da Lui; « e il tuo popolo si allieterà in te » (*et plebs tua laetabitur in te*), dove « in » non è di luogo, ma di causa, come nel latino biblico, e (mentre ad esempio nessuno tradurrebbe « non nel solo pane vive l'uomo »: *non in solo pane*) si conserva qui come un tecnicismo che debba osservare un'assoluta fedeltà al testo più che accostarsi alla lingua di chi ascolta [13]. D'altro canto la traduzione più italiana può lasciare insoddisfatto chi vuole risentire la parola sacra; la traduzione più divulgativa, cioè più dissacrata, può sonare a volte poco degna della altezza che ha la parola rivelata, e quasi confidenziale.

Naturalmente, il problema non è quello di giudicare la versione del testo liturgico alla stregua di un compito scolastico, ma secondo noi è vedere in primo luogo se i presunti errori sono errori o registrano una evoluzione semantica nel passaggio dal testo originario alla sua adozione in sede liturgica. Quello che è accaduto in latino per *malum carmen,* quello che accade in italiano per certe espressioni dantesche passate in proverbio con altro significato da quello che avevano nella Commedia (come « perdere il ben dell'intelletto » e altre) [14], può essere accaduto nel testo liturgico. Da qui anche il problema della fedeltà viene a complicarsi. Per rimanere al testo del *Pater*, lungo il processo per cui da ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ τοῦ πονηροῦ attraverso il latino *libera nos a malo* si è arrivati alla redazione italiana « liberaci dal male » è difficile stabilire per quali fasi si è perduta la nozione immediata del senso originario, fosse quello di « liberaci dalla cattiva ispirazione » o l'altro « liberaci dal maligno », arrivando al senso attuale, molto più vago, quello che primo si affaccia alla coscienza dell'ascoltatore comune. In greco infatti πονηρός è « cattivo » « maligno »; τὰ πονηρά in Marc. 7,23 sono i peccati o i vizi; l'aggettivo riferito a un'azione equivale a « peccaminoso »; p. es. *II Tim.* 4, 12 ῥύσεταί με ὁ Κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ potrebbe essere una chiosa al *Paternoster.* La forma sostantivata s'incontra in *Rom.* 12,9

[13] Al polo opposto della estrema letteralità è la traduzione che diremo « aggiornata », del tipo *introibo ad altare Dei* (di origine anticotestamentaria) « salirò all'altare di Dio », dove il « salire » suppone l'altare sopraelevato su gradini ma non più l'altare « chiuso » da un recinto nel *sancta sanctorum* accessibile solo ai sacerdoti.

[14] Cfr. le mie *Interpretazioni grammaticali*, Padova, 1958, p. 81 sgg.

ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν « respingendo l'idea del peccato », ambiguamente reso nella Vulgata con *odientes malum*, mentre il senso è chiarito da ciò che segue: τὸ πονηρόν è il contrario dell'amore reciproco fra gli uomini, del servire Dio, del sopportare le tribolazioni, del pregare, etc. Più precisamente, in *II Thess.* 3,3 è l'ispirazione, la suggestione peccaminosa che può venire da uomini malvagi e malfidi, a cui si deve resistere mentre si può avere fiducia solo nel Signore, il quale darà all'uomo la forza e la saldezza che lo protegge da simile azione maligna: φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (*custodiet a malo* rende, con la solita genericità, la Vulgata).

Un'altra interpretazione del resto del *Paternoster* fa di τοῦ πονηροῦ un maschile: «liberaci dal maligno», cioè dal demonio tentatore: interpretazione che potremmo suffragare con più testimonianze a cominciare da *I Cor.* 5,13 ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν (*auferte malum ex vobis ipsis*) I Io. 2,13 νενικήκατε τὸν π., più chiaramente reso, questa volta, dalla Vulgata con *vicistis malignum*, e ibid. 5, 19 ὁ π. οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ (*malignus non tangit eum*, Vulg.).

L'una e l'altra interpretazione trova il suo appoggio nel contesto, cui viene ad attaccarsi coerentemente: « Non ci portare verso la tentazione, ma anzi liberaci dal peccare » o « dal tentatore »; nel secondo modo intese Dante che parafrasa (*Purg.* 11, 19 sgg.):

> Nostra virtù che di leggier s'adona
> Non spermentar con l'antico avversaro
> Ma libera d a l u i che sì la sprona.

Dante, sia detto in primo luogo, ha inteso rettamente, più rettamente che non intenda oggi l'uomo comune, *ne nos inducas in tentationem*: non ci condurre alla prova della tentazione che può venirci dal demonio: non permettere che siamo tentati; mentre il senso cui ovviamente porterebbe il contesto italiano nella sua letteralità è « non ci tentare »; che non è mai stato il senso della espressione per una evidente esigenza logica: e non c'è bisogno di ricordare l'ammonimento della *Epist. Iacobi* 1,13 *Nemo cum tentatur dicat quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat.* Più preciso è S. Paolo, *I C o r .* 10,13 *fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.* Qui sembra di vedere una presa di posizione fra il testo

evangelico nella interpretazione più facile e l'idea che solo il demonio può tentare: Dio, se « permette che uno sia tentato », dà la capacità di resistervi. È sempre esplicitamente detto che Dio non « tenta » ma tutt'al più « permette che uno sia tentato » e vuole la nostra vittoria. Il greco μὴ εἰσενέγκῃς εἰς πειρασμόν è considerato qui dagli interpreti un semitismo: mentre negli altri luoghi in cui si incontra il verbo significa condurre, portare (Luc. 12,11; 5,18), nel testo del *Paternoster* voleva significare « non permettere che entriamo » in tentazione. La traduzione latina *ne nos inducas* e l'italiana strettamente letterale « non ci indurre » lasciano aperta una aporia, che, per essere traduzioni liturgiche, non possono risolvere. La versione italiana non supera in fatto di comunicabilità il testo latino adottato nella liturgia, che risale all'*Itala*, e che S. Girolamo non ha toccato né rivedendo Matteo né rivedendo Luca. Ma il testo dell'*Afra* in Matteo aveva sciolto l'aporia traducendo *ne passus fueris induci nos* e il codice Colbertino dell'*Itala* ha *passus non fueris induci.* Soltanto una traduzione non liturgica, ma filologica ed esegetica, avrebbe potuto ripristinare in modo univoco il senso originario.

In secondo luogo Dante ha optato per la interpretazione di *malo* maschile: il demonio. Comunque s'intenda, *libera nos a malo*, di Matteo, legato com'è immediatamente a *ne nos inducas in tentationem*, esprime sostanzialmente la stessa idea che è in *novit Dominus pios de tentatione eripere* di II Petr. 2,9, sia che si identifichi *malum* con *tentatio* sia che s'intenda come maschile, *malus,* il tentatore. La stessa aporia piú grammaticale che sostanziale è in Io. 17,15 *non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.*

Lo stretto nesso tra le due frasi consecutive del *Paternoster* è stato sottolineato dal Venerabile Beda il quale (*P. L.* XCII, 473) considera la seconda una parafrasi e chiosa dell'altra [15], e confrontando il testo di Matteo con quello di Luca dice che quest'ultimo ha omesso *libera nos a malo*, che è in Matteo, volendo farci con questo intendere *ad illud superius quod de temptatione dictum est pertinere*; in altre parole *malus*, « il maligno », o *malum*, « il peccato », si richiama sempre alla *temptatio* che viene dal demonio, dalla quale (o dal quale) si chiede di essere liberati. Nella Messa il valore di quel *malo* come è presupposto da ciò che segue al *Paternoster*, al momento della *fractio hostiae*, è quello di un neutro,

[15] Così prima di Beda osservava Origene (G. Lomiento, *L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca,* Bari 1966, p. 92, n. 25).

inteso non tanto come « tentazione », quanto addirittura come « peccato ». *Libera nos ab omnibus malis praeteritis* postula che tra i « mali » di cui vogliamo essere liberati sieno colpe commesse in passato di cui portiamo ancora il peso; e più chiaramente lo conferma la conclusione *ut a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.*

Anche questa volta il problema del traduttore moderno si pone in sede filologica come interpretazione del senso che il traduttore latino ha dato al testo greco e come esigenza di renderlo nel modo più univoco; in sede liturgica non vi è possibilità di scelta, e la traduzione deve attenersi fedelmente all'originale *libera nos a malo* di cui la resa immediata, direi spontanea, è « liberaci dal male » (viene spontaneo intendere *malo* come neutro, meno immediato intenderlo come maschile sinonimo del piú comune *malignus*, il demonio). A questo punto, naturalmente, l'ascoltatore comune pensa a un tener lontano dalla « sventura »[15], più che a quel particolare male che è il peccato, o la mala ispirazione. La traduzione italiana non scioglie, né si propone di sciogliere, un'aporia esegetica, ma di nuovo si attiene a una tradizione che la Chiesa ha reso canonica; l'espressione italiana non conserva lo stesso alone di mistero del testo greco, ma neppure fa progredire la « comunicabilità » del testo latino.

Una vera e propria evoluzione concettuale è quella viceversa che il testo biblico percorre, assunto a formula liturgica, quando il *dic tantum verbo* del centurione nel racconto evangelico già citato secondo Matth. 8,8 viene trasferito nelle parole che precedono la Comunione, e la versione italiana la adatta meglio al nuovo contesto con la trasposizione del sostantivo dalla posizione di strumentale a quella di complemento oggetto, allontanandolo così dal senso primitivo del passo evangelico, quale è reso esattamente nella *Bibbia concordata*: « ordinalo con la sola parola », in Matth. 8,8, con un verbo più preciso, ma scelto più liberamente che in Luc. 7,7 « dillo con la parola » (in Luca manca il « soltanto » che è in Matteo), in vista di un adeguamento, necessario, che non era avvenuto nel testo latino della Messa; non più « dillo soltanto con la parola », ma « di' soltanto una parola » come il testo liturgico richiede. Non si può parlare di errore, ma di un più agevole inserimento nel concetto che la frase passa ad esprimere nell'ambito del sacramento eucaristico: non più opposizione fra la presenza fisica nella casa del centurione e la parola pronunciata da lontano, ma richiesta di una breve e recisa

[16] Cfr. PIGHI, *Osservazioni sul testo italiano della Messa,* Bologna, 1967, p. 27.

sentenza di assoluzione che per la potenza da cui emana basta a supplire a una indegnità.

Altri così detti errori di traduzione si prospettano sotto diversa luce se hanno dietro di sé una lunga tradizione di bivalenza semantica e concettuale già nel testo sacro o nella sua più antica esegesi. È qui una differenza tra questa trasposizione dal latino all'italiano e quella che si operò dal III sec. d.C. quando il latino si sostituì al greco nella liturgia in Gallia, in Africa, a Roma: allora mancava a monte della liturgia greca una tradizione di diciassette secoli come quella con cui si offre al traduttore odierno il testo liturgico latino, e non era ancora un simbolo di compattezza della Chiesa occidentale quando questa era al suo nascere. Allora la sostituzione del latino al greco fu il punto di arrivo di un processo di assestamento, che era cristianizzazione del latino e latinizzazione del cristianesimo [17]. Si trattava di creare il latino cristiano e si offrivano anche allora tre soluzioni che possiamo schematicamente indicare: 1) adottare un termine classico trasferendolo sul piano cristiano (*Deus*), 2) creare un calco semantico (come quando Tertulliano traduce, senza fortuna, βαπτίζειν con *tinguere*), 3) accettare l'imprestito greco (*baptizare*) e insieme con questo eventualmente ereditare, attraverso il greco, anche l'imprestito ebraico (*Gehenna, Pascha, amen*). Tre soluzioni alterne che corrispondono alle tre preoccupazioni che abbiamo già studiate: di tonalità letteraria, di accessibilità, di fedeltà al testo originario. Nel terzo di questi atteggiamenti, la fedeltà alla tradizione cristallizza un termine, ne fa quello che il linguista chiama tecnicismo: è il caso di *baptizare*: e può accadere che questo tecnicismo sia così decisamente assimilato da subire una evoluzione fonetica (*Evangelium*: *Vangelo*; *ecclesia*: *chiesa*), come può accadere che il termine latino adattato e rendere quello greco perda la sua connotazione semantica originaria: è il caso di *Testamentum*, calco del greco διαθήκη. Il vocabolo greco, è noto, significa così « patto » come « testamento »; ma come termine cristiano ha il primo significato e indica il « patto » fra Dio e l'uomo, e con questo valore lo ricalca *Testamentum*, che nel latino classico aveva solo il secondo significato: questo fa sì che la coscienza linguistica del credente medio vi associ magari l'idea di una eredità da custodire nel ricordo del Cristo. Che l'italiano traduca « Nuovo Testamento » non è errore di traduzione, quasi un rendere a orecchio, ma fedeltà al ter-

[17] DEVOTO, *Storia della lingua di Roma*, p. 310 sgg.

mine latino preso nel suo valore sacrale; né era errore a sua volta il latino *Testamentum* il quale seguiva lo stesso processo semantico per cui ad esempio *stagnum* da Catullo è preso a significare « lago » perché in greco λίμνη indica tanto lo stagno che il lago, e in Virgilio *autumnus* tornò a significare sia « autunno » che « frutta » perché in greco ὀπώρα esprime entrambi i concetti. Pertanto che nel Canone della Messa all'atto della consacrazione si legga, come era nella prima traduzione, « nuovo ed eterno testamento », o, come nel successivo testo approvato nel gennaio 1968, e nell'altro del febbraio 1969 « nuova ed eterna alleanza » non si può parlare di traduzione più o meno esatta: a una traduzione letterale liturgica del latino *Testamentum* se ne è sostituita questa volta una meno sacrale ma più univoca, più comunicabile.

In quest'ordine di considerazioni, ci si pone su un altro piano che il Pieraccioni [18] quando definisce come errato nella versione del *Credo* « professo (*confiteor*) un solo battesimo » e propone, come più corretto, « riconosco un solo battesimo ». Il problema, anche questa volta, non si risolve con la matita rossa o blu. Se si fosse detto « confesso » si sarebbe riprodotto il latino *confiteor,* col suo valore fondamentale di « dichiarare »: lo stesso che ha già come calco di ὁμολογέω Matth. 7,23, dove il Signore ammonisce: non chiunque mi invoca entrerà nel regno dei Cieli, ma io dichiarerò loro: non vi conosco (*confitebor illis quia non novi vos*) [19]. Con le persecuzioni, in cui i Cristiani interrogati facevano dinanzi agli inquirenti aperta professione della loro fede (di qui *confessor*, il cristiano dichiarato), e nella loro confessione non sottintendevano quella idea di colpa che si ravvisava da parte dell'interrogante, nacque la distinzione tra il *profiteri*, dichiarare la propria religione anche senza essere interrogati, e il *confiteri,* dichiarare il proprio cristianesimo in risposta a una domanda: distinzione che si avverte chiaramente negli esempi di Cipriano *quisquis professus intra diem non est* (di non esser cristiano), *christianum se esse confessus est* (*de laps.* 3); *apprehensus* (« l'arrestato ») *loqui debet, siquidem Deus in nobis loquetur, qui nos confiteri magis voluit quam profiteri Ep.* 81), dove si chiede una confessione più che una semplice professione di fede. In nessuno dei due verbi c'è sfuma-

[18] « Lingua Nostra », 1965, p. 65 sgg.

[19] Per i significati di *confiteor* nell'A.T. (« lodare » Dio, e « riconoscere » i propri peccati) v. PELLEGRINO, *Le Confessioni di S. Agostino*, Roma, 1956, p. 9 sgg. e bibl. ivi cit. MOHRMANN, *Études*, III, p. 208 sgg. Per il latino cristiano, per il significato tecnico di « confessione della propria fede » e quello prevalso più tardi, di « confessione dei peccati » MOHRMANN, *Études,* I, p. 31 sgg.

tura negativa nell'intenzione del dichiarante (è diversa solo la circostanza in cui viene fatta la professione di fede) e praticamente siamo di fronte a due sinonimi, che rendono entrambi il greco ὁμολογέω « dichiarare »: accanto a *confitebor quia non novi vos* o a *confitentur* (dichiarano, si vantano a parole) *se nosse Deum, factis autem negant* (*Ad Tit.* 1,16) si può avere *Patre coram de caelis Filium profitente et glorificante* (Tert. *Adv. Prax.* 24); o *qui se Filium et a Patre venisse profitebatur* (ibid.). Analogo significato di « affermare » « pronunciare » *confiteor* ha a volte nel Digesto (XIII. 7,22; XLVIII. 8,3,4). Ma *confiteor,* a differenza del suo sinonimo, può anche assumere accanto alla sua accezione di « dichiarare » l'altra, secondaria, e poi prevalente nei testi sacri come in quelli giuridici, di « confessare », inerente anch'essa a ὁμολογέω, con l'idea di contrizione (un calco analogo a quello di *testamentum* da διαθήκη). Così alla univocità di *profiteor* si contrappone la bivalenza di *confiteor*: 1) *confitebor quia non novi vos*; 2) *confiteor quia peccavi.* Nel Messale Romano si ha il primo significato in *quem conceptum de Virgine Deum verum et hominem confitemur* che si legge nella Messa del 25 marzo; il secondo, oltre che nel *Confiteor*, si ritrova in *confitentibus tuis famulis relaxa peccata* della orazione *pro publice paenitentibus.*

Allora, nel caso prospettato dal Pieraccioni, io porrei il problema in altri termini. Un « confesso un solo battesimo » sarebbe stata la formula che avrebbe ricalcato il testo; sarebbe stata la traduzione più strettamente liturgica, ma all'orecchio nostro di oggi avrebbe suonato con un accento di contrizione[20] che ne avrebbe falsato il senso (un timbro quale non avrebbe avuto altrettanto necessariamente per Dante, che ancora usa biblicamente « confessare » per « attestare » « dichiarare »: *Inf.* 24,106; *Purg.* 3,94). L'attuale « professo » è una traduzione ancora abbastanza vicina al tipo liturgico in quanto ricalca non *confiteor* ma un sinonimo, che è già nei testi sacri: conserva eguale dignità ed ha in più il vantaggio di eliminare ogni bivalenza, allontanando l'ombra di quel senso di colpa che facilmente si affaccia alla coscienza linguistica di chi ascolta e pensa all'accezione che col tempo ha prevalso. Il « riconosco », proposto da Pieraccioni, sarebbe la traduzione meno sacrale e la più divulgativa: più immediatamente accessibile alla coscienza linguistica dell'italiano medio, ma più distante dalla parola liturgica; di

[20] Cfr. anche Pighi, op. cit., p. 10.

cui non conserva il prestigio nella stessa misura con cui si adegua all'uso corrente.

Altro discorso, ma non meno istruttivo, va fatto per un altro dei così detti errori. In Ioa. 1,29 *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi,* quel *tollit* è reso costantemente (anche nella nuova *Bibbia concordata*) con « toglie »; e così è nella odierna traduzione della Messa, all'invocazione rituale dell'*Agnus Dei*: « Agnello di Dio, che togli i peccati del mondo ». L'italiano « togli » calca *tollis* come traduzione liturgica: rispetta al massimo la parola sacra, ma non le toglie nulla della sua incertezza di significato. Perché c'è anche qui una bivalenza, ma ben diversa, meno avvertita che nell'esempio precedente, la quale risale molto indietro nel tempo.

Nel passo di Giovanni il greco ha ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Prescindiamo dalla circostanza che « il peccato del mondo » (cioè il peccato originale, cui nel greco giovanneo si oppone la ἀλήθεια) è diventato nella versione dell'*Afra* e oggi nella Messa un plurale, e indica i peccati che gli uomini commettono sulla terra: ci interessa qui il senso del verbo: fino a quando è rimasto unico? Αἴρω è propriamente « raccogliere » « sollevare » « prendere su di sé », e in latino è reso esattamente con *tollo*: movendo dall'idea che è contenuta in αἴρειν τὸν σταυρόν, *tollere crucem*, sia con senso materiale (Matth. 27,32) che figurato (Matth. 16,24; Marc. 8,34; Luc. 9,23; cfr. anche Matth. 11,29), se ne deduce il senso di « prendere su di sé » il peccato (o i peccati) del mondo ed espiarli per tutti. Così il verbo è inteso e chiaramente chiosato nella parafrasi di I Petr. 2,24 *qui peccata nostra ipse pertulit* (ἀνήνεγκεν) *in corpore suo super lignum.* Così probabilmente è inteso il verbo in I Ioa. 3,5 *et scitis quia ille apparuit ut peccata nostra tolleret* (ἄρῃ) *et peccatum in eo non est,* dove l'ultima proposizione sembra chiarire il senso della precedente. Qui αἴρω sarà sinonimo dell'ἀναφέρω di sopra: « prender su e portare con sé » « addossarsi »: ci si può rifare a Isaia 53,13 *et in sceleratis reputatum est, et ipse peccata multorum tulit,* dove il testo greco ha, senza ambiguità, ἀνήνεγκεν, e *tulit,* dal solito *tollo* che rende αἴρω, ribadisce una equivalenza tra i due verbi greci. Ma l'Antico Testamento conosce anche l'idea che Dio « elimina » « cancella » i peccati e questa rende con un verbo univoco (*Exod.* 34,6 ἀφαιρῶν ἁμαρτίας: nel latino della Vulgata *qui aufers peccata*). Il concetto si ritrova in *Rom.* 11,27 *et hoc illis a me testamentum, cum abstulero* (ἀφέλωμαι) *peccata eorum,*

che richiama Is. 27,9 (*dimittetur iniquitas domui Iacob... ut auferatur peccatum eius*).

Orbene, al verbo αἴρω compete l'uno e l'altro significato, e la stessa bivalenza giuoca nell'uso di *tollere*: in *I Sam.* 15,25 Saul che ha trasgredito gli ordini del signore dice a Samuele: ἆρον τὸ ἁμάρτημά μου, e gli chiede di andare con lui a adorare il Signore; cioè vuole che Samuele si faccia intercessore, presenti a Dio il peccato di Saul e lo espii con lui in un solidale atto di contrizione. In latino la frase suona univocamente *porta peccatum meum* e felice è la versione della *Bibbia concordata*: « prendi su di te ». In 25,28 Abigail in un analogo atteggiamento di contrizione dice a David ἆρον τὸ ἀνόμημα τῆς δούλης σοῦ, e gli offre dei doni ottenendo il perdono. Ma nella Vulgata è reso questa volta, in modo che qui sembra più appropriato, *aufer* (e la *Bibbia concordata* con una traduzione esplicita « perdona »): perché qui l'offeso non è il Signore, ma lo stesso David, disprezzato da Nabal: Abigail, che ha preso su di sé il reato del marito, solo a David chiede perdono. Il confronto fra le versioni latine dello stesso verbo nei due contesti ci mostra in atto il passaggio dalla interpretazione di αἴρω come « prender su di sé » (che lo fa sinonimo di ἀναφέρω) a quella di « eliminare » « cancellare », equivalente ad ἀφαιρέω (*auferre*): il passaggio è molto più antico che la nostra traduzione della Messa, su cui si appunta a questo proposito un'altra critica del Pieraccioni. Un passo assai significativo che ci permette di cogliere questo passaggio, è, secondo me, in *Coloss.* 2, 14 dove S. Paolo dice che Cristo ha fatto rivivere con lui gli uomini condonandoci tutte le colpe e cancellando il nostro debito (*delens quod adversus nos erat chirographum*) e continua: *et ipsum tulit de medio* (ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου) *affigens illud cruci*: nell'immagine tolta al linguaggio commerciale, αἴρω chiarito da ἐκ τοῦ μέσου acquista il senso di *auferre*, ma nella frase successiva, posta come chiosa, l'atto dell'affiggere il documento alla Croce ci riporta all'idea del portar con sé sulla croce i peccati degli uomini, e richiama il *pertulit peccata in corpore suo super lignum* di I Petr. che abbiamo citato. Nel Nuovo Testamento una analoga bivalenza si può cogliere in altri usi metaforici, per i quali αἴρω può significare il prendere per sé qualcosa e disporne a proprio piacere (Ioa. 10,24; Luc. 11,52) e viceversa estirpare, sradicare: per esempio la parola di Dio dal cuore umano (Luc. 8,12), la gioia dall'anima altrui (Ioa. 16,22), o la malizia (*Ephes.* 4, 31). A questo punto peraltro il grammatico potrebbe osservare che il verbo muove dal senso fondamentale di « prendere su » « raccogliere »:

l'idea di « eliminare » o « sottrarre » nasce normalmente da un complemento che indichi il distacco. E infatti negli ultimi tre esempi, a differenza dei primi due, il verbo è costruito con ἀπό e il genitivo (ἀπὸ τῆς καρδίας e simili). Il senso originario di αἴ. τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου dovrebbe allora essere quello di « addossarsi »: in latino gli può corrispondere *tollo*, o, più chiaramente, *portare* come in Sam. 15,25, *perferre* come in I Petr. 2,24. Per intenderlo come « eliminare » « cancellare » il grammatico si aspetterebbe piuttosto ἀπὸ τοῦ κόσμου come αἴ. ἀπὸ τῆς γῆς Is. 58,8; *Acta* 8,33. Ma una tecnicizzazione del verbo, che si carica di un nuovo significato senza altra determinazione aggiunta da un complemento, sembra già implicita in ἆρον di I Sam. 15,28 già citato, se è esatta la traduzione *aufer* di fronte a *porta* che abbiamo visto in 15,25. Firmico Materno (*De err. p. r.*, 27,8) citando il passo giovanneo legge: *ait enim in Evangelio*: « *ecce Agnus Dei, ecce qui aufert peccata mundi* »; S. Agostino commentando sempre Io. 1,29 usa promiscuamente *aufero* e *tollo* senza differenza di significato, ossia intende *tollo* nel senso di *aufero*: cancellare il peccato attraverso il battesimo, un potere che è riservato solo a chi è immune da peccato. *Nemo sibi arroget et dicat quod ipse auferat peccata mundi... Qui non assumpsit de nostra massa peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum... Si enim non fuerit sanctus qui baptizat, quomodo tollit peccatum alterius cum sit homo ipse plenus peccato?* Viceversa, Ambr. *Ps.* 118, 4, 19 parafrasa in modo inequivoco con *ut nostra delicta susciperet*, parlando del Cristo che « prende su di sé » i nostri peccati.

Per il traduttore italiano della Messa il problema è prima di tutto esegetico, se sul piano della « comunicabilità » impone una scelta fra due interpretazioni, che possiamo polarizzare nel *perferre* della I Epistola di S. Pietro e nell'*auferre* di S. Paolo e di S. Agostino. Il « togli » può essere inteso nel primo significato ancora per l'italiano antico, che, accanto al significato di « eliminare », conserva quello primitivo di « raccogliere » « prender con sé », come in Dante *Purg.* 2,98; 9,59. Così può avere inteso Dante l'espressione biblica sia quando la traduce lasciando intatto il latinismo, cioè, si direbbe, l i t u r g i c a m e n t e, in *Par.* 17,33 *l'Agnel di Dio che le peccata tolle*, sia quando parafrasa in *Purg.* 16,18 *l'Agnel di Dio che le peccata leva*: anche « levare » in Dante conserva la stessa bivalenza di « togliere »; ché in *Purg.* 2,95 sgg. i due verbi si alternano nel senso di « prendere con sé » a proposito del « ce-

lestial nocchiero » che accoglie nella sua barca le anime destinate a purificarsi nel Purgatorio:

Nessun m'è fatto oltraggio
Se quei che l e v a quando e cui li piace
Più volte m'ha negato esto passaggio
Che di giusto voler lo suo si face;
Veramente da tre mesi elli ha t o l t o
Chi ha voluto entrar, con tutta pace.

D'altronde « levare » e « togliere » di Dante stesso hanno, e più di frequente, il senso di « sottrarre » « eliminare », e non occorre citare esempi. Nella frase biblica come è resa da Dante si può ricavare a rigore l'uno e l'altro senso figurato. Ma l'esempio è istruttivo, se la bivalenza che ancora in Dante ha « togliere » viene confrontata col significato che il verbo assume all'orecchio di un italiano di oggi: « togli » suona ormai soltanto come « eliminare » « cancellare », è sinonimo del biblico *delere peccata*[21].

La traduzione « togli » non tanto impegna il filologo, quanto adempie all'ufficio di traduzione liturgica, che rispetta la parola sacra con quanto di arcano può essere nell'originale. È sullo stesso piano su cui si sarebbe posto « confessare un solo battesimo ». Ma non è una traduzione che giovi a una più chiara intelligenza e quindi più diretta partecipazione del fedele di quanta ne consente il latino *tollere* che qualunque orecchio, anche disusato al latino, associa all'italiano « togliere ». Se la traduzione mirava solo al rispetto della parola sacra, ha ottenuto l'intento; ma ancor più compiutamente e perfettamente lo avrebbe ottenuto con quella che abbiamo chiamato traduzione di grado zero, cioè non traduzione: se invece mirava alla comunicabilità, a una forma perspicua e moderna, non si può dire che abbia raggiunto questo scopo che implicava prima una scelta fra due interpretazioni e poi una resa univoca. Analogamente, se si rende *catholicam et apostolicam* (*Ecclesiam*) del *Credo* con « cattolica e apostolica » non è certo una *m* in meno a farci partecipi del senso dei due aggettivi: se si dicesse, poniamo, interpretando « universale e missionaria » l'idea sarebbe più accessibile, ma il testo ne uscirebbe dissacrato.

Per concludere, il problema della traduzione del testo liturgico è delicato e complesso di fronte a un testo in cui la parola subisce, nella co-

[21] Ma l'inconveniente non si elimina neppure con « levare » (che oggi, oltre tutto, suona troppo colloquiale) nonostante PIGHI, p. 19.

l'idea di « eliminare » o « sottrarre » nasce normalmente da un complemento che indichi il distacco. E infatti negli ultimi tre esempi, a differenza dei primi due, il verbo è costruito con ἀπό e il genitivo (ἀπὸ τῆς καρδίας e simili). Il senso originario di αἴ. τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου dovrebbe allora essere quello di « addossarsi »: in latino gli può corrispondere *tollo*, o, più chiaramente, *portare* come in Sam. 15,25, *perferre* come in I Petr. 2,24. Per intenderlo come « eliminare » « cancellare » il grammatico si aspetterebbe piuttosto ἀπὸ τοῦ κόσμου come αἴ. ἀπὸ τῆς γῆς Is. 58,8; *Acta* 8,33. Ma una tecnicizzazione del verbo, che si carica di un nuovo significato senza altra determinazione aggiunta da un complemento, sembra già implicita in ἆρον di I Sam. 15,28 già citato, se è esatta la traduzione *aufer* di fronte a *porta* che abbiamo visto in 15,25. Firmico Materno (*De err. p. r.*, 27,8) citando il passo giovanneo legge: *ait enim in Evangelio*: « *ecce Agnus Dei, ecce qui aufert peccata mundi* »; S. Agostino commentando sempre Io. 1,29 usa promiscuamente *aufero* e *tollo* senza differenza di significato, ossia intende *tollo* nel senso di *aufero*: cancellare il peccato attraverso il battesimo, un potere che è riservato solo a chi è immune da peccato. *Nemo sibi arroget et dicat quod ipse auferat peccata mundi... Qui non assumpsit de nostra massa peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum... Si enim non fuerit sanctus qui baptizat, quomodo tollit peccatum alterius cum sit homo ipse plenus peccato?* Viceversa, Ambr. *Ps.* 118, 4, 19 parafrasa in modo inequivoco con *ut nostra delicta susciperet*, parlando del Cristo che « prende su di sé » i nostri peccati.

Per il traduttore italiano della Messa il problema è prima di tutto esegetico, se sul piano della « comunicabilità » impone una scelta fra due interpretazioni, che possiamo polarizzare nel *perferre* della I Epistola di S. Pietro e nell'*auferre* di S. Paolo e di S. Agostino. Il « togli » può essere inteso nel primo significato ancora per l'italiano antico, che, accanto al significato di « eliminare », conserva quello primitivo di « raccogliere » « prender con sé », come in Dante *Purg.* 2,98; 9,59. Così può avere inteso Dante l'espressione biblica sia quando la traduce lasciando intatto il latinismo, cioè, si direbbe, l i t u r g i c a m e n t e, in *Par.* 17,33 *l'Agnel di Dio che le peccata tolle*, sia quando parafrasa in *Purg.* 16,18 *l'Agnel di Dio che le peccata leva*: anche « levare » in Dante conserva la stessa bivalenza di « togliere »; ché in *Purg.* 2,95 sgg. i due verbi si alternano nel senso di « prendere con sé » a proposito del « ce-

lestial nocchiero » che accoglie nella sua barca le anime destinate a purificarsi nel Purgatorio:

Nessun m'è fatto oltraggio
Se quei che l e v a quando e cui li piace
Più volte m'ha negato esto passaggio
Che di giusto voler lo suo si face;
Veramente da tre mesi elli ha t o l t o
Chi ha voluto entrar, con tutta pace.

D'altronde « levare » e « togliere » di Dante stesso hanno, e più di frequente, il senso di « sottrarre » « eliminare », e non occorre citare esempi. Nella frase biblica come è resa da Dante si può ricavare a rigore l'uno e l'altro senso figurato. Ma l'esempio è istruttivo, se la bivalenza che ancora in Dante ha « togliere » viene confrontata col significato che il verbo assume all'orecchio di un italiano di oggi: « togli » suona ormai soltanto come « eliminare » « cancellare », è sinonimo del biblico *delere peccata* [21].

La traduzione « togli » non tanto impegna il filologo, quanto adempie all'ufficio di traduzione liturgica, che rispetta la parola sacra con quanto di arcano può essere nell'originale. È sullo stesso piano su cui si sarebbe posto « confessare un solo battesimo ». Ma non è una traduzione che giovi a una più chiara intelligenza e quindi più diretta partecipazione del fedele di quanta ne consente il latino *tollere* che qualunque orecchio, anche disusato al latino, associa all'italiano « togliere ». Se la traduzione mirava solo al rispetto della parola sacra, ha ottenuto l'intento; ma ancor più compiutamente e perfettamente lo avrebbe ottenuto con quella che abbiamo chiamato traduzione di grado zero, cioè non traduzione: se invece mirava alla comunicabilità, a una forma perspicua e moderna, non si può dire che abbia raggiunto questo scopo che implicava prima una scelta fra due interpretazioni e poi una resa univoca. Analogamente, se si rende *catholicam et apostolicam* (*Ecclesiam*) del *Credo* con « cattolica e apostolica » non è certo una *m* in meno a farci partecipi del senso dei due aggettivi: se si dicesse, poniamo, interpretando « universale e missionaria » l'idea sarebbe più accessibile, ma il testo ne uscirebbe dissacrato.

Per concludere, il problema della traduzione del testo liturgico è delicato e complesso di fronte a un testo in cui la parola subisce, nella co-

[21] Ma l'inconveniente non si elimina neppure con « levare » (che oggi, oltre tutto, suona troppo colloquiale) nonostante PIGHI, p. 19.

scienza linguistica dei suoi utenti, una evoluzione di cui non si possono sempre localizzare nel tempo le fasi. La traduzione, mentre infrange una tradizione secolare, rinuncia a quell'alone di sacralità in vista di un miraggio di più estesa presa di coscienza: il filologo vede la lingua italiana improvvisarsi lingua liturgica e assumere una forma che, per un necessario scrupolo di letteralità, non sempre è più orecchiabile del latino. Perché o la terminologia conserva il suo tecnicismo, il suo valore liturgico e trasferisce alla traduzione le stesse difficoltà ad essere penetrata che erano nell'originale (« non ci indurre »; « liberaci dal male »; « togli i peccati »), oppure l'ambizione di raggiungere un prestigio stilistico ricrea il testo secondo il gusto e la personalità del traduttore, da parola sacra facendolo scadere a espressione individuale (« riconosco un solo battesimo »); o infine la preoccupazione di eliminare un'ambiguità lascia da parte il tecnicismo, cioè rinuncia a riprodurre il vocabolo originario e quel che guadagna in chiarezza perde in sacralità conferendo alla nuova parola una tinta più sfumata, estranea alla solennità del contenuto (« nuova ed eterna alleanza » è più facilmente afferrabile che « testamento » nel senso che conserva la nota semantica di atto bilaterale, ma è vocabolo che si presta anche ad usi più terreni; là dove « testamento », se era usato consapevolmente nel senso di « patto », era soltanto il patto fra Dio e l'uomo). Se questa divulgazione, questa comunicabilità operi veramente nel senso della socialità più di quella universalità che si esprimeva in una lingua comune a tutte le genti, e se per caso non si perda in compattezza quanto si guadagna in estensione dal frantumarsi della lingua sacra in tante lingue locali, non è problema che deve essere discusso in questa sede.

ALESSANDRO RONCONI

SPUNTI DI CRITICA LETTERARIA NEL *DIALOGUS DE ORATORIBUS*

FRA ANTICO E NUOVO

Al cap. 10° del *Dialogus de oratoribus* il retore Apro, continuando la sua polemica contro l'attività poetica, fa un'affermazione degna di nota: per acquistare fama bisogna essere oratori, non poeti (i poeti mediocri nessuno li conosce, i valenti pochi), ma con questo non si intende di allontanare dall'*otium* della poesia coloro che non hanno l'*oratorium ingenium*, purché essi siano in grado di raggiungere, anche come poeti, una certa notorietà; Apro non ha infatti motivo di opporsi per ragioni di principio alla poesia: lo fa perché si rende conto che l'attività poetica non è utile e non dà fama (cfr. cap. 9); la sua opinione è che i generi poetici rientrino nell'eloquenza, e non solo quelli più austeri (tragedia ed epica), ma anche quelli più leggeri (lirica, elegia, giambo, epigramma); soltanto che di questa generica *eloquentia* l'oratoria è la parte migliore, mentre le varie forme poetiche sono generi inferiori. Materno, che si è dato alla poesia pur avendo qualità oratorie, dovrebbe tendere alla vetta della *eloquentia,* e non attardarsi in una occupazione più leggera.

Il passo è importante sia per il particolare valore che viene ad assumere il termine *eloquentia,* sia per i giudizi critici relativi ai singoli generi poetici. Rileggiamolo:

Ego vero omnem eloquentiam omnesque eius partes sacras et venerabiles puto, nec solum cothurnum vestrum aut heroici carminis sonum, sed lyricorum quoque iucunditatem et elegorum lascivias et iamborum amaritudinem et epigrammatum lusus et quamcumque aliam speciem eloquentia habeat, anteponendam ceteris aliarum artium studiis credo.

Non c'è dubbio che Apro considera *eloquentia* non solo l'oratoria, che comunque resta per lui la *arx eloquentiae*, ma anche le varie forme poetiche, più o meno serie, le quali evidentemente sono accomunate alla oratoria dal fatto di essere modi di espressione, maniere di manifestare i propri concetti e sentimenti.

È quanto mai rilevante l'uso del termine *eloquentia,* che viene ad indicare qui la facoltà di esprimersi, oltre che oralmente (oratoria), anche attraverso il linguaggio letterario. Secondo me non si tratta tanto di chiamare in causa Gorgia, con la sua teoria dell'unico λόγος distinto in ἄμετρος (la prosa) e ἔμμετρος (la poesia)[1], quanto invece di valutare la importanza della retorica in età imperiale[2]. L'idea ciceroniana della stretta parentela fra poesia e oratoria[3] (cfr. *De orat.* 3,7,27 (*poetis*) *est proxima cognatio cum oratoribus* e *ibid.* 1,16,70 *est enim finitimus oratori poeta*: sono affermazioni messe in bocca a Licinio Crasso, assertore dell'esistenza di una teoria del dire, e quindi vicino, più di M. Antonio, al pensiero dell'Arpinate) trova pratica realizzazione nelle scuole retoriche di epoca post-repubblicana: non è un caso se Ovidio uscì dalla scuola di Arellio Fusco e di Porcio Latrone, dichiarando poi espressamente l'affinità tra poesia e retorica (cfr. *Ex Pont.* 2,5,65 ss.), così come non può sorprendere il fatto che, sulla scorta di Ovidio[4], la poesia del I° secolo dell'era cristiana sia tutta, più o meno, retoricizzata (lo stesso Giovenale, che, nonostante l'appartenenza cronologica della sua produzione satirica al II° secolo, è fondamentalmente un prodotto dell'*humus* culturale del I° secolo, non appare, in ultima analisi, del tutto immune da questa influenza)[5]. D'altra parte anche in sede di codificazione teorica la retorica, nel dibattito culturale del I° secolo, è accomunata alla poesia: se da una parte l'autore del Περὶ ὕψους studia le fonti del « sublime » tanto nei poeti che negli oratori, esaltando Omero assieme a Demostene, dall'altra Quintiliano alla fine del secolo, nel 10° libro della sua *Institutio oratoria,* in-

[1] È la tesi del PLEBE, in *Breve storia della retorica antica,* Milano, 1961, pp. 127 s.

[2] Per questo problema cfr. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* Leizpig, 1898, II, pp. 889 ss.; J. F. D'ALTON, *Roman Literary Theory and Criticism,* New York, 1962², pp. 543 ss.; E. P. PARKS, *The Roman Rhetorical Schools as a Preparation for the Courts under the Early Empire,* Baltimore, 1945, pp. 108 ss.; S. F. BONNER, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire,* Liverpool, 1949, pp. 149 ss.

[3] Sugli stretti rapporti fra poesia e oratoria, nel pensiero di Cicerone, cfr. D'ALTON, *o. c.,* p. 443 e A. RONCONI, *Aspetti di critica letteraria in Cicerone,* « Maia », 1958, p. 87.

[4] Per il problema della retoricità ovidiana basti rimandare ai saggi di F. ARNALDI e T. F. HIGHAM in *Ovidiana. Recherches sur Ovide,* par N. I. Herescu, Parigi, 1958, pp. 23 ss. (ARNALDI) e pp. 32 ss. (HIGHAM).

[5] Conducono agli estremi la tesi di un Giovenale più retore che poeta J. DE DECKER, *Iuvenalis declamans: étude sur la rhétorique déclamatoire dans les satires de Juvénal,* « Recueil de travaux de la Faculté des Lettres de Gand », XLI, 1913 e E. V. MARMORALE, *Giovenale,* Napoli, 1938 (Bari, 1950²).

troduce il famoso *excursus* di critica letteraria, al fine di indicare al futuro oratore gli autori più adatti alla formazione della sua *elocutio* [6]. Ed è proprio sulla base della *elocutio,* della maniera di esprimersi, che Apro, nel *Dialogus de oratoribus,* applica la comune etichetta di *eloquentia* sia all'oratoria, sia a tutte le forme poetiche. Ma non solo Apro sembra avere queste idee, se al cap. 4 Materno si augura che Secondo, giudice della disputa fra lui ed Apro, lo spinga con la sua autorità a tralasciare l'attività forense e a dedicarsi alla poesia, definita *sanctiorem illam et augustiorem eloquentiam*: *eloquentia,* quindi, anche se più veneranda dell'oratoria.

E se il termine non manca di avere nel *Dialogus* il normale senso di oratoria (cfr. cap. 8 *ipsa eloquentia, cuius numen et caelestis vis multa quidem omnibus saeculis exempla edidit*; 36 *magna eloquentia, sicut flamma, materia alitur* etc.), l'accostamento ad esso di un attributo così qualificante come *oratorius* al cap. 5 (*natus ad eloquentiam virilem et oratoriam*) e al cap. 6 (*ad voluptatem oratoriae eloquentiae transeo*) ci fa comprendere che l'uso di *eloquentia* nel *Dialogus* con il senso di « espressione », attestato da un non indifferente numero di esempi, corrisponde ad una concezione retorico-letteraria attivamente operante sulla ideologia dell'operetta tacitiana e i cui precedenti culturali debbono senza alcun dubbio ricercarsi nelle scuole retoriche del primo secolo d.C. [7], anche se un'affermazione teorica così esplicita come quella di Apro al cap. 10 (che cioè tanto l'oratoria quanto la poesia sono « espressione ») può considerarsi un contributo originale di Tacito alla definizione dei termini della questione [8]. Tutto questo andrà anche visto nel quadro della parte assunta nella cultura romana dalla *recitatio,* anzi dall'« eloquio » ai fini della valutazione del prodotto letterario [9].

[6] Sul contributo della lettura dei poeti alla formazione dell'oratore, secondo le idee di Quintiliano, cfr. D'ALTON, *o.c.,* pp. 464 s.

[7] Questa concezione ricorre anche in Plinio il Giovane, il quale non manca di sottolineare lo stretto rapporto che intercorre tra oratoria e poesia, proprio sulla base della *eloquentia*: cfr. 5,8,4 *orationi enim et carmini parva gratia, nisi eloquentia est summa* e v. su questo punto P. V. COVA, *La critica letteraria di Plinio il Giovane,* Brescia, 1966, pp. 31 ss. e p. 57.

[8] Cfr. la nota al passo di F. ARNALDI, nella sua edizione commentata del *Dialogus,* Milano-Messina, 1965 [2].

[9] Sull'importanza della pratica della *recitatio* in età imperiale cfr. D'ALTON, *o. c.,* pp. 457 ss.; J. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire,* tr. it., Bari, 1967 [2], pp. 222 s.; e, particolarmente per la nostra tesi, V. TANDOI, *Il ricordo di Stazio « dolce poeta » nella sat. VII di Giovenale,* « Maia », 1969, pp. 106 ss.

Ma il passo del cap. 10 del *Dialogus* ci interessa anche per il modo in cui vengono caratterizzati i singoli generi poetici che sono fatti rientrare dal retore nel concetto di *eloquentia*.

Apro infatti non si limita ad elencare con il loro semplice nome le varie forme di poesia, ma le caratterizza nelle loro individuali prerogative, facendone oggetto di giudizio critico-estetico: e se la tragedia è definita metonimicamente da un termine dal significato trasparente come *cothurnus*, dell'epica si rileva il *sonus*, della lirica la *iucunditas*, dell'elegia le *lasciviae*, del giambo la *amaritudo* e dell'epigramma il *lusus*. Un attento esame delle attestazioni dei termini e il raffronto con i giudizi critici di altri autori sui varii *genera poetarum* ci renderà edotti della esistenza, all'epoca della composizione del *Dialogus de oratoribus*, e cioè negli ultimi decenni del I° secolo d. C., di una codificazione ormai canonica dell'estetica poetico-letteraria, maturata nel dibattito culturale delle scuole retoriche post-repubblicane, ma debitrice di importanti spunti critici alla teorizzazione ciceroniana e a quella oraziana [10].

In primo luogo il concetto del πρέπον, introdotto a Roma da Panezio (ma di derivazione aristotelica) e applicato al campo artistico dagli scrittori gravitanti attorno al circolo scipionico, sta alla base sia della teoria oratoria ciceroniana e dell'estetica oraziana, sia del giudizio critico-letterario di Apro [11]. La definizione, nel *Dialogus*, dei generi poetici in base alle loro caratteristiche distintive sottintende evidentemente una adesione incondizionata al criterio della *convenientia* per cui il *sonus* non può essere che prerogativa dell'epica, come l'*amaritudo* non può caratterizzare che il giambo; allo stesso modo in cui per Cicerone (*De opt. gen. orat.* 1,1) *et in tragoedia comicum vitiosum est et in comoedia turpe tragicum* e per Orazio è necessario (*A. P.* 86) *descriptas servare vices operumque colores* [12].

In secondo luogo l'influenza delle teorie retorico-letterarie di Cicerone e di Orazio sui giudizi del *Dialogus* e quindi la presenza di un filone di tradizionalismo e di classicismo nella ricca e varia miniera della teoriz-

[10] Sulla critica letteraria ciceroniana e oraziana esauriente è il D'Alton, *o. c.*, pp. 141 ss. e 354 ss.

[11] Per l'estetica del πρέπον cfr. D'Alton, *o. c.*, pp. 423 ss.; Ronconi, *art. cit.*, pp. 84 s.; F. Cupaiuolo, *Tra poesia e poetica*, Napoli, 1966, pp. 43 ss. (utile per la bibliografia citata).

[12] Cfr. anche Quintiliano, *Inst. orat.* 10,2,22 *sua cuique proposita lex, suus decor est.* Il D'Alton mette giustamente in rilievo la tendenza della critica classicista a definire i singoli generi poetici e a delineare le norme di ciascuno di essi (*o. c.*, pp. 398 s.).

zazione estetica di età imperiale è provata anche dall'uso di certe voci mutuate con ogni verisimiglianza dall'Arpinate e dal Venosino (anche ammettendo il tramite delle scuole di retorica), come *cothurnus*, termine usato per la prima volta, in senso metaforico (« la tragedia »), da Virgilio (*Ecl.* 8,10 *sola Sophocleo tua carmina digna cothurno*), ma che ricorre poi in Orazio (*Carm.* 2,1,11-12 *grande munus Cecropio repetes cothurno* e *A. P.* 80 *Hunc socci cepere pedem grandesque cothurni*), e come *sonus* che in Cicerone (*De opt. gen. orat.* 1,1) è l'intonazione particolare di ogni forma poetica (*in ceteris suus est cuique certus sonus*) e che si piega poi in Tacito ad assumere il senso pregnante di « alta intonazione », « tono elevato ». Ma se non manca la possibilità di raffronti con la tradizione ciceroniana e oraziana, è facile anche rilevare che i giudizi di Apro trovano la loro giusta collocazione nella temperie culturale e stilistica del I° secolo d. C. Questa considerazione vale perfino per l'uso di *cothurnus* e di *sonus*, che, se è vero che erano stati usati con lo stesso significato o con un significato simile da Cicerone e Orazio, è anche vero che ricorrono entrambi in Quintiliano [13], che li pone addirittura sullo stesso piano nella caratterizzazione della poesia di Sofocle (*quod ipsum reprehendunt quibus gravitas et cothurnus et sonus Sophoclis videtur esse sublimior*): all'epoca di Tacito e di Quintiliano, quindi, *cothurnus* e *sonus* sono termini canonici della critica letteraria, ad indicare l'uno la tragedia, l'altezza del canto tragico, l'altro l'intonazione elevata dell'epica (Tacito) o della tragedia (Quintiliano). L'aderenza del *Dialogus* alla terminologia critico-letteraria di età imperiale è però maggiormente provata dalle particolari espressioni con cui si definiscono la lirica, l'elegia, il giambo e l'epigramma. Se per le definizioni di tragedia e di epica si poteva postulare l'esistenza di una terminologia critico-estetica classicistica risalente a Cicerone e a Orazio, per gli altri generi letterari su cui si appunta l'interesse di Apro i termini di confronto linguistici si possono reperire quasi esclusivamente nel dibattito culturale del I° secolo d. C. [14].

Così la *lyricorum iucunditas* di Tacito trova riscontro puntuale in

[13] Cfr. *Inst. orat.* 10,1,68.

[14] Questo si spiega col fatto che solo nel dibattito culturale del 1° sec. d.C. alcuni generi poetici acquistano una loro stabilizzazione definitiva: si fissano le norme (secondo un procedimento classicistico) di εἴδη quali la lirica, l'elegia, il giambo e l'epigramma, che erano stati coltivati già in epoca precedente, ma che solo ora ricevono una codificazione canonica: di questo ripensamento critico, che, come generalmente avviene nell'antichità, segue la prassi poetica (cfr. D'ALTON, *o. c.*, p. 539), le formule critiche del *Dialogus* sono un'eco rilevante.

Quintiliano, che, collocando Orazio al primo posto fra i lirici, giustifica la sua scelta affermando che il Venosino *et insurgit aliquando et plenus est iucunditatis et gratiae et varius figuris et verbis felicissime audax* (*Inst. orat.* 10,1,96).

Questa *iucunditas*, tanto nel giudizio tacitiano, quanto in quello quintilianeo, sarà prerogativa non solo della forma, ma anche del contenuto [15] di un genere poetico leggero come quello lirico. E se Ovidio si riferiva al solo contenuto quando in *Trist.* 2,369 affermava *fabula iucundi nulla est sine amore Menandri*, prima di lui Cicerone, in *Har. resp.* 41, riconosceva all'oratoria di P. Sulpicio le qualità fondamentali dei tre *genera dicendi* e cioè la *gravitas* del *genus grande*, la *iucunditas* del *genus medium* e la *brevitas* del *genus humile*: è evidente che queste sono qualità non della *elocutio* in particolare, ma del *genus dicendi* in generale, visto nella stretta connessione di forma e contenuto. La stessa idea di un genere poetico piacevole per contenuto e attraente per forma mi sembra che sia da cogliere anche in Plinio il Giovane, il quale in *Ep.* 3,1,7, esaltando l'attività poetica di Spurinna, dice che le liriche dottissime che egli scrive in latino e in greco sono piene di dolcezza, di attrattiva e di brio (*scribit enim et quidem utraque lingua lyrica doctissima; mira illis dulcedo, mira suavitas, mira hilaritas, cuius gratiam cumulat sanctitas scribentis*), leggiadre virtù arricchite dalla figura veneranda di chi scrive: il passo è interessante perché si attribuiscono al genere lirico le stesse caratteristiche di « piacevolezza » formale e contenutistica [16] che ad esso si riconoscono da parte di Apro (*dulcedo*, *suavitas*, *hilaritas* sono trasparenti sinonimi di *iucunditas* [17]: ma mentre Plinio analizza le poesie di Spurinna

[15] Non però del solo contenuto: *iucunditas* allude anche agli aspetti formali del genere lirico, messi particolarmente in rilievo in questa età dalla pratica della *recitatio* (v. le acute osservazioni del TANDOI, *art. cit.*, pp. 108 ss., su un termine come *dulcedo*, chiaro sinonimo di *iucunditas*).

[16] Non sono pertanto d'accordo col COVA, il quale pensa (*o. c.*, p. 90) che, nel vocabolario critico di Plinio, *dulcedo* indichi una qualità puramente contenutistica: v. la nota precedente.

[17] È interessante notare che anche *dulcedo, suavitas* e *hilaritas*, come *iucunditas*, possono riferirsi alla « voce » (per *dulcedo* cfr. Ov. *Met.* 1, 709 *vocisque Deum dulcedine captum*, Plin. *Ep.* 6,7,3 *huius sermonibus quantum dulcedinis inest!*; per *suavitas* cfr. Cic. *De or.* 3,11,42 *hanc dico suavitatem, quae exit ex ore*, Gell. 19,9,10, *voce admodum quam suavi;* per *hilaritas* cfr. Quint. *Inst. or.* 11,3,63 *hilaris fluit* (*vox*); per *iucunditas* cfr. Cic. *De or.* 1,49,213 *verbis ad audiendum iucundis*, Iuv. 7,82 *curritur ad vocem iucundam*). Questa è una conferma del particolare valore che assumono questi termini (e della parte quindi che ha la forma a fianco del contenuto) nel quadro di un dibattito critico che tiene necessariamente presente il ruolo importantissimo della *recitatio*.

nelle più lievi sfumature, Tacito usa una formula critica che abbraccia con un solo termine tutte le prerogative di un intero genere).

Se la *iucunditas* del genere lirico deve considerarsi qualità tanto del contenuto quanto della forma, le *lasciviae* dell'elegia competono esclusivamente all'argomento trattato dai poeti. L'interpretazione del termine può essere facilitata da alcuni importanti raffronti con Quintiliano e con Marziale. Quintiliano (*Inst.* 10,1,93) considera Tibullo il più elegante tra gli elegiaci latini, mentre Ovidio gli sembra *lascivior* rispetto a Tibullo e a Properzio, e Gallo *durior* (evidentemente anch'egli *durior utroque*): a me sembra che il retore spagnolo, dopo aver collocato Tibullo e Properzio al vertice di questo genere poetico, indichi in Ovidio e Gallo due rappresentanti dell'elegia caratterizzati dal fatto di essere lontani, per difetti opposti, dalla perfezione raggiunta dagli altri due; *lascivior* e *durior* sono pertanto in relazione con Tibullo e Properzio (ne fa fede l'*utroque*), ma sono anche in rapporto reciproco tra di loro. L'uso di *durus* invece di *severus* o di aggettivo semanticamente affine non esclude quella contrapposizione « frivolezza »-« serietà » che appare attestata in Marziale (3, 20, 6) dalla chiara espressione antitetica *lascivus elegis an severus herois*: in questo caso è indubbio che il carattere frivolo dell'elegia viene opposto al tono serio del poema epico. Nel caso dei due poeti elegiaci giudicati da Quintiliano, Ovidio è detto *lascivior* per il contenuto poco serio della sua poesia, mentre Gallo è definito *durior* per la robustezza della sua Musa, per il carattere maschio (e quindi serio) della sua ispirazione (non a caso *durus* si oppone generalmente a *mollis*; credo che *lascivior* nel nostro contesto equivalga grosso modo a *mollior*, solo che Quintiliano con *lascivus* precisa meglio il carattere erotico della *mollis Musa* di Ovidio)[18].

[18] Per l'opposizione *durus* - *mollis* in ambito critico-letterario cfr. Prop. 3,1, 19-20 *mollia, Pegasides, date vestro serta poetae*: *non faciet capiti dura corona meo*: *mollis* si riferisce all'elegia, *durus* all'epica. Per l'uso isolato dei termini con questo valore cfr. Prop. 1,7,19 *mollem componere versum,* id. 2,1,2 *mollis liber,* id. 2,1,41 *duro versu,* id. 2,34,44 *dure poeta;* Ov. *Tr.* 2,307 *versus mollis,* id. *ibid.* 2,349 *mollia carmina,* id. *Pont.* 3,4,85 *molles elegi,* id. *ibid.* 4,16,32 *Callimachi molle iter.* Se *mollis* è sul piano di *lascivus* (ma mentre *lascivus* è epiteto più contenutistico, *mollis* allude alla particolare « tendresse » del genere elegiaco, implicando anche un giudizio sulla forma) *durus,* come *severus,* è attributo della poesia epica, maschia e austera: nel giudizio di Quintiliano il termine diviene epiteto di una poesia elegiaca (quella di Gallo) che si distingue per robustezza di ispirazione da quella frivola e libertina di Ovidio: poesia che però, proprio per questo suo carattere, è in certo senso in contrasto con le norme del *genus,* rappresentato emblematicamente per Quintiliano da Tibullo, *tersus atque elegans*: il nitore e il buon

Tornando al giudizio di Apro sull'elegia, mi sembra evidente a questo punto che con *lasciviae* il retore allude al carattere non serio dell'elegia, al suo contenuto frivolo, in quanto prevalentemente amoroso; credo anzi che egli abbia di fronte a sé essenzialmente l'esempio di Ovidio, le prerogative della cui poesia sono considerate l'elemento caratterizzante di un intero genere poetico: credo che si possa affermare che all'epoca del *Dialogus* Ovidio era considerato, almeno in certi ambienti culturali e non in tutto d'accordo con Quintiliano, il rappresentante più indicativo dell'elegia romana. C'è da notare ancora che il carattere poco serio dell'elegia va di pari passo con la *iucunditas* della lirica, la *amaritudo* del giambo, il *lusus* degli epigrammi, cioè con le prerogative che distinguono generi poetici del resto affini all'elegia per il loro tono leggero o scanzonato rispetto all'altezza del canto tragico e del poema epico [19].

Degna di rilievo è l'espressione *iamborum amaritudinem* con cui Apro denota la causticità della poesia giambica. Il termine *amaritudo,* con il senso di « mordacità, acrimonia » (qualità distintiva del genere giambico, se è vero che il grammatico Diomede — 3, 485, 11 K. — chiama questo tipo di poesia *carmen maledicum*, destinato cioè all'invettiva) è attestato già presso Plinio *Nat. hist.* 36, 12 (*Hipponax*) *destrinxit amaritudinem carminum*; l'acrimonia della poesia ipponattea è come una spada sguainata, e non v'è dubbio, secondo me, che questa immagine è stata suggerita a Plinio da Orazio, il quale, caratterizzando nell'*Ars Poetica* le prerogative della poesia giambica, raffigura Archiloco come tipico poeta dell'ira e della maldicenza affermando (v. 79): *Archilocum proprio rabies armavit iambo.* Siamo pertanto di fronte ad una simile immagine: da una parte (Orazio) la rabbia che arma Archiloco del giambo, dall'altra (Plinio) Ipponatte che sguaina, a mo' di spada, la mordacità delle sue poesie. In entrambi i casi si pone l'accento sul carattere tipico del genere giambico, e cioè sulla irosa mordacità che accompagna l'invettiva e la maldicenza. D'altro canto, *amaritudo* si può confrontare col *sermo amarus* di Hor. *Sat.* 1,7,7.

Pertanto il concetto espresso nel *Dialogus* con *iamborum amaritu-*

gusto sono per Quintiliano le prerogative dell'elegia, non l'austerità (che è tipica dell'epos). In altri ambienti critici invece, da cui è evidentemente influenzato Apro, le caratteristiche dell'elegia sono individuate essenzialmente nel contenuto erotico.

[19] Apro imposta una gerarchia dei generi letterari: al primo posto stanno la tragedia e l'epica e poi vengono le altre forme poetiche giudicate inferiori. Questo atteggiamento critico, già oraziano e prima ancora aristotelico, è tipicamente classicistico: cfr. su questo punto D'ALTON, *o. c.*, pp. 413 s.

dinem è pienamente aderente alla tradizione classicistico-oraziana, a cui si rifà anche Plinio il Vecchio [20]. Resta però il fatto notevole dell'uso di un termine come *amaritudo* (di cui sinonimo è *acerbitas*, qualità riferita da Quintiliano proprio al giambo in *Inst.* 10, 1, 96: *cuius* — scil. *iambi* — *acerbitas in Catulo, Bibaculo, Horatio*) che, con questa particolare accezione che lo confina nell'ambito della terminologia critico-letteraria non appare frequentemente attestato; e gli esempi del suo uso (Plinio il Vecchio, Plinio il Giovane, Tacito) accomunano l'impiego tacitiano di questo termine ad altri casi consimili in cui l'autore del *Dialogus* mostra di aderire alla temperie linguistica del I° sec. d. C., nella quale la voce *amaritudo* appare aver acquisito un marchio critico-letterario [21]. Anche termini come *iucunditas, amaritudo* e simili, riferiti spesso alla voce [22], fanno pensare a una poesia apprezzata ormai più attraverso le *recitationes* che dalla lettura diretta del testo.

Infine con *epigrammatum lusus* Apro denota la qualità essenziale della poesia epigrammatica, consistente in un tono leggero e scherzoso. È un giudizio anche questo che vuol cogliere le prerogative peculiari di un genere che è giunto ormai al termine della sua configurazione formale e del suo sviluppo tematico. L'espressione del *Dialogus*, che ha la pretesa di definire l'εἶδος epigrammatico e che si riferisce non solo all'atteggiamento del poeta nei confronti della materia cantata, al suo modo cioè di poetare, ma anche al contenuto della sua poesia e ai mezzi espressivi da lui usati, insistendo sull'idea del *lusus*, dello scherzo piacevole,

[20] S'intende che l'espressione si riferisce al *genus* poetico nella connessione di forma e contenuto, non al solo contenuto: trovo quindi inesatta la tesi del D'Alton (*o. c.*, p. 398, n. 4) secondo cui il giudizio tacitiano è essenzialmente contenutistico.

[21] Secondo il Cova (*o. c.*, p. 87) *amaritudo* in Plin. *Ep.* 1,16,5 è qualità della lirica (assieme a *lepos, dulcedo* e *amor*): ma in effetti Plinio avvicina i versi di Pompeo Saturnino alla produzione di Catullo e di Calvo perché trova in essi tutta la gamma poetica dei due grandi predecessori (gamma di cui fa parte anche l'ispirazione giambica).

[22] Per *iucunditas* e altre voci v. n. 17. Per *amaritudo* cfr. Quint. *Inst. or.* 11,3,1969 *est his diversa vox et paene extra organum, cui Graeci nomen amaritudinis dederunt*; Stazio (*Theb.* 8,264 e 10,553) applica l'epiteto *amarus* al suono aspro e sgradevole del flauto e della tromba. È interessante notare che, in ambito critico letterario, Plinio (*Ep.* 5,8,10) contrappone *amaritudo* (qualità della *oratio* — secondo il Cova invece, *o. c.*, p. 88, ci si riferirebbe alla *historia* —) a termini significativi come *suavitas* e *dulcedo*: sono evidentemente in giuoco anche gli elementi formali dei generi considerati. Tacito poi (*Dial.* 25), definendo Celio *amarior*, in armonia con i giudizi sugli altri oratori (*adstrictior Calvus, nervosior Asinius, splendidior Caesar..., gravior Brutus, vehementior et plenior et valentior Cicero*), si riferisce al *genus dicendi*, senza distinguere tra forma e contenuto.

del « divertissement », sottintende che all'epoca in cui si svolge il dibattito riportato nel *Dialogus* l'epigramma ha definitivamente assunto il carattere di una composizione breve, leggera e divertente, su temi vari e di poco impegno.

La stabilizzazione definitiva di questa forma poetica, che è presupposta dal giudizio del *Dialogus*, avrà di lì a poco a Roma un rappresentante emblematico, sul piano della pratica poetica, in Marziale, il quale peraltro, e ciò è di grande importanza, polemizzerà con coloro che pensano che gli epigrammi siano soltanto semplici giochi scherzosi (4,49, 1-2 *Nescit, crede mihi, quid sint epigrammata, Flacce, qui tantum lusus ista iocosque vocat*): mi sembra rintracciabile in questa polemica (che sembra comunque diretta contro Stazio e l'ampollosa poesia mitologica) anche una allusione al giudizio di Apro in quanto doveva essere un giudizio ormai generale e canonico sul genere epigrammatico, se Marziale sente il bisogno di replicare con un carme apposito, in difesa dei suoi princìpi poetici, a questa concezione restrittiva dell'epigramma (per Marziale l'epigramma è sì anche leggero e scanzonato, ma è pure qualcosa di più realistico, cfr. 10,4,10 *hominem pagina nostra sapit*)[23]. L'attestazione poi di *lusus* presso Plinio il Giovane nel senso di « poesie leggere, scherzose » (il riferimento sarà proprio agli epigrammi, dato che si parla di poesie argute e brevi: *Ep.* 7,9,9-10 *Fas est et carmine remitti, non dico continuo et longo... sed hoc arguto et brevi... Lusus vocantur*) contribuisce a farci sentire nel giudizio del *Dialogus* sull'epigramma un'eco distinta della teorizzazione critico-letteraria di età imperiale.

Concludendo si può affermare che Apro è nel *Dialogus de oratoribus* il portavoce della critica letteraria ufficiale del I° sec. d.C., la quale, se da una parte è debitrice di importanti spunti ideologici alla tradizione classicistica (e non manca anche qualche influenza sul piano della terminologia), dall'altra ha maturato nel dibattito culturale del I° sec. d. C. giudizi critici su forme letterarie che solo in questa età hanno raggiunto la loro stabilizzazione definitiva.

PIERO SANTINI

[23] Cfr. su questo punto M. CITRONI, *La teoria lessinghiana dell'epigramma e le interpretazioni moderne di Marziale*, « Maia », 1969, p. 241.

PAGINE NEO-UMANISTICHE

INAUDITUM EXPEDITIONIS GENUS

Vesper adest; hortos gelidi tenet umbra novembris ,
virgineo tenuata tamen sed lumine lunae,
quod linit arboreas opali velamine bacas.
Omnia rura silent, permulcet graminis herbas
5 aura levis, malis redolens et rore marino.
Armenta et pecudes circum sopita quiescunt,
et canis ipse ferus vigilantia corda relaxat.
Cuncta silent. Fumosa casis micat ultima lampas,
igniculusque latet cineris sub tegmine amico
10 crastinam ad auroram. Cessat genus omne animantum.
At subito lenis transcurrens aequora campi
arentes herbas crepitus caulesque vacivos
dimovet: en — visu stupeo — mihi quinque pusillae
agmine bestiolae, spinosis corpora tectae
15 loricis — unde exortae? —, materque paterque,
et mox duratis acubus tria munera amoris.
Rite manum cauto ducit pede masculus ipse
virque paterque, uxor sequitur, tenet ultima proles.
Malos ecce petunt, quae bracchia onusta remittunt
20 mellitulis suco nitidoque putamine pomis.
Pauca jacent humi: prior est haec bellica praeda.
Hic opus ingenio nec non et militis astu:
Incipit ipse, caput, tacite dare iussa videtur;
tota cohors alacris paret tacitoque labore.
25 Mobilibus nitens rostris pedibusque minutis
unus quisque solo passim diffusa volutans
mala putri, vento vel pondere ab arbore lapsa
quaeque sua, loculum scite constipat in unum.
In statione manent, acies fidissima, pulli.
30 At pater ericius, ducens iam parta minora
quam quae multa fames et regni postulat usus,
pauca agitans animo dubius paulumque moratus,
usque fere ad terram mali visa arbore panda,
ecce movet, pedetentim uxor comitatur euntem.

35 Unguiculis una per stipitis aspera repunt,
et ramum pariter graviorem fetibus apti
hinc illinc agitant, et eodem momine nutant.
Prima cadunt nonnulla solo maturrima mala,
dein alia, et postrema magis magis atque citato
40 concussu. Circum natura immota tuetur.
Paulo post cessant: satis est iam praeda superque.
Prole iuvante novos fetus congestat in unum
duxque paterque; parens ad stirpem lassula sistit,
dum belli vicibus valeat reparata vacare.
45 Nunc aures patefac; etenim miracula prodo,
vix credenda oculis: nulla est versutia pugnae
huic par aut similis mihi sculptae in pectoris imo.
Tota pedes cataphracta cohors rostellaque celat
tegmina sub dura ac teretes glomeratur in orbes,
50 arrectis acubus, ceu si conspexerit hostes;
dein sua quisque petit iusto pro corpore poma,
incumbitque premens; acubus traiecta misella
hirsutis heu tergoribus bene fixa residunt.
Post alacres glomera evolvunt, rostrisque suillis
55 protensis, omnes casto sub lumine lunae,
agmine continuo remeant rectaque cubile.
O mirum genus exuvias ratioque vehendi!
Non currus, non plaustra vides, non fercula picta,
corbibus haud fortes gerulos capsisque gravatos,
60 nec iumenta fero curvantia pondere terga.
Fercula loricae. Dorsis octona parentes
malina poma gerunt, at terna quaternaque nati.
Victores remeant. Qui mira in pectore servo
venturam in subolem rapio de gurgite Lethes.

GIACOMO PORCELLI

Nota - Questo carme ha tratto ispirazione da una lettera dal carcere di Antonio Gramsci, nella quale il « vicin mio grande » evoca una singolare vicenda della sua adolescenza ed accenna ad un ragazzo, suo amico, che di tale vicenda fu con lui testimone oculare. Quel ragazzo, di circa otto anni, ero io, che nelle visite sporadiche ai parenti ghilarzesi di mia madre bazzicavo spesso in casa Gramsci e una notte d'autunno mi recai con lui in un pometo ove assistei con stupito rapimento alla scenetta qui descritta, di cui mi era rimasta una vaga rimembranza come di cosa sognata o fiabesca.

RECENSIONI

M. GIGANTE, *Ricerche Filodemee*, Biblioteca della Parola del Passato, 6, Napoli, 1969; pp. 181.

Questo volume raccoglie una parte degli studi che da circa un ventennio viene dedicando a Filodemo Marcello Gigante, sia come editore di testi ercolanesi, sia come esegeta e rivalutatore del maestro di Gadara. Alla provata esperienza di una puntuale filologia egli unisce un vivo interesse per la storia del pensiero antico, nel cui àmbito ha già dato con successo prove severamente impegnate: basterà ricordare la benemerita traduzione delle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio (Bari, 1962), corredata di preziose note esegetiche, avvio a quel commentario perpetuo a Laerzio di cui si avverte ormai la precisa necessità.

Il proposito dichiarato nella premessa è quello di promuovere gli studi dei papiri ercolanesi, conservati nell'« Officina » presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, studi che da un secolo a questa parte, da quando cioè entrarono nella fase scientifica, hanno alternato periodi di fervore a periodi di stasi e che è auspicabile vengano intensificati e resi più fruttuosi attraverso un coordinato lavoro di *équipe*, secondo l'esigenza che in questo campo deve essere avvertita come e più che in ogni altro. « Il lavoro sugli *Herculanensia* — scrive il Lesky (*St. della lett. gr.*, III, p. 852 s. della trad. it.) — è uno dei compiti più difficili della filologia. Ma vale la pena di dedicarvisi appunto perché Filodemo come filosofo non era uno spirito indipendente ed è quindi buon testimone per il sistema tradizionale della scuola »[1].

Tuttavia, indipendentemente dall'augurabile riuscita di tale intento, che richiederà grande tenacia e spirito di sacrificio, un importante frutto è già costituito da questo libro, che non solo è una tappa importante nell'esegesi dei papiri di Ercolano, ma getta nuova luce su alcuni fondamentali problemi di storia della cultura antica.

La concisa premessa fa il punto degli studi sui papiri ercolanesi e su Filodemo, per il quale sono additati i numerosi problemi ancora aperti: pubblicazione di papiri ancora inediti, da svolgere con tecnica nuova, di cui si sono già avuti assaggi, revisione, con « studio autoptico ed esauriente » di quelli già editi, nuova ed organica sistemazione d'insieme delle nostre conoscenze su Filodemo. Aggiungiamo che obiettivo di fondo rimane proprio questo: una più precisa ed approfondita valutazione della figura del Gadarese non solo nell'interno della filosofia epicurea, ma nella cultura

[1] L'ultima affermazione, proprio alla luce dei contributi del Gigante, va ridimensionata. Su questo punto torneremo più avanti.

e nella società del suo tempo. Egli è stato per lo più considerato volgarizzatore, e neppure troppo perspicuo, del pensiero altrui, privo di originalità oltre che di pregi letterari: filosofia d'accatto, insomma, la sua, come fu definita dallo Stocks [2]. Non che questo giudizio sia privo di fondamento; ma studi più recenti impongono di circoscriverlo e, almeno in parte, di correggerlo. Su Filodemo, in sostanza, gravano numerosi equivoci; oltretutto egli, come a ragione osserva il Gigante, ancor oggi è poco conosciuto. Anche per questo le *Ricerche* testé pubblicate vanno apprezzate come un autorevole e decisivo avvio all'avanzamento degli studi filodemei.

Il volume si articola in sei saggi di cui i primi tre inediti. Apre la serie uno scritto a carattere introduttivo, dedicato alla penetrazione dell'epicureismo a Roma, dalla prima venuta dei filosofi epicurei Alcio e Filisco fino a Fedro, il maestro di Cicerone e di Attico. Si tratta di una breve e documentata sintesi, che riprende problemi dibattuti e controversi, soprattutto per la scarsezza e l'univocità delle testimonianze antiche. La posizione del G. è equilibrata e prudente e mi sembra in linea di massima da condividere, con qualche riserva che mi capiterà di fare.

L'epicureismo in Roma durante l'età repubblicana presenta due fasi. La prima comincia col tentativo di Alcio e Filisco, espulsi dal senato romano probabilmente nel 155 (secondo altri nel 173) con motivazione di natura morale (Athen. XII, 547 a, Ael. *v. h.* IX 12) e prosegue con l'attività propagandistica di Amafinio, Catio e Rabirio, la cui dottrina secondo Cicerone (*Tusc.* IV, 3, 5 s.) avrebbe avuto grande successo e diffusione tra il popolo per tre ragioni: *sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabantur inlecebris blandis voluptatis, sive etiam, quia nihil erat prolatum melius, illud quod erat tenebant.* Quindi filosofia popolare l'epicureismo in questo periodo, di facile presa sulla moltitudine, come conferma il seguito della testimonianza ciceroniana: *post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis, multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt.* Nella seconda fase, corrispondente all'età di Lucrezio e Cicerone, « l'epicureismo non è più o semplicemente una filosofia popolare: essa ha conquistato strati sociali elevati e, in particolare, uomini rappresentativi della classe dirigente e della cultura... (p. 20) ». A me pare che anche nella prima fase sia difficile parlare dell'epicureismo come filosofia popolare, a larga diffusione, e che nella frase di Cicerone sia da vedere non tanto, come ritiene il Gigante, il riconoscimento, anche se fatto con disappunto, di un successo, ma una maligna esagerazione e deformazione di un fenomeno che forse fu contenuto in limiti ben più modesti, se, oltretutto, nessun'altra traccia ha lasciato oltre la testimonianza ciceroniana e se teniamo presente quanto scrive Lucrezio (1, 944 s.) *retroque volgus abhorret ab hac,* constatazione che, pensiamo, non va limitata solo alla sua epoca. La dottrina epicurea, col suo ideale intellettualistico e raffinato della *voluptas,* non era certo tra le più facili ad essere capita e assimilata fuori di ristrette cerchie evolute. Anche se, come si ricava da Cicerone, Amafinio e seguaci impiegavano un linguaggio

[2] Nell'articolo dedicato a Filodemo in *New Chapters in the History of Greek Literature*, I, Oxford, 1921, p. 36 della trad. it., Firenze, 1935.

semplice ed accessibile, privo di sottigliezze dialettiche e di complicata terminologia, la concezione fisica e morale da essi predicata poteva far presa su *élites* contestatarie, ma difficilmente sul volgo dominato dalla superstizione e dall'ignoranza. Nessun dubbio, ovviamente, che la dottrina epicurea, soprattutto con la sua lotta alla *religio*, contenesse una carica liberatrice e rivoluzionaria. Né, d'altra parte, si vuol negare che nel periodo di crisi e di travaglio della repubblica la diffusione dell'epicureismo in Roma abbia esercitato una funzione rinnovatrice sulle coscienze, accelerando la dissoluzione dei valori tradizionali. Si vuol solo mettere in dubbio la effettiva diffusione della filosofia epicurea in Roma e in Italia tra il popolo minuto, cui crede senza riserve il Farrington [3], che attribuisce ad essa un carattere sociale, democratico, rivolto contro i valori dello stato oligarchico, piuttosto che vedervi una posizione essenzialmente contemplativistica. Ma non è questo il luogo per approfondire una questione così complessa. Mi limito solo a ricordare le obiezioni mosse al primo dei citati libri del Farrington da A. Momigliano in *Journ. of Rom. Stud.* 31, 1941, pp. 149-157 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, p. 337 ss.), cui anche G. fa cenno e che a me sembrano valide [4]. L'epicureismo, se nella sua forma più autentica fu un ideale per intellettuali raffinati, nella sua interpretazione volgare, edonistica, sarà stato appannaggio di ricchi gaudenti, in ogni caso di pochi.

Lo studio che segue, *Il ritratto di Filodemo nella Pisoniana*, è una puntuale e magistrale analisi dei §§ 68-72 dell'orazione di Cicerone, mirante a far risaltare la voluta ambiguità del giudizio su Filodemo dell'oratore, il cui atteggiamento non sarebbe di generica simpatia, come taluni ritengono, ma fondamentalmente ostile, anche se mascherato di riconoscimenti per l'ingegno e la cultura di lui. Di conseguenza l'utilizzazione del passo come testimonianza su Filodemo è pericolosa e ingannevole. Il G. è persuasivo sia in questioni testuali (ad es. nella difesa della lezione *contra imperatorem* a § 70 in luogo della vulgata *contra senatorem*), sia nella interpretazione di punti discussi e tormentati. Ma soprattutto riesce suggestivo nel cogliere la doppiezza e la tendenziosità che domina tutto il passo. Filodemo è posto da Cicerone sullo stesso piano di Pisone: questi è infangato in forma scoperta e violenta, il suo maestro in maniera più cauta, ipocritamente indulgente, ma non meno dispregiativa nella sostanza. A conferma della esattezza di questa interpretazione si potrebbe notare che Cicerone già nel settembre del 57, scagliandosi contro Pisone nell'orazione *cum senatui gratias egit*, era stato apertamente irriguardoso verso i suoi maestri epicurei (§ 14-15): *Habet autem magistros non ex istis ineptis qui dies totos de officio ac de virtute disserunt, qui ad laborem, ad industriam, ad pericula pro patria*

[3] B. Farrington, *Science and Politics in the ancient World*, London, 1939, p. 142 ss. della trad. it., Milano, 1960; *Head and Hand in ancient Greece*, London, 1947, p. 162 ss. della trad. it., Milano, 1953.

[4] Una recente confutazione della tesi del Farrington su Epicuro e l'epicureismo è nella recensione di M. Isnardi Parente all'ultimo libro dello studioso inglese, *The Faith of Epicurus*, London, 1967 (tradotto in italiano col titolo *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, Roma, 1967) in « Riv. Stor. Ital. », LXXX, IV, 1968, p. 1002 ss.

subeunda adhortantur, sed eos qui disputent horam nullam vacuam voluptate esse debere, in omni parte corporis semper oportere aliquod gaudium delectationemque versari. His utitur quasi praefectis libidinum suarum, hi voluptates omnis vestigant atque odorantur... Tra i *praefecti libidinum* di questo passo sarà senza dubbio da annoverare Filodemo, definito *auctorem libidinis* in *Pis.* 69. In ambedue i casi il risentimento verso l'odiato Pisone coinvolge nel biasimo anche chi gli è maestro. Che questo atteggiamento corrispondesse all'effettiva considerazione di Cicerone nei riguardi di Filodemo è altro discorso: in quegli anni le agitate vicende personali, il rancore e il desiderio di vendetta fecero velo alla serenità e all'equilibrio dello studioso, abituato a rispettare i valori della cultura anche nel dissenso ideologico.

Il terzo saggio, *Filodemo sulla libertà di parola*, vuole definire il concetto e determinare il valore del termine παρρησία nell'omonimo opuscolo filodemeo e, quindi, nell'àmbito della dottrina epicurea. Si tratta di una ricerca assai impegnativa, che colma una lacuna nella indagine sull'interpretazione del termine (i due studiosi precedenti, E. Peterson, *Zur Bedeutungsgeschichte von* παρρησία, Lipsia, 1929, e G. Scarpat, *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in latino,* Brescia, 1964, non si erano occupati del trattato di Filodemo) e corregge il punto di vista del Philippson, l'unico ad aver tentato l'interpretazione del περὶ παρρησίας dopo l'edizione teubneriana dell'Olivieri del 1914.

Secondo il G. l'operetta di Filodemo, desunta ἐκ τῶν Ζήνωνος σχολῶν, non è una diatriba né risale a fonti peripatetiche (tale era la tesi del Philippson), ma contiene materiale genuinamente epicureo ed « espone il punto di vista — da Epicuro e Metrodoro a Zenone e Filodemo — della scuola epicurea sulla libertà di parola, concepita come tecnica per l'acquisto della sapienza e della felicità (p. 45 s.) ».

La παρρησία secondo Zenone-Filodemo non è una virtù contrapposta all'adulazione, ma un ἦθος καὶ βίος, e più in particolare una τέχνη στοχαστική. Questa definizione non compare esplicitamente nei frammenti superstiti (solo nel fr. 68 ricorre l'espressione ποικίλη φιλοτεχνία a designare la tecnica parresiastica), e il G. cerca di dedurla dall'esegesi di alcuni di essi oltre che dal confronto con altri scritti di F., come la *Retorica*, in cui è presente la nozione epicurea di τέχνη στοχαστική. La novità di Zenone-Filodemo consisterebbe nell'aver esteso alla *parrhesia* tale nozione, già applicata, anche fuori dell'àmbito epicureo, ad altre τέχναι come la medicina. Con quest'ultima la *parrhesia* presenta nel nostro scritto varie analogie: al pari di essa è collegata al καιρός ed è vista come arte del tentare e ritentare in base agli εὔλογα (i sintomi probabili), è presentata come arte del soccorso (βοήθεια) da parte del sapiente ed è richiesta nell'allievo come presupposto della θεραπεία del filosofo, è trattata infine come tecnica dell'ammonimento, che si estende dal campo educativo della scuola a quello politico (importanti le considerazioni su questo punto a p. 57). L'interpretazione offerta ci sembra acuta, convincente e strettamente aderente ai dati del difficile testo, le cui condizioni estremamente lacunose non permettevano probabilmente di ricavare di più. Ad es., mentre è esaurientemente illustrata la *parrhesia* del filosofo come tecnica duttile e congetturale,

non risulta chiarito il suo rapporto con quella degli allievi. Ad ogni modo con questo lavoro il G. ha posto le indispensabili premesse di un'edizione commentata dell'interessante opuscolo, di cui sarebbe inutile sottolineare l'opportunità e l'utilità.

Dei saggi che seguono, già apparsi in riviste specializzate e qui ripubblicati con numerosi aggiornamenti ed anche con limature formali, mi limiterò a un brevissimo resoconto.

Il più importante è senza dubbio *La chiusa del* « De morte » *di Filodemo*, che dà il testo del περὶ θανάτου IV 37-39, la traduzione e un ampio commentario, il tutto preceduto da una stimolante introduzione, in cui il G. analizza acutamente quelle pagine e pone il problema della originalità di Filodemo pensatore e scrittore: il libro superstite del *de morte* ha un contenuto schiettamente epicureo, ma nella sua chiusa « il dottrinarismo e lo schematismo sono spezzati e la coscienza dell'umana fralezza viola la torre — pur ben costrutta — del sapiente; qui l'ideale imperturbabilità del saggio epicureo dinanzi alla morte è investita da un soffio di umanità, di simpatia vigorosamente sofferta (p. 70) ». Accanto a questo problema centrale lo studioso ne ripropone altri due, quello della presenza di echi filodemei in Orazio e l'altro del preteso contrasto tra Filodemo filosofo e Filodemo epigrammatico. Circa quest'ultimo punto mi pare che sia ben colto il *Leitmotiv* della poesia filodemea (« È un mondo di ombre e di fantasmi più che di creature vive; un mondo di apparizioni lievi, su cui tacita sovrasta la grande ombra della morte [p. 75] »).

Per quanto riguarda il testo (*pap. Herc.* 1050), sarebbe stata utile la presenza dell'apparato critico. Il G. sta attendendo all'edizione critica dell'intero libro, di cui già ha pubblicato altri frammenti, e noi ci auguriamo che porti presto a termine la sua fatica. Dotto ed esauriente è il commentario, in cui, oltre a correzioni ed aggiunte esplicative, l'A. ha opportunamente inserito altri suoi contributi già editi separatamente. Tra questi ci sembra soprattutto da segnalare la nota a col. 39, 13-15 (pp. 116-121), già apparsa in « Acme », 1955, in cui a una tormentata citazione di Democrito δίσσ' ἐμφορεῖν ἀναγκάζονται (fr. 1a D. K.) il G. propone il supplemento δίχ' in luogo di δίσσ' del Diels, seguito dagli editori di Filodemo, e chiarisce l'interpretazione del passo in modo estremamente persuasivo.

Lo scritto *Cercida, Filodemo e Orazio* indica alcune puntuali derivazioni di motivi del *De morte* di Filodemo dai *Meliambi* di Cercida, che sarebbero nel contempo anche riecheggiati da Orazio nelle *Satire*. Se è vero che temi come la critica all'avidità dell'usuraio, ai ricchi che non sanno far uso dei loro beni e non pensano alla morte, e simili, dal terzo secolo in poi non sono più caratteristici di una determinata filosofia, ma diventano motivi comuni e ricorrenti, sicché è difficile in questi casi stabilire, nell'àmbito del non molto materiale superstite, legami di dipendenza da uno scrittore all'altro, tuttavia le riprese di alcune espressioni tipiche, anche se non letterali, sembrano autorizzare un rapporto, se non certo, come sostiene il G., almeno probabile. Probante può forse dirsi τεθνακοχαλκίδας di Cercida fr. D.[3] a riscontro con περὶ δύο χαλκῶν ἀπαγχόμενος di Filodemo, *de morte*, IV 38, 36-37, se si tien conto della consonanza dei due contesti; meno convincenti sem-

brano gli altri casi [5]. Comunque è interessante constatare, entro la riconosciuta ortodossia epicurea di Filodemo, l'inserimento di spunti maturati in altri ambienti filosofici.

Nell'ultimo capitolo, *Filodemo quale autore dell'Etica Comparetti*, l'A. sostiene, su solide fondamenta, la paternità filodemea dei frammenti etici del *pap. Herc.* 1251, attribuito dal Comparetti, suo primo editore, ad Epicuro, da altri ad Ermarco o ad un epicureo incerto, dal Crönert per primo a Filodemo. Il Gigante riprende questa ipotesi, sostenuta molto cautamente da W. Schmid nel 1944, e la corrobora con riscontri di coincidenze non solo linguistiche, ma anche concettuali, e con la segnalazione di qualche fonte comune (Cercida) a Filodemo e al papiro in questione. Ma prima egli demolisce l'ipotesi attribuzionistica del Philippson, che in base a un'errata interpretazione della col. XII del pap. e a un'altrettanto errata utilizzazione di un passo di Porfirio additava come autore Ermarco.

I luoghi dal G. addotti e felicemente interpretati, talora con congetture nuove e acute, credo che non lascino dubbi per una ragionevole e fondata restituzione a Filodemo di « un'autentica gemma dei volumi ercolanesi ».

Tirando ora le somme di quanto si è detto, mi pare che risultino evidenti le caratteristiche e i pregi di questo libro. Esso, a parte l'avviato lavoro di revisione e riedizione di testi, come il περὶ παρρησίας e il περὶ θανάτου, pone le premesse per una monografia su Filodemo che sostituisca quella ormai superata e, per di più, solo aridamente informativa scritta dal Philippson nel 1938 per la *R. E.* (XIX, 2, coll. 2444-2482). Non c'è da nascondersi che per la sua realizzazione rimane parecchio lavoro da compiere. Il Gigante, attento a cogliere gli indizi di originalità di Filodemo rispetto ad Epicuro, a precisare il suo orizzonte culturale, a indicarne le connessioni letterarie con gli scrittori latini contemporanei come Lucrezio e Orazio, ha studiato alcuni aspetti fondamentali dello scrittore di Gadara. Altri attendono di essere riveduti e approfonditi, soprattutto nel campo della retorica e della poetica. Anche l'indagine sulla lingua e lo stile, condotta secondo i più moderni criteri, potrà portare un contributo notevole ai problemi che sono tuttora in sospeso. Non resta che augurare successo alle ulteriori fatiche dello studioso napoletano e della sua scuola.

ITALO GALLO

Antologia Cristiana, a cura di Q. Cataudella, 2 voll., Milano, Sansoni - Accademia, 1969, pp. 307 & 288, L. 2000.

Questo del Cataudella è il primo serio tentativo, condotto da uno studioso di valore, di compendiare la letteratura cristiana greca e latina in un volume che conserva, malgrado le inevitabili spezzettature che un'opera simile comporta, una unità e contenutistica, e poetica. Una raccolta simile era stata pubblicata, molti anni addietro,

[5] Un'altra coincidenza notevole tra Cercida fr. 1 e *P. Herc.* 1251, dal G. rivendicato a Filodemo, è indicata nel saggio successivo, p. 153 ss.

da don Primo Vannutelli (*Antologia Patristica dal 90 al 200 dopo Cristo,* ed. A.V.E., Roma 1940): ma è chiaro che si trattava di opera limitata, coraggiosa allora come tentativo di divulgazione, destinata, oggi, a passare in secondo piano di fronte al lavoro di Cataudella. Il quale, come è noto, al campo degli AA. Cristiani ha dedicato anni di lunghe, pazienti, originali ricerche: il frutto, dunque, di tanti suoi precedenti studî sulla materia trova coronamento in questa nuova opera che, diretta anche a non specialisti, per specialisti risulterà utile, e — sempre — esauriente.

L'Antologia del C. raccoglie brani delle letterature greco cristiana e latina cristiana, raggruppati per ordine cronologico, dal I al VI sec. d.C.: ogni passo trascelto riporta l'indicazione dell'edizione seguìta e il testo a fronte compare soltanto quando si tratta di brani di poesia. Sono riuniti assieme testi filosofici, composizioni dottrinarie, apologie, racconti, visioni, resoconti ufficiali, verbali di interrogatorio, pagine di edificazione e ascesi. Ogni parte della tradizionale letteratura cristiana trova posto in questa bella raccolta, che risulta anche di facile, piacevole lettura, essendovi accanto alla necessaria e rapida parte documentaria, una ricca parte culturale. L'Autore si rivela aggiornatissimo, si rifà alle edizioni più autorevoli e sicure [1], sceglie accuratamente, con gusto e perizia, il materiale da includere nell'Antologia; è stato giustissimo, per esempio, tener conto del lavoro di M. Naldini (*Documenti dell'antichità cristiana,* Firenze 1964).

I criterî che hanno guidato la raccolta sono esposti con chiarezza dal C. nella sua Introduzione (cfr. pp. 9-27, in part. pp. 24-25): malgrado si esiti, talvolta, ad essere d'accordo con essi, si deve tuttavia constatare che sono rigidamente seguìti, in maniera che l'Antologia risulta cementarsi di essi e da essi trarre una unità che raramente non solo si trova, ma neppure si può richiedere da lavori di tal genere. L'Introduzione generale rivela ancoramenti crociani (si vedano le pp. 15 e 16) e sforzi per liberarsi da essi: il C. espone le sue convizioni in fatto di poetica, convinzioni di impronta diremmo idealistica, tenendo una specie di riserva mentale, quella che nasce dalla conoscenza di poetiche differenti, attualmente (e giustamente) in auge, e delle quali egli non può disconoscere l'importanza. Vi è un chiaro tentativo del C. di negare valore alla poesia che non sia espressione lirica (« compiutamente espressa »), ma nello stesso tempo vi è *in nuce* il riconoscimento che la poesia, per essere tale, deve essere popolare (p. 16). La dichiarazione (sempre alla p. 16) che « per diventare poesia occorre che il sentimento prenda coscienza di sé e l'espressione pervenga alla fase formale » è di origine evidente, come è però anche chiara aggregazione alle nuove istanze il rifarsi allo spontaneismo per una rivalutazione della originaria poesia cristiana. Diciamo tutto questo non per contestare un tipo di ricerca, ma per additare quelle che a noi sembrano le sue componenti, che operano su linee distinte e non tendono a fondersi bene. Comunque, come abbiamo già detto, l'Introduzione è chiara e onesta: fissa i problemi che il C. ritiene basilari (valutazione della

[1] Tuttavia per l'Inno del Simposio di S. Metodio viene adoperata l'edizione del Bonwetsch invece di quella, più recente (Torino 1958) di M. Pellegrino.

poesia cristiana, separazione e distinzione della poesia cristiana, o meglio della letteratura cristiana, da quella pagana) ed è volta a risolverli. Anche le introduzioni particolari ad ogni singolo Autore risultano limpide ed esaurienti: ad un breve profilo dello scrittore seguono indicazioni su contenuto, significato, valore delle opere. Le presentazioni sono interessanti, anche se necessariamente si incontrano ripetizioni (quella, per es., dell'accusa, rivolta contro i Cristiani, di cene tiestee, nozze edipodee etc., cfr. pp. 74, 90, 99). Le note esplicative a piè di pagina chiariscono valore di termini, presenza di citazioni dai testi sacri, spiegano passi oscuri, discutono varianti (si vedano, *exempli gratia,* le pp. 35, 136, 230 del primo volume).

Per quanto riguarda la traduzione vanno apprezzate le soluzioni che via via il C. ha saputo trovare: trattandosi di una Antologia i brani, come è ovvio, sono diversi e troppo discordanti tra loro per consentire una traduzione uniforme, e perciò il principio della differenziazione, cui il C. si è attenuto, è il migliore: la pagina sempre calligrafica o sempre enfatica o sempre colloquiale sarebbero state fuori luogo. L'avere optato poi per la massima chiarezza, per un discorso pulito, era il modo più onesto e intelligente per rendere il parlare nuovo che entra nella letteratura con i Cristiani. Talvolta il periodare della traduzione del C. apparirà involuto e oscuro: si consideri però che certi originali sono talmente intricati e difficili da essere appena comprensibili. Aggiungiamo tuttavia che se l'A. avesse osato liberarsi del testo e non esserne troppo suggestionato forse avrebbe potuto ottenere, anche sul piano artistico, più brillanti soluzioni.

Veniamo a qualche esempio. A I 93 « questo errore ridonda... a te », dove sarebbe preferibile « ricade » o « si ritorce » (su di te); a I 138 l'uso di « mito » non ci pare esatto, o almeno è usato in maniera estremamente brusca; a I 161 « consumato dal tedio » è un troppo evidente latinismo; a I 197 « volesse il cielo che ci fosse dato » stona, in inizio di discorso (e ovunque, in italiano...) e ricorda un po' troppo il costrutto latino; a I 199 « mulso » è parola incomprensibile per i non iniziati (malgrado — e questo conferma la nostra osservazione — il C. abbia apposto una nota esplicativa a piè di pagina per indicare il valore del termine); a I 209 « disrompono » ricalca troppo il *disrumpunt* del testo latino. E ancora, per quanto riguarda la traduzione, nel secondo volume: a p. 20 l'espressione greca (il brano è tratto dal *Christus patiens*) ἐλπίδων δ'ἡμάρτομεν non corrisponde perfettamente a quella italiana che il C. ci dà in traduzione « e le/ speranze ci hanno lasciato deluse » avremmo preferito « e nelle/ speranze noi siamo deluse »; a p. 28 « invano infatti esso esisterebbe, *se non fosse visto* » è involuto e troppo legato all'originale; a p. 30 una frase che riesce ostico interpretare: « infatti il mare, mentre era agitato, deposte le uova, all'improvviso si fa mite... »: pare che sia il mare, non l'alcione, a deporre le uova; a p. 46 tutta la traduzione di un epitaffio di S. Damaso risente in maniera forzata dell'originale, così da parere troppo irto di latinismi (*amaros fluctus* = « gli amari flutti »; *letalia vincula* = « letali vincoli »; *ad superos* = « alla vita superna »): ci pare eccessivo, in una composizione di soli sei esametri; a p. 51 tutta la costruzione, dal secondo capoverso sino alla fine, appare ricalcata sullo

schema di costruzione del periodare greco e ne risulta una serie di coordinazioni forzate, di subordinazioni participiali, di gerundi incidentali che stonano; a p. 90 penso che si sarebbe potuto rendere l'originale *nomina quae primo sumpsimus in thalamo* (« i nomi che ci demmo alle nozze, il primo giorno »: così il C.) molto più semplicemente « i nomi che ci scambiammo nel giorno stesso delle nozze ».

In generale, il criterio cui si attiene il C. sembra essere quello della fedeltà unita alla chiarezza: non riesco però a convincermi che nei brani or ora citati la fedeltà non sia invece in contrasto con la perspicuità. Naturalmente sono soltanto impressioni personali, e il rilievo singolo non incide sul carattere positivo di una versione che procede su questo duplice binario. Le nostre osservazioni minute non intendono affatto menomare il valore della traduzione, ma sono dettate dal desiderio di avere il meglio in un insieme già assai buono. Il recensente è perfettamente conscio che in quel caso specifico avrebbe operato diversamente, ma sarebbe invece caduto altrove, e ben più pesantemente.

Alcune finezze perciò è doveroso sottolineare: a I 83 l'indovinato vocabolo « spulzellò » (per « sverginò », indubbiamente più volgare); a II 55 la contrapposizione azzeccata di « vergini » e « donne di mondo ». Il linguaggio critico è immediato: si parla, a proposito di Tertulliano, di « potenza scultorea » (I 94); o, a proposito di Nonno di Panopoli, di « fastosa coloritura e sonorità di versificazione » (II 10); o, a proposito di Romano il Melode, di « potenza di scorci » (II 250): saranno accostamenti impressionistici, ma conferiscono vivacità alla presentazione dei singoli Autori. Le quali presentazioni sono contraddistinte da cautela nei giudizi, sempre pacati e meditati: non vi è mai sfoggio vacuo di cultura, anche se si comprende facilmente che la materia è totalmente dominata. Frequente ricorre il paragone fra classici e Cristiani: a I 210 si parla di Lattanzio come « Cicerone cristiano »; a I 223 si richiamano Demostene e Tucidide per Atanasio; a II 251 si parla di « Pindaro cristiano » per Romano il Melode (ma perché non ricordare per Avito che è considerato il Virgilio cristiano? E' un giudizio che anche di recente ha sottolineato A. Schippers, *Avitus. De mundi initio,* Amsterdam 1945, p. 3 e in nota). Sono inoltre suggestivi certi giudizi, come la scoperta (o l'avvio ad essa) dell'arte di Commodiano, o la chiarificazione che anche in Gregorio di Nazanzio esiste la poesia.

Notevoli, per quanto riguarda la metrica, certe soluzioni adottate dal C.: il ritmo narrativo-recitativo degli esametri nonniani della parafrasi dei Vangeli è reso molto bene con altenanze di ottonari e di novenari, ottonari e settenari, settenari e novenari, che danno tono al racconto. Ogni traduttore in versi è costretto a tagli o aggiunte, queste ultime ben più difficili di un semplice taglio. Le aggiunte del Cataudella sono pertinenti e bene intonate: si veda l'espressione « morto che fugge dai morti » (II 14) per il testo greco φυγὰς νέκυς; oppure (II 12) « veloce viatore del mare che si schiudeva al suo passo » per βατῆς ἁλὸς ὀξὺν ὁδίτην. Ancora interessante l'adozione della tmesi, sempre nella traduzione di Nonno (« spontanea-/ mente ») di ben nota memoria pascoliana, ritornata recentemente alla ribalta nella traduzione di Eschilo di L. Traverso (p. 161). Di ottima fattura anche gli ende-

casillabi usati per la traduzione del *Christus patiens*: come prima abbiamo accennato, le aggiunte *metri causa* operate dal C. risultano sempre efficaci e intelligenti.

Il lavoro, nel suo complesso, è molto più che riuscito, non solo è opera di divulgazione e di diffusione per una vasta cerchia di lettori (merito, questo, già di per sé non lieve!), ma anche stimolo a rileggere i testi e a ripensamenti in sedi più tecniche. Va osservato, in ultimo, che un gran merito è quello che, se il traduttore ha saputo avvicinarsi alla semplicità e al colore degli originali, il critico non ha mai appesantito le pagine di discussione e non le ha mai rese né noiose, né aride.

ENZO CADONI

WARREN D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1966 [ristampa 1968]. Pp. VIII, 306.

Tutti sanno quanto grande fosse l'importanza della musica nel mondo antico ed è rimasta famosa l'affermazione di Damone, riportata con approvazione da Platone in bocca a Socrate (*resp.* 424 c), che mutamenti nell'uso musicale non possono avvenire senza gravi mutamenti nelle istituzioni politiche. È inutile poi ricordare che, almeno fino alle soglie dell'età ellenistica, la poesia e la musica sono sempre strettamente legate, al punto che la poesia è sempre musicata e solo tardi si afferma con una certa diffusione una pura musica strumentale. C'è quindi da chiedersi come mai la letteratura sul cosiddetto *ethos* musicale, e cioè sulla potenza psicagogica della musica, tanto fortemente sentita dagli antichi, sia a tutt'oggi relativamente così scarsa. L'unico lavoro complessivo precedente a quello che ci sta dinanzi è il famoso libro di Hermann Abert, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Leipzig 1899 (²Tutzing 1968). Si trattava della dissertazione di un musicologo illustre (tra l'altro aggiornò e rifuse il *Mozart* di Otto Jahn), dotato di solidi interessi e preparazione di classicista. Ma giustamente era stato osservato — e Anderson lo ripete a pp. 226.34 e 177 — che Abert aveva avuto torto a porsi di fronte alle fonti antiche come di fronte a una 'teoria' in certo modo unitaria, della quale si dovessero semplicemente registrare di volta in volta i 'progressi', da un autore all'altro. Ne era venuta una trattazione a cui mancava talvolta il necessario senso storico, anche se ad essa dovremo continuare a riferirci in futuro come ad una ordinata e insostituibile raccolta di materiali.

È chiaro che parlare di *ethos* musicale dovrebbe presupporre una conoscenza adeguata della musica di cui si è voluta determinare l'influenza psicagogica. Purtroppo la musica greca ci mette in grave imbarazzo: la teoria musicale ci è pervenuta incompleta e ricca di contraddizioni, dovute soprattutto alla difficoltà della trasmissione di un bagaglio tecnico che spesso era malamente noto agli stessi compilatori dei trattati, e d'altra parte i frammenti musicali sono pochi e quasi tutti tardi, senza contare le difficoltà esegetiche di una notazione non del tutto razionale e coerente. È quindi

della massima importanza, in un campo come questo, stabilire con esattezza almeno quello che *non* sappiamo. Era qui forse la maggiore manchevolezza del bel libro di Abert, e non tanto perché gli mancassero i mezzi per addentrarsi nei problemi più specificamente tecnico-musicali (era musicologo, come s'è detto, e molti dei suoi lavori successivi sulla musica antica sono ancora insostituibili da questo punto di vista), quanto perché fu danneggiato dall'eccessivo ottimismo che lo portò ad accettare le teorie di Helmholtz e di Westphal (Abert, p. 72), che vedevano la musica greca dominata da una « legge di tonalità » del tutto simile a quella della musica moderna. In altre parole: c'era in quello che, con una qui opportuna semplificazione, possiamo chiamare le ' scale ' greche una gerarchia di suoni? C'era una tonica, una dominante, una sensibile etc.? Purtroppo non lo sappiamo. E d'altra parte solo raggiungendo definitiva chiarezza su questo punto saremmo in grado di capire fino in fondo le affermazioni della teoria e l' ' effetto ' dei frammenti musicali. Ora, Anderson ha il merito prima di tutto di porre la questione, e poi di porla in tutta la sua irrisolta (e forse irrisolvibile) problematicità. Lo fa in un denso primo capitolo introduttivo, che deve in realtà molto al migliore lavoro sull'argomento (R. P. Winnington-Ingram, *Mode in Ancient Greek Music*, Cambridge 1936, [2] Amsterdam 1968) e che è redatto nella forma di una succinta storia della musica antica (strumenti e sviluppo della teoria musicale).

Il resto del libro si articola in vari capitoli: da Pindaro ad Aristofane, Platone, Aristotele, il papiro musicale di Hibeh, Filodemo. Seguono una conclusione, appendici su alcuni punti di dettaglio, una ricca bibliografia e indici esaurienti. Salta agli occhi una strana limitazione del lavoro, e cioè l'arresto a Filodemo. Proprio perché, per la ricostruzione di dottrine antiche, le fonti assai spesso sono tarde, ci si domanda se non sarebbe stata opportuna una trattazione a parte di tali fonti, e proprio allo scopo di determinarne meglio la struttura e l'attendibilità. Il non aver dedicato capitoli singoli a personalità come, ad es., Aristide Quintiliano e Tolemeo porta a dover denunciare un regresso rispetto ad Abert. Anche perché un vigile senso storico non può contentarsi di pescare nelle fonti tarde solo quello che sembra antico, per buttarne via quello che forse è specchio di teoria e di prassi musicale contemporanea. Tolemeo è, nel II sec. d.C., particolarmente legato al suo tempo; mentre Aristide, la cui cronologia oscilla fra il I e il IV secolo, è palesemente un ' antiquario ' (W.-I.), che si compiace di riportare dottrine non più in voga da secoli. Ci troviamo di fronte a una limitazione che è ben più che semplicemente quantitativa.

Damone il musico, maestro di Pericle, è un personaggio del quale vorremmo sapere di più. Platone deriva dichiaratamente da lui alcune delle sue affermazioni in tema di *ethos* musicale e ci sono stati recentemente numerosi tentativi di rivendicare a lui gran parte di quanto gli antichi hanno scritto sull'argomento, da Platone ad Aristide Quintiliano. Anderson tiene qui una via di saggia prudenza, come già aveva fatto in un articolo precedente. Non ci sentiamo però di condividere l'affermazione (p. 42) che la dottrina dell'*ethos* deve originare dall'oriente. È vero, Damone è il primo nel quale siamo in grado d'individuare un interesse esclusivo e coerente

per l'*ethos* musicale; le dottrine pitagoriche attribuite a Pitagora sono state recentemente a lui negate e spostate molto più in giù nel tempo, colla tendenza a diminuire l'importanza che queste stesse dottrine possono aver avuto sulla teoria musicale in generale; e Damone non può essere stato il primo a 'inventare' la teoria etica. Ma il problema delle origini orientali è troppo grosso e non lo si può liquidare con un'affermazione apodittica. È vero che i greci si compiacevano di trovare origini orientali per molte delle loro istituzioni musicali (strumenti, armonie etc.); ed è anche vero che in oriente troviamo atteggiamenti simili per quanto riguarda l'influenza psicagogica della musica (è strano che Anderson ometta di discutere qui l'importanza paradigmatica che ha l'Egitto col suo conservatorismo musicale per il Platone delle *Leggi*). Ricordiamo però che anche una teoria dei generi letterari, che comincia ad apparire 'codificata' con Platone e che si svilupperà in epoca alessandrina, era certamente già presente in epoca arcaica, come possiamo vedere dalle stesse composizioni poetiche arcaiche (pensiamo alle leggi 'non scritte' dell'epinicio pindarico etc.). Probabilmente, se avessimo anche per la musica composizioni dell'età arcaica, saremmo in grado di seguire le vicende di leggi ancora 'non scritte' che tradirebbero l'esistenza di una prassi affermata, e allora l'ipotesi di un'importazione si sposterebbe così in alto nella cronologia da perdere almeno parte del suo interesse. Ugualmente discutibile mi sembra il fare di Damone un pitagorico (pp. 38, 221.9): le basi per tale affermazione sono estremamente fragili e Anderson avrebbe fatto bene a meditare un libro recente che ha contribuito efficacemente a smitizzare Pitagora e il pitagorismo antico, W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962 (su Damone p. 270.79; sulla teoria musicale 'pitagorica' p. 348 ss.). Sarebbe bello che ci fosse stata conservata per intero l'opera di Didimo il musico (*RE* 5.1 col. 473 s.) περὶ διαφορᾶς τῆς Πυθαγορείου μουσικῆς πρὸς τὴν Ἀριστοξένειον (Porphyr. *ad* Ptolem. *harmon.* 5.13 ss. Düring, *all.*; v. Burkert p. 349.6), che ci darebbe i risultati di una ricerca per noi ormai estremamente difficile che comunque la filologia moderna non ci ha ancora data: e cioè il diverso sviluppo ed intreccio di due correnti, una matematico-astratta, che è del pitagorismo recente e per la quale Platone non nasconde le sue simpatie, e una di tipo più precisamente induttivo, più ricca di risultati concretamente storici, che troviamo in Aristotele e, poco più tardi, in Aristosseno. Porfirio, nel suo commento a Tolemeo, cita infatti Didimo ad illustrazione di una contrapposizione fra λόγος pitagorico e αἴσθησις aristossenica (v. i framm. nell'*index* di Düring: spec. 26.6 ss., 27.17 ss. Dür.), contrapposizione che ci è presentata da Tolemeo in *harmon.* 1.2 (5.11 ss. Dür.) coll'ambizione di esserne il conciliatore e superatore. Anche un certo Archestrato (*RE* 2.1 col. 459 n. 13; I. Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg 1934 p. 145 ss.), citato da Didimo *ap.* Porphyr. 26.27 ss. Dür., si moveva in tale ordine d'idee, dando però una certa prevalenza al λόγος, e cioè alla corrente pitagorica. Ma già quattro o cinque secoli prima di Tolemeo e poco meno prima di Didimo il musico (che è probabilmente del I sec. d.C.) la contrapposizione di λόγος e αἴσθησις era presente, nella forma di una vivace polemica in favore dell'αἴσθησις, in Aristotele

e Aristosseno. È da credere che tutti questi passi e questa problematica siano sfuggiti ad Anderson perché i passi stessi non trattano espressamente dell'*ethos*: ma è chiaro che costituiscono frammenti di una impostazione teorico-filosofica che doveva essere alla base di ogni considerazione etico-musicale. Altro è, infatti, ricercare rapporti numerici nella musica (reperibili attraverso studio delle vibrazioni delle corde etc.) e, stabiliti rapporti numerici nell'anima, teorizzare razionalisticamente un necessario rapporto fra gli uni e gli altri; altro è ricercare un rapporto storicamente accertabile fra determinate musiche e determinati 'affetti', ed esso naturalmente col tempo può variare per nuove ed innovatrici associazioni di musiche e affetti (e le fonti antiche, che alle volte registrano tali associazioni eccezionali e 'inaspettate', son più ricche di quanto si creda di episodi di genuina sensibilità storica).

Sarebbe stato anche interessante vedere le connessioni di questa seconda corrente colla psicologia aristotelica e soprattutto colla psicologia epicurea e stoica: giacché il rapporto musica-psicologia verrà ovviamente stabilito in corrispondenza delle categorie psicologiche che di volta in volta si intendano, più o meno artificialmente, individuare e isolare. Un'opera che Anderson (p. 276.7) dichiara di non conoscere, R. Schäfke, *Geschichte der Musikästhetik in Umrissen*, Berlin 1934 ([2] Tutzing 1964), gli avrebbe suggerito nuove vie d'indagine.

Il libro è ricco di osservazioni stimolanti. A p. 25 si ricorda utilmente quanto della prassi musicale antica fosse legato all'esecuzione viva e, possiamo aggiungere in questo contesto, certamente l'esecuzione viva era a suo modo creatrice, nella forma di una più o meno libera improvvisazione. Anderson arriva a supporre che quello che i greci chiamavano « armonia », e che determinavano coi nomi etnici che conosciamo (dorico, frigio etc.), non fosse in realtà qualcosa di rigido, ma indicasse « maniera » o « stile » (e richiama il valore di τρόπος), un *distinctive musical idiom*, una specie di « dialetto »: e si spiegherebbe in questo modo l'uso di avverbi per indicare le singole armonie (δωριστί, φρυγιστί etc.). L'ipotesi è seducente e ci aiuterebbe a capire almeno in parte come e perché alcune armonie coll'andar del tempo, pur conservando lo stesso nome, appaiono mutate nell'apprezzamento etico-musicale che se ne dà, evidentemente a causa di un fenomeno simile a quello che nel lessico è lo slittamento semantico. È noto, per es., che per Platone, nella *Repubblica*, si 'permettono' solo il dorico e il frigio, il primo come virile e guerriero, il secondo come pacifico e tranquillo e adatto alla preghiera e all'insegnamento (399 b). Ma il frigio aveva una lunga tradizione di legame all'estasi e all'entusiasmo dionisiaco (le *Baccanti* di Euripide!) e già Aristotele polemizzerà contro Platone (*polit.* 1342 a 32 ss.) obiettandogli che, accettando il frigio, avrebbe dovuto accettare anche l'aulo, che al frigio è legato e che come il frigio è « orgiastico e patetico »: ambedue sono legati a Dioniso e anche al ditirambo letterario, fino ancora all'epoca di Filosseno. Come può essere arrivato Platone a sentire nel frigio un *ethos* così diverso dall'originario? Varie ipotesi sono state avanzate in passato. Anderson (pp. 107-109) mette in rapporto il reale mutarsi del culto di Dioniso nel corso

del quinto e del quarto secolo da orgiastico-estatico ad ' esicastico ' (Delfi e suo legame col culto apollineo) col possibile mutarsi del carattere della musica che veniva usata in tali occasioni cultuali: anche questa è ipotesi suggestiva e l'A., prudentemente, come ipotesi la presenta.

La materia è interessante e infiniti sarebbero gli appigli per discussione, ripensamento, osservazioni particolari. Mi limito qui ad aggiungere ancora una considerazione di ordine generale, che in realtà esce dal tema, ma che in qualche modo lo illumina ulteriormente. Non solo ad Anderson, ma anche a un musicologo come Abert, e nel libro sopra ricordato e nella successiva opera sull'estetica musicale del medioevo (*Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen,* Halle 1905, [2] Tutzing 1964), che è la naturale continuazione della prima nella forma di una ricerca del continuare della teoria etica e della simbologia numerica, non è parso utile neppure un breve accenno alla cosiddetta dottrina degli affetti o *Affektenlehre* musicale che si sviluppò nel corso del seicento e del settecento soprattutto alla luce dell'esperienza sempre più affinata dell'espressività strumentale. Tale esperienza segue alla ' riscoperta ' operata dal maturo rinascimento (Vincenzo Galilei e la camerata fiorentina) dell'espressività vocale monodica, legata com'era quest'ultima, almeno nell'intenzione, al desiderio umanistico di ritorno all'antico. La storia della *Affektenlehre* è ricca e lunga ed ha avuto importanza determinante nel formarsi di un'estetica musicale moderna ed è strano che in un'opera recente, peraltro utile, essa venga praticamente ignorata (Enrico Fubini, *L'estetica musicale dal settecento a oggi,* Torino 1964). Ricorderò solo pochi nomi, come Marin Mersenne (1588-1648), Johann Mattheson (1681-1764), Friedrich Wilhelm Marpurg (1718-1795). Anche qui si trovò una base psicologica nelle opere di filosofi come Descartes, Spinoza; ed anche qui si ebbero nell'ottocento le opposizioni e le polemiche di uno Schopenhauer e di un musicologo militante come Eduard Hanslick, allo stesso modo che la dottrina antica dell'*ethos* aveva avuto l'opposizione degli epicurei e, certo prima ancora, dell'autore del famoso papiro di Hibeh (un sofista?). Da uno studio comparativo, sia pur sommario, che ancora non è stato tentato, andrebbero messe in luce più le differenze fra l'antico e il moderno che le somiglianze, per non cadere negli eccessi di antistorico ' parallelismo ' che caratterizzavano ancora in Germania, pochi decenni fa, le opere di Hermann Kretschmar e di Arnold Schering. A parte infatti la necessità di non fare, anche per la teoria moderna, d'ogni erba un fascio, è atteggiamento antistorico (anche se legato a precise condizioni storiche: filiazione della paideia germanica da quella ellenica!) il voler vedere continuità, anzi identità fra teoria e prassi antica e moderna.

Ma qui il discorso diverrebbe troppo lungo e parzialmente autonomo. Conviene fermarsi, limitandosi a queste, che sono alcune delle considerazioni che nascono dalla lettura del libro. Anche quando affermazioni singole possono suscitare opposizione, esso s'impone al rispetto per la vasta informazione e per la coscienza con cui la ricerca anteriore viene vagliata e discussa. Chiunque vorrà interessarsi in futuro dell'*ethos* musicale non potrà fare a meno di usare quest'opera, che per di più una bibliografia ricchissima e quasi del tutto esauriente rende indispensabile strumento di lavoro.

LUIGI ENRICO ROSSI

CRONACHE

VITA DELL'ASSOCIAZIONE

Assemblea dei Soci

Nel Salone dei Marmi del Palazzo della Città di Salerno il 7 dicembre 1969 alle ore 10 ha avuto luogo l'Assemblea dei Soci dell'A.I.C.C. Dopo che il presidente, prof. Heilmann, ha dichiarato aperta la seduta, il prof. Daniele Caiazza ha rivolto parole di saluto ai convenuti.

Il prof. Heilmann ha annunciato che nella prossima assemblea primaverile si procederà alla elezione del nuovo Consiglio Direttivo sia in sede di assemblea sia con votazioni per lettera. Il segretario generale, prof. Gigante, ha svolto poi la sua relazione: dal 1° al 6 settembre 1969 ha avuto luogo a Bonn il V Congresso Internazionale di Studi classici organizzato dalla FIEC, dove il prof. Gigante ha rappresentato l'A.I.C.C. Al congresso hanno partecipato 900 studiosi da ogni parte del mondo. Il prossimo Congresso internazionale avrà luogo a Madrid nel settembre 1974.

Il prof. Gigante ha comunicato che pure a Torino è in corso per l'impulso del prof. Olimpio Musso e l'opera attiva del prof. Giovanni Reggio la costituzione della sezione dell'A.I.C.C.; a Pescara è nata la sezione dell'A.I.C.C., mentre sono in via di costituzione altre sezioni a Perugia e a Lecce; quella di Salerno si è ricostituita regolarmente.

Il socio Mario Attilio Levi ha comunicato che a cura del Centro Studi e Documentazione sull'Italia romana presso l'Università Statale di Milano è uscito il 1° Volume degli « Atti », cui hanno collaborato diversi studiosi. Il prof. Gigante ha rivolto i più cordiali ringraziamenti al Sindaco di Salerno per l'ospitalità concessa all'assemblea dell'A.I.C.C., al Presidente dell'Ente Provinciale del Turismo per la graziosa offerta di un tè a Paestum, al Presidente della Cassa di Risparmio Salernitana per avere indetto la gita a Paestum; al Soprintendente prof. Mario Napoli per aver gentilmente accettato di guidare la visita archeologica di Paestum. Si conta di tenere il convegno primaverile dell'A.I.C.C. a Perugia nel marzo 1970 ed in tale occasione si procederà al rinnovo delle cariche sociali.

È stato letto infine il testo di una nuova mozione presentata dalla prof. Calderini su cui hanno preso la parola i proff. Maldari (Treviso), Crescitelli (Salerno), Sbordone (Napoli). La mozione è stata accolta e nel testo definitivo suona così:

« L'Assemblea dell'Associazione Italiana di Cultura Classica riunita in Salerno il 7 dicembre 1969

constata con preoccupazione il persistere dell'ingiustificata tendenza ufficiale a distruggere la scuola classica in Italia a livello di scuola media, sia con progressive semplificazioni ed annullamenti di controlli dell'apprendimento, sia con decurtazioni progressive di anni di studio e di orari.

Protesta per la ventilata proposta, già portata avanti anche in sede sperimenta-

le, di istituire un biennio cosiddetto unitario-articolato alla fine della scuola media unica, dal quale sarebbe del tutto bandito lo studio del greco e quello del latino ridotto a materia opzionale.

Contesta che tale inaudita distruzione di un tipo di scuola ancora funzionale possa giovare a risolvere le complesse questioni sociali che l'estendersi della domanda scolastica porta con sé.

Osserva al contrario che, con la distruzione della scuola classica anche a livello di scuole medie:

a) la facoltà di lettere (indirizzo classico) si ridurrà ad uno sparuto gruppo di specialisti del tutto avulso dalla realtà sociale della nazione;

b) si toglierà così al grande pubblico la possibilità di comprendere i dati di una intelligente volgarizzazione ad un livello non del tutto elementare;

c) ne verrà un depauperamento del patrimonio culturale con ripercussioni anche nel campo della conservazione e della valorizzazione dei monumenti antichi.

Depreca che da tali decisioni e discussioni che coinvolgono anche gli interessi culturali di alto valore morale e storico, siano esclusi sistematicamente i competenti;

ripete con energia la richiesta che l'A.I.C.C. sia consultata od almeno ascoltata dal Ministro della P.I. in tema di riforma della scuola classica e di riordinamento degli studi classici medi ed universitari ».

Quindi il prof. Dario Del Corno, dell'Università Statale di Milano, ha svolto la sua conferenza sul tema: « Lo *Scudo* e la *Donna di Samo* di Menandro ». La conferenza è stata seguita col più vivo interesse e applaudita dai Soci.

Alle ore 12, presenti le Autorità civili e militari della Città e della Provincia di Salerno ha avuto lungo la consegna del volume *Scritti Vari* edito dal Comune di Salerno in occasione del settantesimo compleanno del prof. Raffaele Cantarella. Il prof. Gigante ha illustrato brevemente il contenuto del volume e il significato della iniziativa del Comune di Salerno. Il Sindaco Menna, dopo aver rivolto un caldo saluto ai presenti, ha consegnato fra gli applausi dei convenuti il volume al prof. Cantarella, il quale a sua volta ha ringraziato con commosse parole sia il Comune di Salerno sia il Consiglio Direttivo dell'A.I.C.C. La giornata si è conclusa con la colazione sociale (che è stata offerta dal Comune di Salerno in una suggestiva località della costa Salernitana) e la visita archeologica a Paestum, guidata dal prof. Napoli, che ha illustrato con chiarezza e intelligenza le opere esposte al Museo e i recentissimi ritrovamenti.

ABRUZZO

Il 23 ottobre, nell'Aula Magna del Liceo classico « G. D'Annunzio » di *Pescara*, si sono riuniti in assemblea gli iscritti all'Associazione Italiana di Cultura Classica di Pescara per la costituzione formale della sezione e per una prima formulazione del programma delle attività.

Il Consiglio Direttivo eletto nell'occasione risulta formato dal Preside Loris Colucci (Presidente), dal Prof. Silvino Scurti (Segretario), dal Prof. Zopito Di Tillio (Tesoriere), dal Provveditore Fausto Brindesi e dai Presidi Ermanno Circeo, Benito Mercurio e Michele Petrarca (Consiglieri).

Sono stati inoltre costituiti cinque comitati tecnici, che avranno il compito di curare le varie sezioni: organizzazione, letteratura, arte e archeologia, storia, giovani.

Per quel che riguarda l'attività futura, è stato deciso di organizzare alcune conferenze-dibattito sui problemi della scuo-

la e della cultura classica e visite guidate alle zone archeologiche abruzzesi (Alba Fucens, Tempio di Ercole a Sulmona).

La sezione di Pescara conta attualmente 40 iscritti.

Campania

Dopo lunghi anni di silenzio, si è ricostituita in *Salerno*, grazie al fervido, decisivo interessamento del prof. Daniele Caiazza, ordinario di latino e greco, la Sezione dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, che ha raggiunto in brevissimo tempo la quota di ben 116 adesioni per il corrente anno 1969.

Hanno concorso al successo dell'iniziativa numerosi docenti e capi d'Istituto del capoluogo e della provincia, rispondendo così con convinto entusiasmo all'appello del prof. Caiazza, che è anche componente del Consiglio Direttivo dell'A.I.C.C.

Nel pomeriggio di sabato 29 novembre, nell'Aula Magna del Liceo « Tasso » di Salerno, si è tenuta, dopo regolare convocazione, l'assemblea dei nuovi soci, i quali hanno nominato la Consulta. Sono risultati eletti, nell'ordine, i seguenti soci: prof. Daniele Caiazza, preside Luigi Bruno, preside Carmine Coppola, prof. Italo Gallo, prof. Venturino Panebianco, prof. Giuseppe Lazzaro, prof. Renato Crescitelli.

La Consulta, riunitasi subito dopo, ha eletto con voto unanime: *Presidente* il prof. Daniele Caiazza; *Segretario* il prof. Giuseppe Lazzaro; *Tesoriere* il prof. Renato Crescitelli.

I membri neoeletti della Consulta Salernitana hanno preso atto con soddisfazione del proficuo lavoro svolto dal prof. Caiazza per la rinascita della sezione e per ospitare l'Assemblea di Salerno; ed hanno accettato la sua proposta di tenere al più presto una apposita seduta, per delineare e predisporre un concreto programma di attività per il nuovo anno.

Piemonte

A *Casale Monferrato*, il 21 novembre u. s. il prof. Giovanni Pascucci, dell'Università di Firenze, ha parlato sul tema « Lettura di Cesare ». La conferenza era stata indetta dall'A.I.C.C. locale in collaborazione con l'Accademia Filarmonica e la Casa Editrice Marinetti.

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

ESQUILO, *As Suplicantes*, Prefácio, introdução, tradução e notas de A. P. QUITELA FERREIRA SOTTOMAYOR, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudios Clássicos, Coimbra 1968.

Benacensia. La Leggenda del Carpio di Girolamo Fracastoro. La romanità del Lago di Garda: Iscrizioni latine delle due riviere gardesane. A cura di G. B. PIGHI, Verona, [Valdonega] 1966.

M. TULLIO CICERONE, *Orazioni clodiane* (*De domo sua, De haruspicum responso, Pro Milone*). Intr. e comm. di I. GALLO, Roma, O. Barjes, 1969.

CIRESOLA T., *Dolomianarum Alpium araneus* (Libellus publica laude ornatus in certamine Capitolino XIX, MDCCCCLXVIII), Estr. da « Rivista di Studi Latini » XVI, fasc. II, maggio-agosto 1968.

COPPOLA C., *Animadversiones in Eur.* Iph. Taur. *vv. 977-982*, Estr. da « Latinitas », Luglio 1969.

RIGGI C., *Epifanio: Contro Mani.* Revisione critica, trad. ital. e commento storico, Roma, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, 1967.

FINLEY, M. I., *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages* (Ancient Culture and Society), London, Chatto & Windus, 1970.

FRANK R. I., *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire.* Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. XXIII, 1969.

GALINSKY G. K., *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton University Press, 1969.

HOFFMANN O. - DEBRUNNER A. - SCHERER A., *Storia della lingua greca*, trad. di F. Bonino, vol. I (pref. di M. Gigante), vol. II, Napoli, Macchiaroli editore, 1969, pp. 140 e 146.

MANNI E., *Lucio Sergio Catilina*, Palermo, Palumbo, 1969.

MARSDEN E. W., *Greek and Roman Artillery.* Oxford, Clarendon Press, 1969.

MEDEIROS W. DE SOUSA, *Hipponactea*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudios Clásicos, Coimbra 1969.

OGILVIE R. M., *The Romans and their Gods* (Ancient Culture and Society), London, Chatto & Windus, 1969.

PADUANO G., *La formazione del mondo ideologico e poetico di Euripide: Alcesti-Medea*, Pisa, Nistri-Lischi, 1968.

PEKKANEN T., *The Ethnic Origin of the* Δουλοσπόροι, « Arctos », Acta philologica Fennica, Supplementum I, Helsinki 1968.

PETTINE E., *L' « Antigone » di Sofocle*, Salerno, Kibotion, 1968.

Rivista di Cultura Classica e Medievale, Anno X, n. 2, 1968.

ROSSI F., *La « Strategia » di Tirteo*, Estr. da « Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti », 1967-68, CXX, pp. 343 ss.

SOLON, *Testimonia veterum*, collegit A. Martina, Roma, Ediz. dell'Ateneo, 1968.

TARAGNA NOVO S., *Economia ed etica nell'« Economico » di Senofonte*, « Università di Torino. Facoltà di Lettere e Filosofia. Filologica classica e Glottologia », vol. III, Torino, Giappichelli, 1968.

TOYNBEE A., *Some Problems of Greek History*, London, Oxford University Press, 1969.

TREBELLIO POLLIONE, *Le vite di Valeriano e Gallieno*, a cura di E. MANNI [2ª ed.], Palermo, Palumbo, 1969.

JOANNIS TZETZAE, *Historiae*, recensuit P. A. M. LEONE, « Università degli Studi di Napoli ». Pubblicazioni dell'Ist. di Filologia Classica, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1969.

UGUZZONI A., GHINATTI F., *Le tavole greche di Eraclea,* « Università degli Studi di Padova. Pubblicazioni dell'Ist. di Storia Antica », vol. VII, Roma, L'« Erma » di Bretschneider, 1968.

VARVARO P., *Studi su Platone*, vol. II, Palermo, G. Mori, 1969.

Vetera Christianorum, anno 6 (1969), fasc. 1-2, « Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari ».

WARMINGTON B. H., *Nero: Reality and Legend* (Ancient Culture and Society), London, Chatto & Windus, 1969.