DONO DEL Prof. Alessandri

64189

UNIVERSITA' DEGLI STUDI - LECCE - BIBLIOTECA INTERFACOLTÀ

AI SOCI DELL'A.I.C.C.

Arrivato al settantesimo anno, ritenevo di avere adempiuto il compito elementare, ma non semplice, di avviare la nostra Associazione nella direzione giusta, con strutture ordinate, con soci non numerosi ma fedeli. I risultati essenziali sono stati, lo riconosco, raggiunti. Ma, per raggiungerne altri e più importanti, occorrevano a mio avviso mani più agili e intelletto più giovanile del mio.

Benché avvertiti di questa mia opinione e intenzione, i Soci hanno invece voluto ancora una volta convergere sul mio nome, alla pari con quello della mia cara e antica compagna, Enrica Malcovati. Non mi resta che ringraziare, e sobbarcarmi. Ma ancora più che in passato devo fare appello alla collaborazione dei colleghi del Consiglio direttivo, e soprattutto dei Soci, perché si continui a vedere nella nostra associazione una comunione così di intenzioni come di opere, la volontà di servire la cultura italiana, la persuasione di dovere difendere i valori classici in ogni grado di scuola, e soprattutto la vitalità dei nostri studi davanti agli occhi delle tante associazioni legate con la nostra nella Federazione internazionale di studi classici (FIEC).

GIACOMO DEVOTO

POLIS E PAIDEUSIS *

L'educazione ad Atene

Ippocrate di Apollodoro, il figlio giovinetto d'una facoltosa famiglia ateniese, che a notte ancor fonda batte vigorosamente col suo bastone alla porta della casa di Socrate, per annunziargli che è testé giunto Protagora e per sollecitarne la presentazione e l'aiuto a divenire discepolo dell'illustre « sofista », emerge dalle pagine proemiali del piú celebre fra i dialoghi giovanili di Platone, e dura nella storia, come il simbolo emblematico dell'ideale spartiacque tra le due fasi e guise dell'antica educazione ellenica, l'educazione pre-classica, pre-democratica, pre-ateniese, e l'educazione classica e post-classica, ateniese-ellenistica e democratico-tecnica: non ultimo, e forse anzi massimo, apporto perpetuo dell'Atene di Pericle all'avvenire dell'uomo.

Ippocrate ha in sé, dietro di sé, tutta una tradizione secolare. Ha raccolto e assorbito quanto la pratica e la consuetudine educativa della sua terra e della sua classe conferiscono alla formazione del gentiluomo aristo-

* La cortesia dell'« Atene e Roma » e della casa editrice fiorentina Bemporad-Marzocco mi consente di stampare questa piú ampia versione (ma sempre discorsivo-esegetica, e non tecnica) del capitolo sull'educazione greco-ateniese, originariamente disteso quale mio contributo a un volume miscellaneo sull'*Atene classica.* Il titolo medesimo dell'articolo (il quale di sua natura non comporta né citazioni testuali né rinvii bibliografici né l'inutile appesantimento delle facili note pseudo-erudite a pie' di pagina) vuol significare consapevolmente un ideale, riconoscente raccordo all'opera e alla metodica di Werner Jaeger, massime agli scritti del maestro germanico posteriori ai tre volumi della *Paideia,* dov'è piú manifesto e piú impegnato il proposito d'inseguire il persistere e il perdurare, storicamente lievitante, della *paideia* « classica » nella *Paideia Christi* e nell'educazione « umanistica ». Quest'omaggio di gratitudine al magisterio e alla memoria di Jaeger tanto piú ritengo gli sia dovuto, quanto piú aspri critici, nuovi ed antichi, dell'opera sua, e sovente o piú veramente i medesimi, solo cambiate le etichette e le parvenze ideologiche, nazistico-razziste ieri, marxistiche o comunistiche oggi, minacciano di allontanare da lui le generazioni post-belliche, alle quali soprattutto si converrebbe, invece, di serbarsi, con gratitudine criticamente fedeli a chi negli anni dell'imbarbarimento piú mantenne e predicò intatta la fede nell'Uomo; e piú ferma proclamò la propria speranza nei suoi destini.

Non voglio, tuttavia, sottacere quanto il breve mio scritto debba, altresí, all'*Histoire de l'éducation dans l'antiquité* di H. I. Marrou (Paris, Les éditions du seuil, 1948; quindi, parecchie traduzioni e ristampe), al volume di M. A. Levi nella collana *Civiltà e costume* da lui diretta presso la U.T.E.T. di Torino (1964) e alla monografia di C. Pelekides, *Histoire de l'éphébie athénienne* (Paris, De Boccard, 1962).

cratico, in procinto di elevarsi, o subiettivamente di abbassarsi, al rango e al compito di cittadino d'una repubblica marinara ed ugualitaria. Ma sente, Ippocrate (e in certa misura, pur nell'intima e sostanziale avversione alla sofistica, Socrate consente con lui), che la tradizione secolare, l'educazione celebrata da Aristofane, soprattutto nelle *Nubi*, pochi decennî avanti la composizione del *Protagora*, non bastano piú, non risultano piú oltre adeguate alle necessità nuove di Atene, degli stessi aristocratici non disdegnosi di adire e di servire lo Stato, dunque risoluti a mettersi, o a mantenersi, sul piano della *polis*: e a parteciparvi lealmente.

Anche Ippocrate, come soprattutto al rampollo d'un'illustre casata si conveniva, ha successivamente conosciuto i tre maestri, di lettere, di musica e di ginnastica. Per i primi sei anni della sua vita è cresciuto conforme agli usi e ai riti del *genos*, dall'*amphidromía*, una sorta di agnizione o battesimo al focolare domestico, celebrata entro dieci giorni dalla nascita, sino alla familiarità col *paidagogos*. Ha conosciuto le cure della nutrice e forse il latte della balia, se pur non l'abbia (com'è piú probabile; ed era, in verità, piú comune) allattato sua madre; si è a poco a poco svincolato dalle fasce e dande, che costituiscono anch'esse un elemento di eventuale identificazione o riconoscimento d'un bimbo esposto, perduto, ritrovato e salvato (un tipo in cui la realtà e le immaginazioni del teatro comico e tragico interferiscono mutuamente, ma in cui l'immaginazione poetico-teatrale è frutto e conseguenza, non copia, sí trasfigurazione, della realtà).

Quindi, appena uscito dalla cura delle donne di casa, la madre, la nutrice, le domestiche, l'hanno affidato alla compagnia e società del « pedagogo ». E quest'ultimo lo ha seguíto alla scuola del *grammatistes* e dei maestri di musica e di ginnastica, perché i tre insegnamenti coesistono nel tempo e non è punto da escludere coesistessero altresí nella persona, o in qualcuna delle persone, dei docenti. Senza mantello (benché piú vigorosamente ed icasticamente il poeta dica: « ignudi »), anche sotto il fioccar della neve, l'Aristofane delle *Nubi* immagina i bambini della sua Atene procedere alla dimora del maestro, liberamente indrappellati, liberamente affluenti o confluenti da tutto il quartiere, per apprendere, oltre l'educazione fisica, musica e poesia, a leggere, a scrivere e a far di conto.

Insegnamento forse piú verbale che libresco, siccome fu detta e « ascoltata », assai piú che non scritta e « letta », la poesia greca classica, da Omero al declinare della tragedia: insegnamento in cui è verosimile avessero la migliore e la maggior parte i miti e i poemi, in ispecie i poemi ciclico-mitici, le storie degli eroi e le fiabe animalesche. Ne avranno già sentito parlare dalle mamme, dalle nutrici, e piú ancora, successivamente,

dal *paidagogos*, i piccoli che a sei anni compiuti iniziano il tirocinio « scolastico ». Avranno già appreso i nomi famosi, e fors'anche le vicissitudini, scolpite sui frontoni dei templi e nelle statue ieratiche o dipinte nei portici e sulle pareti. Avranno già sentito coralmente cantar le laudi degli eroi nelle feste, nelle processioni solenni, Avranno già inteso le sentenze morali della poesia gnomica, dall'epica riflessa di Esiodo alla lirica prosastico-parenetica di Solone e di Teognide. Avranno già fremuto alle vicissitudini, alle sofferenze di Achille, di Odisseo e di Ettore, tanto piú familiari, anche visivamente, in quanto ripetute come un motivo costante della figurazione ceramografica — la quale ha fini non solo artistici, ma (e piú) di pratica utilità.

Quest'educazione e questa istruzione, impartite in Sparta, a sessi congiunti o divisi, anche alle fanciulle, simultaneamente avviate dalla legislazione « licurgica » alle prodezze ginnico-sportive e dall'arte nuova di Alcmane alle grazie dei « partenii », al fascino monodico e corale della poesia, è probabile fossero, invece, ad Atene prevalentemente, o tradizionalmente, maschili: poiché l'antica società ateniese, quale ancora s'immagina e porta sulla scena Aristofane, quale ancora descrive un piú giovane contemporaneo del commediografo, e piú borghese, il moralistico e militare Senofonte, non solo si articola rigorosamente a sessi divisi, ma di fatto esclude dalla comunità e vita civile le donne, relegate nei ginecei, e ad esse tributa il massimo elogio del silenzio e dell'ombra (giusta la sentenza medesima del Pericle tucidideo).

Ha, quindi, valore d'una protesta, d'una rivoluzionaria novità la riforma educativa dell'ultimo e maggior figlio di quest'aristocrazia, trasformatosi al crogiòlo del filosofare socratico: onde Platone, pur temperando negli scritti piú tardi le audacie utopistiche della *Repubblica*, pur riaffermando, di contro alla precedente identità e indistinzione, la distinzione dei sessi, alle fanciulle altresí, dall'età medesima di sei anni compiuti, raccomanda che s'impartisca, siccome ai fanciulli, un'educazione anche ginnico-fisica e militare, perché le donne medesime siano, nonostante la diversità o l'inesistenza di loro effettivi diritti politici, fra gli operosi cittadini e gli armati difensori della *polis*.

Ma se, pur nell'elogio delle virtú coniugali e domestiche della consorte, l'Iscomaco dell'*Economico* senofonteo tace di meriti e virtú « culturali » della donna che a quindici anni entrò nella sua casa per fondarvi la nuova famiglia, se è dubbia e contraddittoria la tradizione sulla presenza delle donne agli spettacoli tragici, mentr'è certo che non partecipavano della professione teatrale, ben ristretti debbono tuttavia essere stati i li-

miti dell'ineducazione e dell'analfabetismo, anche se femminile, nell'Atene di Pericle.

Non avranno, le donne, assistito non che agli spettacoli tragici, ma neppure alla rappresentazione delle commedie di Cratino e di Aristofane. Tanto meno se ne sarà letto il contesto — e dagli uomini e dalle donne. Le donne partecipavano, peraltro, alle cerimonie: ad esempio, di funebre celebrazione civile dei caduti per la patria e avranno, dunque, avuto sufficiente cultura per intendere l'eloquenza, per accogliere il messaggio, la lezione confortatrice dell'oratore; né tutto sarà falso nell'aneddoto delle donne ateniesi che gettarono a Pericle, dopo l'« epitafio » dei caduti nella guerra di Samo, plausi, fiori e corone, per l'entusiasmo e nella commozione suscitati dalla sua parola consolatrice. Né gli uomini (e, se o quando vi parteciparono, le donne, ché l'aneddoto dell'impressione esercitata su talune gestanti dalla visione apocalittica delle Erinni ne attesta almeno la presenza, quale ne sia poi data, alla rappresentazione dell'*Eumenidi* eschilee), né gli uomini e le donne che sul teatro coglievano gli echi dell'epica omerico-ciclica presso i tragediografi e gli echi della parodia tragica, della critica ad Agatone, ad Euripide nelle commedie, nelle stesse commedie superstiti, di Aristofane, avranno mancato d'intendere, di apprezzare a dovere, le allusioni o i motteggi d'una poesia ad essi comunque cognita e familiare. Né Aristofane avrebbe costruito tante sue scene, e l'intera vicenda e trama delle *Rane*, sul tema, sul presupposto strutturale della critica comparativa fra l'uno e l'altro poeta, ove non avesse saputo di potersi affidare all'intelligenza rammemorante, al gusto, all'intellezione rievocatrice dell'uditorio.

Il quale, d'altronde, tanto doveva essere, nella sua stragrande maggioranza, lontano dall'analfabetismo, tanto doveva saper leggere e scrivere, e poteva quindi fondarsi nella propria attività politico-giudicante sul proprio eventuale « alfabetismo », che seimila cittadini, dunque una grossa percentuale di cittadini di pieno diritto, costituivano il *quorum* necessario a mettere in moto la macchina dell'ostracismo. Sí, era analfabeta quell'ignoto e celebre oppositore di Aristide che, stanco di sentir celebrare le lodi del Giusto, gli chiese il servigio di scrivere per lui sul coccio della condanna il nome del politico da ostracizzare. Ma, quand'anche l'aneddoto abbia un qualche fondamento di assai dubbia verità (e par quasi incredibile che in una ristretta comunità civile come Atene avanti l'invasione di Serse, un cittadino, pur analfabeta, ignorante, indifferente alla cosa pubblica e residente in un angolo remoto della campagna attica, neppur di vista conoscesse il piú eminente, forse, tra gli uomini politici del tempo suo), l'ordinanza medesima che imponeva di raccogliere e di presentarsi all'apposita seduta

dell'assemblea debitamente provvisti di materiale scrittorio, dal coccio allo stilo, insegna come di fatto si presupponesse nella quasi totalità dei partecipanti e votanti la competenza tecnica a soddisfar la bisogna.

Gli anni dell'ostracismo di Aristide sono, del resto, gli anni medesimi per i quali la tradizione, quella altresí d'un quasi contemporaneo come Erodoto, parla dell'attività funzionante di scuole, abbiano o non abbiano nei giorni di Salamina votato i Trezenii il celebre decreto per l'educazione dei fanciulli ateniesi esuli dalla città abbandonata. Perché, manifestamente, Plutarco (o la sua fonte) ben possono aver retrodatato all'estate del 480 a. C. non solo il fatto dell'insegnamento scolastico, ma il principio, scarsamente osservato anche in èra ellenistica, della scuola « pubblica » o di Stato, cioè organizzata, diretta e finanziata dallo Stato, siccome raccomandano, e par proprio che in sostanza lo raccomandassero invano, Platone nelle *Leggi* e Aristotele nella *Politica.* Ma non può aver equivocato né retrodatato Erodoto (se non, eventualmente, di pochissimo), dal cui libro par doversi dedurre che l'attività scolastica già era un tratto regolare della vita associata nella Ionia dell'incipiente V secolo: com'era un tratto, per certo, regolare e normale, benché non « statale », dell'Atene periclea.

Quivi, tuttavia, quanto piú si consolidava e si espandeva il regime democratico, non pur nelle sue articolazioni istituzionali, ma nelle sue guise, implicazioni e conseguenze economico-sociali, tanto piú l'istruzione e l'educazione, impartite parimenti ai fanciulli delle nobili casate cui appartiene l'Ippocrate del *Protagora* ed ai fanciulli del medio ceto rurale che Aristofane rievoca nelle *Nubi*, si avviavano a differenziarsi: ad acquistare, cioè, una diversa, e duplice, finalità.

Dice, invero, o sottintende, Socrate, nel dialogo suo con Ippocrate: tu vai alla scuola delle lettere, della ginnastica e della musica disinteressatamente, senza un fine pratico-professionale. Ci vai ad apprendere delle cognizioni, degli elementi che ti aiutino ad esser te stesso, ad essere degno dei tuoi maggiori ed uguale ai tuoi coetanei, ai ragazzi delle famiglie celebri e abbienti, cui tradizionalmente si appartiene di adire lo Stato, di servirlo da soldati (soprattutto da cavalieri), di amministrarlo e di governarlo da politici. E i politici fino alla generazione immediatamente successiva alle guerre persiane non furono, quand'anche poeti come Solone, propriamente uomini di lettere, cioè di cultura e di pensiero, ma uomini pratici, e inchinevoli allo sport, agli agóni, alla scherma, o ai ludi musici e corali: sprovvisti, anzi, e ostili a una « tecnica », tanto la tecnica della cultura quanto la tecnica della politica.

Una « tecnica », appunto, vogliono invece procacciarsi, come un me-

stiere per trarne da vivere, gli stessi compagni di Ippocrate a lui socialmente inferiori e comunque di lui meno abbienti. « Non per un mestiere... ma per educazione », come si conviene all'uomo libero, studia e si forma, giusta la testimonianza di Socrate, il giovane Ippocrate, e in ciò pertanto diverge dagli stessi « professionisti » e della musica e della ginnastica: e professionista d'una *techne*, cioè d'un mestiere, è anche l'artista, chi si applichi e dedichi al lavoro artistico (pittura, architettura, scultura), tràttisi pure d'un Fidia.

Un'educazione senza tecnica, senza professionalismo, senza finalità in se medesima: questa, dunque, l'educazione greco-ateniese fino all'età periclea. E cosí è degli stessi (diremmo noi oggi) uomini di cultura o professionisti non pur delle arti figurative, ma della poesia e delle lettere. Né certo ne facevano mestiere o lucro i tragediografi del V secolo, il piú arcaico dei quali, Eschilo maratonomaco, tace dell'opera sua di poeta nell'epitafio che scrisse, o gli fu comunque attribuito, per il proprio sepolcro in Gela ferace; mentre di Sofocle sappiamo che apparteneva ad agiata famiglia di industriali (e ovviamente si considerava un cittadino artigiano e un politico, fosse *strategós* con Pericle nel 441 o *proboulos* nel 413) ed Euripide è irriso dal suo aspro e ammirante critico Aristofane per la modesta estrazione della madre venditrice di legumi e di verdura, quando in lui già (d'altro canto) emergono i segni e i sintomi del professionalismo culturale, se la tradizione gli fa merito d'essersi procacciato, nella sua libresca solitudine, e fra i primi in Atene, una biblioteca.

Perciò appunto la cultura, diffusa tra le masse, nel senso che quest'ultime solo in piccola misura partecipano dell'analfabetismo, proporzionalmente assai piú diffuso nell'età moderna, ricevono un'educazione elementare sufficiente, conoscono musica, ginnastica e poesia (come per secoli i contadini toscani recitarono Dante o improvvisarono versi, e i gondolieri declamavano ai « foresti » le ottave dell'Ariosto e del Tasso), od eventualmente praticano un'arte o un mestiere, la cultura non è mai, non è ancora, cultura, « politica » o civile, « impegnata » — ciò che grecamente si disse, o si dirà, *paideia*: non è, dunque, cultura professionale o strumentale per l'educazione d'una classe dirigente o per l'elaborazione di una « tecnica ». Questo, la *paideia* professionale, la consapevole finalità dell'educazione, la valorizzazione e attuazione pratico-politica della cultura, questo l'Ippocrate del *Protagora* platonico vuole apprendere alla scuola dei sofisti. I quali dicevano di sé quanto proclama, per sé, per essi tutti, orgogliosamente Protagora: « Confesso di esser " sofista " e di educare gli uomini ». E il proposito, la conseguenza di quest'educazione « sofistica »? Sono

ancora parole di Protagora nel dialogo di Platone: « far degli uomini dei buoni cittadini ».

I buoni cittadini, fino all'età di Pericle, fino alla rivoluzione democratica che da lui prende il nome, sono i maggiori e i compagni d'Ippocrate, cui è diritto di sangue e religioso dovere rivendicare la direzione della cosa pubblica; e ad essa non sono impari fin quando la cosa pubblica s'identifichi con la piccola *polis* delle consorterie familiari, delle tradizioni religiose, del medio ceto agricolo e dell'esercito cittadino. L'avvento della democrazia in quanto classe imprenditoriale, marittima e mercantile, l'espansione dell'Impero e la necessità d'un radicale rammodernamento delle strutture economiche, industriali e sociali d'Atene implicano, quind'innanzi, la necessità non pur d'un'educazione uniformata e allargata, ma d'un professionalismo e tecnicismo tanto dell'educazione stessa quanto dei ceti dirigenti, della politica, dell'amministrazione, dell'economia, della milizia, ecc. I « sofisti » sono causa e conseguenza, insieme, di questo stato di cose; e restano nella storia gl'iniziatori d'un movimento rivoluzionario, capace di sovvertimenti decisivi, sia per potenziare e sia per minare il regime democratico, le sue guise etiche istituzionali, la stessa ragion d'essere della *polis*.

La sofistica, perciò, non è, propriamente, una nuova, o la nuova, educazione, sorta ad oscurare, a superare e sommergere l'antica e tradizionale, siccome polemicamente l'affigura quell'allievo, forse inconsapevole, certo ferratissimo, dei Sofisti che fu Aristofane: è, anzi, l'educazione in se stessa, l'educazione assurta a consapevolezza delle proprie guise e della sua autonomia, nonché delle sue potenzialità (e dell'impossibilità di prescinderne nel mondo che è sorto con la vittoria dei Greci sul Barbaro e l'avvento dell'impero ateniese). Fatto e fenomeno eminentemente politico, non è, peraltro, né l'appannaggio né il programma d'un partito, d'una ideologia. In essa, invero, comunicano, fuor d'Atene tutti gli *homines novi*, riformatori, rivoluzionarî, avventurieri (esempio massimo e primo, lo spartano Lisandro): e, in Atene, tanto gli artefici quanto i rinnegatori e distruttori della democrazia, da Pericle ad « Aristofane il conservatore », da Crizia ad Euripide, da Alcibiade a Socrate, alla *jeunesse dorée* tutta quanta, che farà la rivoluzione e la controrivoluzione dei Trenta e vedrà la restaurata democrazia di Trasibúlo proclamar insiememente l'amnistia e la condanna di Socrate.

L'orrore che retrospettivamente Platone significa dinanzi alla decisione, o al desiderio, d'Ippocrate, che vuol divenire discepolo di Protagora per acquistar la pratica e l'esperienza tecnico-professionale del « sofista », cioè

dell'oratore politico, e fondar la sua pretesa alla direzione della cosa pubblica sul fatto e sul merito della sua acconcia educazione anzi che sul tradizionalismo e il privilegio domestico, è, bensí, l'orrore sincerissimo del filosofo che vede i compagni e i congiunti mettere a repentaglio la propria « anima ». Ma non è storicamente giustificato, e non ha per i compagni e i congiunti di Platone ragione alcuna di essere, se non nella misura in cui Socrate, il Socrate « storico » e/o il Socrate « platonico », incarni, rappresenti e proclami il superamento della Sofistica, della *paideia* sofistica o della *paideia* senza aggettivo (tranne allora la *paideia*, greca e socratica, non s'identifichi con la *paideia Christi* e l'educazione miri, oltre l'esperienza pratica della *polis*, a fare di chi ne è provvisto il cittadino della *civitas Dei*).

In quanto e fin quando l'educazione socratica e la filosofia platonica mirino, invece, non che a sviare dallo Stato, sí anzi a riformare lo Stato e a permettergli, pur nelle contingenze mutate del tecnicismo professionalistico e del diverso rapporto di forze politiche instauratosi con l'egemonia di Sparta e l'intervento della Persia nelle cose greche, di alimentare e di assorbire insieme, l'energie, l'anima, l'attività universa di tutti i cittadini, Socrate e Platone convengono con i sofisti e convergono concorrenzialmente con essi al fine comune dell'educazione allo Stato.

Il diritto allo Stato, che l'« educazione antica » rivendicava come un privilegio a poche famiglie, è ora sostituito dallo Stato di diritto, cioè dall'ugual diritto di ciascheduno, indipendentemente dalle proprie origini e dalla propria tradizione o estrazione, a servire lo Stato, non piú per un atto di longanimità paternalistica o di monopolio classistico, ma come il contributo d'una competenza specifica, nell'àmbito e nei modi ai quali ciascuno di volta in volta risulti essere tecnicamente meglio educato e preparato.

Quest'ideale, proclamato dopo la caduta di Atene dall'epitafio di Pericle, cioè dal discorso programmatico e apologetico che Tucidide pone sulle labbra di Pericle, retrospettivo celebratore dei caduti ateniesi nel primo anno della guerra peloponnesiaca, non sarebbe stato concepibile, né Tucidide l'avrebbe trasmesso ai proprii concittadini e ai proprii lettori, senza l'esperienza della Sofistica, intensamente vissuta ed integralmente condivisa dallo stesso Tucidide. Né l'ideale d'un'organica e articolata democrazia ugualitaria risulterebbe o sarebbe riuscito attuabile, se la sofistica non avesse fornito, e nei suoi seguaci o successori tuttavia non fornisse, pur nel secolo successivo al regime di Pericle, gli strumenti dell'attuabilità, cioè i metodi e le guise dell'educazione.

Le scuole, anzi tutto. Le quali dallo stadio elementare delle istituzioni tradizionali, dell'apprendimento mnemonico e rudimentale o professionalmente artigiano presso il *grammatistes*, il *kitharistes* e il *paidotribes,* assurgono adesso alla dignità e all'altezza dell'accademia. Non per nulla cosí Platone chiamò la scuola da lui fondata; e sostanzialmente simile insegnamento, in sostanzialmente simili istituti, impartí nel contempo, in concorrenza con lui e con i sofisti, Isocrate. I discepoli di quest'ultimo ben poco invero si differenziano, per classe, censo, propositi educativi, ecc., dai discepoli di Platone, quand'anche l'Accademia venisse svolgendo parallelamente, o vieppiù, un'attività matematico-speculativa e abbia cosí creato il modello di tutte le successive istituzioni di ricerca scientifica e filosofica. Ma i giovani di stirpe regia od aristocratica, i quali convenivano alla scuola di Platone (come alla scuola d'Isocrate) (o con i quali Platone ebbe, come Isocrate, spirituale commercio), ben lungi dall'indirizzarsi alla scienza, s'indirizzavano alla pratica del governo, all'azione politica, onde chiedevano al maestro l'educazione teorica, e la giustificazione ideale, del proprio futuro compito di statisti, fossero Timoteo in Atene, Dionisio il giovane e Dione a Siracusa od Ermia in Atarneo.

Tanto la scuola platonica (e successivamente il Perípato aristotelico) quanto la scuola d'Isocrate proseguono, ampliano e attuano, dunque, il programma di Protagora e dei sofisti; e iniziano nella storia della pedagogia un capitolo nuovo, in quanto sorge con esse l'istituzionalità della scuola e dell'insegnante, con tutti gli accessorii di ordine tecnico e pratico che ciò comporta. La scuola, per vivere, abbisogna di ambienti, di strumenti acconci, di una biblioteca, ecc. Il maestro, per vivere, abbisogna d'uno stipendio (e, per guarentirsi il successo, abbisogna d'una forma di attività pubblicistico-propagandistica, la quale diffonda, in concorrenza con i colleghi rivali, la conoscenza dei suoi metodi, propositi, meriti e vantaggi).

Nasce perciò fin dai primi del IV secolo a. C. una vera e propria letteratura autonoma, di pedagogia pratica e politica assai piú che non astratta e tecnicamente « filosofica », al quale genere letterario sono da ascrivere tutte le prime e maggiori orazioni di Isocrate, fino all'autobiografia apologetica dell'*Antidosi* (mentre, sia pure con ben altra severità di pensiero e rigore dialettico, vi si raccordano quei dialoghi platonici che più immediatamente vertono su problemi educativi o di eloquenza o di stile. Insieme, sorge la figura del maestro, il quale non è piú né un famiglio né un mistico, né un santo né un servo, non è piú il domestico *paidagogos* e non è più Socrate: è un tecnico e un professionista, che insegna gram-

matica, letteratura, critica letteraria e storiografica, teoria e pratica dello stile, dialettica, i fondamenti elementari del diritto pubblico, privato e commerciale, dell'oratoria avvocatesca e d'apparato, ecc. Dalla sua scuola escono, professionalmente qualificati, uomini risoluti ad esercitare quelle che vengono oramai definendosi arti liberali (insegnanti, avvocati, pubblicisti, uomini politici) e contribuiscono a creare la società e civiltà « libresca » dell'Oriente ellenistico e dell'Occidente romanizzato, dell'*humanitas* pagana e cristiana, il retaggio normativo dell'uomo europeo.

Compito essenziale della scuola, d'ogni scuola greca, dal IV secolo in poi, resta, perciò, la preservazione, salvaguardia e trasmissione della tradizione, in quanto per i contemporanei di Demostene e di Aristotele sia gli scrittori sia gli artisti e gli artefici del secolo antecedente hanno ormai l'aspetto, ed esercitano la funzione educatrice, dei « classici ». L'opera loro va quindi studiata, raccolta, commentata, imitata. Non a caso l'oratore antimacedonico Licurgo, uomo di religione, uomo all'antica, e insieme *homo novus* in quanto tecnico dell'educazione, della finanza e della politica, maturatosi congiuntamente nell'atmosfera delle scuole e tra le battaglie della patria, provvede a curare, o a far curare, non senza manifesti propositi di risorgimento nazionale, il testo « ufficiale » delle tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide. Non a caso, Aristotele e i suoi discepoli studiano istituzioni, pubblicano o compilano elenchi di vincitori ai giochi di Olimpia e di Delfi, « didascalie » teatrali e trattati di politica, di retorica e di estetica, cioè tanto i materiali d'una vera e propria storia letteraria *in nuce,* quanto i materiali d'un proficuo insegnamento umanistico.

La scuola acquista così, per conservarlo poi sempre, il suo carattere informativo ed enciclopedistico, mentre si affranca più e più dalle ramificazioni o specializzazioni agonistico-militari, ch'erano, invece, il fondamento, differenziato e indifferenziato, dell'antica educazione; e sono, adesso, professate, insegnate da « tecnici ». Donde l'avvento sia di quelle che potremmo neologisticamente definire accademie militari sia d'una classe di militari professionisti, esperti di varie specialità ed armi, trattatisti di poliorcetica, di balistica e di castrametazione. Certo v'è il pericolo che, allorquando si allestiscono e perfezionano, soprattutto grazie a Filippo il Macedone, eserciti nazionali, a combatterne la minaccia restino in campo solo, o prevalentemente, formazioni mercenerie anziché milizie cittadine. Né meno è grave il pericolo della dicotomia nell'esercizio della cosa pubblica, nel governo dello Stato e nel controllo dell'opinione, in quanto i tecnici della politica, cioè gli oratori, sebbene retoricamente addottrinati,

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI LECCE BIBLIOTECA INTERFACOLTÀ

abilissimi nella mozione degli affetti, nella dialettica e nell'eloquenza, riescono ormai, piú che ímpari, indifferenti all'arte militare. Perciò gli uomini del V secolo, anche Pericle amico di sofisti come Protagora, di artisti come Fidia e di tecnici come Damone il musico e Ippodamo l'urbanista, possono e sanno essere a un tempo militari e politici; laddove gli uomini del secolo successivo, come Demostene od Iperíde, non sanno e non vogliono essere se non politici ed avvocati, che lasciano il comando degli eserciti, sia cittadini sia mercenarii, a militari di professione, come Ificrate, Caridemo e Carete.

Congiuntamente, però, filosofi e politici, almeno fino all'età di Alessandro e all'ultimo tentativo, in cui perirono Iperíde e Demostene, di armata resistenza ellenico-panellenica alla supremazia macedonica, provvidero a non dissociare nel fatto l'educazione politico-letteraria e l'educazione tecnico-militare; né dissociabili potevano, o dovevano, essere neanche in teoria, siccome quelle che mirano al fine medesimo d'una preservazione o restaurazione di tradizioni, alla tutela dei valori etici e civili, elaborati dalla *polis* Atene e malamente sopravviventi nella temperie della decadenza o servitù.

Platone, ancor nell'ultima e in certo senso più concreta e realistica delle opere sue, nella prosa sodamente tecnica e severamente magistrale delle *Leggi*, rivendica la necessità d'impartire ai giovani d'ambo i sessi pur l'educazione militare, sebbene quest'ultima, e sul piano pratico e sul piano speculativo-organizzativo, rappresenti una forma di attività inferiore rispetto alla filosofia, alla *paideia* dei reali governanti dello stato (i quali lo governano, e son capaci di attendere a tale compito, appunto per virtù di *paideia*). Anzi alle raccomandazioni e descrizioni delle *Leggi* platoniche sembrano a tal punto conformi le guise in cui si articola l'istituto ateniese dell'*efebia*, rivelatoci soprattutto dalla scoperta, l'ultimo decennio del secolo scorso, dell'aristotelica *Costituzione degli Ateniesi*, che ben si comprende, e tanto più si giustifica, l'errore di chi volle, come il Wilamowitz, inferir quasi una figliazione pratica dell'*efebia* dal trattato del filosofo.

Nella realtà, come testimonianze letterarie e recenti ritrovamenti epigrafici permettono ormai di ricostruire con quasi assoluta sicurezza, l'istituto dell'*efebia*, il biennio del servizio militare obbligatorio dei giovani dai diciotto ai vent'anni, risulta anteriore a Platone, funzionante per l'essenziale già nei primi decennî del IV secolo, sebbene con minore spicco e rigore che non abbia acquistato nella temperie patriottica e restaurativa

l'indomani di Cheronea. Arcaico è per certo l'istituto; arcaico è per certo il giuramento — siccome attesta l'iscrizione di Acarne — che i giovani prestavano, chiamandone a testimoni divinità antichissime e quasi obliterate, o trasmutatesi in ipostasi d'altre cultualmente più presenti e più venerate. Rammodernata conforme alle necessità di un risorgimento civile e militare d'Atene risulta, invece, l'efebia che Aristotele descrive con la ricchezza dei particolari e la freschezza delle impressioni onde si accoglie e si tramanda il ricordo di cosa nuova.

A diciott'anni compiuti, e come si sia anagraficamente comprovata l'età e la legittimità del giovanetto (sí che alla riforma dell'efebia si è ovviamente accompagnata una riforma burocratica dello stato civile, prova anch'essa e di per sé del progressivo tecnicismo nell'organizzazione dello Stato), il neo-cittadino, perché non manchi la sopravvivenza del rito patrio né la parte della famiglia nel funzionamento istituzionale della *polis*, è affidato tribú per tribú ad uno (approvato dal popolo) dei tre « sofronisti » scelti dai padri, e inizia la sua vita di guarnigione ai porti di Munichia e dell'Acté, donde l'anno successivo, ricevute dallo Stato e rivestite le armi, procede a montar la guardia, in apposita uniforme, sulla frontiera o nelle posizioni strategiche del paese. Non senza il soldo di quattro oboli corrisposti dallo Stato, il quale paga altresí tutti i tecnici, militari e funzionarî addetti alla magistratura dell'efebía.

Significativamente questa che Aristotele nel suo trattatello descrive come la prima delle istituzioni ateniesi (non foss'altro per la sua attinenza all'età giovanile, e quasi diremmo: pre-cittadina, degli efèbi) è storicamente l'ultima, cioè l'estremo tentativo della *polis* al suo declino, per arrestarlo consertando educazione e milizia e ritornando « alle origini ». Il cerchio si chiude con l'efebia; o non si chiude, ove si rammenti ch'essa rimase come istituzione culturale-universitaria, aperta in prosieguo anche agli stranieri, frequenti sempre in Atene per obbedienza a un proposito, ad una necessità, di umanesimo, d'incivilimento, di adeguamento dei nuovi dominatori romani al compito che loro imponevano la salvaguardia, l'esercizio e la propagazione dell'*humanitas*. Ignari forse, avveravano essi cosí l'augusta formula auspicatrice delle *Leggi* platoniche: « *paideia* apporta anche la vittoria... ».

PIERO TREVES

RECENTI VERSIONI DI PLAUTO

In questi ultimi due decenni le traduzioni dai classici antichi si sono felicemente moltiplicate in Italia; ed alcuni autori greci e latini hanno trovato più di un interprete che li ha colti molto da vicino. Anche Plauto ha visto crescere il numero dei suoi cultori: al di là delle più o meno probe versioni professorali e divulgative, vari e autorevoli sono stati i tentativi di rompere la dura scorza del suo testo, di riscattarne l'intima e più segreta vitalità.

Tra i più interessanti mi sembra opportuno ricordare quelli di P.P. Pasolini, di E. Paratore, di L. Canali: l'impresa cioè di uno scrittore che è alla ribalta, di un noto specialista, di uno studioso che è anche acuto saggista. Per quanto differenti, le loro versioni hanno un punto in comune: lasciano emergere l'aspetto problematico inerente a Plauto, la misura del suo colore popolare.

* * *

Comincerò con Pier Paolo Pasolini, non perché la sua avventura plautina preceda in ordine cronologico ogni altro esperimento, ma perché è il tentativo più globale, feroce ed arrischiato di fare i conti con Plauto.

Al trattamento ardito di testi classici, Pasolini non è nuovo. Sulla scorta di idee discutibili, ma non prive di fascino, dell'inglese G. Thomson su Eschilo [1], nel 1960 aveva curato una Orestea tesa a enucleare, con violenza, il significato politico della trilogia di Eschilo [2]: la bravura di Gassman ebbe non poca parte nell'assicurare echi e consensi allo spettacolo. Nel 1963 Pasolini spostava la sua attenzione al *Miles gloriosus* di Plauto, per presentarlo in un italiano travestito da romanesco. Altri si era già provato in

[1] G. Thomson, *Eschilo e Atene*. Trad. it. Torino 1949: dure riserve sulle idee di Thomson sono state avanzate da M. Masaracchia, « Maia », 1951, p. 318 sgg.

[2] La traduzione non è condotta direttamente sul testo greco, ma in base ad altre versioni, e con una certa fretta: severe contestazioni sono state mosse a Pasolini da E. Degani, « Riv. di fil. class. » 1961, p. 187 sgg.: per una ripresa della discussione in termini più generali e sociologici, cfr. « Il Mulino » 1961, p. 961 sgg.

imprese consimili: per non risalire ai noti riboboli toscani di Rigutini e Gradi, del 1870, solo pochissimo tempo prima, nel 1956, un gruppo di giovani aveva allestito sul Gianicolo la recita di un *Miles gloriosus* (col sottotitolo *Er guerriero fanatico*) in una sorta di resa in vernacolo [3]. Il suo, comunque, resta il primo « volgarizzamento » di Plauto dovuto a uno scrittore di talento e di prestigio.

Sostenuto da una generosa regia, quella di Franco Enriquez, il lavoro a teatro ebbe forza comica e di effetto, non riuscì privo di attrattiva. Ma, fuori dal gioco delle luci della ribalta, la pagina scritta rivela, a mio parere [4] una certa precarietà, quell'andamento faticoso che caratterizza i testi riproposti con un sovrappiù di intelligenza e di egoismo sperimentale.

La vernice romanesca avrebbe dovuto servire a mettere in luce la carica, il dinamismo del *Miles,* voleva essere il mezzo per un felice ritorno alle origini. Ma in sé era destinata a rimanere vernice, non poteva costituire il toccasana per dare rilievo alle cose: sarebbe occorso, forse, far parlare i personaggi di Plauto con vigore belliano, non colla sboccata sciatteria dei ragazzi delle borgate [5].

La convinzione che i personaggi di Plauto dovessero esprimersi in modo non dissimile dai protagonisti dei propri romanzi, ha indotto Pasolini ad accentuare le tinte nella direzione del rabbioso, del provocatorio, dello sguaiato: ma vivacità non significa necessariamente arroganza, né spigliatezza villania, né sincerità vuol dire sfrontatezza. Si prenda l'incontro fra Palestrione, un servo del soldato, Sceledro, un altro servo del soldato, e Filocomasio, l'amica del soldato, intravista da Sceledro in dolce e illecita compagnia, e che cercherà, subito dopo, di riparare al guaio fingendo di non essere lei. Il dialogo vorrebbe essere mosso, concitato e finisce per disperdersi in una serie di apostrofi sgarbate.

Sce. Quella donna ch'è uscita mo' da qua dentro, è
o no Filocomasio?
Pal. E chi dev'esse allora?
An vedi! E chi è questa, che mo' sorte de fora?
Sce. E' lei o nun è lei?
Pal. Me pare lei.

[3] Cfr. « Sipario » 1956, n. 126, p. 24; « Sipario » 1964, n. 214, p. 21.

[4] Diversamente si pronunzia un fine conoscitore di Plauto, A. Traina, « Convivium » 1965, p. 220-221, il cui giudizio mi rincresce di non poter condividere. La versione di Pasolini è uscita a Milano nel 1963 per i tipi di Garzanti.

[5] È, in sostanza, l'appunto che muove a Pasolini S. De Feo, « L'Espresso », 12 Gennaio 1964, che elogia la versione per scrupolosità e fedeltà formale e ne denunzia invece il distacco di fondo dall'originale.

Sce. Pijamola
de petto... Ma a che gioco giochiamo, Filocomà?
Che cerchi in questa casa? De che cosa si tratta?
Oh, parlo a te, sa'!
Pal. Nun risponde; che, è matta?
Te fa parlà da solo....
Sce. Rispondi, a zozzona,
vai coi vicini, eh?
Fil. E chi è 'sta persona?
Che, ce l'ha con me?
Sce. Si, proprio co' te!
Fil. Ma mi facci capire, prego, lei chi è?
Sce. Come? E me lo chiedi?
Fil. Oh bella! Non lo so!
Pal. Se lui non lo conosci, allora io chi so'?
Fil. Lei è un altro antipatico, pure lei come lui!

Affrontato per via di scandalo, concepito in modo decisamente, e giustamente, antiaccademico, il Plauto di Pasolini resta infirmato da più di un equivoco. Intanto, come ho già accennato, dall'idea che ciò che va bene per il narratore, creare cioè un mondo proprio sulla scorta di un'esperienza di vita, dargli un'anima e un linguaggio, sia lecito anche per il traduttore. Ma gli eroi di Plauto non possono essere quei teppisti romani, che Pasolini conosce e che tanto bene riesce a capire e a giustificare: per conseguenza, proprio l'impasto linguistico valido in sede narrativa si rivela problematico e inadatto fuori della sua sede (a parte il fatto che il bagaglio trasteverino, profuso a piene mani, è per se stesso greve). La presenza continua, poi, di facili rime e assonanze determina vere e proprie cantilene, in contrasto col robusto, col sanguigno dell'originale; mentre non salvano la letterarietà del testo i doppi settenari di tradizione molieriana, appesantiti, oltre a tutto, dal basso livello linguistico e di spiacevole quanto smorta scurrilità [6].

Infine (mi rifaccio alla bandella del volume, che dichiara le intenzioni, precisa le teorie del traduttore) la versione è stata pensata tenendo presente il palcoscenico dell'avanspettacolo o della commedia musicale; ma l'avanspettacolo è ormai troppo povera cosa per servire di misura a Plauto, e la falsariga della commedia musicale è disadatta al *Miles,* contrassegnato

[6] Di fronte alla trivialità di « pieno de merda », « fij de 'na mignotta », « so' cavoli tua », « stronzo » e altro ancora e peggio varrà la pena di ricordare che Romagnoli fu maestro nel rendere l'osceno e il turpe di Aristofane in modo corposo, ma non urtante.

per l'appunto dalla mancanza di veri e propri cantica, di quelle parti in musica da opporre al dialogato [7].

Certo, la trasposizione di Pasolini è sempre opera di un ingegno non comune: trovate, invenzioni, spunti brillanti ci sono e non potevano non esserci: è uno scrittore che cerca il colloquio con un altro scrittore e lo fa con l'abilità e la bravura congenite. Ma il recupero di un capolavoro nelle sue dimensioni più proprie non è, secondo me, avvenuto.

Quanto alla scelta dei martelliani per Plauto, vorrei richiamare una frase di Carducci (*Opere,* vol. XXVIII, Bologna 1938, p. 23): « Plauto in martelliani? Che ne avrebbe detto Carlo Gozzi, che nelle Tre Melarance per far morire il re d'ipocondria gli amministrava martelliani e pappa? ».

* * *

Ettore Paratore non è solo un fervido studioso del mondo classico: è anche un uomo che segue, con entusiasmo e ansia, le vicende letterarie del suo tempo. Lettore infaticato degli antichi, lo è anche dei moderni; storico appassionato del passato è sensibile agli stimoli culturali del presente: tutte ragioni per renderlo atto a restituirci un Plauto contemplato con rispetto, ma non con paralizzante reverenza, accostato con confidenza sicura, ma non con troppa disinvolta dimestichezza, un Plauto rutilante e spassoso e, nella sua estrema comunicativa, maestro di stile. Senonché, neppure di Paratore si può affermare che sia riuscito a darci un Plauto in tutto ortodosso e aggiornato, un Plauto, che si muova agilmente nei suoi panni: per quanto abbiano pregi innegabili, le versioni di Paratore non sono risolutive per un accostamento sicuro e indiscusso a Plauto.

Sinora ne sono state pubblicate sei: lo *Pseudolus* (1955), i *Maenechmi* (1957), con la Società editrice siciliana di Mazara del Vallo; il *Curculio* (1958), l'*Amphitruo*, la *Casina*, il *Miles gloriosus* (1959) per i tipi di Sansoni a Firenze. Le commedie sono andate anche più volte in scena, e la reazione del pubblico e della stampa è sempre stata assai favorevole. « Vivace traduzione, traduzione fresca ed elegante quanto saporita nella resa delle grossolanità del linguaggio popolaresco, impeccabile traduzione, teatralissima traduzione », così hanno definito le fatiche di Paratore i critici

[7] Cfr., in questo senso, le giuste obbiezioni rivolte a Pasolini da G. GALENDOLI, « La Fiera letteraria », 26 Gennaio 1964.

delle riviste « Sipario » e « Il Dramma »[8] non sempre né teneri né benevoli verso il loro prossimo. E anche i giornali che hanno dato notizia delle rappresentazioni hanno più volte rilevato i meriti del traduttore[9].

Effettivamente, c'è nelle versioni di Paratore estro, aggressività, mordente: non possono non venire apprezzate. Ma c'è anche un aspetto meno convincente, perché Paratore più di una volta rimane tradito dal suo desiderio di arrivare al massimo di espressività e ricorre, per ottenerlo, a certo piglio colloquiale, a formule e moduli più o meno correnti, commettendo l'errore di considerare durevole l'effimero e l'usuale. Espressioni come « sfasciare il muso, s'abbotterà di pugni, me ne faccio un baffo, cercar rogna, se hai sale in zucca, siamo a terra, mandano avanti la baracca, facciamo da portapollastri, ce l'hanno sullo stomaco », interiezioni come « be', embè, urrah, ecco mo' », locuzioni come « sor familiare, patacca d'un fattore, cocco mio, col cavolo, sor innamorato », termini come « sbronzo, morosa, cuticagna, sbolognare » non rendono più incandescente il linguaggio: direi che lo rendono più convenzionale. L'intenzione è di ridare una carica di giovinezza a Plauto, di vitalizzarlo: il risultato è di restituirci spesso un Plauto in abiti più grigi che pittoreschi (e si badi che nella maggior parte degli esempi citati, l'originale non autorizza una resa così accentuata verso il familiare).

È vero che Paratore non inclina sempre e solo al familiare e al gergale: ma è orientato pericolosamente in questa direzione del gusto, e l'insieme ne scapita. È un peccato: perché quando il demone, la frenesia del discorsivo a tutti i costi (e un discorsivo che ha tutta l'aria di un prodotto da tavolino) non gli prende la mano, riesce a tradurre, spesso, con robusta esuberanza, con incisivo risalto.

Come è evidente da questo monologo della vecchia ubriacona nel *Curculio,* compatto stilisticamente ed efficace:

« L'odoroso aroma del vino vecchio m'ha urtato le narici; bramosa del suo diletto esso m'attira fra le tenebre. Dovunque sia, ad ogni modo sta vicino a me... Evviva! Ci sono arrivata! Salve, anima mia, sorriso di Bacco! Come sono desiderosa di te, quando sei vecchio a dovere, come me! La fragranza di tutti i profumi è tanfo di sentina a paragone di te! Tu per me sei mirra, sei cinnamomo, sei rosa, sei olio di zafferano, sei erba di lavanda, sei fieno greco. Dove tu sei versato, lì io chiederei come grazia suprema d'essere sepolta. Ma finora è stato soltanto il mio naso a

[8] Cfr. « Sipario » 1956, n. 125 p. 27; 1957, n. 137, p. 25; « Il Dramma » 1960 n. 286 p. 60; 1962 n. 311-312, p. 102.

[9] Cfr., ad esempio, « Il Messaggero » 9 luglio 1954, 11 luglio 1956; « Il Corriere della Sera », 7 luglio 1957; « Il Tempo », 3 luglio 1960.

dilettarsi del tuo aroma; ora concedi che anche la mia gola goda di te. Con te, o aroma, non si conclude nulla; dov'è lui? è lui, lui in persona che non vedo l'ora di toccare, di trangugiare il tuo liquido, o boccale, tutto d'un fiato. Ma se ne va per di là; ebbene, per di là gli andrò dietro ».

O si prenda, nel *Miles*, la tirata con cui Palestrione illustra il compito che spetta a Filocomasio (l'amica del soldato, intravista da un servo in illegittima compagnia) per salvare la situazione: è un frutto di gagliarda sostenutezza e al tempo stesso è scioltamente articolato.

« Quello che l'ha vista qui, lei lo deve convincere a forza di chiacchiere che invece non l'ha vista. Anche se l'abbia vista cento volte, cento volte lo smentisca. Ha bocca, lingua, faccia tosta, sfrontatezza, sangue freddo, sostenutezza, malizia: se qualcuno la accusa, lo sbugiardi giurando e spergiurando. Ha nel suo cuore una provvista di falsità nel parlare, di falsità nell'agire, di falsità nel giurare, ha una provvista d'inganni, una provvista di moine, una provvista di raggiri. Una donna, se è maliziosa, non deve mai andare a pregare l'erbivendolo perché le venda l'erba-trappola: ne ha in casa un orto pieno e tutte le spezie per insaporire le male arti ».

Ma il piacere di abbandonarsi a pagine intere scritte con fluidità e rigore non è concesso a chi legge: all'improvviso salta fuori il vocabolo troppo a buon mercato, la locuzione di un confidenziale sgradito e gratuito, di colpo si intrude a forza il presente, e si spezza il fascino dell'incontro.

I Greci che « sgargarozzano al bar » danno noia, non meno della « porta su cui si sfascia il deretano » Si obbietterà che è inutile arricciare il naso di fronte a qualche anacronismo? Sì, se serve a rendere più divertente o pungente il discorso (può essere accettabile e spiritoso parlare di « grande uniforme » per un soldato di secoli fa): no, se lo rende strano o anonimo, come per lo più succede. Si obbietterà che i servi sono servi e sanno sempre di aglio e cipolla? Direi che i servi di Plauto sono salaci, spinti, beffardamente arguti: di rado banalmente prosaici. Quanto ai vari « col cavolo », « hai le rotelle fuori posto », « trattare coi piedi » « rompere le scatole », suonano irrimediabilmente stonati al nostro orecchio. Si obbietterà che il difetto è in noi, che il fastidio che proviamo non è diverso dallo scandalo che avran suscitato nei vecchi senatori romani certi berci o battute plautine di grana grossa? Forse: ma se Cicerone sentiva in Plauto la voce *Romani generis urbisque propria* (*De or.* III, 12, 44), ciò significa che il parlato plautino aveva un'impronta d'arte, che stentiamo ad attribuire a certi volgarismi.

* * *

Anche la versione delle *Bacchidi* di Luca Canali muove dalla convinzione che per rendere la destrezza, la sapidità, la vivezza di Plauto sia necessario fare ricorso al colloquiale. Il traduttore non teme di mettersi in maniche di camicia, di attingere al repertorio d'uso: « ti è cascata la lingua, crepa di salute, su con la vita, mi piace da pazzi, qualche santo provvederà, mi viene a ciccio, te lo becca proprio sul fatto, tu bussa a denari e mosca, sgancerei la somma ». Si incontra una serie di termini in voga, per lo più romaneschi e diffusi dal cinematografo (grana, fusto, fasullo, drittata, incavolato, abbacchiato, scalcinato), né vengono sdegnati tocchi locali come « zoccolette, 'sto zozzo, begalino, Dio bonino », o riecheggiamenti attualistici (vedi « la dolce vita » di felliniana memoria e « un bell'applauso » di nota estrazione televisiva).

Non sono persuaso che il linguaggio adottato da Canali abbia tutta l'intensità, la forza evocativa che il traduttore gli presuppone: non che essere smaglianti, certi vocaboli rischiano addirittura di parere triti, non che sapere di popolaresco, hanno un'aria studentesco-intellettualistica. Non solo, ma l'adeguarsi a idoli e preferenze del momento comporta il rischio della provvisorietà, consente l'accostamento al testo per un periodo di tempo piuttosto breve. Una volta caduti in disuso certi moduli, è più difficile la traduzione dell'originale... Tuttavia il tessuto linguistico di Canali ha una sua omogeneità e naturalezza, pur attraverso screziature di vario genere, mentre in Pasolini si ha più l'impressione della forzatura (sia pure ai fini d'arte) e in Paratore, su un piano di diversa dignità formale, disturbano gli sbalzi di tono.

Il soliloquio di Crisalo, che chiude l'atto secondo, può dare un'idea di come si presenti scorrevole, nei suoi apporti da direzioni diverse, il discorso di Canali:

« L'ho caricato per bene, anzi più del giusto. Una trama ordita niente male per arricchire il figlio del padrone innamorato. Adesso può beccarsi la grana che vuole e ridarne al vecchio quanto gli garba. Il vecchio andrà a Efeso a recuperare il malloppo, noi intanto faremo la dolce vita, sempre che il vecchio ci lasci qui e non ci porti con sé a Efeso, Mnesiloco e me. Che casino che farò qui, ragazzi. Ma che accadrà quando il vecchio avrà mangiato la foglia, quando realizzerà che è corso lì per niente e che ci siamo pappati l'oro, che mi succederà? Porcaccia, quello al ritorno mi cambia nome, da Crisalo Crocisalo, mi fa diventare. Ma io taglio, boia miseria, ove meglio se ne dia il caso. Se mi riacchiappa, lo concio per bene. E se lui ha buone verghe in campagna io ho buone spalle in casa. Ma adesso vado. Racconterò al padroncino l'intrallazzo dell'oro e della sua dolce-ritrovata Bacchide ».

La « spregiudicata »[10] versione di Canali, anche se spesso non supera il livello della κοινή linguistica del cinema italiano, ha indubbiamente dei lati positivi. Il dialogo è agile, c'è impeto e brio, comico e drammatico hanno sovente buon risalto: anche i giochi di parole, la parte più ardua a rendersi, trovano, non una volta sola, indovinate equivalenze. Non manca neppure la civetteria di qualche vocabolo inusitato (tipo garzoncello o dappoiché) inserito senza stridore in contesti familiari.

Mirando però soprattutto alla franchezza e all'immediatezza, Canali finisce per rinunziare all'eleganza e all'alto decoro letterario di Plauto; evidenzia, con tenacia e non senza bravura, una delle costanti dell'impasto stilistico del suo autore: e lo isola in una dimensione sola. Sono d'accordo sulla necessità di evitare per Plauto toga e parrucca, il purismo di un eloquio che lo geli; ma quando si cerca di offrire un autore alla comprensione di altre generazioni e epoche, l'autore deve essere lui, integralmente, anche a costo di qualche dissonanza. Plauto è lo scrittore della gente comune e dell'aristocrazia, sa trarre partito dalla conversazione di tutti i giorni e sa essere raffinato, è impetuoso e umorale ed è un virtuoso di non comune abilità. Di questo, attraverso la versione di Canali non si riuscirà ad avere idea. Tullo Massarani rimproverò a Madame Dacier di far parlare con troppo garbo ed educazione i personaggi di Plauto[11]: nel torto opposto, l'eccessiva disinvoltura, mi pare sia caduto Canali, il cui Plauto, dunque, resta autentico solo in parte.

* * *

Nell'estate del 1965 Luca Ronconi allestiva a Ostia[12] nella libera riduzione-rifacimento di Ghigo De Chiara, una rappresentazione del *Nemico di se stesso* di Terenzio, puntando tutto sugli effetti di un'impostazione rivistaiola. L'esperimento era sbagliato in linea di principio: Terenzio è autore troppo elegante, discreto di modi per consentire una resa da passerella. Ma resta indicativo di una idea oggi largamente diffusa: che per rendere attuale un classico occorra rifarsi alla conversazione spicciola e alla brava.

Gli esperimenti di Pasolini, Paratore, Canali sono anch'essi manifestazioni di questa tendenza e convinzione che si debba attingere alle fonti più

[10] L'aggettivo è di Paolo MILANO, « L'Espresso », 31 Ottobre 1965.
[11] T. MASSARANI, *Plauto e i suoi traduttori* in « Fronde sparte », Firenze, 1911, p. 73-74.
[12] « Il Dramma » 1965, n. 347-348, p. 44; « Sipario », 1965, n. 232-233, p. 92.

immediate del linguaggio per riconquistare un testo vecchio di secoli. Gli originali plautini parrebbero consentire, se non addirittura imporre, un simile trattamento.

Ma bisogna avanzare due riserve. Una di carattere generale e una più specifica. Gli antichi possono avere un carattere indiscusso di modernità: non sono però moderni. Non si possono far parlare col linguaggio esclusivo di oggi. Quello che piace nel mondo antico è che è anche moderno: ma non è solo moderno. Trasformando i classici in contemporanei si infligge, in un certo senso, un colpo alla loro eternità.

Per tentativi del genere, poi, occorre avere un orecchio molto fine: occorre evitare di forzare i suoni, di sottolineare una nota sola, di collocare insieme elementi che stridano. Non si deve uniformare in una direzione o guardare alle singole espressioni perdendo di vista il complesso. Ora non si ha l'impressione che i recenti, pur bravi interpreti di Plauto abbiano affrontato con tutto l'impegno necessario [13] il compito che si erano assunti. Erano sulla buona strada, ma hanno creduto nel potere magico della lingua popolare, senza far troppo caso alla dose e alla mistura della pozione. Dispiace, perché avevano le carte in regola per darci versioni che non fossero solo di protesta o di rottura.

UMBERTO ALBINI

[13] Non entro qui nei particolari filologici delle versioni: mi interessava definirne la struttura generale. Non posso, però, fare a meno di osservare che qualche svistaccia o fraintendimento si incontra là dove uno meno se lo aspetterebbe.

IL MISTICISMO ASTRALE DI SENECA

Chi negli Epistolari si compiace di rintracciare, non soltanto le notizie storicamente interessanti o gli elementi di una speculazione personale o gli spunti autobiografici, ma anche e soprattutto i sentimenti e le emozioni delle grandi anime di fronte alle vive parvenze della natura, rimane piuttosto deluso se si accosta alle lettere di Seneca a Lucilio con il desiderio di ritrovarvi la testimonianza di tale sensibilità [1]. Nel pensiero di Seneca, infatti, le *Epistulae ad Lucilium* rappresentano i momenti del raccoglimento e dell'interiorità, in cui l'anima, sentendosi minacciata dai rumori mondani, dagli eventi politici, dagli egoismi sociali, s'impegna di difendere ad ogni costo la sua libertà spirituale e la sua autosufficienza: di fronte al ricorrente pericolo di essere trascinata fuori di sé, in un'alienazione disperata, nella condizione di oggetto, essa deve sforzarsi ad ogni istante a riprendere possesso di se stessa, a riconquistare la coscienza di quella solitudine meravigliosa, che non è desolazione e angoscia.

Quando l'assillo dell'attività sospinge l'individuo a operare fra gli uomini, a prodigarsi per le sofferenze comuni, a dimenticare la propria anima, quando l'impazienza dell'agire rifiuta inesorabilmente dietro di sé il passato con tutti i suoi rimpianti e sferza il presente perché si apra all'avvenire — poiché solo nella dimensione del futuro ritrova il suo tempo spirituale —, la contemplazione estetica di una pianta fiorita, di un cielo stellato, di una nuvola errabonda appare come il tradimento di una missione, come colpevole indugio in un presente irrigidito. Ma questo non è l'ideale etico di Seneca: in Seneca la vita morale non intende svolgersi in mezzo agli uomini, nel vivo delle relazioni e delle passioni umane. Benché talora risuoni il suo mònito « *age, infelix, ecquando amabis?* » [2], benché inviti a rinunciare al suicidio, che pure è la suprema delle liberazioni, per amore del prossimo [3], non si può dire che egli riponga nella vita associata il fine

[1] Non mancano tuttavia i passi significativi; cfr. 41, 3-4; 65, 16-18; 90, 39-40; 102, 20-21; 107, 8-9.
[2] *De ira,* III 28.
[3] *Epist.,* 104, 3-4.

ultimo della moralità. L'assillo etico in Seneca è ansia di purezza individuale, è desiderio di assoluta libertà, dagli uomini, dalla società, dallo Stato, dalle convenzioni, perché è il singolo che vale, è il singolo che deve essere salvato.

Potranno, in questa interiorità incontaminata e inviolabile, essere accolte le voci e le forme della Vita che si dispiega intorno a noi? Quando la volontà è dominata dall'impegno di non lasciarsi turbare da motivi e stimoli esteriori e l'ansia dell'impassibilità diventa la sua divina ossessione, né viaggi né paesi nuovi né spettacoli inconsueti riescono a scalfire la serenità interiore [4]. Non ha tanto importanza — egli scrive — il luogo dove arrivi, quanto lo stato d'animo con cui arrivi [5]: i viaggi ti faranno conoscere altri popoli, ti mostreranno nuove forme di montagne, ampiezze non mai vedute di pianure e irrigue valli solcate da perenni corsi d'acqua, ma nelle cose essenziali non potranno farti migliore [6]. Se l'animo è sereno e calmo nella coscienza di bastare a se stesso, nulla si può aggiungere a questa sua tranquillità, così come un cielo perfettamente immacolato nel suo splendore non può accogliere alcun aumento di luce [7]. Come può dare gioia il silenzio fuori di noi, se dentro di noi fremono le passioni? È falso ciò che il poeta canta:

omnia noctis erant placida composta quiete [8].

No. Non è notte tranquilla se non quella che è composta dalla ragione; i sogni dei dormenti sono tanto torbidi quanto le loro giornate; soltanto quando l'anima è veramente pura, né voce d'uomini né canto d'uccelli varrà a interrompere e a turbare la inconcutibile solidità dei nostri buoni pensieri [9].

E tuttavia, se un sentimento vivo della natura è conciliabile con l'assillante impegno morale, esso si può rintracciare soprattutto in quelle anime, nelle quali l'eticità è intesa, non tanto come socialità e collaborazione, quanto come purezza e autonomia interiore. Un uomo, per quanto sia innamorato della sua solitudine e della sua atarassia incomunicabile, ha pur bisogno di relazione, essendo per sua intrinseca struttura inserito in una trama di cose e di eventi da cui non può svincolarsi. Il rifiuto delle relazioni

[4] *Epist.*, 2, 1-2.
[5] *Epist.*, 28, 5.
[6] *Epist.*, 104, 8.
[7] *Epist.*, 66, 46.
[8] Varrone Atac., *Argon.* III fr. I R.
[9] *Epist.*, 56, 6.

umane non può non sospingerlo verso le cose e le forme che non hanno volto umano. Egli ripeterà sì, a se stesso, che nessun paesaggio potrà mai offrirgli quella dolce pace che solo la buona coscienza può diffondere sulla sua anima, eleverà sì un inno alla sua volontà, unica potenza liberatrice: eppure, a un certo momento si accorgerà di rivolgere le sue orgogliose parole a una pianta, a un fiore, alla luna; egli, disdegnoso di colloqui umani, avvertirà con stupore di aver instaurato un dialogo silenzioso con la natura e il cielo. È questa la sorte dei solitari, che hanno disimparato a parlare con gli uomini e che, pur umanamente protesi ad aprire contatti e relazioni, rivolgono i loro soliloqui all'insensibile Natura o al Dio invisibile.

* * *

Chiediamoci ora se Seneca abbia mai rivelato una particolare sensibilità di fronte alla natura e alle sue parvenze meravigliose. Le stesse *Epistulae ad Lucilium*, che pur ci sono sembrate deludenti, ce ne offrono una eccezionale testimonianza:

« Se al tuo sguardo — egli scrive — si presenta un fitto bosco di vecchi alberi più alti dell'ordinario, che con l'ampia distesa dei rami che fra loro s'intrecciano impedisce la vista del cielo, tu senti che l'altezza di quella foresta, la solitudine del luogo, la meraviglia di quell'ombra cupa e interrotta in mezzo all'aperta pianura ti attesta la presenza di un dio. Se tu ti trovi a guardare una spelonca ampiamente scavata non dalle mani dell'uomo ma dalle forze naturali, che sostiene con le rocce corrose la montagna, l'animo tuo è preso dal senso di un religioso mistero. Noi adoriamo le fonti dei grandi fiumi: là dove sgorga dal profondo della terra l'acqua di un fiume s'innalzano altari; ricevono onore e culto le acque termali e si attribuisce un valore sacro ad alcuni laghi per il colore cupo dell'acqua o per la sua profondità. Ebbene: non ti sentirai preso da un senso di venerazione quando tu veda un uomo impavido di fronte ai pericoli, libero dai desideri, felice nelle avversità, tranquillo fra le tempeste, che guarda gli altri uomini dall'alto e gli dèi faccia a faccia come suoi pari [10]? ».

È presente in questo sentimento della natura quell'esperienza del « sacrum » o — come Rudolph Otto preferisce chiamarlo — del « numinoso », che sta alla base della religiosità primordiale dell'uomo: quel brivido irrazionale, che si sprigiona da determinati oggetti e che sembra annunciare la presenza di un Mistero che non può essere tradotto in parole. In Seneca la bellezza della natura si svela così: non come l'apparizione di

[10] *Epist.*, 41, 3-4.

belle forme che piacciono agli occhi per il gioco delle loro linee e dei loro colori e che consumano il loro incanto in questo puro apparire, ma come l'annunciazione di una Potenza indicibile che l'occhio non percepisce, di un mistico *mana* che vale di più della bellezza che piace, perché è soprattutto una Forza che nello stesso tempo affascina e sgomenta. Ed è necessario rilevare — nel passo che abbiamo citato — come Seneca abbia congiunto e ricordato insieme l'aura del « sacrum » che emana da una cupa foresta e il senso di sublime orgoglio che splende nello sguardo dell'uomo che sa conservarsi sereno e impassibile fra le avversità e le tempeste. Non dimentichiamo: il nucleo del suo misticismo cosmico è già tutto in questo accostamento.

Ma l'entusiasmo contemplativo di Seneca è polarizzato, non tanto verso un particolare aspetto della natura, una pianta solitaria, un recesso delizioso o triste, un tramonto sfolgorante. Il suo sguardo mira ad abbracciare i più ampi spazi cosmici, le vaste distese che si protendono, in una ricorrente fuga di piani, verso un orizzonte inaccessibile, le manifestazioni più grandiose e dinamiche degli elementi primordiali, il fuoco che splende dai corpi celesti, l'aria che si scatena nei venti e nelle tempeste, la terra che si rinnova nel ritmo delle stagioni, l'acqua che si dirama e tumultua negli oceani e nelle impetuose correnti. È l'ebbrezza del Tutto: è come se il suo sguardo si infastidisse delle quotidiane parvenze finite e cercasse ad ogni istante le vette per salire più in alto, per vedere più lontano, per abbracciare orizzonti sempre più remoti. Egli è l'uomo delle cime: lassù regna la solitudine liberatrice, di lassù egli può godere una suggestione di infinito:

> « Da una parte vaste pianure che si estendono in spazi senza fine, dall'altra eccelse catene di montagne che si elevano con le loro grandi cime nevose; e fiumi che scorrono e corsi d'acqua che scaturiscono dalla stessa sorgente e scendono verso occidente e verso oriente; e tanti boschi che svettano sulle sommità delle cime e tante selve con i loro animali e il vario concento degli uccelli: e città diversamente disposte e popoli separati fra loro da regioni inaccessibili, gli uni raccolti sugli alti monti, gli altri circondati pavidamente da valli profonde; e messi onuste di spighe e arbusti che danno frutti spontanei, e il lento scorrere dei ruscelli fra i prati, e spiagge che si incurvano a formare un porto, e nella vastità dei flutti mille isole sparse, che delimitano i diversi mari »[11].

C'è in questa visione la stessa ansia — come dire? — cosmografica, che ritroviamo nei paesaggisti fiamminghi del Cinquecento, in Patinir, in

[11] *Consol. ad Marc.*, XVIII, 4-5.

Bruegel, in Herri met de Bles, in cui non c'è aspetto della vita universale — minerale, vegetativo, animale, umano — che non sia raffigurato, in cui la misera capanna dell'eremita è collocata dentro la sua foresta, e la foresta si estende sino a costeggiare un fiume, e il fiume si snoda fra catene di montagne, e i massicci montagnosi si disseminano nelle lontananze, emergendo da un mare che si perde nello spazio senza confini: ogni loro paesaggio è un *orbis pictus,* in cui lo sguardo è invitato a scoprire, una per una, le innumerevoli forme viventi, ad abbracciare, per quanto gli è concesso, la totalità della creazione divina.

In Seneca, questa insofferenza delle forme finite, quest'ansia di percorrere contemplativamente spazi cosmici sempre più estesi, sta a testimoniare della vocazione dell'anima umana all'infinito.

« Grande e nobilissima cosa è l'anima — egli dichiara — e non accetta che le si pongano altri confini se non quelli che ha comuni con la divinità: essa non accetta una patria terrena, sia essa Efeso o Alessandria...: la patria sua è l'universo intero, è l'ampia cinta entro cui giacciono i mari e le terre, entro cui è quest'aria che distingue e insieme tiene congiunto l'umano e il divino, e vegliano tante luminose essenze tutte disposte al compimento della loro funzione »[12].

Dopo aver contemplato la terra, l'ansia d'infinito non può trovare pieno appagamento se non nella visione del cielo, dove le costellazioni rivelano un ordine eterno e indefettibile.

« Finché ai miei occhi non sarà precluso quello spettacolo di cui essi non sanno saziarsi, finché mi sarà lecito vedere il sole e la luna e fissare lo sguardo sulle altre stelle e osservarne il sorgere e il tramontare e le distanze che le separano e le ragioni del loro moto più o meno veloce, e mirare durante la notte tanti astri che brillano nel cielo, alcuni immobili, altri che si muovono, non però nell'infinito spazio, ma dentro l'orbita da loro stessi tracciata, e altri che sbocciano all'improvviso e altri che balenano agli occhi nostri come un fuoco incandescente, quasi precipitassero, eppure volano negli spazi lasciando dietro di sé una lunga scia di luce; finché io ho questo da contemplare, finché partecipo delle meraviglie celesti, nei limiti almeno concessi all'uomo, finché ho uno spirito che tende in alto, alla contemplazione di ciò che gli è affine, che cosa m'importa quale terra calpesto ?[13] ».

Le parole di Seneca sono vibranti di commozione religiosa e vanno comprese dentro quell'atmosfera sacra in cui sono state pensate e pronun-

[12] *Epist.,* 102, 21.
[13] *Consol. ad Helv.,* VIII, 6.

ciate, sono la testimonianza di un'emozione cosmica e insieme di un'indagine razionale: di una emozione che scaturisce dall'atto con cui il pensiero persegue i fenomeni astrali e ne conosce i movimenti e ne discopre il ritmo e la legge; di un'indagine che attinge impulso e vigore dalla stupefazione che sgomenta di fronte agli spazi illimitati. Avviene con queste espressioni di Seneca ciò che accade con le dichiarazioni dei mistici e anche, diciamo pure, dei poeti: esse esigono da noi quella sensibilità, nativa e spontanea, che il fanciullo e il selvaggio possiedono, ancora intatta e inviolata, al cospetto dell'Essere così com'esso si annuncia nella sua terrificante immediatezza. Seneca è ben consapevole che il mistero dei cieli esige, per essere avvertito, un'anima non ancora intorpidita dall'abitudine profanatrice:

> Protetti da un folto bosco contro gli ardori del sole — egli scrive — i primitivi passavano placide le notti senza sospiri... Non pendevano sulle loro teste fregiati soffitti, ma giacendo in aperta campagna, potevano mirare in alto il moto degli astri, lo stupendo miracolo delle notti e il rapido corso in cui l'universo va silenziosamente dispiegando tutta la ricchezza della sua realtà »[14].

La civiltà tecnico-scientifica, le abitudini quotidiane, il predominio degli interessi pratici, e soprattutto il prevalere dell'atteggiamento razionalistico ci hanno resi insensibili di fronte al fascino astrale: siamo diventati ottusi e proni verso la terra; l'abitudine ha spogliato, agli occhi nostri, della loro grandezza gli spettacoli quotidiani: « *quamdiu solita decurrunt, magnitudinem rerum consuetudo subducit* »[15]. Ma se un'apparizione straordinaria brilla ad un tratto nel firmamento, se un'eclisse ottenebra il volto del sole, se una cometa, uno splendore strano, un mutamento appaiono nel cielo e turbano l'ordine dell'universo, la meraviglia ci riscuote dal torpore consueto e ci sollecita a guardare verso il cielo. Per recuperare il nostro stupore di fanciulli, abbiamo bisogno di un evento nuovo, insolito, inatteso, come se il più grande miracolo del cosmo non consistesse già nell'armonioso evolversi delle costellazioni e nelle inderogabili leggi che lo governano.

Siamo portati a pensare che questa sensibilità sia tramontata per sempre nell'età moderna, dopo che il razionalismo scientifico ci ha indotti a concepire l'universo come una mostruosa macchina senza misteri; e le com-

[14] *Epist.*, 90, 42.
[15] *Natur. Quaest.*, VII, I 1-2.

mosse parole di Seneca sembrano ormai prive di significato, come un linguaggio arcaico di cui non possediamo più la chiave. In realtà, il motivo mistico-astrale è — a nostro avviso — una « costante » emotiva, ricorrente nella storia della spiritualità umana ogniqualvolta sembra che la coscienza cosmica dell'Infinito si assopisca o minacci addirittura di spegnersi. Si pensi, per esempio, al romanticismo, al quale va riconosciuto il compito e — diciamo pure — il merito di aver recuperato il senso numinoso del Cosmo. Perciò non posso resistere alla tentazione di richiamarmi ad alcuni testi fondamentali, per mostrare quale affinità colleghi, a distanza di quasi otto secoli, l'entusiasmo astrale di Seneca alle intuizioni dei poeti romantici.

In Hölderlin l'aspirazione alle regioni celesti è lo stesso impulso vitale che agita tutte le creature che vivono: l'etere, entro cui si evolvono le insonni costellazioni, è il simbolo meno inadeguato di un'altezza suprema, cui ogni cosa inconsciamente si protende:

O etere divino! non ti cerca forse coi suoi sguardi la pianta?
non tende a te le sue trepide braccia l'umile cespuglio?
Per ritrovarti il seme prigioniero
rompe la buccia; e per bagnar le chiome
nel tuo flutto vitale il bosco scuote
via da sé la neve come veste importuna.
Dal fondo, desiosi, i pesci salgono,
guizzano sul dorso lucido della corrente
come se in grembo volessero balzarti,
abbandonando la loro dimora [16].

E nel suo cuore consapevole di poeta, Hölderlin accoglie questa *Sehnsucht* implacabile; e le stelle, come agli antichi greci, gli appaiono vive ed umane; e la preghiera all'universo divino come ad un padre è il suo desiderio di sentirsi unito con il Tutto:

« E quando l'astro serale sorgeva, soavissimo e mite, assieme agli antichi Gemelli e agli altri eroi del cielo, ed io vedevo che in essi la vita si svolgeva in un ordine facile, eterno, nell'etere, e la pace del mondo mi circondava e rallegrava, sì che tendevo la mente e i sensi e non sapevo che fosse di me — allora io domandavo sommesso: 'mi vuoi bene, o buon padre celeste?', e sentivo la sua risposta così sicura, così felice nel cuore! [17] ».

[16] *An den Äther*, vv. 12-19.
[17] *Hyperion*, trad. Alfero, p. 26.

E come non ricordare il Leopardi, che guardava al cielo stellato come a una patria ideale, in cui s'illudeva per un istante di trovare l'amore perfetto?

O s'altra terra ne' superni giri
fra mondi innumerabili t'accoglie,
e più vaga del Sol prossima stella
t'irraggia, e più benigno etere spiri:
di qua dove son gli anni infausti e brevi,
questo d'ignoto amante inno ricevi [18].

E nel *Canto notturno di un pastore errante* la sua angosciosa aspirazione trovava un attimo di pace in un desiderio, che sembra affondare le sue radici ancestrali nel misticismo cosmico di Seneca:

Forse s'avess'io l'ale
da volar sulle nubi,
e noverar le stelle ad una ad una,
e come il tuono errar di giogo in giogo,
più felice sarei, dolce mia greggia,
più felice sarei, candida luna [19].

Insieme con questi poeti, infelice come loro e come loro ossessionato dagli infiniti spazi cosmici, Vincent van Gogh, che dipingeva la notte stellata e il roteare vertiginoso dei soli e delle costellazioni, guarda ai cieli come alla sua vera patria, in cui gli sia concesso di portare a compimento la sua vocazione di artista:

« Supponendo — egli scrive al pittore Bernard in una lettera davvero sconcertante — che negli altri numerosi pianeti e soli ci siano egualmente linee, forme e colori, ci è permesso conservare una certa serenità riguardo alla possibilità di fare della pittura in condizioni migliori e diverse di esistenza, cioè in una esistenza mutata da un fenomeno forse non più difficile e più sorprendente della trasformazione della larva in farfalla, del verme bianco in maggiolino » [20].

E non dimentichiamo che van Gogh scriveva queste parole in un clima culturale dominato dallo scientismo positivista.

[18] *Alla sua donna*, vv. 50-55.
[19] *Canto notturno*, vv. 133-138.
[20] Lett. della fine di giugno 1888.

* * *

L'età, in cui Seneca dissertava con animo perturbato e commosso sulla divina bellezza dei cieli e sui loro armoniosi movimenti, era satura di un misticismo astrale, che le proveniva dalle fonti più disparate. Il platonismo apprestava motivi poetico-dottrinali, che si mescolavano alle teorie astrologiche diffuse a Roma dai Caldei. Per Platone il Demiurgo « spartisce le anime in numero eguale agli astri e ne assegna ciascuna a ciascuno »; « e chi ben vivesse durante il tempo assegnatogli, ritornando ad abitare nell'astro congenere, vi condurrebbe una vita beata e conforme ad esso »[21]: poiché — come egli si esprime con un'immagine meravigliosa — l'uomo è una « pianta celeste »[22], che ha le sue radici in alto, là dove splendono gli astri, dèi immortali, e protende i suoi rami verso la terra. Aristotele, da parte sua, opponendo decisamente una fisica celeste alla fisica terrestre e riconfermando agli astri la loro dignità divina, finiva per dare un senso metafisico alle nozioni — per noi relative — di « alto » e « basso ». Lo stoicismo infine, con la sua visione panteistica dell'universo, celebrava l'unità vivente di tutte le cose, e la correlazione armoniosa di terra e cielo, e l'onnipotenza del Fato che connette insieme, in una razionale *conspiratio omnium*, le anime e le stelle.

L'anima diventava la protagonista di un'avventura cosmica, di cui filosofi e poeti si compiacevano di narrare le misteriose vicende. Fra la sommità del cielo e la nostra terra — essi immaginavano — si frappongono la sfera delle stelle fisse e i pianeti: di lassù l'anima discende sul nostro pianeta e, durante questa discesa, si riveste via via delle varie facoltà corrispondenti ai singoli cieli, attraverso i quali trascorre: si riveste così del potere intellettuale nella sfera delle stelle fisse, dell'intuito contemplativo nel cielo di Saturno, del senso sociale-politico nel cielo di Giove, della passionalità in Marte, della sensibilità nel Sole, del desiderio in Venere, della facoltà vocale in Mercurio, della forza vegetativa nella Luna. Ma essa non può esercitare tutte queste facoltà e provare queste passioni se non in quanto si rivesta, durante la discesa, di successive « tuniche » che la ricoprono di un involucro sottile, sempre più denso e opaco; nel mondo sublunare finalmente l'atmosfera umida la fascia del suo alone come di una nube. Durante il ritorno — che la magia rende possibile con le sue pratiche purificatrici — l'anima si alleggerisce del suo peso materiale e im-

[21] *Timeo*, 41 e - 42 b.
[22] *Timeo*, 90 a.

puro e, passando nuovamente attraverso i cieli, restituisce a ciascuno di essi le singole facoltà e passioni ricevute nella discesa. Recuperata così la sua « nudità » essenziale e originaria, essa raggiunge la regione suprema del cielo per godervi, dentro una luce inestinguibile, la sua beatitudine eterna. È questo il grande « viaggio dell'anima », narrato dai miti: un viaggio che non vuol essere mera allegoria di una vicenda tutta spirituale che si compia nell'interiorità, ma che presume di attuarsi letteralmente dentro spazi cosmici ben definiti, in tempi misurabili come il ritmo dei giorni e delle notti; la corpulentissima fantasia dei contemporanei aveva bisogno di vedere con gli occhi fisici così il volto degli dèi come il teatro della grande avventura delle anime [23].

Questo « mito » del viaggio dell'anima non si ritrova in Seneca, ma ne sono visibili le tracce più significative, cioè i tempi fondamentali della sua avventura: l'origine astrale, il suo soggiorno sulla terra impura, il ritorno definitivo alle stelle. Come e sotto quali aspetti l'anima si possa considerare proveniente dagli astri Seneca non dice: è questo un « mistero » delle credenze cosmologiche e astrologiche contemporanee, al quale egli si limita ad alludere [24]. È evidente invece l'insistenza con cui s'indugia a parlare della terra come luogo di esilio e patria provvisoria dell'anima: il tono, con cui si compiace di porre in risalto le impurità, i conflitti, le anormalità, gli odi di questo nostro pianeta e di contrapporre la sua opacità fisica e morale alla splendida purezza dei cieli, si eleva non di rado alle altezze dell'entusiasmo poetico. Le vicende storiche, l'ambiente politico, la violenta passionalità degli uomini, in mezzo ai quali è stato gettato dal destino, gli acuiscono il senso del disgusto verso la terra e gli dettano amarissime considerazioni, che sembrano riecheggiare i più accorati motivi del dualismo platonico. Il pianeta terrestre è il luogo della sopraffazione e delle brame di potenza e di dominio, che costringe l'uomo a ripiegare gli sguardi verso il campo della lotta umana per non essere travolto e gli rende difficile la gioia della contemplazione pura. Chi dall'alto del cielo guardasse quaggiù a questo angusto pianeta, così agitato e tormentato dai fenomeni fisici e dagli eventi umani, dovrebbe esclamare con disdegnoso fastidio: « È questo il punto che tante genti si contendono col ferro e col fuoco? Oh, come sono ridicole le frontiere che gli

[23] Cfr. G. Faggin, *L'anima nel pensiero classico antico*, nel vol. « L'Anima », Brescia 1954, pp. 66-68.
[24] *Epist.*, 65, 20; 120, 15.

uomini segnano tra loro! »[25]. Con la medesima tristezza, Dante, giunto nell'ottavo cielo, guarderà agli impuri spazi terrestri, a

L'aiuola che ci fa tanto feroci[26].

Non meno acceso di platonico disgusto è lo sguardo con cui Seneca considera il corpo umano, al quale l'anima è fatalmente incatenata[27]: esso fa parte del pianeta terrestre, è legato alle sue vicende, alla sua impurità e alla sua corruttibilità. Anche per lui, come per gli orfici e i platonici, esso è « carcere » e « sepolcro » dell'anima; e la morte è perciò la suprema liberazione, il rito della catarsi definitiva. Il pensiero della morte ossessiona l'animo di Seneca, non perché essa gli si pari dinnanzi come segno di annientamento o come presagio di tormenti ultraterreni, ma perché essa gli annuncia una grande speranza, che lo riempie di trepidazione: « un giorno — egli scrive a Lucilio — cesserà questa mescolanza di divino e di umano, e l'anima lascerà il corpo e tornerà a Dio. L'ultima ora del corpo non è l'ultima dell'anima; l'aborrito giorno della morte è il giorno della nascita eterna »[28].

Il disprezzo dell'esistenza terrena si accompagna a un profondo senso della dignità spirituale dell'anima, che si sente superiore a tutte le tempeste e alla violenza sconvolgente della natura: è l'esperienza del sublime dinamico, come Kant la tratteggerà nella *Critica del Giudizio*:

> « La vita dell'uomo è una cosa insignificante, ma una cosa immensa è il disprezzo di questa vita. Chi ha saputo disprezzarla vedrà senza tremare il mare infuriato, anche se tutti i venti lo sollevino... Che m'importa della grandezza delle forze che mi fanno perire?... Dobbiamo tener sempre pronta la nostra anima »: *anima in expedito est habenda*[29].

Il suo destino si può dunque compendiare nelle tre fasi fondamentali della sua avventura metafisica: essa deve liberarsi dalla corporeità impura che la tiene lontana dalla realtà autentica; deve risalire alle regioni eccelse, fra le stelle, là donde è discesa; deve raggiungere finalmente la pienezza della sua felicità, contemplando, con perfetta conoscenza, la nascita e il

[25] *Natur. quaest.*, I, 8.
[26] *Paradiso*, XXII, 151.
[27] *Consol. ad Marc.*, XXIV 5.
[28] *Epist.*, 120, 16.
[29] *Natur. Quaest.*, VI 32, 4-5.

tramonto delle stelle e i loro corsi armoniosamente diversi: « *sicure spectat occasus siderum atque ortus et tam diversas concordantium vias* »[30].

* * *

Se volessimo, a questo punto, abbracciare in un solo sguardo sintetico i molteplici elementi della nostra indagine, saremmo tentati di rintracciare nel pensiero senechiano le linee di un vero e proprio dualismo. La visione panteistica dello stoicismo classico, che estendeva a t u t t a la realtà visibile l'indefettibile razionalità divina e concepiva il male o come opinione soggettiva o come puro aspetto dialettico della Vita universale, è qui gravemente incrinata: anima e corpo, cielo e terra, stelle e mondo sublunare sono contrapposti in una drammatica antiteticità. Sicché ancor più impellente deve risuonare l'appello all'interiorità e alla purezza, e il disgusto per l'esistenza inquinata non può non allontanare — malgrado gli slanci generosi della buona volontà — dal consorzio degli uomini.

La contemplazione estatica del firmamento stellato e il culto morale dell'autonomia interiore diventano perciò le due polarità essenziali della vita dell'anima. Fra queste si incunea la terra immonda, la cui funzione si esaurisce tutta nell'essere fulcro per la liberazione e l'ascesa: essa esercita le forze spirituali della volontà, accentua il fastidio per l'effimero, suscita la nostalgia per il cielo e dà un significato alla morte. Essa è il perno materiale che sorregge l'ago oscillante dell'anima: le stelle sono la polarità oggettiva, cui l'anima si volge quando, disgustata della vita quotidiana e sazia della sua auscultazione interiore, esce da sé ed evade dall'angustia del carcere corporeo, dilatando se stessa sino agli irraggiungibili confini del firmamento[31]. L'interiorità morale è la polarità soggettiva, a cui l'anima si ripiega per riprendere coscienza del suo destino immortale e della legge della sua vita. Nessuna eterogeneità contrappone i due poli di questa mirabile oscillazione: quando l'anima si rivolge a contemplare le costellazioni e a seguirne gli armoniosi movimenti, essa non compie nessuna alienazione dal suo essere autentico; quando ritorna a se stessa e al segreto inaccessibile del suo intimo, non ritrova in sé una realtà e una legge diversa da quella che governa i cieli. Polo oggettivo e polo soggettivo sono identici, per la profonda omogeneità che li congiunge. L'anima legge nel Cielo lo stesso Divino che rintraccia nelle sue profondità; scopre in se stessa la presenza

[30] *Natur. Quaest.*, I 12; *Consol ad Marc.*, XXV 1-3.
[31] *Natur. Quaest.*, I, 11.

del medesimo Logos che scandisce il ritmo delle stelle. Poiché essa è coestensiva all'universo intero.

Un unico ordinamento, un'unica legge, un'unica provvidenza sorregge insieme l'anima e il cosmo, poiché anima e corpo sono composti della medesima sostanza; e se l'anima umana è mobile e irrequieta, intollerante del riposo e avida di cose nuove, è perché è connaturale alle stelle, il cui movimento è infaticabile e perenne [32]. Un unico Fato li domina entrambi; e la più grande gioia, cui l'anima possa elevarsi, è la coscienza di essere dominata da quell'infinita, divina Potenza che domina il Tutto: *grande solatium est cum universo rapi.* « Che cosa deve fare l'uomo buono? Offrirsi al Fato. È un gran conforto pensare che siamo travolti dalla stessa legge che travolge l'universo: qualunque sia questa forza che così ci fa vivere e così morire, essa incatena anche gli dèi con la stessa necessità. Un corso irrevocabile spinge le cose umane e le divine: lo stesso creatore o rettore dell'universo ha dettato il destino, ma lo deve seguire. Sempre egli obbedisce: una volta sola ha comandato » [33].

La saggezza di Seneca si ferma qui, per diventare *amor fati*; e l'attività suprema, alla quale chiama l'uomo, è la vita contemplativa. Se anima e cosmo costituiscono un'unità autonoma, inscindibile, se i confini dell'universo sono i limiti stessi dell'anima e della sua libertà, nessun varco le è permesso oltre di essi, verso una trascendenza ultracosmica, verso uno Spirito libero e liberatore.

Nello stesso tempo in cui Seneca professava il suo misticismo astrale e nella conoscenza del cielo stellato ritrovava la sua emozione più profonda e la sua esperienza numinosa, s. Paolo tratteggiava a fosche tinte il quadro dell'universo fisico, che è la dimora dell'uomo. Il « signore di questo mondo » è il demonio; gli « spiriti degli astri » sono le potenze cosmiche, delle quali gli uomini sono schiavi, ed anch'esse sono diaboliche [34]. Nessun compromesso è dunque lecito, per s. Paolo, fra l'anima e il cosmo. La loro complicità è spezzata per sempre. I greci, che non hanno conosciuto Cristo, sono stati degli schiavi e hanno celebrato, nelle loro dottrine cosmologiche, la loro schiavitù spirituale come un titolo di gloria. Cristo « ha vinto il mondo », ha liberato l'uomo dal servaggio degli « elementi cosmici » e lo ha ricondotto al Padre, che è oltre le stelle. L'avvento dello

[32] *Consor. ad Helv.*, VI 6-8.
[33] *De provid.*, V 8.
[34] *I Cor.* 2, 6; *II Cor.* 4, 4; *Gal.* 4, 3-9, ecc.

Spirito è stato l'annuncio della grande liberazione: *ubi spiritus domini, ibi libertas*[35].

Chiuso dentro i confini del suo mondo celeste, gioiosamente ossessionato dall'idea del Fato inesorabile, Seneca che cosa poteva offrire di consolante agli uomini atterriti dal pensiero della morte? A Polibio, che aveva perduto il fratello, egli scriveva: « ora egli gode del cielo libero e aperto, balzato da un luogo umile e basso in quello, quale che esso sia, che accoglie nel suo seno beato le anime sciolte dalle catene... Tuo fratello non ha perduto la luce, anzi ne ha raggiunto una più pura[36]». Questa luce più pura — non illudiamoci — non ha nessun significato spirituale, non rivela nessuna esigenza di soprannaturalità, non esprime nessun presagio imprevisto. Quella è la luce delle stelle nella sua pienezza. « Immagina — egli scrive a Lucilio — quanto grande sarà lo splendore quando tutti gli astri uniranno insieme le loro luci; nessun'ombra turberà la purezza di quel fulgore; ogni parte del cielo emanerà un eguale splendore... Come ti si mostrerà la luce divina, quando la vedrai nel luogo suo?[37].

* * *

Il misticismo astrale di Seneca è l'espressione più alta della religiosità romana, alla quale poteva assurgere, fuori dei quadri del politeismo tradizionale, lo stoicismo naturalistico e panteistico. Ma il prestigio della sua formulazione dottrinale si regge, da un lato, sull'equivocità dei termini che la costituiscono, dall'altro sull'intensità dell'emozione che psicologicamente la condiziona. La « luce », alla quale Seneca si richiama costantemente, esercita un suo fascino spirituale sul lettore soltanto per il simbolismo di cui s'è impregnata nella storia della cultura e che le conferisce una gamma di significati fluttuanti e imprecisi, mentre in realtà essa non è e non può essere che luce fisica, oggetto di indagine scientifica; il « dio », cui si appella con accorate invocazioni, sembra essere personalità provvidente e amorosa, con la quale l'anima può instaurare una relazione viva, secondo le esigenze del cuore, e invece esso non è, quando lo si sia liberato di qualsiasi equivoco dottrinale, che il cosmo nella sua unità spazio-temporale e la legge fatale che dall'intimo lo governa.

Il suo misticismo astrale non riesce a valere — come sistema di

[35] *II Cor.* 3, 17.
[36] *Consol. ad Polyb.*, IX 8.
[37] *Epist.*, 102, 28-29.

pensiero — quale equivalente filosofico dell'emozione cosmica, che lo condiziona e che commuove profondamente il suo animo. C'è sempre nell'emozione del « sacrum » qualcosa « di più » rispetto alla teoria che vorrebbe esserne la traduzione concettuale, vale a dire un atto di esperienza vissuta, un contatto sofferto con il Tutto: ecco perché qualsiasi teoria appare arida, inadeguata, ingenua, persino ridicola, di fronte al sentimento del Numinoso, che ci scuote di fronte all'immenso cielo stellato; ma c'è — in questa emozione — anche qualcosa « di meno », perché essa non riesce a giustificare se stessa sul piano conoscitivo e razionale e avverte perciò in sé l'oscura esigenza di andare incontro a una teoria metafisica che ne risolva il mistero.

Né il mito dell'anima che scende dalle stelle e risale ad esse come a sua patria, né il concetto del Fato inesorabile che congiunge in un'unità assoluta e autosufficiente l'anima e l'universo, possono dare un'interpretazione razionale all'emozione cosmica. Il fatalismo cosmologico impediva a Seneca di concepire l'anima umana nei termini di quell'autentico dinamismo interiore, che pur presentiva. L'uomo è tale, per sua natura, che procede incessantemente e liberamente oltre ogni limite, col pensiero, con l'immaginazione, con l'azione; il suo trascendimento non conosce barriere; nel momento stesso in cui pensa il Fato che lo soggioga e lo domina, già lo supera e lo nega; non appena riesce a raggiungere una meta ambiziosa, a scoprire un nuovo brandello di universo, l'universo gli appare circoscritto e angusto, e il suo viaggio ricomincia da capo con ansia infaticabile. E le stelle rimangono irraggiungibili in un'altezza incommensurabile, a simboleggiare — anche per gli audacissimi astronauti che rifiutano la vita contemplativa — quella meta ideale, sconosciuta e vagheggiata, desiderata e irraggiungibile, alla quale ciascuno di noi guarda, con stupore e commozione, finché gli rimanga un cuore di fanciullo.

GIUSEPPE FAGGIN

TRADUZIONI

ESCHILO *

Gli inni a Zeus

I

Zeus, qualunque egli sia, se con questo
nome gli è caro di farsi
chiamare, è questo il nome
con cui oggi lo chiamo.
Altri non ho da mettergli
accanto (e pur tutto ho dedotto)
che Zeus, solo Zeus, se questo vano dal cuore
spasimo discacciare
veracemente è forza.

E di colui che in un tempo era grande
nel colmo vigore guerriero
schiumante, neppure si griderà
che fosse nel tempo mai nato;
e chi dietro gli venne, un altro
più forte scontrava, e scomparve;
ma Zeus, se di vittoria nei canti redimito sollevi,
il punto del consiglio raggiungi
più alto interamente:

ché l'uomo egli per mano guidava del senno
sull'orme, ponendo che abbia
valore per tutti una norma:
il sapere col dolore si compra.

* In queste traduzioni abbiamo tenuto presenti i fondamentali studi sul teatro greco di Carlo Diano: in particolare « *Teodicea e poetica nella tragedia attica* », relaz. letta a Siracusa in occasione degli spettacoli classici 1965, e di prossima pubblicazione.

Gocciola nel sonno memore agli occhi del cuore
il morso del male: anche al tristo,
se pure non voglia, prorompe
il favore del senno: è dei numi
una luce che al timone s'assidono
col potere dei forti venerando.

(Agamennone, vv. 160 sgg.)

II

Di Zeus no, che non s'abbatte
facile caccia all'uomo
sublime il desiderio.
Per ogni contrada fiammeggia
alle stirpi mortali, anche
dove oscuro è il destino
nella bocca di tenebra.
Cade sicuro, e non tocca
col dorso, se questo pensiero
dal vertice vivo di Zeus
s'irradia in un atto compiuto.
Folti i sentieri, le strade
ombrose si stendono dentro
la mente del nume impervia
all'occhio dell'uomo.

Innalzano torri le speranze nella
perfidia degli uomini: e Zeus
le abbatte dall'alto della mano
che non si arma di violenza.
Il divino non conosce fatica.
Si è seduto lassù il suo pensiero,
purissimo fare che si appunta
nelle pure dimore dell'etere.

(Le supplici, vv. 86 sgg.)

SOFOCLE *

I canti della potenza e della miseria dell'uomo

La terribile forza dell'uomo

Molti i prodigi, ma nulla è un prodigio più grande
dell'uomo:
è lui che sui mari canuti lontano
trasvola varcando
sotto la furia di noto i gorghi che s'aprono
in un cerchio mugghianti;
è lui che la terra, maestosa fra le dee,
cui morte è ignota o stanchezza, affatica
con aratri dagli anni negli anni a rivolgersi adusi
e con la prole del cavallo domando;

è lui che la gente degli alati dall'animo lieve,
che le frotte di fiere silvestri
e i figli marini dell'acqua con reti predando
intrecciate avviluppa:
è lui, l'uomo colmo d'ingegno
che tiranno si fa con le arti
della bestia a vivere nata sui campi
e lassù per i monti a vagare,
che il cavallo densocrinito soggioga e il rupestre
toro che il travaglio non spezza.

E la parola si scoperse, il pensiero rapido come il vento,
e gl'impulsi del viver civile, e a fuggire
apprese gli strali del cielo ov'è duro
pernottare e le piogge più fosche,
di risorse infinite già fatto
signore: ché senza
risorse egli a nulla s'avventa
che il futuro gli porti: l'Ade
soltanto non seppe non saprà
riparare; ma dei morbi
le vie dei rimedi ha scovato
irrimediabili.

E il genio inventore dell'arte che oltre ogni
sperare possiede
mirabilmente
ora al bene ora al male ritorce.
Se alle leggi della patria concilia
la giustizia dei numi sacrata,
giurando
la sua patria fa grande: ma fuori
d'ogni patria è colui che congiunge
l'audacia col male dell'uomo.
Oh non possa quell'uomo da presso
al mio focolare sedere
né parte più togliere al mio
pensiero
se ad empi misfatti si volge.

(Antigone, vv. 332 sgg.)

La terribile nullità dell'uomo

Ahi ahi figli dei mortali
come simili al nulla anche quando
vivete, io vi calcolo!
Perché quale, quale uomo un di più
di sorte felice si porta
che quanto gli appaia di averne
e dietro la parvenza precipitare?
È tuo, tuo l'esempio che ho,
tuo quel demone tristo, o sventurato
Edipo, per cui nulla che sia
mortale io felice più chiamo:

tu che il dardo scagliasti ben oltre
il segno più alto, padrone
di un immenso destino felice,
poi che l'unghia ricurva, per Zeus,
della profetica vergine spezzasti,
e della mia terra dritto ti ergevi
vigoroso baluardo di morte:
e da allora anche re ti proclama
la mia gente, e di onori
infiniti ti colma, o signore
della grande contrada di Tebe.

Ma ora, chi più misero si ode
sulle bocche suonare? chi selvagge
sventure, chi più somma di angosce
alberga nel ritorcersi dei giorni?
Ahi nobile capo di Edipo
al quale un immenso
unico porto bastava
per il figlio per il padre
ad approdarvi da sposo
come, come hanno potuto i paterni
solchi sopportarti, o misero,
fino a questo giorno silenziosamente?

Ti ha scoperto — e non volevi — il tempo che tutto vede
e ti colpisce, o sposo antico che non eri
sposo, generante uomo generato.
Ahi progenie di Laio,
se solo mai non ti avessi
non ti avessi veduto!
Ché immenso è il mio pianto
che urla dalla bocca.
Ma verace sia l'ultima parola: io da te
il respiro dallo spasimo ridistesi
e giacevo con gli occhi del sonno.

(Edipo re, vv. 1186 sgg.)

La suprema bestemmia di Edipo

Che erompa ogni evento quale tosto erompere voglia:
ma io il mio seme, questo seme anche piccolo, voglio
io ritrovare. Già forse costei, come donna
superbamente balzando, la mia nascita bastarda disdegna.
Ma io tra i figli della fortuna me stesso iscrivendo,
di quella fortuna che il bene comporta, non io, no non debbo
tornare nel volgo reietto che leggi non conosce né nome.
Da questa madre l'origine vanto: e i mesi che crebbero
fusi con me mi fecero piccolo, mi fecero grande.
La mia nascita è questa: ed io chi sono non potrei
cambiare in un altro, così che non voglia sapere chi sono.

(Edipo re, vv. 1076 sgg.)

VINCENZO FUMAROLA

NOTE E DISCUSSIONI

UNA NUOVA TEORIA SULLA CRONOLOGIA DELL'INIZIO DELLA REPUBBLICA ROMANA

La nuova teoria è quella esposta e proposta all'attenzione degli studiosi da Robert Werner in un volume pubblicato tre anni fa e intorno al quale già si è scritto in altre riviste [1]. Definire « nuova » la teoria del Werner è in realtà assegnare ad essa più del giusto; ma le assegneremmo troppo meno del giusto sopprimendo quell'attributo. Perché del nuovo c'è nel grosso e ponderoso volume del Werner, anche se non è nuovo il punto di partenza, il pilastro sul quale poggia tutta la sua costruzione. Una costruzione che ha richiesto al suo autore anni e anni di lavoro e l'impiego di una straordinaria quantità di materiali, quasi tutti di prima qualità e bene scelti, e la consultazione di centinaia di opere (oltre 600); una costruzione che, insieme ad innegabili pregi, presenta alcuni altrettanto innegabili difetti: principalmente quello di aver condotto certe ipotesi di lavoro ad una definitiva conclusione, molto prima e molto al di là di quanto consentissero le fonti e la loro interpretazione.

Il punto di partenza al quale ho alluso sopra, si trova in un libro del Beloch di quarant'anni fa. Nella sua *Römische Geschichte,* pubblicata nel 1926, il Beloch, mentre, da una parte, prendeva una posizione netta sull'annosa questione dell'autenticità dei Fasti consolari, affermandone la sostanziale genuinità — salvo le ovvie, inevitabili interpolazioni, più frequenti, naturalmente, nella parte più antica della lista (col solo torto di stabilire l'identificazione nomi plebei = nomi interpolati) — dall'altra, richiamava l'attenzione sull'esistenza, a Roma, di un secondo strumento di computo degli anni, cioè sulla fissione del *clavus annalis* in una parete (probabilmente la destra) del Tempio Capitolino, a cominciare dalla dedicazione del tempio stesso.

L'uso di questo strumento ci è reso noto da una notizia di Livio, completata da un passo di Plinio il naturalista.

La notizia di Livio deriva da Cincio Alimento (il giovane, cioè l'antiquario, non l'annalista) ed è così formulata: *Lex vetusta est, priscis litteris verbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus*

[1] R. Werner, *Der Beginn der römischen Republick,* München - Wien 1963. Recens. di A. Momigliano in « Riv. St. It. » LXXVI (1964), p. 803 sgg., e di G. Giannelli, in « Jura », XVI (1965), p. 179 sgg.

clavum pangat: fixa fuit dextro lateri aedis Iovis Optimi Maximi .... Eum clavum, quia rarae per ea tempora litterae erant, notam numeri annorum fuisse ferunt (VII 3, 5).

Il passo di Plinio (N. H. XXIII 19) riferisce il contenuto di una epigrafe dedicatoria risalente al 304 a.C. Scrive infatti Plinio: *P. Sempronio L. Sulpicio coss., Flavius... ex (pecunia) multaticia... aediculam... fecit in Graecostasi, quae tunc supra comitium erat, inciditque in tabella aerea factam eam aedem* CCIIII *annis post Capitolinam dedicatam.* Poiché Flavio ricoprì la carica di edile nel 450/304, la dedicazione del Tempio sarebbe avvenuta nel 508 o, contando inclusivamente, nel 507 a. C.

La *vetusta lex* conosciuta da Cincio Alimento affidava il compito di conficcare il *clavus annalis* al *praetor maximus* (ossia, come s'intende generalmente, ad uno dei consoli); più tardi fu designato a questo ufficio un magistrato straordinario, il *dictator clavi figendi causa*, il quale restava in carica un sol giorno — il 13 di Settembre — per compiere quella gelosa funzione (cfr. Paul. Fest. s.v. *clavus annalis*). La cerimonia evidentemente si compiva ancora quando Gneo Flavio dedicò l'edicola o, in ogni caso, era cessata solo da pochissimo tempo; altrimenti non si capisce come avrebbe potuto Flavio denunciare con tanta esattezza l'intervallo trascorso dalla dedicazione del Tempio Capitolino: il quale avvenimento, dunque, « è il primo della storia romana, la cui data può ritenersi assolutamente sicura, pur nei limiti di un errore in ogni modo molto piccolo » [2]. È anche evidente — continua ad argomentare il Beloch — che Gneo Flavio non sapeva affatto che la dedicazione del Tempio fosse seguita immediatamente alla cacciata dei re; altrimenti avrebbe scritto, nella sua dedica, *a regibus exactis* o *a consulibus primis*. Soltanto più tardi si credette di poter affermare la contemporaneità dei due avvenimenti, e allora l'anno della dedicazione del tempio divenne il primo anno della repubblica e, così, la pietra angolare della cronologia romana. Come si sia arrivati a questa identificazione, non può essere oggetto di dimostrazione, ma solo di ipotesi: conseguenza inevitabile fu, in ogni modo, l'interpolazione nei Fasti di tanti collegi consolari o di spazi di tempo equivalenti (anni dittatoriali, anni di « anarchia » ecc.), quanti erano necessari per ragguagliare il numero dei *clavi annales*.

La prima parte dell'opera del Werner si distende per circa 220 pagine per arrivare proprio a queste stesse conclusioni: ciò non vuol dire, però, che questa gran mole di lavoro si risolva in una faticosa e superflua rielaborazione erudita dei resultati ottenuti dal Beloch [3]. L'indagine laboriosa condotta dal Werner attraverso un minuzioso esame di tutte le testimonianze di cui ci è dato disporre, l'ha portato ad arricchire in alcuni punti, a modificare in altri, le conclusioni del Beloch. Principalmente: che la dedicazione del Tempio Capitolino è più antica della istituzione della repubblica; che gli anni computati sull'era capitolina (*post aedem dedicatam*) non sono anni ufficiali (cioè, consolari), ma anni calendarici (cioè, solari); che il sistema

[2] K. J. Beloch, *Röm. Geschichte*, p. 40.

[3] Una prima rielaborazione dei principî fissati dal Beloch si trova già, del resto, nel lavoro di K. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt*, 1946.

di computo polibiano per anni olimpici è adattato al più antico schema flaviano, con la sostituzione dell'era *post reges exactos* all'era *post aedem dedicatam*.

Non m'indugio a discutere queste affermazioni del Werner; giacché lo scopo di questo articolo non è la recensione dell'opera dello studioso tedesco. Procedo senz'altro alla enunciazione delle ulteriori definizioni alle quali è arrivato.

Poiché la dedicazione del tempio capitolino era più antica dell'inizio della repubblica, poiché ad un certo momento (nel corso del III secolo, ad opera dei Pontefici), la cacciata dei re e l'inizio della repubblica (tramandati senza data fissa) furono collegati a quest'unica data sicura dell'età romana arcaica, fu necessario introdurre nella lista dei Fasti un certo numero di interpolazioni a scopo di conguaglio cronologico (aggiungendocene, s'intende, quante ne occorrevano a quelle già precedentemente introdotte). Ed ecco il Werner all'opera a costruire una sua teoria sulla formazione dei Fasti: né si può fargli appunto se ha voluto anch'egli fare ciò che molti fecero prima di lui e forse faranno dopo di lui. D'altra parte, gli va riconosciuto il merito di essersi accinto a questa seconda parte del suo lavoro, dopo avere ad una ad una illustrate e discusse tutte, o quasi tutte, le teorie precedentemente formulate.

A quale resultato ci porta la verifica delle interpolazioni dei Fasti col metodo adottato dal Werner? Dei 122 collegi che stanno fra la dedicazione del Tempio capitolino e l'invasione gallica, ben 37 resultano al nostro autore evidentemente spuri e quindi da espungere; con la conseguenza che il primo anno della lista genuina è il 472 (oppure, eliminando altri due collegi sospetti, il 470 a.C.); a questa data, dunque (nel 472, cioè, o nel 470), avrebbero cessato di regnare in Roma i monarchi della dinastia etrusca.

Ma il Werner non si illude che la sua ricostruzione dei Fasti autentici possa ottenere senz'altro maggior credito di quanto ne ottennero quelle risultanti dalle attente e acute analisi di una diecina almeno di valentissimi studiosi, per non dire che dei maggiori. Ma — egli ragiona — se io riuscissi a dimostrare che una serie di fatti che la tradizione più fededegna assegna al primo anno o ai primi anni della repubblica, appartengono in realtà al periodo tra il 470 e il 460 a.C., non avrei così procurato alla mia tesi una conferma veramente solida, una conferma che viene dall'esterno, che non cerca, cioè, la sua legittimità in elementi, in indizi appartenenti alla cosa stessa che si vuol mettere alla prova? Si tratta insomma di procedere con lo stesso metodo col quale si arriva a decifrare più sicuramente un testo scritto in una lingua sconosciuta se si è in grado di confrontarlo con un testo parallelo di una lingua nota, piuttosto che cercare di arrivare allo stesso scopo, in modo assai più difficile e malsicuro, procedendo dall'interno, col metodo combinatorio.

Siamo arrivati così alla terza parte del volume del Werner, nella quale egli va alla ricerca di quegli avvenimenti storici che, con la loro cronologia, varranno a confermare la data dell'inizio della repubblica ottenuta con la critica dei Fasti.

Tra le conferme storiche, adottate dal W., dei risultati raggiunti con la sua indagine cronologica, stanno in prima linea due documenti: l'uno è il testo del primo trattato romano-punico, conservatoci per intiero da Polibio (III 22) e dalla tradizione storiografica assegnato al primo anno della repubblica (e quindi, secondo l'antica elaborazione degli avvenimenti, al 508/7 a.C.); l'altro è il cosiddetto *foedus Cassianum*, riportato in estratto da Dionisio di Alicarnasso (VI 95 sgg.) e datato al primo decennio del V secolo, in genere al 493 a.C. La tradizione è concorde nel riconoscere che né l'uno né l'altro documento è più antico dell'inizio della repubblica e, d'altra parte, anche la ricerca moderna, che pur molto si è affaticata, e tuttora si affatica, intorno alla struttura ed al contenuto dei due testi, non li ha datati altrimenti che all'età repubblicana, pur lasciando insoluto il problema della maggiore o minore antichità di essi.

Ma il punto debole del metodo escogitato dal Werner per trovare una conferma valida alla sua ricostruzione cronologica, sta proprio in questo: nell'aver chiesto tale conferma ad avvenimenti, indubbiamente storici, ma la cui cronologia è, nei limiti di qualche decennio, altrettanto discutibile quanto quella dei Fasti più antichi. Né il primo trattato romano-punico né il trattato Cassiano offrono infatti, considerati in sé, indizi validi per essere datati al 508 e al 493 piuttosto che a qualsiasi altra data di 10 o 20 anni anteriore o posteriore, e se all'uno assegnamo la data del 508/7 e all'altro quella del 493, lo facciamo soltanto in quanto li troviamo collegati, nei rispettivi testi, con i collegi consolari di quegli anni.

La diversa cronologia che il Werner vorrebbe fissare così per l'uno come per l'altro documento è appoggiata soltanto ad ipotesi: ipotesi degne di esser prese in considerazione e discusse, ma che non possono valere, come dati di fatto, a trasformare in verità inoppugnabile la ipotetica cronologia da lui assegnata all'inizio della repubblica.

E di questo mi propongo di dare ora la dimostrazione, analizzando appunto l'interpretazione data dal Werner al trattato romano-punico.

Il Werner trova che questo trattato — il quale, a suo parere, non può essere in alcun modo isolato dal secondo né considerato separatamente da questo — presenta il privilegio, straordinario per la storia romana arcaica, di poter essere datato indipendentemente dalla cronologia romana appoggiata a basi annalistiche. Se dunque — ragiona il W. — con l'aiuto di computi cronologici indipendenti da quelli annalistici potremo assegnare a quel trattato una data che corrisponda a quella proposta in base alla critica dei Fasti all'inizio della repubblica, avremo trovato a questa cronologia una conferma dal di fuori. E poiché i due primi trattati romano-punici bene si inquadrano nelle condizioni del Lazio e anche nei rapporti di esso con altri territori italici, troveremo in essi materia atta ad illustrare i rapporti di Roma col Lazio e ad avvicinarsi anche alla soluzione del problema cronologico del cosiddetto *foedus Cassianum*.

Quali sono gli indizi cronologici che il W. ricava dal testo del trattato? Il primo indizio si deduce dal divieto fatto ai Romani di « navigare al di

là del Promontorio Bello »; il secondo, da quelle clausole che rispecchiano la posizione reciproca dei Romani e dei loro alleati nel Lazio.

Prendiamo subito in esame questa seconda prova addotta dal Werner a sostegno della sua tesi. Lunghe e complicate argomentazioni (che si dipanano, quasi tutte, da un'ipotesi di partenza a un'ipotesi d'arrivo) lo conducono ad affermare che da quelle stipulazioni resta confermata la posizione pienamente difensiva di Roma di fronte a Cartagine nella prima metà del V secolo e un orizzonte politico romano che contemplava esclusivamente il Lazio fino a Terracina e che suggeriva ai Romani di tener lontano dal Lazio qualsiasi influsso straniero; e che, pertanto, siamo rimandati ad un tempo in cui Roma era obbligata ad assumere nei confronti di una Potenza straniera una posizione difensiva; ma che, per altro, pur non sentendosi più in grado di fronteggiare una presa di posizione cartaginese nel Lazio, avanzando tuttavia pretese nei confronti dei Latini « non sudditi », non si risolveva a rinunziare ai suoi pensieri, dirò così, nostalgici di una egemonia, che non aveva più la forza di restaurare con le armi. Questo lo schema dell'argomentazione che conforta il Werner a datare il trattato agli anni immediatamente posteriori al 470, quando Cartagine, dopo la cacciata dei monarchi etruschi (suoi amici) da Roma, e i conseguenti cambiamenti politici in Roma stessa e nel Lazio, avvertì la necessità di stringere un trattato con la giovane Repubblica romana (cioè, aggiungo io, con una potenza militarmente e commercialmente insignificante sul mare).

È proprio tutto il contrario delle deduzioni che si possono trarre da una lettura spassionata del documento; dal quale riceviamo invece l'impressione di una Roma egemone nel Lazio (fossero le città latine suddite o non suddite, ossia alleate, poco importa), solida e sicura di sé, aspirante ad espandere ancora, se non il suo diretto dominio, la sua influenza; e di una Cartagine, non certo in preda al panico e neppure a seri timori di fronte alla prospera città amica (perché governata dall'etrusco Tarquinio), ma tuttavia incline ad un prudente regolamento dei rapporti, presenti e futuri, con uno Stato proteso verso un promettente avvenire.

Non è certo il caso che io passi in rassegna gli esegeti moderni del testo polibiano, i quali, discordi sull'interpretazione di ogni altro punto del contenuto del trattato, in questo, che io sappia, tutti o quasi tutti convengono: che le clausole del trattato non si vede come potrebbero adattarsi a quella che da ogni altro indizio ci resulta essere stata la posizione di Roma nel Lazio e sul mare nella prima metà del V secolo.

Scriveva, sessant'anni fa, il De Sanctis [4]: « Il testo della convenzione mostra Roma nel possesso della egemonia sul Lazio, mentre sul principio della repubblica tale predominio non pare esistesse... Se a ciò si aggiunga che la tradizione annalistica attribuisce concordemente al 348 il primo trattato fra Roma e Cartagine, è da indurre che a quell'anno spetta sicuramente il nostro documento ». Così si ragionava quando ancora gli studiosi di Roma antica (e massimo fra essi fu, al principio del nostro secolo, Gaetano De

[4] *Storia dei Romani*, II, Torino 1907, p. 253.

Sanctis) non avevano fissato la loro attenzione sulla particolare posizione politica in cui venne a trovarsi Roma sotto il governo della dinastia etrusca; apparendo inconciliabili i riconoscimenti della preminenza romana nel Lazio e dell'aspirazione ad un ancor più vasto respiro sul mare con le difficoltà interne ed esterne e con le inevitabili rinunzie a cui Roma dové sottostare per gran parte del V secolo. In seguito prevalse fra gli storici moderni — fatti persuasi che Roma aveva esercitato in un tempo più antico, appunto sotto gli ultimi re, l'egemonia fra le città latine [5] — l'opinione che il trattato rispecchiasse proprio questo momento della posizione politica di Roma e che, stipulato con Cartagine dall'ultimo dinasta etrusco, fosse stato poi rinnovato e di nuovo siglato dai primi magistrati repubblicani.

Ho riportato sopra le parole del De Sanctis, che riflettono la posizione della critica storica di molti anni fa; concludo riferendo il parere di uno dei maggiori storici più recenti, di Luigi Pareti: « È senza dubbio questo, quando Roma era ancora dominata da signori etruschi, o comunque viveva ancora nell'orbita politica etrusca, l'ambiente storico in cui fu concluso l'arcaico primo trattato romano-cartaginese che Polibio ci riferisce datandolo (per ipotesi) ai tempi dei primi consoli Giunio Bruto e Marco Orazio » [6].

La cronologia scelta dal Werner per il trattato, cioè il decennio 470-460, è la meno verosimile di quante altre se ne siano proposte e quella che più contrasta con la posizione di Roma nel Lazio e sul mare rappresentata nel trattato stesso; e ci si rende conto di quanta fatica sia costato al Werner sostenere quella datazione con ipotesi che si sovrappongono, quando non si contraddicono, l'una sull'altra.

Ancora più precario si dimostra l'argomento al quale il Werner affida la solidità del secondo indizio che il trattato ci fornirebbe della sua data seriore (470-460 a.C.).

Il ragionamento del Werner parte infatti dal presupposto che il « Promontorio Bello » sia da identificare col Capo Farina, ad Ovest di Cartagine; allora la zona proibita indicata sarebbe quella che dal Capo Farina si allunga in direzione di Occidente; d'altra parte, lo sbarramento della costa occidentale africana agli stranieri non potrebbe essere avvenuto se non quando i Cartaginesi avevano cominciato ad insediarvisi, ma non avrebbe

[5] Mi limito a ricordare lo studio di F. Tamborini, *La vita economica in Roma degli ultimi re* (in « Athenaeum » N. S. VIII (1930), p. 229 sgg., 452 sgg.) e lo scritto di G. Pasquali, *La grande Roma dei Tarquinî* (in « Nuova Ant. » 16, VIII (1936), con riferimento agli studi precedenti su tale argomento. Scrive il Vogt (*La Repubblica romana*, trad. ital. Bari 1939, p. 27 sg.), dopo aver dato notizia del primo trattato romano-cartaginese: « In esso si riconosce la dominazione politica della città romana sulle città latine. La giovane repubblica non può aver creato questa potenza politica nel suo primo anno, e nemmeno può aver sollevato una pretesa non fondata su precedente alcuno. Evidentemente Roma repubblicana ha qui rivendicato per sé quello che la monarchia etrusca di Roma aveva creato ». E il Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano*, I, Torino 1952, p. 322: « Di questa momentanea espansione del dominio di Tarquinio... abbiamo, secondo noi, ricordo e conferma di eccezionale importanza in un documento...: il cosiddetto primo trattato romano-cartaginese ».

[6] L. Pareti, op. cit., I, p. 330 sgg.

senso se quel territorio era già stato incorporato in quello cartaginese o divenuto territorio alleato. Saremmo così rimandati al periodo della colonizzazione dell'Africa settentrionale che, secondo l'antica tradizione, fu opera di Annone il Navigatore, il quale, in base ai dati cronologici che possediamo sulla storia interna di Cartagine, avrebbe dato inizio a tale impresa intorno al 475 a.C. [7]: sicché il primo trattato romano-punico non sarebbe anteriore al 475, e questa data resulterebbe confermata anche dalla interpretazione delle clausole relative alla Sicilia, alla Libia e alla Sardegna [8].

Su questo punto non posso che riferirmi a quanto ebbi a scrivere in un mio precedente studio sui trattati romano-punici [9]. Identificando il Promontorio Bello col Capo Farina, non si capisce più la proibizione fatta ai Romani di navigare oltre questo promontorio « verso mezzogiorno »; perché, a mezzogiorno di quel promontorio, non c'è che il porto di Cartagine, nei riguardi del quale non erano previste per i Romani altre limitazioni all'infuori di quelle in vigore per tutte le navi straniere cui era lecito commerciare nel porto stesso. E, in ogni modo, ammessa — ma non concessa — l'identificazione del « Promontorio Bello » col *Promunturium Apollinis* (ossia col Capo Farina), non è buon metodo trascurare, senza indicarne le ragioni, il chiarimento di Polibio, che l'ἐπέκεινα del testo va inteso come πρὸς μεσημβρίαν, cioè verso la costa della Sirti; di sbarramenti alle navi romane ad occidente del golfo di Cartagine non c'è, nel commento di Polibio al trattato, neppure il sospetto; anzi vi troviamo l'ulteriore chiarimento, che « è concesso ai Romani commerciare a Cartagine e in tutto il territorio della Libia al di qua (ἐπὶ τάδε) del Promontorio Bello e inoltre in Sardegna e nella parte della Sicilia soggetta ai Cartaginesi »; cioè proprio in quella zona occidentale che si vorrebbe invece intendere come inibita ai Romani.

D'altra parte, su quali argomenti poggia la identificazione del Καλὸν ἀκρωτήριον col *Promunturium Apollonis?* Soltanto su interpretazioni moderne della toponomastica antica, la quale non ci dà in realtà nessuna indicazione sicura ed inconfutabile in proposito. Oltre al passo di Polibio sopra illustrato, che ci porta alla identificazione del « Promontorio Bello » col capo Bon (Ras Addar) [10], abbiamo il ben noto passo liviano (XXIX, 27, 8-13), dal quale vari interperti moderni hanno tratto la conclusione che il *Pulchri promunturium* [11] di Livio si debba distinguere dal *Mercuri promunturium* nominato prima e sia da riguardarsi perciò come un epiteto del *Promunturium Apollinis*, cioè del Capo Farina.

[7] La dimostrazione è data dal Werner alle pp. 335-336.

[8] Vedi ibid., p. 319 sgg.

[9] *Quattro o cinque i trattati romano-punici?*, in « Helikon » II (1962) pp. 415-424.

[10] Così anche JUNG, *Grundriss der Geographie von Italien und dem Orbis Romanus*, 2te Aufl., München 1897, p. 73: « Nach Polyb. musste man an Cap Bon (d. i. Ras Addar) denken ». E così interpreta il KROMAYER; si veda la carta 11 in *Ant. Schlachtfelder*, III 2.

[11] Il genitivo *Pulchri* è soltanto una traduzione letterale del καλοῦ ἀκρωτηρίου di Polibio: cfr. DE SANCTIS, III 2, p. 580; oppure, come già interpretò il WEISSENBORN, il genitivo del nome proprio *Pulchrum*, come *Mercuri* e *Apollinis*.

Ma su questo testo valgono ancora per la maggior parte dei moderni studiosi le conclusioni a cui giunse lo Zielinski [12]: che, cioè, il racconto liviano, oltre ad essere un seguito di confusioni, ha sostanzialmente lo scopo di nascondere al lettore il fatto che Scipione s'ingannò ed andò a sbarcare in tutt'altro luogo di quello previsto, e che non c'è da dubitare sulla identificazione del *Promunturium Pulchri* col Capo Bon [13]. Comunque si preferisca risolvere la questione topografica del *Promunturium Pulchri*, una cosa è certa: che la costa africana vietata alle navi romane non è, in base al testo polibiano del trattato, quella ad occidente, bensì quella ad oriente del Golfo di Cartagine. E pertanto il primo trattato romano-punico non può essere usato come elemento di conferma della cronologia « bassa » proposta dal W. per l'inizio della repubblica, messa a confronto con l'espansione cartaginese verso occidente.

CARLO ARTURO GIANNELLI

CULTURA CLASSICA E ATTUALITA'

Nel suo brillante articolo, apparso su questa rassegna nel 1964 (fasc. 1-2: *Dobbiamo difendere la cultura umanistica?*), Giuseppe Faggin ha saputo rendersi interprete di tutti quei cultori dell'antico umanesimo, i quali, pur considerandosi uomini moderni, serbano una loro fede, salda e fervorosa, nei valori della cultura classica, e sono particolarmente ansiosi delle sorti di una lunga e benemerita tradizione di studi.

Gli argomenti che esporrò in questo mio scritto mirano ad integrare, sia pure mediante riserve marginali o sostanziali, princìpi e concetti illustrati dall'autore dell'interessantissimo articolo, nella speranza che altri ben autorevoli interventi possano alimentare un dibattito quanto mai prezioso su una questione di fondo di estrema importanza per l'avvenire della cultura classica.

Il Faggin segnala, con spregiudicatezza, il profondo contrasto fra la concezione della vita e dell'universo, che sembra caratterizzare la nostra epoca, e l'ideale ellenico di armonia, di equilibrio, di bellezza, ideale classico per eccellenza, per riaffermare, alla fine, la sua fede inconcussa negli antichi valori. Citiamo uno dei passi conclusivi del suo discorso (pag. 14):

« L'ideale di euritmia e di apollineo equilibrio, in cui Lessing, Winckelmann, Goethe facevano consistere l'essenza dell'uomo greco, è pur sempre valido anche dopo le precisazioni di Nietzsche, di Rohde, di Wilamowitz, sempre che lo si consi-

[12] *Die letzten Jahre des zweiten Pun. Krieges*, 1880, p. 20 sgg.

[13] Dallo Zielinski dissente il DE SANCTIS, III 2, p. 580, per il quale vale la identificazione del *Prom. Pulchrum* col Capo Farina.

deri non come uno stabile possesso della sua civiltà, ma come la meta noumenica e il significato di tutte le sue spirituali polarizzazioni. È questo il senso dei suoi miti, in cui ritroviamo esemplificate, in figurazioni paradigmatiche, le fondamentali situazioni umane; e questo è il messaggio che ci viene dalle sue arti figurative, da un tempio dorico come da una statua di Fidia o di Policleto ».

È certo innegabile che una fondamentale aspirazione all'armonia, pur condensandosi nella maniera più evidente in alcune immortali espressioni delle arti figurative, sottende ad ogni manifestazione dello spirito ellenico, dalla poesia alla filosofia, dall'etica alla religione, dalla letteratura in generale alla stessa struttura linguistica e semantica di uno degli idiomi più armonici che siano mai esistiti. Né sarebbe lecito considerare questo ideale come un valore fra i valori, sia pure secondo un rapporto di costante ed organica connessione. L'innata tendenza all'equilibrio e all'armonia, da cui nascono le opere di un Fidia e di un Policleto, è anche alle radici della complessa problematica fondata sui concetti di *hybris,* di *dike,* di *nemesis*: problematica che, dopo essersi profilata con elementare ma suggestiva semplicità già in Omero, viene vissuta, su un piano di volta in volta etico e religioso, poetico e lirico, pratico e politico, con maggiore o minore profondità, da un Esiodo, da un Solone, da un Erodoto, e sotto alcuni aspetti anche da un Tucidide. Da un analogo impulso è animata anche la storia del pensiero, dai presocratici ad Aristotele. E per quanto concerne la natura espressiva e semantica del linguaggio, perfino presso un Tucidide il periodare strutturalmente così complesso, e talvolta involuto, per i numerosi nessi participiali, si snoda secondo una simmetria che, fondandosi su antitesi e rispondenze, trova la sua più tangibile espressione grammaticale nell'uso ininterrotto delle particelle correlative. Non si può insomma contestare che l'ideale di equilibrio e di armonia faccia parte della stessa sostanza della spiritualità ellenica. E tuttavia il moderno simbolismo neoclassico rivela molti lati deboli. La concezione, prevalentemente plastico-visiva, di armonia e di bellezza, è ben lungi dall'esaurire, nello ambito di una puntuale ricostruzione storica, la vera essenza della spiritualità ellenica. Ancora oggi, malgrado tutte le rielaborazioni, i ritocchi, gli aggiornamenti del mito neoclassico, non riusciamo a dissociare, intuitivamente e psicologicamente, l'idea della civiltà ellenica dai simboli dell'arte di un Fidia, dall'immagine del Partenone. Si è quasi sotto l'azione di un archetipo radicato nell'inconscio. Nel fondamentale concetto di classicità le astrazioni, peraltro non illegittime, di un Winckelmann, non sono state forse ancora ridotte a giuste proporzioni, malgrado tutte le reazioni vecchie e nuove. E in quell'archetipo di armonia, di bellezza, di serenità, prende il sopravvento il momento contemplativo; e ne consegue un certo che di immobile, una certa fissità, non immune da effetti paralizzanti. E non solo tanti amatori dilettanti della classicità, ma anche alcuni cultori dell'umanesimo classico portano in sé questo archetipo, da cui può derivare un certo arcadico candore, così poco consono ai nostri tempi.

Un'altra considerazione potrebbe essere degna di rilievo. Se nella sfera della cultura classica intendiamo ovviamente inserire, come parte in-

tegrante (e nessuno oggi oserebbe rinnovare l'ingiustizia commessa da alcuni insigni umanisti germanici del secolo scorso), anche la cultura latina, sì strettamente vincolata a quella greca almeno fino al periodo del suo massimo fulgore, ci accorgiamo come il mito di armonia e di bellezza, concepito in una sua purezza contemplativa, sia piuttosto inadeguato per l'intendimento della spiritualità latina. Non potremmo certo porre, in nome di un puro ideale di bellezza e di armonia, un Virgilio oppure un Lucrezio accanto a un Fidia o ad un Policleto, se è fin troppo arduo accostare un Sofocle o un Euripide allo stesso Fidia o Policleto. Occorrerà ricercare, in ogni caso, ben diversi punti di contatto, ben diversi rapporti fra le due civiltà, la greca e la latina, e in parole più semplici un comun denominatore. E ciò è possibile solo se l'ideale di equilibrio, di cui le istanze estetico-contemplative o logico-teoretiche rappresentano pur sempre importanti componenti, venga concepito sotto una più vasta e dinamica visuale esistenziale.

Se infine teniamo conto della particolare atmosfera della nostra epoca tormentata, un'insistente esaltazione estetizzante e contemplativa del mito neoclassico, sia pure ritoccato e ammodernato nelle sue impostazioni, si rivelerebbe piuttosto inattuale. Viviamo in una delle epoche più critiche e convulse della storia. Fra un Fidia e un Picasso, considerati come simbolici termini di riferimento (e questi due nomi si profilano in una stridente antitesi appunto in un passo conclusivo dell'articolo in questione), non sapremmo non professare la preferenza incondizionata alla luminosa arte di un Fidia. E per quanto concerne invece un Picasso, non sapremmo trovare definizione più calzante di quella formulata dallo stesso Faggin:

> « Se guardassimo alle figurazioni di Picasso o di Nolde o di Moore o di Giacometti per rintracciare il senso dell'Umano, vi ritroveremmo via via una umanità o deformata e deturpata, o sconnessa, o corrosa, o terribilmente violata: il nostro volto autentico, le nostre forme, la nostra misura intelligibile hanno qui ceduto il passo ai mostri, ai fantasmi, agli incubi notturni; noi sentiamo imperioso il bisogno di risvegliarci alla chiara luce del mattino che sia il mattino della nostra giornata umana » (pag. 14-15).

L'uomo deformato e deturpato di un Picasso rappresenta, dunque, la negazione integrale dell'Uomo di Fidia. Ma purtroppo quegli incubi, quei mostri, quegli allucinanti fantasmi, da cui è ossessionata (almeno nei momenti di maggiore sincerità) la pittura di un Picasso, e così pure tanta arte contemporanea, continuano a far ressa nella nostra coscienza moderna, o per meglio dire in una zona tenebrosa dell'inconscio, né basterà, chissà per quanto tempo, alcun mito neoclassico per esorcizzarli. Sono ancora troppo vivi e scottanti i ricordi di una ferocia scatenatasi appena ieri nei campi di sterminio, di una funesta alienazione e disgregazione dell'Umano nell'uomo, al culmine di un processo involutivo, che coinvolge non soltanto le responsabilità di un intero popolo, ma quelle dell'umanità tutta, giacché le radici di tanti secolari pregiudizi e di tante velleità disumane vanno ricercate nella psicologia individuale e collettiva di ogni latitudine.

E l'attuale orizzonte storico è ancora troppo torbido e minaccioso, perché noi possiamo abbandonarci ad estatiche parentesi contemplative, che rappresentino la riconquista di un sereno e duraturo equilibrio, piuttosto che momenti fugaci di struggente nostalgia per un bene perduto nella lontananza dei tempi.

Fra le contraddizioni della nostra epoca è ben palese il contrasto fra un attivismo dinamico e convulso da una parte e un pessimismo di fondo dall'altra. Un'angoscia squallida e soffocante impronta tanta arte e tanta letteratura dei nostri tempi. Sappiamo bene come la cosiddetta « angoscia » del decadentismo moderno si sia prestata, dalla letteratura al cinema, anche alle artificiose speculazioni dell'industria culturale, e come i termini « incomunicabilità », « alienazione », e via dicendo, siano divenuti oggetto di deliziose... conversazioni da salotto. Ma è innegabile che, sotto alcuni aspetti, la cosiddetta « coscienza infelice » della civiltà moderna costituisca un problema purtroppo terribilmente serio. Ma ecco affiorare un quesito che potrebbe fornire l'occasione di un proficuo confronto fra lo spirito moderno e quello delle civiltà classiche. Conobbero gli antichi l'angoscia esistenziale? Di che natura fu il loro pessimismo? Quale fu, insomma, il loro fondamentale atteggiamento innanzi ai problemi dell'esistenza? Su un simile terreno sarebbe certo più facile scoprire punti di contatto particolarmente idonei a rendere veramente attuale e feconda l'eredità spirituale dell'antica saggezza.

Esiste, in verità, nella spiritualità ellenica, una radicale polarità molto ricca di slanci vitali. Un profondo angoscioso pessimismo esistenziale fu, come diremo più esaurientemente fra breve, altrettanto intenso e frequente quanto l'ottimismo rasserenatore. E la vita rigogliosa della spiritualità classica si sviluppò, con un dinamico vigore primigenio, fra questi due opposti poli. L'impostazione del Faggin è certo ben lungi dal peccare di staticità, come del resto dimostrano i due passi testualmente citati, così ricchi di sfumature e di sottintesi. Ho già asserito che non dissento nelle idee fondamentali. Intendo solo spostare qualche accento. Ma non si tratta di semplici sfumature. Un simile spostamento di accenti investe anche la sostanza. Ci sia consentita una rapidissima corsa attraverso i vasti campi dell'antichità classica, affinché le formulazioni generali possano acquistare una loro concretezza, grazie a giudizi sintetici perfettamente allineati con alcune fra le più moderne conquiste della critica storica e letteraria.

Gli eroi omerici, nelle loro vicende di valore, di dolore, di morte, sono sovente in preda ad un dolore elementare ed esplosivo anche nelle loro manifestazioni esteriori; e l'atmosfera, in cui essi operano, potrebbe dirsi drammatica o tragica, se il fluire lento e maestoso del ritmo epico non conferisse a quel mondo un equilibrio vigoroso, se gli squarci rasserenatori di una natura grandiosa non si inserissero specie grazie alle similitudini nella trama ininterrotta di battaglie e di stragi, se il mondo degli dei non proiettasse talvolta la luce irreale di una perfetta beatitudine. Nella visione pessimistica di un Esiodo l'uomo è soggetto ad una dura legge imposta dalla divinità per il suo riscatto, mediante il lavoro quoti-

diano, da una colpa originaria, da una maledizione quasi biblica; ma prevale un virile e dignitoso equilibrio sorretto dalla fede religiosa in una giustizia superiore, da una elementare saggezza contadina. Solone, legislatore e poeta, sa lottare accanitamente, sul piano pratico e politico, contro una funesta follia umana, in nome di princìpi etici e religiosi di portata universale, di una fede, quasi trascendente, nel divino. In Pindaro il momento contemplativo sembra prendere il sopravvento nella visione sfolgorante di un mondo di perfezione, eroico e divino, in cui egli proietta, sublimandoli, i lavori etici. Ma questo mondo ideale non ha nulla di statico e di ascetico, giacché un intenso pathos lirico sottende ad un linguaggio che fu fra i più arditi e dinamici nella storia della letteratura mondiale. I personaggi di Eschilo toccano il fondo di una angoscia spasmodica, da cui si sprigiona una tensione tragica raramente raggiunta da altri tragediografi antichi e moderni; ma in quella atmosfera filtra incessantemente la luce di una fede fervidissima, che le disarmonie di questo mondo ricompone in un ordine grandioso, in cui l'umano e il divino, il naturale e il sovrannaturale, si compenetrano vicendevolmente, pur senza confondersi in un ibrido panteismo. Nella teodicea sofoclea l'antitesi fra l'umano e il divino viene spinta fino alle estreme conseguenze, anche per la forte reazione dell'uomo di fede al dilagante illuminismo della sofistica. Ne risulta la tragica vanificazione delle velleità umane, dell'esistenza terrena (e si pensi al prologo dell'Aiace, alla vicenda di Edipo e a quella di Deianira, ai contrasti dell'Antigone, ad alcuni cori dei singoli drammi), in nome di valori, di princìpi eterni, che promanano da una divina volontà, le cui dimensioni non coincidono col metro della ragione umana; e tuttavia quegli eroi, quei personaggi mitici, nei momenti culminanti, proprio quando stanno per varcare la soglia della morte, profondono accorati accenti di un estremo addio alla vita, che rivela tutto il loro attaccamento alle cose terrene, la loro sete di esistenza. In Euripide un complesso problematicismo, che direttamente scaturisce dallo spirito dei nuovi tempi, mette in questione tutti i valori tradizionali; e i suoi eroi umanizzati sono spesso in balia di forze misteriose che in parte promanano dal fondo oscuro della stessa coscienza individuale; e ne deriva il senso di una condizione umana aleatoria e precaria, che non trova la contropartita in una solida fede religiosa e filosofica; eppure, nessun poeta, forse, dell'antichità, ha saputo intercalare parentesi di sì commosso e vibrante lirismo, esprimenti il senso vitalissimo di un'esistenza accettata con un amore simultaneamente intenso e delicato. A tutti è noto il distacco sereno, e così pure quella pacatezza venata di dolce malinconia, con cui un Erodoto espresse e formulò una concezione dell'esistenza, la quale, se considerata in termini astratti, risulta di un pessimismo fra i più radicali. Più severo, più rude, più cupo, il pessimismo tucidideo nell'interpretazione della storia: ma Tucidide fu anche uno degli scrittori più robusti, più virili, che siano mai esistiti; e l'affiorante amarezza del suo pessimismo mai riesce ad intorbidare la impareggiabile lucidità dell'intelletto e la nitidezza del suo racconto, di quel suo linguaggio quanto mai vigoroso. La commedia di un Aristofane,

nata e fiorita in uno dei periodi più turbinosi e drammatici della storia ellenica, ossia mentre imperversava la guerra del Peloponneso, esprime, nei momenti più ricchi di slancio e di estro, l'elementare ed esuberante gioia tutta ellenica dell'esistenza. La contemplazione platonica degli eterni e immobili modelli ideali non ebbe nulla di statico, giacché l'occhio del filosofo si sposta incessantemente sui più diversi aspetti della vita e del mondo umano; e la stessa sofferenza che si condensa nella percezione del limite esistenziale, concepito come prigione terrena e transeunte dell'anima, costituisce il fermento vivo di una concretissima e multiforme esperienza.

Da Omero a Platone, percepiamo, dunque, nelle opere più significative, un ideale di equilibrio, che non può essere astrattamente ipostatizzato, come è avvenuto nei miti neoclassici, in un'immobile prospettiva di bellezza, di armonia, di serenità. L'ottimismo e il pessimismo non costituiscono due momenti isolati, e perciò astratti, oppure elementi antinomici che si elidano a vicenda; ma rappresentano, piuttosto, i due poli opposti, fra i quali si sviluppa, sotto aspetti vari e multiformi, il ritmo stesso dell'esistenza. C'è, in quel ritmo, un senso della concretezza, forse mai più raggiunto, nella percezione della realtà: l'elementare attitudine di aderire, senza obnubilamenti percettivi, ma con primigenia immediatezza, alla realtà delle cose e della vita. C'è la consapevolezza di un limite umano, che coincide anche col limite fra naturale e sovrannaturale. C'è un profondo slancio etico e religioso verso verità che trascendono i limiti umani e naturali. Ne deriva una problematica ricchissima di sviluppi non solo concettuali, ma anche psicologici ed emotivi.

Questi fondamentali atteggiamenti dello spirito ellenico sono bensì improntati a fierezza e dignità, ma anche a una profonda umiltà, che scaturisce spontaneamente dalla stessa consapevolezza di un limite invalicabile ed inviolabile, e dal senso del mistero a quella consapevolezza strettamente connesso. Gli apologisti cristiani e i Padri della Chiesa accusarono spesso la civiltà classica di un congenito orgoglio, che avrebbe troppo presunto dei valori umani, delle facoltà della ragione. Ma in realtà, quell'accusa, che va comunque circoscritta nell'ambito di una particolare polemica in un determinato periodo storico, rivela un suo fondamento, qualora si opponga l'umiltà della concezione cristiana all'orgogliosa saggezza di quelle concezioni filosofiche maturate, in seno allo stoicismo e all'epicureismo, nel terzo secolo avanti Cristo, ossia in un periodo storico, che non rientra più, malgrado le tante importanti connessioni, nella sfera della genuina classicità. Un altro difetto dei vari neoclassicismi consiste anche in una cristallizzazione razionalistica, che finisce col falsare la vera complessa immagine della classicità. È stato così spesso esaltato quel razionalismo che costituirebbe un'altra componente sostanziale della civiltà classica. Ma si tratta pur sempre di una valutazione troppo univoca ed unilaterale. Il quinto secolo, il secolo aureo della classicità ellenica, non potrebbe certo definirsi « razionalistico » (malgrado il dilagare, nei suoi ultimi decenni, di quella corrente culturale, che va sotto il nome di sofistica). E ciò vale, naturalmente, anche per la cosiddetta età ionica. Il fa-

moso schema tracciato nei termini di una graduale evoluzione dal mito al logos non manca certo di una sua fondatezza storica, ma, come tutti gli schemi precostituiti, presenta alcuni inconvenienti, qualora lo si concepisca in maniera troppo rigida. E se è vero che da un punto di vista filosofico e razionalistico il trionfo del logos nel quarto secolo, soprattutto per opera del pensiero aristotelico, rappresenta un'importantissima tappa nell'evoluzione della civiltà ellenica, è altrettanto vero che, sul piano esistenziale, nella spiritualità classica si isteriliscono quegli slanci, quei fermenti, quella vitalissima problematica, che da Omero a Platone, attraverso vari stadi, si era sviluppata con tanta ricchezza di esperienze umane. Del resto, nel pensiero aristotelico, il senso del limite, caratteristica peculiare dell'anima greca, si approfondisce secondo dimensioni metafisiche, e siamo ben lontani dagli atteggiamenti speculativi, che il razionalismo assumerà nell'illuminismo moderno. A ciò è dovuta anche la grande fortuna della speculazione aristotelica nella storia del pensiero cristiano.

Se l'ideale classico viene concepito, nel senso testé illustrato, sotto una prospettiva più dinamica di quella generalmente tracciata dai miti neoclassici vecchi e nuovi, sarà anche più agevole, come si diceva, rinvenire un comune « humus » spirituale fra la cultura ellenica e quella latina, superando le angustie prodotte inevitabilmente da tante visuali neoclassicistiche a svantaggio della latinità.

Ciò che accomuna, in realtà, gli spiriti più sensibili e profondi dell'umanesimo latino alle personalità più rappresentative del mondo ellenico va ricercato soprattutto, oltre che nelle puntuali connessioni storiche, in quella rigogliosa vitalità, la quale risulta da contrasti e antitesi operanti secondo un ritmo esistenziale che ha qualcosa di perenne nella autentica realtà umana. Dolore e gioia, sconforto e fiducia, slanci fantastici e senso della realtà, sognante abbandono e concreta percezione delle cose, entrano di volta in volta a far parte di questo ritmo, integrandosi a vicenda secondo sfumature molteplici, ma sempre convergendo verso quella più robusta e integrale visione della realtà, che è andata sempre più offuscandosi nella amorfa ambiguità di tanto decadentismo contemporaneo.

Il pessimismo di un Lucrezio, che in alcuni momenti assume sconsolate dimensioni cosmiche, non è tuttavia tale da elidere l'opposto polo verso cui confluiscono gli esuberanti slanci di entusiasmo e di fede. E numerose sono, nel poema lucreziano, le parentesi in cui lo spettacolo della vita della natura, dell'intero cosmo, prorompe con vigore primigenio, dando origine ad evocazioni e rappresentazioni imponenti e grandiose. Un Catullo sa toccare il fondo di ogni angoscia, ma sa anche esultare con la gioia più pura e irruente. Il Catullo del famoso carme 76 è anche il medesimo poeta del saluto a Sirmione. In un Virgilio, ai momenti in cui con dolce malinconia il poeta sembra interrogare le cose e gli eventi della natura e della storia, regolati da una ferrea legge di dolore e di lutti, si alternano altri momenti, in cui arride la serena ed estatica visione di una natura idillica, e si stabilisce un intimo rapporto di comunione spirituale con le cose del mondo esterno, e irrompono mistici

slanci di fede in una divina provvidenza, e si effonde un senso di fratellanza cosmica. Presso un Orazio, uno dei poeti più sereni della letteratura mondiale, il quale sembra sovente incarnare, sul piano poetico, l'ideale di saggezza epicurea, si insinua, in tanti dei migliori componimenti, un senso di malinconia appena appena percettibile, sgorgante da una meditata ed equilibratissima consapevolezza della caducità di tutte le cose terrene, della fragilità delle speranze umane. Tragico senso della storia come dramma umano e fede in un ordine provvidenziale costituiscono il fermento vivo di tante pagine liviane. Estatico rapimento e dolce malinconia oscillano alternativamente nei distici tersi e limpidi di un Tibullo. L'irruenza passionale (i famosi « ignes ») di un Properzio riesce a fondersi con un ironico e lucidissimo distacco. Un Ovidio, malgrado l'esasperata tensione retorica e l'esplosione barocca di alcuni momenti caratterizzati da una forte spinta verso il decadentismo dei tempi nuovi, sa anche diventare così spesso il poeta più sereno e sorridente della classicità latina. Molto complesso, ed anche estraneo al nostro assunto, si farebbe il discorso sugli autori del cosiddetto periodo argenteo o di quello della decadenza, i quali sono, in un certo senso, più « moderni ». Appartengono alla classicità, ma sono già un po' lontani dal fulcro di quella sfera.

È opportuno, a questo punto, tornare all'attualità. Che cosa dobbiamo chiedere agli antichi testi? Non certo quella serenità winckelmanniana, che è troppo lontana da noi. E neppure quell'ideale contemplativo di bellezza e di armonia che è troppo estraneo alla convulsa atmosfera dei nostri tempi. Ma dobbiamo chiedere una cosa semplicissima: una spinta verso una percezione più robusta e integrale della realtà, che faccia da antidoto al moderno decadentismo. Tante opere artistiche e letterarie moderne, e « ultramoderne », pur rispecchiando, in forma sovente paradossale, alcune oscure sollecitazioni della nostra psicologia contorta, presentano un certo che di falso e di assurdo, che risulta dall'artificioso smarrimento di quella polarità del ritmo esistenziale, che è sempre esistito e sempre esisterà nella realtà della coscienza umana. Dagli antichi testi ci può provenire un benefico slancio di adesione alla vita, percepita nella sua integrità naturale e spirituale. Sarebbe assurdo pretendere di ripudiare, o « riformare », la nostra anima di uomini moderni. Non possiamo rinunziare alla sensibilità condizionata dall'epoca in cui viviamo. Ma siamo in grado di integrarla e di arricchirla grazie al contatto vivo con le esperienze di un lontano passato, conferendo alla nostra coscienza più profonde dimensioni storiche.

ANTONIO MENZIONE

RECENSIONI

PLATONE, *Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali.* Testo critico e traduzione di Antonio Carlini, Torino, Boringhieri 1964, pp. 405.

L'edizione di A. Carlini giunge come una novità nel campo degli studi platonici. Non intendiamo già dire che il complesso del pensiero platonico non sia continuamente sottoposto a studi e discussioni e verifiche in Italia e all'estero, tali da rettificare continuamente il punto di vista da cui osserviamo quel grandioso fenomeno culturale che è la speculazione platonica. Se però sfogliamo le rassegne bibliografiche, troviamo che studi critici sul testo sono assai rari; ancora più rari gli studi sulla tradizione manoscritta e rarissime le edizioni critiche. Le stesse edizioni più recenti e più generalmente accessibili rappresentano uno stadio critico oramai invecchiato: l'oxoniense del Burnet, nonostante gli innegabili pregi di equilibrio e di sensibilità, è stata pubblicata nei primi anni di questo secolo e non rappresenta un decisivo progresso rispetto alle edizioni dello Schanz, sulle quali molto spesso essa è stata costruita. Quella Budé, di valore molto discontinuo a seconda dei suoi collaboratori, nonostante il grande merito di avere utilizzato sistematicamente una nuova fonte primaria per la costituzione del testo, il *Vindobonensis W*, non è ispirata a un criterio unitario e solidamente documentato per quel che riguarda la costituzione del testo e l'uso dei manoscritti (gli editori Budé, ad es., si servono sempre del *Vindobonensis Y* che non per tutti i dialoghi può essere considerato fondamentale).

Solo recentemente si è avuto un risveglio dell'interesse degli studiosi per il testo di Platone, interesse che ha dato luogo ad un nuovo esame di alcuni manoscritti, come hanno fatto per il *Gorgia* il Theiler (ma con indagini poco fruttuose) e il Dodds (la cui edizione, invece, è molto più feconda di risultati). L'edizione del Carlini, accompagnata da una introduzione e da una traduzione, si mostra sensibilissima a queste nuove esigenze e a questi rinnovati interessi. L'introduzione, ampia ed esauriente (pp. 7-60), si articola in tre parti distinte. La prima (pp. 7-46) è dedicata ad un nuovo esame di tutti i manoscritti medievali che noi conosciamo dal catalogo più completo di tutti, quello del Post, non soltanto di una scelta di essi, come avevano fatto il Theiler e il Dodds. I manoscritti già usati dallo Schanz e dal Burnet per la costituzione del testo (BT) sono stati nuovamente collazionati per intero e più di una lezione dell'apparato critico è stata corretta: nuovamente collazionato è stato pure W, di cui si ha ora una conoscenza più precisa. Ma i risultati più notevoli delle indagini del Carlini sono quelli di aver individuato altri tre manoscritti medievali che debbono

essere usati per la costituzione del testo (pp. 7-15): il *Vaticanus Palatinus 173* (*P*), del secolo X-XI, mai finora collazionato e che purtroppo contiene soltanto l'*Alcibiade primo*, appartenente alla famiglia di W, il *Venetus 185* (*D*), del sec. XII e il *Tubingensis M b 14* (*C*), del sec. XI, imparentati con B sebbene non del suo stesso valore. Con un'indagine assai precisa (pp. 16-19) il Carlini dimostra lo scarso valore del manoscritto *Y* (*Vindobonensis Phil. Gr. 21*), che l'Immisch aveva tentato di dimostrare fonte autonoma mentre secondo il Carlini esso deriva da un apografo di T. L'editore esamina anche (pp. 19-24) il problema dei rapporti tra le due differenti famiglie (BCD e TWP), accostandosi all'opinione del Dodds, secondo il quale il consenso ora maggiore ora minore tra le due famiglie è da attribuirsi a contaminazione reciproca verificatasi più estesamente nei dialoghi più letti. Per il problema dell'archetipo, il Carlini accetta l'ipotesi dell'Immisch, di un archetipo munito di varianti, contro la quale aveva polemizzato il Pasquali: « Il testo di Platone, come è comunemente ammesso, è stato sottoposto nell'antichità ad un lavoro critico notevole ad opera, in particolare, dei grammatici alessandrini e la nostra tradizione manoscritta medievale ha risentito i benefici di questo lavoro critico; è difficile, allora, poter sostenere che certi errori, anche grossolani ed evidenti, risalgano ad edizioni prealessandrine. Inoltre è significativo che i codici presentino corruttele in luoghi dove il testo dei commentatori neoplatonici Proclo e Olimpiodoro è sano: se si nega l'esistenza dell'archetipo e si fanno risalire gli errori comuni ad antichissime edizioni, bisogna ammettere che la nostra tradizione sia del tutto estranea all'influenza neoplatonica; ma gli scoli marginali che si leggono nei nostri codici (i quali per l'*Alc. I* in buona parte sono ricavati da Proclo e da Olimpiodoro) stanno a dimostrare il contrario » (p. 22). Successivamente (pp. 25-46) il Carlini con uguale acutezza e precisione stabilisce — ora accettando ora correggendo i risultati delle indagini dello Schanz — i rapporti di dipendenza dalle sei fonti primarie (BCD e TWP) di tutti i restanti manoscritti medievali. Questa parte si impone per la chiarezza espositiva, insolita in indagini di tal fatta, e per la vigile attenzione che viene prestata anche ai più minuti particolari.

Feconda di risultati è anche la seconda parte, dedicata alla tradizione indiretta (pp. 47-56). Rielaborando, infatti, un suo precedente studio (*I lemmi del commento di Proclo all'Alcibiade I e il codice W di Platone*, Studi Classici e Orientali 10, 1961, pp. 179 ss.), il Carlini dimostra (pp. 49-52) che i lemmi del commento di Proclo all'*Alcibiade I* non sono autentici, non sono quelli che Proclo ha usato per il suo commento, ma hanno una origine molto più tarda. Essi infatti « ... si accordano con W (sei volte su otto con TW), mentre il testo delle citazioni inserite nel commento presenta sempre le lezioni peculiari di BC (in un caso l'accordo è con BCT) (p. 50). Quindi « Per la costituzione del testo dell'*Alc.* non si può tener conto dei lemmi del *Commento* di Proclo » (p. 53).

Infine, nella terza parte (pp. 56-60) sono esposti i criteri che il Carlini ha seguito nella sua edizione. È importante il fatto che al testo il Carlini ha unito un doppio apparato critico, registrando anche le testimonianze della tradizione indiretta, distinguendo, secondo l'esempio del Dodds, le citazioni letterali dalle parafrasi e dalle sem-

plici allusioni. È da notare che alla medesima esigenza di chiarezza e precisione rispondono le citazioni, nell'apparato critico, delle congetture degli studiosi moderni, perché per ognuna di esse si dà il riferimento bibliografico.

Il testo è ispirato generalmente a un sano equilibrio, alieno da eccessive audacie e gretto conservatorismo. Giustificazioni per la costituzione del testo sono offerte in uno studio a parte (*Studi sul testo della quarta tetralogia platonica,* « St. Ital. Filol. Class. » N. S. 34, 1962, pp. 169 ss.). Particolarmente interessanti sono due espunzioni dal testo: *Alcibiade I* 134d 1 δικαίως - e 7 ἔοικεν; 133c 8 ἆρ'οὖν - c 17 ναί, nelle quali il Carlini riconosce due interpolazioni di mano neoplatonica, in quanto l'identificazione del divino con il luminoso nel primo passo e l'interpretazione della divinità come specchio dell'anima nel secondo sono motivi estranei a Platone. Queste interpolazioni si spiegano con il fatto che l'*Alcibiade I* era un dialogo assai letto dai neoplatonici.

Il testo è accompagnato da una traduzione italiana a fronte. Essa non ha pretese stilistiche, ma « ha lo scopo di chiarire come l'editore ha inteso il testo; perciò è stata condotta con la massima fedeltà possibile all'originale ». E, in quanto tale, ha valore di interpretazione.

Concludendo queste brevi considerazioni, l'edizione critica che il Carlini ci ha dato della quarta tetralogia platonica è un lavoro che si impone, in mezzo alla congerie degli studi dedicati a Platone, per le sue doti di chiarezza, di acutezza, di precisione e di equilibrio.

CLAUDIO MORESCHINI

GIUSEPPE SCARPAT, *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia, 1965, pp. 291.

È apprezzabile la coerenza con cui G. Scarpat è venuto sviluppando i temi della sua ricerca. Questo saggio senecano rappresenta il punto d'incontro fra gli originari interessi linguistici e i più recenti interessi per la storia del pensiero, concretamente indagata nella sua terminologia. Metodo particolarmente fecondo, quando è applicato a pensatori bilingui come i Latini. E proprio qui — diciamolo subito — a noi pare consista il maggior contributo di questo libro agli studi senecani. Il latino di Seneca, delizia dei buongustai dello stile, è scrutato controluce, con l'occhio di chi è avvezzo a individuare i calchi semantici dal greco[1]: non già, come sarebbe avvenuto un

[1] Ricordiamo che una recente opera dello Scarpat porta il titolo *Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni latine*, Brescia, 1964. Ecco alcuni esempi di corrispondenze terminologiche greco-latine indicate dall'A.: *transfuga* = μεταθέμενος (p. 80); *concausae* = συμμεταίτιαι (p. 123); *contineo / concludo* = συνέχω (p. 147 e 153: *arceo / contineo* = περιέχω in Cic. *rep.* 6,17, cfr. la nota del Ronconi nel suo classico commento, p. 96); *militia* = στρατεία (p. 181); *expetendum* = αἱρετέον ed *expetibile* = αἱρετόν (p. 196, con altri corrispondenti greci di neoformazioni latine in *-bilis*); *elatio* = ἔπαρσις (p. 207); *collatione rationis* = κατ'ἀναλογίαν (p. 214); *uincula* = δεσμοί (p. 247). Su questa via qualcosa avevano già dato R. FISCHER, *De*

tempo, per sminuirne l'originalità, al contrario, per meglio affermarne il valore concettuale e la portata filosofica. Giacché questo è lo scopo che si prefigge l'A.: studiare il pensiero di Seneca, troppo spesso oscurato dallo splendore della forma e smembrato in florilegi di massime, nella sua « intima concatenazione » (p. 26); soprattutto il pensiero dell'ultimo Seneca, quello delle *Naturales Quaestiones* e delle *Epistulae*, il Seneca che è dinanzi alla morte. A questo pensiero, analizzato sulla base della lettera 65, lo Scarpat rivendica più vigore speculativo e più coerenza che non siano disposti a riconoscergli gli storici della filosofia antica. Sottoscriviamo volentieri il giudizio di p. 45: « Seneca è uno degli Stoici più interessanti, vivi e profondi fioriti su suolo romano »; ma crediamo anche che non si possa spingere questa tesi oltre un certo limite. In fondo l'A. stesso deve esserne convinto, se ha scritto a p. 57: « Compiuto questo studio, troveremo che Seneca è uno stoico che ha detto sulle verità fondamentali forse poco di nuovo, ma lo ha ripensato tutto in modo degno di una grande mente: penetrazione e calore trovano in lui un genio, quale rarissimi ne enumera la cultura occidentale sia in Grecia sia in Roma ». Un filosofo che dice poco di nuovo sulle verità fondamentali, francamente a noi non appare un genio filosofico; e la sua grandezza va cercata altrove: « Né Plutarco né Filone... possono stargli alla pari per vigore di ripensamento e per la veste letteraria che è ben lontana dal frequente scolasticismo dei due autori greci » (*ibid.*). Nella veste letteraria: dunque nel suo stile, purché non lo si consideri una « veste » più o meno esteriore, ma l'espressione artistica di un'intera esperienza umana, contradditoria e drammatica come tutte le esperienze esistenziali [2]. Quando l'A. afferma: «è procedimento tipico di Seneca prospettare al lettore soluzioni varie e lasciarle tutte apparentemente valide, quando non interessa tanto la soluzione quanto la verità che rimane immutata in qualunque soluzione » (p. 273), definisce con ciò stesso i limiti speculativi di Seneca: la « verità » che gli sta a cuore è di ordine morale, non speculativo, una verità non da cercare ma da vivere e da bandire, da applicare e fare applicare: *Omnibus rebus omnibusque sermonibus aliquid salutare miscendum est. Cum imus per occulta naturae, cum diuina tractamus, uindicandus est a malis suis animus ac subinde firmandus* (*nat. quaest.* 2, 59, 2). « E così egli ripete a se stesso continuamente gli stessi pensieri, li volge e rivolge da tutti i lati, per assimilarli, renderli naturali e operanti, in modo da essere pronto al momento della prova » (p. 244): certo, ma Seneca non parla solo a se stesso, come sembra all'A.

usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes, Freiburg, 1914, e A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, 1953. Altro spero di poter presto segnalare io; per es. *adquiescet sibi* di Sen. *ep.* 9,16 ha il suo equivalente in Epitteto, 3,13,7: ἡσυχάζει ἐφ' ἑαυτοῦ.

[2] Meriterebbe di essere approfondito il fondo esistenziale della filosofia senecana: non conosco in proposito che il debole saggio di G. Bertini, *Motivi esistenzialistici nella filosofia morale di Seneca*, « Sophia », 1948, pp. 373-378. Il pensiero di Seneca è in stretto rapporto con le sue vicende: l'esilio, il potere, il ritiro (bene sotto questo punto di vista I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino, 1955): è quindi un pensiero *in fieri*, soggetto a contraddizioni e superamenti. Per sostenerne la sistematicità lo Scarpat deve limitarlo all'ultima fase: butteremo dunque a mare il Seneca dei *Dialoghi*, la cui prosa ci prende non meno delle *Lettere* e certo più delle *Questioni Naturali?*

(p. 64), bensì c'è in lui, accanto al fondo egoistico della saggezza stoica, un romano fervore di apostolato che lo porta a tentare tutte le vie per giungere al cuore degli uomini (*ep.* 40, 4: *haec oratio, quae sanandis mentibus adhibetur, descendere in nos debet*): come Lucrezio. Questo è il significato del suo stile, il calore della sua prosa, la ragione delle sue massime gettate nell'antico stampo dei *carmina*[3]: come il *musaeus lepos* lucreziano. Seneca « retore » è un *dimidiatus* Seneca; ma un Seneca sopravvalutato nei suoi aspetti teoretici rischierebbe di essere altrettanto *dimidiatus*.

A p. 224, n. 16, a proposito di *ep.* 65, 15: *me prius scrutor, deinde hunc mundum,* si legge: « La frase è spesso riportata come un messaggio senecano dell'interiorità al popolo romano che di questa interiorità aveva scarso senso; cioè viene interpretata nel senso socratico della scoperta dell'uomo... Il contesto non lo consente affatto ». Qui è chiamato in causa un mio articolo attraverso la citazione delle mie parole[4], e mi dispiace che l'A. non lo abbia fatto nominativamente. C'è un microcontesto e un macrocontesto: io ho preso quella frase come motto rappresentativo di tutto il linguaggio senecano dell'interiorità, e ho cercato di darne la dimostrazione mediante l'esame di numerosi stilemi e sintagmi, che da quel linguaggio derivano la loro novità espressiva. La preminenza dell'individuo sul problema cosmologico non può essere simboleggiata meglio che dalla diatesi riflessiva, tanto ricca di antecedenti greci (a partire da Democrito) quanto povera di latini.

I testi classici sono quasi sempre tradotti, e accuratamente tradotti. Qualche volta si poteva farne a meno; qualche altra avrei optato per una traduzione diversa. *Ep.* 65, 17: *malignum lumen*, « luce chiusa » (p. 17): perché non « scarsa, avara », come il modello virgiliano *sub luce maligna? Ep.* 33, 10: *isti, qui numquam tutelae suae fiunt, primum in ea re secuntur priores, in qua nemo a priore desciuit*, « costoro che non riescono ad essere indipendenti, prima seguono gli antichi in quelle soluzioni che tutti hanno accettato » (p. 52). L'ultima frase mi sembra significare il contrario: « in cui non ci fu nessuno che non si staccasse dal suo predecessore ». Conclude Seneca infatti, rivendicando il diritto all'originalità: *numquam autem inuenietur, si contenti fuerimus inuentis. Ben.* 4, 7, 2: *Tot appellationes eius* (*sc. dei*) *possunt esse quot munera*, « i nomi suoi possono essere tanto numerosi, quanti sono i suoi doni » (p. 137). Preferisco intendere *munera* come « funzioni ». *Ben.* 1, 4, 1: *cuius* (*sc. Chrysippi*) *acumen nimis tenue retunditur et in se replicatur*, « la cui acutezza troppo sottile si spunta e si ritorce contro di lui » (p. 163). Il senso (*retunditur*) e la sintassi (*in se*, non *in eum*) portano a un'altra traduzione: « si piega su se stessa ». *Ep.* 36, 10: *ueniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret*, « ... quel giorno che molti rifiuterebbero, se non riportasse i dimentichi » (p. 268).

[3] È il linguaggio della *admonitio*, teorizzato da Seneca nell'*ep.* 94, in polemica con lo stoico Aristone: *contemplationem institutio tradit, actionem admonitio* (*ibid.* 45); e il filosofo è chiamato *monitor ibid.* 72. L'accostamento ai *carmina* è fatto da Seneca stesso in *ep.* 33, 6 e 94, 27.

[4] *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, « Belfagor », 1964, p. 626.

Vedrei in *oblitos* un predicativo, da tradurre quindi senza articolo: « se non li riportasse dimentichi ».

A p. 172, *breu. uit.* 13, 1 (contro gli studi liberali): *quae siue contineas... siue proferas non doctior uidearis, sed molestior*, è tradotto: « ... rivelano il loro autore non più dotto, ma più petulante ». Ricordando che Pomponio Marcello da Svetonio (*gramm.* 22, 1) è chiamato *sermonis Latini exactor molestissimus*, direi che il nostro termine più appropriato sia non « petulante », ma « pedante ». E qui farò bene a fermarmi, *ne uidear molestior.*

ALFONSO TRAINA

A. MENZIONE, *Ovidio: le Metamorfosi. Sintesi critica.* Biblioteca della rivista di studi classici, ser. I, saggi vari, N° 3, Torino 1964, pp. 286.

Una « sintesi critica » — come si legge nel titolo — sulle *Metamorfosi* ha voluto tentare A. Menzione con questo saggio, che contiene due parti ben distinte: un primo capitolo (*Ovidio e la critica moderna*) nel quale viene offerta una rassegna di più o meno recenti studi critico-letterari (dal Leopardi al 1959) sulle *Metamorfosi*; i cinque successivi capitoli vogliono riproporre sulla base di presupposti dall'autore stesso definiti « intuitivi » (p. 32), una valutazione estetica del poema, nella sua « struttura e fisionomia » (cap. II) e nei singoli episodi (capp. III-VI).

Confessiamo subito che la lettura ci è risultata spesso faticosa, per la difficoltà di orientarci in uno stile piuttosto verboso e non sempre chiaro; dal quale non è facile talora esser sicuri di aver ben inteso ciò che l'A. vuol dire o, peggio, se voglia in realtà dire qualcosa o non giuochi addirittura qualche volta con parole e sfumature psicologiche piuttosto che esprimere giudizi di contenuto effettivamente critico.

Un primo bisogno di chiarificazione ci nasce dalla dichiarazione fatta a p. 33: « il procedimento metodologico costituisce sia sul piano concettuale, sia su quello intuitivo, l'essenza stessa di questo nostro saggio ». Forse l'A. vuol annunziare un nuovo *metodo* per misurare l'arte delle Metamorfosi? O non vorrà riferirsi piuttosto a una definizione di questa, che egli, emergendo a fatica dal cumulo delle determinazioni di critici precedenti e cercando di orientarsi e distinguersi fra di essi, vuol tentare di offrire al lettore come nuovo paradigma critico-estetico? In realtà, se non abbiamo capito male, ci sembra che proprio questa non ben definita preoccupazione « metodologica » sia l'unico metro in base al quale vengono giudicati gli studiosi ovidiani degli ultimi due secoli passati in rassegna. Non è che di essi non si esponga in sintesi il pensiero, direi, anche con obiettiva fedeltà; ma la critica ad essi non viene offerta — come ci si aspetterebbe — invocando fattori storico-culturali o critico-letterari che ne denunzino i nuovi contributi e ne rivelino carenze o eventuali errori; bensì essi sono visti e valutati soltanto in funzione di un assunto generale puramente estetico. I lavori che per un verso o per l'altro non coincidono, almeno in parte, col paradigma che l'A. propone o restano deliberatamente esclusi

dalla rassegna, o vengono fatti segno a limitazioni più o meno vivaci di valutazione critica. La professione estetica dell'A. lo porta a una sacra prevenzione non solo contro ogni indagine più strettamente filologica, ma addirittura contro la ricerca storico-culturale, come quelle che inficiano alla base ogni sana valutazione artistica; questo pregiudizio pesa troppo su tutto il saggio (che pur rivela in alcune pagine gusto e vivacità d'intuizione) fino a togliere alla parte critica molto della sua utilità e a quella saggistica il necessario collaudo e controllo scientifico, che la rendano valida e accettabile da tutti.

Devo affrettarmi ad aprire una breve parentesi, per quelle pagine del libro che l'A. ha voluto dedicare a un mio lavoretto « filologico », sulla variante d'autore nelle *Metamorfosi*; egli ne giustifica l'inserzione nella rassegna, osservando che in esso appaiono qua e là accettabili giudizi, di natura estetico-letteraria, dimostra anzi di apprezzarli, e gliene sono grata; e non solo di questo, ma soprattutto di opportune critiche che egli mi muove quanto a certo (ancor troppo giovanile forse e non abbastanza controllato) dogmatismo che egli coglie in alcune mie affermazioni (in altra sede, giacché egli stesso promette di occuparsi dell'argomento, amerei ritornare sul problema e, se fosse il caso, rivedere in parte alcune mie posizioni di allora). Ma proprio sulla base della suddetta esperienza mi piacerebbe richiamare l'attenzione del M. sulla indispensabile e stretta collaborazione fra filologia e critica letterario-estetica come strumenti distinti ma inscindibili fra loro, e unitamente produttori di vera e non impressionistica (e conseguentemente destinata a restare essa pure dogmatica e soggettiva) interpretazione artistica di un testo. Per cui i dati filologici e storico-culturali, lungi dal mortificare il giudizio critico-estetico, sono l'unico binario nel quale ha ragione di muoversi la sana e obiettiva valutazione artistica di un poeta e della opera sua.

Non è invero che l'A. ignori tutto questo, ma dichiaratamente vi rinunzia nel suo libro come a un disincantante tabù. Così alcune sue osservazioni, suscettibili — come dicevo — di buona accoglienza presso il lettore, restano purtroppo allo stato di impressioni, anche quando si rivolgono a quella che egli chiama « l'analisi puntuale » (p. 32) di singoli episodi e che — a dir vero — si stenta a ritrovare nelle sue pagine.

L'affermare, per es., che « i temi cosmogonici si rivelino poco congeniali all'indole di Ovidio » (p. 154), in quanto le descrizioni cosmiche ovidiane sono « sprovviste di un autentico afflato fantastico », può essere una esatta intuizione; la quale tuttavia acquista valore critico persuasivo, solo se siamo in grado di verificarla attraverso l'esame concreto degli elementi costitutivi dei singoli episodi, che ad essi temi si riferiscono, e dei quali l'A. offre spesso testo, traduzione, ma non più che un generico commento, a moduli ricorrenti di contenuto tautologico. L'A. nota il « fastidio dell'artificiosa topica di immagini convenzionali » nella descrizione del diluvio universale (I 285 sgg.) ma se, come, con quali movenze o novità di immagini, di scelte lessicali, stilistiche, ritmiche, Ovidio riproponga i modelli e gli schemi tradizionali, questo resta da dimostrare. Così nell'episodio di Fetonte l'elemento che convince il M. a considerarlo riuscito rispetto agli altri passi di contenuto « cosmico » è « la presenza di una coscienza, quella del protagonista » (p. 243), e non possiamo non essere fervorosa-

mente con lui; e tuttavia, come non restare perplessi, nelle stesse pagine, di fronte a definizioni entusiastiche del tipo « clima favoloso da *Mille e una notte* » (p. 237), detto della parte introduttiva descrivente la reggia del sole, che invero è tutta ridondante di immagini e moduli epici e classici (Cfr. per es. *Met.* II 1 *regia... sublimibus alta columnis* ∽ *Aen.* VII 170 *tectum... centum sublime columnis; Met.* II 3 *cuius ebur nitidum fastigia summa tegebat* ∽ *Catull.* 64, 45 *candet ebur soliis,* Hor. *Carm.* 2, 18, 1 *non ebur neque aureum mea renidet in domo lacunar*; e *fastigia summa* è modulo virgiliano, *Aen.* II 458, 759, etc...; l'immagine di *Mulciber* orafo è tolta ad *Aen.* VIII 724 e contaminata con *Aen.* VI 20, descrizione delle porte del tempio di Febo a Cuma, etc...). O come passare sotto silenzio i limiti che l'animazione drammatica della scena della catastrofe subisce in versi attardantisi a precisare particolari razionalistici, come per esempio del Nilo che nasconde il suo capo, *quod adhuc latet* (v. 255), e del quale, con erudita insistenza, si rammenta: *ostia septem pulverulenta vacant, septem sine flumine valles* (ibid.)? In egual guisa nell'analisi dell'episodio di Niobe, i vv. 218-23 sono per il M. lo « sfondo fiabesco » (p. 163) in cui sono posti da Ovidio i sette figli della superba matrona, intenti a volteggi equestri, al momento in cui i dardi di Apollo li raggiungono; ma, anche solo a una prima lettura, essi sembrano la serena descrizione di una tradizionale scena di esercitazione ippica (cfr. *Georg.* III 88; ibid. 17; *Aen.* XI 875; I, 63; Lucr. II 1096 (con clausola quasi identica a *Met.* 223), e invano vi troveremmo immagini di fiaba (o forse nella porpora e nell'oro di cui sono adorni i cavalli, segno — direi — piuttosto di preziosismo decorativo e ricercato anche nei termini — *Tyrio suco, auro graves habenas* — in emulazione con i modelli?).

Il « fiabesco » inteso nei suoi valori classici, di narrazione e descrizione dell'irreale e del miracoloso, è indubbiamente uno degli elementi costitutivi della poesia epica ovidiana, ma non ne è assolutamente l'unico motivo dominante. A valutarne l'apporto esatto concorre salutarmente proprio la lettura di quell'Antonino Liberale e dei suoi riscopritori, con cui l'A. se la prende un po' nel cap. I (Lafaye, Castiglioni); i suoi racconti sono molto utili a darci un'idea di quale potesse essere il materiale che Ovidio elaborava via via nell'opera sua, trasformandolo talora, ma anche spesso abilmente giustapponendo e intrecciando fra loro da una parte motivi e temi secondo la tecnica ad incastro di marchio alessandrino, e seguendo dall'altra gli insegnamenti che gli venivano dalla sua formazione retorica.

E per concludere, ripensando alla definizione di epicità ovidiana che l'A. sembra enucleare dalla sua analisi, (« la vera continuità poematica delle Metamorfosi consiste nel costante e pulsante processo di dilatazione e di attenuazione... la zona mediana è quella *fiabesca* » p. 146, e passim), non nascondiamo il disagio di trovarci di fronte a una definizione quanto meno sfuggente e piuttosto generica; e lungi dal formulare nuovi slogans sintetici nei quali — ci si permetta lo scetticismo — non crediamo, vorremmo solo richiamare l'attenzione sul fenomeno culturale-artistico proprio dei poeti augustei (si pensi a Tibullo 2, 5, al Properzio del libro IV etc...) nella cui poesia confluiscono ad intrecciarsi e limitarsi a vicenda epico e idillico, eroico e arcadico, miracolo e ragione, mito e realtà quotidiana. E Ovidio con le *Metamorfosi* (e in tono minore con i

Fasti ci sembra testimoniare al massimo il successo artistico, se non pur sempre poetico, di un siffatto connubio.

ROSA LAMACCHIA

P. PECCHIURA, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina* (Univ. di Torino, pubblicaz. della fac. di Lettere e filos. XVI 3); Giappichelli editore, Torino, 1965; pp. 108.

Si accenna dapprima, in poche pagine, alla figura storica del personaggio e all'effettiva azione politica da lui condotta, che non rappresenta certo un problema per i moderni, chiaramente valutabile com'apparve, in misura della sua mancanza di realismo, già a Cicerone (*Att.* II 1, 8 *dicit enim tamquam in Platonis* πολιτεία...). Il libro dovrebbe trattare dei valori ideologici di cui venne caricandosi a Roma, presso i contemporanei e poi nel I secolo d. C., il ricordo dell'Uticense fino a divenire oggetto di culto e venerazione in ambienti stoici. « Vivente, Catone non sempre rese buoni servigi al suo partito — scriveva G. Boissier —, gli fu assai utile dopo la morte ». Seguendo interessi oggi abbastanza condivisi fra gli studiosi di letteratura e storia della prima età imperiale, l'A. parte quindi da una sentita esigenza di verificare in che modo, sotto i Giulio-claudii, il culto dell'Uticense contribuisse a tener desti sentimenti repubblicani. Il libro risulta in gran parte, tuttavia, una semplice raccolta di testimonianze commentate, denotando anche nella discontinuità, o semplificazione della problematica la sua origine da una tesi di laurea. Quanto alle testimonianze su Catone e il *nobile letum,* spesso velate, che si possono ricavare dagli scrittori augustei, il Pecchiura aderisce in pieno al Syme nel far vedere, giustamente, come la diplomazia mistificatrice e fascinosa di Ottaviano avesse saputo rendere innocua, anzi volgere a propria utilità codesta arma di oppositori e nostalgici, additando nell'Uticense un eroico difensore della *securitas* più che della *libertas*, ossia dell'ordine costituito, del principato in quanto tale: interpretazione che sarebbe rimasta prevalente sotto Tiberio e Caligola, riproposta da storici conformisti, retori e raccoglitori di *exempla* per le scuole (Velleio Patercolo, Valerio Massimo ecc.). Un ruolo più importante nella resistenza anticesarea svolgeva in quegli anni, credo, il mito di un altro campione della Repubblica, Pompeo (né a caso la denominazione degli oppositori scoperti, se mai essi ne ebbero una, fu quella di *Pompeiani*). Augusto aveva cercato di sfruttare per sé anche la memoria del *Magnus*, assunto per i suoi trionfi ad antesignano dell'impero universale, ma — una volta significata in uomini come Pompeo, Druso, Germanico la gloria delle conquiste — ciò giuocava fatalmente ai danni del prestigio di Tiberio, *princeps proferendi imperii incuriosus*, e contro un Caligola figlio degenere.

Alquanto più precisa si fa l'indagine per l'età di Claudio e Nerone, in cui le testimonianze di un vero e proprio culto dell'Uticense sono così frequenti. Studi recenti del Lana, soprattutto la pregevole monografia su Seneca, vengono qui seguiti

con profitto dall'A., anche se gli ha nociuto poi, in complesso, una certa ristrettezza di letture, specifiche o sussidiarie (a p. 7, per es., il citato studio di G. Favaloro mal sostituisce un classico libretto del Peter, e qua e là andava consultato il saggio del Ronconi sugli *exitus*; sul « repubblicanesimo » di Lucano, p. 83, si rinvia solo a un articolo di J. Girard, che è del 1875!). Il tema della *mors Catonis* era ridiventato più che mai d'attualità sotto gli ultimi Claudii, e con tutt'altro spirito da quello degli anni immediatamente dopo Tapso, quando pro e contro Catone ci s'era azzuffati nell'Urbe — per dirla col Mommsen — come a Troia intorno al cadavere di Patroclo. Ora l'Uticense appartiene saldamente agli intellettuali stoici, simbolo di *libertas,* solo che non doveva regnare propriamente accordo fra costoro, sulla maniera di valersene. In molti ambienti colti, dietro impulsi dello stoicismo, vigono ormai quei nuovi ideali per cui suprema realtà non è più lo stato, bensì la persona umana, l'individuo (cfr. I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, « Riv. di filol. » 1953, p. 1 ss.; 209 ss.): perciò a Catone, come al grande maestro romano di vita interiore, non si stancherà di richiamare Seneca. Un po' diversa l'immagine dell'Uticense che urge alla fantasia lucanea, specialmente negli ultimi libri. Vedrei anch'io con l'A. un simbolo più efficace di resistenza al cesarismo nell'eroe della Farsaglia, nel Catone che si batteva in nome di una *libertas* non soltanto morale, ma anche politica, sia pure da definire (p. 87 s.). Questa divergenza fra zio e nipote non va certo esagerata, consente tuttavia di imputare a Seneca le maggiori responsabilità del fallimento, giacché la suggestione dell'Uticense avrebbe irretito infine gli Stoici nell'imperativo della morte eroica, sì da potersi dire con un paradosso — rovesciando l'affermazione di G. Boissier — che alla vigilia della congiura pisoniana, da morto, Catone nocque al suo partito più ancora che da vivo (per tutto ciò cfr. « Maia » 1965, p. 315 ss.; 1966, p. 20 ss.). I problemi toccati dal Pecchiura nell'interessante ricerca sono, in verità, più complessi di quanto sembrerebbe da molte sue pagine, e parecchi (così, in rapporto con Seneca, anche quello del catonismo di Trasea Peto) meritavano ulteriori, approfonditi sviluppi. D'altronde, in campo nel quale si rischia con facilità di costruire sulle ipotesi, è stato un merito dell'A., incline se mai ad eccessi di cautela (p. 43, per es.), l'equilibrio in genere dei giudizi, come il garbo nell'esporre. Un paio di rilievi marginali: alle pp. 29 e 51 — dove accettabili sono nella forma prescelta i testi di Cic. *Fam.* VII 25,1, Manil. IV 87 — conveniva distinguere fra « lezione », ossia ciò che si legge nei codici, e testo emendato, congettura ecc.; della opera su Catone di Munazio Rufo è dubbio che avesse carattere propriamente « biografico » (p. 30), non piuttosto di memoriale imperniato sulla missione a Cipro. Si poteva trarre spunto dal caso di Marc'Aurelio (IV 33 καὶ Σκιπίων καὶ Κάτων...) per mostrare come l'interpretazione augustea dell'Uticense fosse prevalsa di nuovo, dall'età flavia in poi (p. 92 s.), mentre la mutata sensibilità degli intellettuali stoici dopo Nerone, riaffezionatisi alla vita pubblica, è lecito veder riflessa anche nell'epigramma a Deciano di Mart. I 8, irridente all'*ambitiosa mors*, sulla linea che sarà di Tacito nell'*Agricola.*

VINCENZO TANDOI

G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Londra, 1965, pp. XI-372.

Lo scopo del libro, espresso dall'autore nella sua prefazione, è di dare un resoconto chiaro e attendibile di ciò che i Greci e i Romani dissero intorno alla letteratura e dello sviluppo delle teorie letterarie, critiche e stilistiche nel periodo di mille anni all'incirca che va da Omero al III secolo dopo Cristo [1].

Dobbiamo subito riconoscere che lo scopo è brillantemente raggiunto. Naturalmente, trattandosi di un volume che abbraccia tutta l'evoluzione delle teorie letterarie greco-romane, non c'era lo spazio per trattare a fondo tutti i problemi sollevati dagli autori più importanti. Di questi comunque è sempre dato, secondo la promessa dell'autore, un resoconto chiaro e preciso. È il caso di Platone, di cui vengono citati ed esaminati i luoghi in cui il filosofo si pronuncia sull'arte e sulla letteratura. Più suggestiva è l'analisi della *Poetica* di Aristotele, per quanto anche in questo caso problemi come quello del rapporto fra storia e poesia (pp. 83-85) meritassero di essere maggiormente approfonditi. Ma, dato il carattere generale dell'opera, le parti più interessanti sono forse quelle che trattano di autori meno universalmente discussi e conosciuti. Tale è il caso di Filodemo, che occupa un capitolo a sé stante, nel quale l'autore dà un quadro assai chiaro delle teorie letterarie di questo epicureo e pone l'accento sulle condizioni miserevoli in cui ci è giunta l'opera sua, mettendo in guardia, in polemica con il Rostagni, sul pericolo di costruire troppo arditamente sui dati malsicuri di cui disponiamo.

In tutto il libro si avverte la diffidenza dell'autore per le teorie basate su semplici ipotesi. Così nel caso di Teodoro di Gadara egli prende posizione contro Schanz, Mutschmann e Rostagni, e, fondandosi su Quintiliano, sostiene che la differenza fra quel retore e il suo avversario Apollodoro di Pergamo non doveva essere così grande come quegli studiosi avevano suggerito (pp. 272-274). Altrove (p. 107) egli si rifiuta di attribuire a Teofrasto la formula delle quattro virtù dello stile basandosi su un passo di Cicerone (*Orat.* 79) accettato come probante fra gli altri anche dal D'Alton [2] e dallo Atkins [3]. Indicativa di questo suo atteggiamento è anche la posizione da lui presa di fronte alle varie suddivisioni in sezioni dell'*Ars Poetica* di Orazio da parte degli studiosi: egli accetta la triplice divisione *poesis*, *poema*, *poeta*, derivata dalla *Poetica* di Neottolemo di Pario; ma, egli afferma, bisogna lasciare molto spazio alle semplici associazioni d'idee, ed è chiaro che certi concetti ricorrenti nell'*Ars* attraversano le linee di confine segnate dagli esegeti [4]. Infine egli lascia al lettore il compito di dare il giudizio finale (pp. 241-242).

[1] « The purpose of this book is to provide a clear and reliable account of what the Greeks and the Romans said about literature, and of the development of literary. critical and stylistic theories during the thousand years or so from Homer to the III century A.D. » (p. IX).

[2] J. F. D'Alton, *Roman Literary Theory and Criticism* [2], p. 77 etc.

[3] J. W. H. Atkins, *Literary Criticism in Antiquity* [2], vol. I, p. 157.

[4] P. 241-242. Cfr. la posizione in certo modo contraddittoria di Atkins, che vede nell'epistola una vera e propria « ars », e attribuisce tutto ciò che nell'opera c'è di

La volontà dell'autore di lavorare solo su dati di fatto ben precisi è ben visibile anche nel metodo di tutta l'opera, per cui egli lascia quanto più possibile la parola ai testi medesimi, ponendo davanti al lettore le parole stesse con cui i critici dell'antichità hanno preso posizione di fronte ai vari problemi: questo modo di procedere contribuisce non poco alla chiarezza, che è, ci sembra, il pregio fondamentale dell'opera, ed è particolarmente utile in un campo che, come le teorie letterarie degli antichi, offre spesso motivi di controversia anche nella interpretazione delle nostre fonti.

Gli autori del periodo greco-romano sono disposti in ordine cronologico, secondo il sistema dello Atkins, e non classificati a seconda della lingua in cui scrivono, allo scopo di ricostruire con più accuratezza il panorama culturale e letterario delle diverse epoche.

Va aggiunto però che l'esposizione disposta per singoli autori impedisce talvolta di seguire con continuità lo sviluppo storico di certe questioni e di certi problemi e di far rivivere il quadro d'insieme in cui questi si svilupparono: che è invece una delle caratteristiche più affascinanti del libro del D'Alton.

Alcune affermazioni dell'autore non ci sentiremmo di sottoscrivere: per esempio la sua datazione dell'Anonimo del *Sublime* al di sotto del I secolo d. C. [5]; noteremo inoltre che a nostro avviso non sono trattate con la necessaria ampiezza e profondità le idee sulla poesia che si trovano espresse nelle opere dell'età più antica della Grecia; è questo un periodo in cui si formano per la prima volta concetti destinati a influenzare tutto il successivo svolgimento della letteratura greca, sebbene non si abbia ancora un pensiero riflesso che dia forma organica a queste concezioni [6]. Evidentemente l'interesse dell'autore si rivolgeva di più alle opere più sistematiche e più tecniche delle età successive. E non c'è alcun dubbio che il libro dia un quadro chiaro, preciso ed estremamente interessante delle teorie degli antichi sulla letteratura e sullo stile.

ALDO SETAIOLI

PIER VINCENZO COVA, *La critica letteraria di Plinio il Giovane,* Brescia 1966, pp. 150.

La traccia su cui si muove il libro del Cova è la ricerca in Plinio di uno sviluppo delle teorie antiche verso un'embrionale concezione dell'autonomia della letteratura in quanto tale, collocando quindi l'epistolario in una posizione più « moderna » rispetto a tutta la tradizione antica, specialmente romana, che aveva sempre giustifi-

irregolare di inatteso, insomma di non sistematico, alla sua forma di « epistula » (Op. cit., vol. II, pp. 74-75).

[5] Cfr. la mia nota *Le allegorie omeriche e la datazione del* π. ὕ., in corso di pubblicazione in « S.I.F.C. ».

[6] Le concezioni e le idee sulla poesia che si trovano in Omero, Esiodo, i Lirici, i Presocratici e Pindaro occupano solamente le prime 12 pagine del libro. Meglio dello Atkins, che comincia da Aristofane...

cato l'arte con l'utilità che ne derivava, oppure l'aveva confinata al ruolo di semplice passatempo, da coltivarsi durante l'*otium*.

Secondo l'autore, invece, in Plinio i termini della contrapposizione si spostano: non si tratta più di un'opposizione tra *otia* e *negotia*, ma fra *otia* e *studia* (p. 121). Naturalmente, come l'autore precisa, la conquista dell'autonomia dell'attività intellettuale è lungi dall'essere compiuta, e l'autore dell'Epistolario non riesce a superare la visione « privata della funzione di tale attività: il problema della scelta fra *studia* e *otia* è sempre sentito come qualcosa di personale. Di più: i *negotia* sono ben lungi dall'essere riassorbiti negli *studia*; anzi l'attività pratica conserva pur sempre un valore preminente ». Secondo l'autore però, l'accento va posto non tanto su queste limitazioni, che derivano a Plinio dalla sua educazione e da tutta la tradizione precedente, quanto piuttosto sul fatto che per la prima volta nell'epistolario alla letteratura viene assegnato un valore a sé.

A questo concetto, secondo il Cova, Plinio muove da quel campo, in cui egli stesso si esercitava, dell'oratoria epidittica, nella quale la mancanza di ogni fine pratico costituiva un fattore capace di sensibilizzarlo al problema della autonomia della letteratura in sé e per sé.

Il denominatore comune della letteratura in quanto si libera da ogni fine estraneo, quale l'utilità o il passatempo, è l'*eloquentia*, concetto che in Plinio si svincola dai limiti posti dalle scuole retoriche e si allarga fino ad abbracciare ogni attività artistica, fin quasi ad annullare le distinzioni fra i generi letterari.

In Plinio il termine di *eloquentia* non ha più il significato tecnico di campo di attività proprio dell'oratore (o di qualità propria dell'oratore), bensì si applica a composizioni di qualunque genere, purché abbiano perfezione artistica e formale. Su questa strada Plinio si spinge tanto oltre che pare che per lui l'*ingenium* stesso si confonda con l'*ars* (p. 47).

Da questo quadro escono la lirica, per il suo carattere di *lusus*, e la storia, che per Plinio ha per unico scopo la verità (tuttavia a questo proposito vorrei richiamare *Ep.* I, 16, 4, dove Plinio accenna alle relazioni che corrono fra oratoria e storia, specialmente le parti « retoriche » di essa, come i discorsi; problema che forse meritava di essere approfondito di più di quanto non lo sia alle pagine 69-70).

Sono queste le idee fondamentali del libro, che il Cova sviluppa dando prova di grande acutezza, intelligenza e sensibilità, e di non minore abilità nel districare i vari problemi e nell'orientarsi nel dedalo delle affermazioni non sempre perspicue e complete che ricorrono nell'epistolario.

Particolarmente felici ci sembrano i capitoli sulla *eloquentia* e quelli sul valore autonomo dell'attività intellettuale.

Se un appunto si può muovere all'opera, è forse quello di aver voluto ricavare dalle lettere pliniane un metodo critico completo e coerente. Questo atteggiamento spinge talvolta il Cova a voler ricavare dal testo di Plinio più di quanto ci sembra possibile obbiettivamente vedervi. Si hanno così parecchi spunti sempre molto ingegnosi, ma talvolta non altrettanto convincenti. Citeremo qualche esempio: alle pagine

91-92 l'autore ricava tutta una teoria sull'epistola come genere letterario poggiandosi su *Ep.* I, 16, 6[1]; secondo la sua interpretazione « Plinio ha voluto dire che l'epistolario sottopostogli da Saturnino... tocca il livello intermedio tra storia ed *eloquentia*, che è proprio della commedia » (p. 92). A noi pare invece che il passo di Plinio non possa significare se non che le lettere della moglie di Pompeo Saturnino imitavano con grazia e vivezza lo stile della palliata (non per niente siamo alle soglie di un'epoca in cui trionferà l'arcaismo). Ad ogni modo il testo dice troppo poco per poterci vedere più di questo.

Ancora: a pagine 97 il Cova crede di vedere un giudizio sulla stringatezza dello stile tacitiano nelle parole scherzose con cui Plinio chiude l'epistola I, 20, indirizzata allo storico, nella quale si sostiene la necessità di uno stile ampio e diffuso: *Proinde, si non errare videor, id ipsum quam voles brevi epistula, sed tamen scribe (confirmaris enim iudicium meum); si errare, longissimam para! - Num corrupi te, qui tibi, si mihi accederes, brevis epistulae necessitatem, si dissentires, longissimae imposui?*

Secondo noi è più probabile che queste parole siano solo un motto di spirito, senza allusioni stilistiche: « Bada, che se non sei d'accordo avrai il fastidio di dovermi scrivere una lunga lettera, invece di cavartela con poche righe ». Sono frequenti gli scherzi di Plinio sulla lunghezza delle proprie lettere. Certo, sarebbe estremamente suggestivo vedere in queste parole un apprezzamento della caratteristica più evidente dello stile del grande storico; ma il desiderio di trovare in Plinio cose per noi interessanti non deve spingerci a vederle ad ogni costo, anche là dove non siamo affatto certi di trovarle.

Troppo recisa ci pare inoltre la contrapposizione delle idee di Plinio a quelle del suo maestro, Quintiliano.

Suggestivi e acuti sono infine i raffronti col Περὶ ὕψους, sia per le divergenze sia per le consonanze con l'epistolario pliniano: anche se l'autore ci pare troppo legato all'interpretazione dell'Anonimo data dal Rostagni, e anche se in un caso (pag. 41) il confronto con Plinio non ci pare calzante.

Tuttavia questi appunti particolari non sminuiscono il valore complessivo dell'opera, che ci sembra destinata a restare un contributo importantissimo all'indagine sulla critica letteraria di Plinio il Giovane.

ALDO SETAIOLI

PIETRO JANNI, *La cultura di Sparta Arcaica. Ricerche I,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965, in 8°, pp. 130.

Nella ricca produzione storiografica del nostro tempo il nome di Sparta, come in ogni altra epoca, ha rappresentato uno dei poli attorno a cui si è organizzato il

[1] *(Pompeius Saturninus) legit mihi nuper epistulas; uxoris esse dicebat: Plautum vel Terentium metro solutum legi credidi. Quae sive uxoris sunt, ut adfirmat, sive ipsius, ut negat, pari gloria dignus, qui aut illa componat aut uxorem, quam virginem accepit, tam doctam politamque reddiderit.*

lavoro di ricerca degli studiosi; ha continuato a essere la prospettiva di stimolante interesse che sempre è stata fin da quando ha preso corpo l'indagine critica che ha dato origine al pensiero storico contemporaneo. Si sono messe in luce, come è d'altronde naturale, notevoli diversità di tendenza, ma, nel suo complesso, è stata una fatica utile che ha permesso un rilevante chiarimento dei problemi e ha dato luogo a un affinamento di metodi che lascia ben sperare per il futuro di questo settore degli studi classici. S'inserisce in tale filone anche il lavoro dello J., un libro di non grande mole, che tuttavia si presenta degno di menzione per il particolare valore che assumono nella problematica contemporanea i temi in esso sviluppati. È un'opera che non mira solo, come qualsiasi scritto a carattere scientifico, a recare nell'ambito particolare prescelto un contributo critico; essa si propone anche di portare quella chiarificazione metodologica che l'A. giudica indispensabile per giungere a risultati veramente degni di fede.

Afferma infatti lo J. nell'introduzione (p. 9) che « ancora oggi, chi scrive sulla cultura di Sparta... si trova, prima di volgersi propriamente all'oggetto del suo studio, davanti al compito di sgomberare i sedimenti che su questo argomento si sono depositati nel corso della storia, almeno dal IV sec. a.C. fino ai nostri giorni ». Egli si sforza perciò, nel suo saggio, di ripresentare la vicenda di Sparta arcaica fuori di quelle prospettive aprioristiche o di quei giudizi definitivi che per lungo tempo hanno infirmato le ricerche in questo campo. Non è certamente tutto questo una novità: la revisione razionale dei problemi è uno degli aspetti fondamentali della produzione storiografica della nostra epoca e, si può dire, non solo di questa, perché tutte le scienze hanno dovuto tener conto di tale istanza. Poi ogni secolo ha voluto prendere coscienza del lavoro effettuato e ha considerato superati i vecchi metodi consegnati dalla tradizione. Non si vuole con ciò sottovalutare il tentativo dello J.: l'esigenza di rinnovamento dei nostri giorni è più di una riconquista pura e semplice del passato. Essa è l'immagine più autentica di quella trasformazione che ha prodotto una nuova forma di civiltà e una nuova concezione di vita. Non è perciò diminuito l'interesse offerto dal volumetto dello J.: è proprio alla luce di queste considerazioni che esso viene ad assumere il suo significato più completo. I preconcetti e le fantasie neoclassiche dell'epoca passata non hanno ancora lasciato il campo; la tradizione storiografica ottocentesca, ormai insufficiente nelle mutate prospettive e nel diverso ordine di idee, continua, in tanti casi, a condizionare negativamente con la sua presenza la ricerca storica. Soprattutto per quello che riguarda Sparta risulta ancora difficile riconquistare la verità dei fatti (cfr. ad es. C. G. Starr, *The Credibility of Early Spartan History*, in « Historia », XIV, 1965, pp. 257-272). Nonostante gli sforzi effettuati, riesce ancora estremamente arduo delineare lo svolgimento della storia arcaica della città del Peloponneso; l'idealizzazione, che ha sempre avvolto questo aspetto della storia greca, permane ostacolo per la comprensione dei fatti stessi. Era dunque opportuno un lavoro che contribuisse a precisare i termini della ricerca filologica sull'argomento e che servisse a stabilire le dimensioni della fortuna di Sparta attraverso i secoli.

Certamente esso potrà sembrare destinato ad avere breve vita, dato che lo straordinario progresso degli studi ha sùbito indicato un'altra opera che pare sviluppare gli

stessi argomenti trattati dallo J., cioè il grosso volume di E. N. Tigerstedt (*The Legend of Sparta in Classical Antiquity,* Stockholm-Göteborg-Uppsala, I, 1965), che, partendo dalle stesse premesse, ha anch'esso analizzato la idealizzazione di Sparta attraverso i tempi e l'ha definita in ogni aspetto, con una completezza davvero notevole. Sembra però trattarsi di una coincidenza superficiale. Le due opere si pongono su piani diversi: il Tigerstedt ha ricercato che cosa Sparta ha rappresentato nella cultura occidentale ed è partito dalle origini, in modo da indicare, in un arco sufficientemente ampio, le forme di questa vicenda; lo J. ha cercato di puntualizzare il fenomeno dell'idealizzazione di Sparta negli studi moderni per quello che basta a preparare la trattazione successiva su Alcmane. Il suo saggio costituisce dunque una presa di coscienza personale e una chiarificazione metodologica che servono a stabilire i limiti dello studio da svolgere; è un discorso che acquista il suo vero e completo significato nella seconda parte del volume, quando esce dall'astratto della discussione teorica per farsi cosa viva e reale, colta nel concreto della indagine filologica. Riesce perciò, da questo stesso punto di vista, pienamente comprensibile anche la preliminare pubblicazione di una parte del suo studio (quella iniziale, intitolata: *Per una storia dell'idea di Sparta nella cultura moderna,* che riassume le argomentazioni su cui appunto stiamo discutendo) in quella rivista che, per sua stessa impostazione, mira a raggiungere in specie i formatori delle nuove generazioni del domani, cioè gli insegnanti delle scuole secondarie, o i costruttori attivi della cultura del nostro paese (P. Janni, *L'idea di Sparta e gli studi moderni,* in « Cultura e Scuola », IV, 1965, pp. 25-33). Il discorso necessariamente doveva essere adattato alle diverse esigenze dei lettori; la sostanza tuttavia è la stessa e vuole essere anche qui un invito a non condizionare negativamente il proprio sforzo conoscitivo con premesse che lo limitano e lo invalidano. È insomma un ampliamento di prospettiva che tende a far conoscere questa esigenza di rinnovamento di metodi, fuori del ristretto mondo scientifico.

Ci si consenta a questo punto di aggiungere qualche rilievo che serve più che altro a documentare la dovuta attenzione del recensore. Nel 2° cap. (« Storia di un precetto etico spartano »), lo J. studia un precetto etico (« la capacità di subire ingiustizie », pp. 43-63) al fine di individuare le componenti della spiritualità antica e illuminare così il rapporto che intercorre fra l'etica greca e quella dell'europeo moderno. L'argomento si rivela notevolmente complesso, ma lo J. riesce a svilupparlo in maniera lineare e organica. Si sentirebbe tuttavia il bisogno di un'ulteriore determinazione del tema che permettesse di chiarire storicamente le dimensioni di questa norma di vita spartana e che offrisse la possibilità di configurarla in maniera ancora più completa ed esauriente. È cosa nota infatti che il limite delle esperienze mortificanti per la psiche varia da personalità a personalità, essendo rispondente all'impostazione globale del carattere e alla conformazione psichica individuale. Bisogna tuttavia riconoscere che, se anche vi sono ampie differenze individuali nel modo di reagire alle frustrazioni, in buona parte la disposizione a sentire qualcosa come offensivo e ingiusto per la propria persona dipende dalla forma di cultura cui uno appartiene. Evidentemente la capacità di reagire agli stimoli o di dominare le proprie emozioni è diversa nel mondo orien-

tale buddista, ove la persona umana è vista come elemento negativo che isola dalla realtà, e nella nostra cultura occidentale, dove invece proprio questo elemento è stato assunto nei secoli come misura fondamentale. Si dovrebbe perciò in questo senso allargare il discorso, chiedendosi che cosa i Greci sentissero come ingiusto o offensivo e che cosa valutassero come negativo per la persona umana: ciò servirebbe a completare le buone pagine dello J. e aiuterebbe a misurare la composizione della mentalità spartana e a comprendere ancor più quell'etica greca che, pur studiata in tanti volumi, è sempre argomento che si rivela, ogni giorno di più, trattato in maniera manchevole. Il compito certamente non sarebbe facile: basterebbe però approfondire l'indagine semantica dei termini usati nei passi in questione e vederli nello sfondo della cultura storica che li ha prodotti e usati.

Qualche altro punto da sottolineare: lo J. (pp. 66-68) ribadisce la tesi che la dea del Partenio di Alcmane è Artemide. Ciò è senz'altro verosimile sia per ragioni interne che per motivi diciamo così esterni. Il culto di Artemide Orthia infatti, pur nella controversa datazione (si veda per es. J. Boardman, *Artemis Orthia and chronology*, in « Annual of the British School at Athens », LVIII, 1963, pp. 1-7) e configurazione (cfr. L. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e nella Grecia centrale,* Trieste, 1964, pp. 15-19), è troppo vicino, anche a mio avviso, alla poesia alcmanea per poterne mettere in dubbio i rapporti con essa. Quello che invece non sembra probante in questo campo sono gli accostamenti di natura estetica che, come già diceva C. Del Grande (*La Grecia antichissima, i moniti e i concetti etici*, in « Convivium », n.s., VI, 1954, pp. 646-647), si rivelano sempre inevitabilmente difettosi quando si deve agire su di un piano che è quello non del sentimento, ma della razionalità e della logica. Un altro argomento sviluppato dallo J. nel 3° capitolo (« Aspetti dell'etica arcaica in Alcmane », pp. 64-65) è quello della « propaganda delfica » e dei suoi rapporti con l'opera di Alcmane (pp. 80-91). È evidentemente problema di assai difficile risoluzione, data la discordanza delle opinioni e il carattere particolare della cultura spartana, così singolarmente chiusa in se stessa e così ancora poco conosciuta. Sembra tuttavia doversi ammettere con sufficiente certezza che Delfi cominciò ad essere centro attivo di diffusione della religione di Apollo solo in epoca abbastanza recente, in ogni modo dopo la grande colonizzazione occidentale. Se anche si volesse ammettere una datazione più alta, è sempre credibile che l'azione del santuario fosse, in questo momento così particolare del mondo greco, frammentaria e non precisata nelle linee e nei caratteri. È infatti il periodo della formazione e della codificazione della religione delfica; è perciò da pensare che essa nascesse dall'apporto delle varie genti greche, ciascuna individualizzata da una sua autonoma conformazione. Quelle dunque che sembrano essere testimonianze dell'influsso delfico (a pp. 90-91 lo J. parla di Alcmane come di « un autentico portavoce dello spirito delfico », « operante già sotto l'influenza della religiosità *di Delfi* ») *sono invece, con maggiore probabilità, le manifestazioni di quella spiritualità che, attraverso un lungo processo di elaborazione, dette poi luogo alla cosiddetta dottrina di Delfi.*

Chiude il libro una esauriente rassegna delle fonti relative all'origine di Alcmane.

L'A., in queste pagine, ha modo di dimostrare la sua notevole conoscenza dei problemi alcmanei, acquisita attraverso vari studi e varie ricerche, e riesce, con linearità metodologica, a precisare le dimensioni della questione e a sgomberare il terreno da tutte quelle errate interpretazioni che per tanto tempo sono state date sull'argomento. Sembra un po' sforzata soltanto la conclusione. Non era infatti necessario scegliere fra le due diverse tradizioni sulla patria di Alcmane. Non è obbligatorio per il ricercatore giungere a risolvere sempre e dovunque tutti i problemi che ha di fronte. È altamente positivo per la scienza anche il lavoro di revisione dei dati su cui si impostano le varie ricerche. Ciò permette una maggiore obbiettività e prepara a nuovi, migliori risultati futuri.

Una considerazione conclusiva: è dovere dello storico combattere contro ogni forma di preconcetto e di pregiudizio; ma egli deve tenere presente che la storia, nella sua realtà, non è mai, in nessun modo, completamente raggiungibile, inseparabile com'è dalla personalità dello storico che la indaga e che la studia. Così il concetto « Sparta » non è mai comprensibile in una definizione che lo esaurisca in maniera eternamente valida e definitiva. Esso rimane un problema che, per quanto sempre meglio precisato, ogni generazione deve risolvere, per proprio conto, alla luce delle sue esigenze e delle sue prospettive più vere e concrete.

FRANCO GHINATTI

Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. Colligere coepit Ioannes Baptista de Rossi, complevit et edidit Antonius Ferrua S. I. auctoritate Pont. Instituti archaeologiae Christianae, Societatis Romanae ab historia patria. Nova series, vol. IV. Coemeteria inter vias Appiam et Ardeatinam. Tabulae n. I-XXXI. In Civitate Vaticana 1964.

Da più di 30 anni Padre Ferrua attende con grande passione e alta competenza, senza risparmio di tempo e di fatica, allo studio delle epigrafi cristiane e soprattutto all'esplorazione e all'illustrazione delle catacombe romane. Ed estende le sue ricerche anche alle epigrafi pagane che ha la fortuna di scoprire o che altrimenti raccoglie. Non occorre ricordi a questo proposito la raccolta delle *tabulae lusoriae*, la pubblicazione di importanti frammenti degli Atti degli Arvali e di iscrizioni degli *equites singulares*. Ma il compito suo principale è la pubblicazione delle *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, la grande opera iniziata da Giovanni Battista de Rossi. Prima ha collaborato alla pubblicazione della nuova serie insieme con Angelo Silvagni; ora, scomparso il Silvagni, continua da solo questo immane lavoro. L'ultima pubblicazione, dedicata appunto al Silvagni, è il volume della nuova serie, che comprende la iscrizioni delle catacombe tra le vie Appia e Ardeatina. La maggior parte delle iscrizioni — e tra esse le più importanti — furono già edite dal de Rossi nei 3 volumi della *Roma sotterranea* e da altri autori o, scoperte in precedenza, sono registrate nei giornali di scavo delle catacombe. Molte sono però anche le iscrizioni scoperte dallo stesso Ferrua; quasi

tutte nuove sono le iscrizioni di una catacomba presso la via Ardeatina, la cui esplorazione appena iniziata dal de Rossi fu condotta a termine dal Ferrua e dai suoi collaboratori dal 1958 al 1961. Ma anche le iscrizioni già edite o registrate nei giornali di scavo sono state accuratamente controllate e più volte supplite e corrette, anche per la riunione di frammenti, nella lettura e nell'interpretazione. Vi sono aggiunte le misure ed indicata l'attuale collocazione. Sono 3522 le iscrizioni del nuovo volume (n. 9367-12888) che nelle datazioni consolari vanno dall'anno incerto 260 al 557. In gran parte sono riprodotte in caratteri tipografici, ma si è cercato di tener conto — e di questo va data lode oltre al Ferrua anche al bravo proto della Tipografia Della Pace — della grandezza e della forma delle lettere. Di molte altre sono dati facsimili, generalmente di mano dello stesso Ferrua, che, se anche non riproducono la forma esatta delle lettere, danno una chiara idea della forma del frammento. Di circa 400 sono pubblicate in fogli staccati in un fascicolo a parte nitidissime fotografie e di queste il Ferrua ha dato opportunamente la trascrizione in minuscole. C'è anche qualche iscrizione già pubblicata tra le cristiane, la cui origine è dubbia. L'iscrizione n. 12483 non più conservata, come sembra, *L. Orfio Papiati filio dul. L. Orfius Papius* (= CIL, VI, 23579 a), del cui carattere cristiano è stato già incerto il de Rossi, per conto mio è indubbiamente pagana, la direi anzi del I sec. d. C. o poco più tarda. Da notare l'uso che fa il Ferrua della doppia parentesi quadra per indicare lettere scritte erroneamente, forma di parentesi che le norme dell'Union académique internationale consigliano per indicare lettere aggiunte in più. Il commento è sobrio, forse anche troppo, perché talvolta desidereremmo qualche spiegazione maggiore: non tutti possiedono le cognizioni di epigrafia cristiana che ha Padre Ferrua. Straordinaria l'economia dello spazio, sia nei facsimili di frammentini sia nelle tavole delle fotografie, tanto che in queste per la mancanza del numero delle iscrizioni accanto o sotto le fotografie (i numeri sono raccolti in due fogli che precedono l'album) non è individuabile al primo momento l'iscrizione che si cerca. Oltre all'aggiunta delle fotografie il volume presenta un'altra felice innovazione, gli indici: datazioni, nomi e cognomi, inizio delle iscrizioni metriche e un ragguaglio con le iscrizioni pubblicate dal de Rossi e dal Gatti. Avremmo visto volentieri anche un indice che contenesse voci notevoli o rare. Avremmo trovato così tra altre voci *suminarius* che il Ferrua interpreta giustamente *conditor vel venditor suminum suillorum* (n. 11850), *argentarius* (n. 12282), *aquarius* (22958), *aurinetrix* (n. 12503), cioè *auri netrix*, come già interpretato nel *Thesaurus*, un Νισιβανός (n. 12198), la città Θέλση τῆς Φυνίκης (n. 12400), cioè *Thelsae* della Fenicia o meglio della *Coelesyria*. Sono voci che conviene non sfuggano.

La stampa è correttissima: io non ho notato che una parentesi spostata di una lettera. Ne dobbiamo lode alla tipografia e soprattutto al Ferrua, al quale va tutta la nostra ammirazione e l'augurio di continuare con eguale successo l'opera alla quale si è consacrato.

ATTILIO DEGRASSI

CECIL BENNET PASCAL, *The Cults of Cisalpine Gaul* (Collection Latomus LXXI), Bruxelles-Berchem 1964, p. 222 con una carta geografica. Prezzo fr. belgi 350.

Il titolo non inganni. Il libro non tratta dei culti di tutta la Gallia Cisalpina, ma solo di quelli delle regioni IX, X, XI augustee, le cui iscrizioni sono raccolte nel volume V del *Corpus Inscriptionum Latinarum*. È esclusa così la Gallia Cispadana e la zona orientale della penisola istriana appartenente alla provincia romana della *Dalmatia*, se anche questa parte della penisola dall'età di Marc'Aurelio, come io penso, certamente da quella di Costantino, fu inclusa entro i confini d'Italia. Rientrano invece nel libro le Alpi *Cottiae* e le *Maritimae* che furono sempre fuori d'Italia. Si dovrebbe dire che neanche l'Istria sino al fiume Arsa non sembra aver fatto mai parte della Gallia Cisalpina. Prova ne sia che nell'età repubblicana sino al 42 a. C. la stazione doganale della Gallia Cisalpina fu nella zona di Propotto presso S. Pelagio tra Monfalcone e Trieste. Avremmo desiderato assai che l'autore estendesse le sue ricerche anche alla Cispadana, soprattutto perché mancano ancora gli indici dell'XI volume del *Corpus* che comprende questa regione.

La raccolta del materiale, che è quasi esclusivamente epigrafico, è molto importante e l'autore che vi ha atteso con grande cura merita incondizionata lode. Il lavoro, originariamente sorto come tesi di laurea, è stato ampliato e corretto con ricerche fatte in Università americane e anche nell'Istituto di Storia antica dell'Università di Padova. L'autore risulta così ottimamente informato e poche sono le pubblicazioni che gli siano sfuggite. Peccato che non abbia visitato i musei della regione se si eccettua il museo archeologico del Cadore. Ne avrebbe profittato largamente per aggiungere alla documentazione epigrafica anche quella propriamente archeologica e forse avrebbe potuto anche controllare *de visu* ed eventualmente correggere il testo di qualche iscrizione. Possono essere perdonate a uno studioso ignaro della geografia della regione certe inesattezze che compaiono anche nella cartina topografica. Così egli crede che Concordia sia sul posto della moderna Portogruaro, mentre i resti della città antica sono a circa 4 chilometri più a sud, e non avrebbe fatto sboccare il Timavo ad occidente di Monfalcone, mentre il fiume sfocia a più di quattro chilometri a sud-est della città.

La Gallia Cisalpina, anche nei limiti che le assegna l'autore, non costituì mai un'unità politica e men che meno un'unità culturale e religiosa, se non fu quella che vi portò Roma. Liguri, Celti, Veneti, Reti, Illiri lasciarono nella vita religiosa impronte indelebili. E se tre furono, come dice l'autore, i filoni che diedero origine ai culti religiosi, l'orientale, il latino-romano e l'indigeno, ebbe la maggior importanza il latino-romano, ma il più interessante per lo storico è l'indigeno, e fa bene l'autore a dare più ampio sviluppo a questa parte, sia che si tratti di divinità che hanno conservato il nome originario sia che esse si nascondano sotto nomi di divinità romane. I culti orientali sono venuti invece in gran parte attraverso Roma.

Non potremo attenderci dall'autore studi approfonditi su ogni singola divinità estranea al Pantheon romano. Accontentiamoci che egli ci riferisca ed eventualmente

critichi il risultato di studi precedenti. Per quanto mi consta, egli ha dedicato uno studio particolare a *Leituria,* divinità che conosciamo da pochi anni da una dedica frammentaria di Sommacampagna nell'agro di Verona (B. Forlati Tamaro, *Epigraphica,* III, 1941, p. 271 segg. = *Ann. épigr.* 1945, n. 66 = *ILLRP* 203). Egli suppone invece che *Leituria* sia la padrona di un ignoto o schiavo o la donna per la cui salute sarebbe stato offerto il voto. L'ipotesi è tutt'altro che convincente. L'offerta è stata curata da un ingenuo, cittadino romano, ed è datata dai consoli del 38 a. C. Verrebbe da pensare che si trattasse di una dedica ufficiale del *pagus* o *vicus* esistente presso l'attuale Somma campagna.

Egli ha cercato anche di individuare secondo origine e strato sociale i devoti che tributarono culto alle singole divinità, ma è ricerca che difficilmente può giungere a risultati concreti e che richiederebbe cognizioni specifiche di epigrafia, che il Pascal forse non possiede. Avviene senz'altro che un devoto di origine straniera tributi culto a una divinità della sua patria, ma è il caso più frequente che egli si uniformi alle consuetudini locali. Nell'Istria è sintomatica la dedica alla divinità locale *Seixomnia Leucitica* (*CIL*, V, 8184 = I² 2218 = *I. I.*, X, 1, 642 = *ILLRP* 257) dei coloni di Pola provenienti chi sa da quali parti della penisola italica. Più utile sarebbe stato tentare di fissare cronologicamente l'origine e l'evolversi di qualche culto.

Recensendo quest'opera (*Gnomon* 38, 1966, p. 260-263) G. Brusin ci ha offerto una esposizione sia pure riassuntiva dei culti di Aquileia, la città più importante della Gallia Cisalpina nei primi secoli dell'impero. Io farò qualche osservazione riguardante i culti dell'Istria aggiungendo anche notizie che sono sfuggite al Pascal o che egli non ha potuto conoscere.

Una dedica ad *Ika*, che finora era conosciuta da un'iscrizione di Fianona (*CIL*, III, 3031), è venuta in luce anche a Pola, dove ha l'epiteto *Augusta* (A. Degrassi, *Mem. Acc. Lincei*, ser. VIII, vol. XI, 1965, p. 235). Ora che sappiamo che l'italica *Bona dea* era identificata con l'illirica *Eia* (Šašel, *Inscr. Iugoslaviae*, 260 e *Latomus*, XXXIII, 1964, p. 326 sg.) possiamo supporre ragionevolmente anche nell'iscrizione di Nesazio (*I. I.*, X, 1, 657) la stessa identificazione con *Eia*, di cui nella stessa Nesazio abbiamo le dediche *I. I.*, X, 1, 659, 660?. Nell'iscrizione della stessa Nesazio *domino et deo deorum sacrum* (*CIL*, V, 2 = *I. I.*, X, 1, 658) il Pascal (p. 55) suppone un'influenza semitica. Più probabilmente Brusin (*Atti Istituto veneto*, 1947-48, t. CVI, p. 174), d'accordo con la Forlati, la riferisce a Mitra, ma ritiene che l'iscrizione non sia del I sec., ma del II avanzato. Il Pascal (p. 153) mette naturalmente in relazione con Flanona la Minerva Flanatica dell'agro di Parenzo (*I. I.*, X, 2, 194), ma il toponimo Flanona apparterrebbe alla famiglia di parole come flanella e lana e il titolo di Flanatica si adatterebbe bene alla dea protettrice dei tessitori! Molto strana l'idea del Pascal (p. 91) che l'epistilio del tempietto di Rovigo dedicato ad *Histria* possa provenire da Pola. Un'altra dedica ad Iside è venuta in luce a Cittanova e nella stessa Cittanova c'è un altro ricordo di *Liber pater* (Degrassi, loc. cit., p. 248). Senza alcuna ragione il Pascal mette in dubbio (p. 59) che l'iscrizione greca (*I. G.*, XIV,

2383 = *I. I.*, 4, 2*) sia estranea a Trieste. R. Egger (*Anzeiger der phil. hist. Kl. der österr. Akad. der Wissenschaften*, 1956, n. 4, p. 53 sgg.) ha dimostrato che è estranea all'Istria anche la dedica a *Veica Noriceia* (*CIL*, V, 717 = I², 2217 = *I. I.*, X, 2, 1* = Dessau 4889). Sarà molto difficile ammettere (p. 32) che il culto alla *Spes* del Timavo abbia dato origine alle dediche a questa divinità nella Gallia Cisalpina. Sarà molto meglio metter in relazione le dediche del Timavo con le prossime *thermae*.

Il volume è stampato correttamente. Ottimi indici ne rendono facile la consultazione.

ATTILIO DEGRASSI

M. CRISTOFANI, *La Tomba delle Iscrizioni a Cerveteri*, Firenze, G. C. Sansoni, 1965, pp. 93, tavv. 50 (Studi e Materiali dell'Istituto di Etruscologia e Antichità Italiche dell'Università di Roma, II)

La Tomba delle Iscrizioni o dei *Tarchna*, situata nella necropoli ceretana della Banditaccia, s'impone all'attenzione per la struttura architettonica, per le pitture, per le iscrizioni. Negli anni che seguirono alla scoperta (inverno 1845-46) l'interesse per il monumento fu molto vivo, ma nello stesso tempo limitato, a seconda dei casi, all'uno o all'altro degli aspetti suddetti; nei tempi più vicini a noi il monumento, se si eccettua qualche riferimento sporadico, non è stato più discusso. In altre parole mancava uno studio organico e complessivo su di esso, uno studio in cui gli aspetti salienti fossero esaminati singolarmente e in cui i risultati ottenuti nell'esame dei singoli aspetti fossero confrontati ai fini di un inquadramento storico-cronologico del monumento stesso. Il lavoro del Cristofani viene a colmare questa lacuna: struttura, pitture ed epigrafi sono descritte con cura e discusse con risultati apprezzabili; esso potrà rappresentare d'ora in poi un punto di riferimento per ulteriori indagini, è insomma uno di quei lavori di cui la scienza etruscologica ha bisogno.

La tomba consta di due camere: una superiore e l'altra inferiore. La prima è caratterizzata da una pianta rettangolare (m. 8,04 × 4,50), tetto a doppio spiovente e una banchina per la deposizione dei cadaveri lungo la parete. Attraverso una scala situata al centro di questa camera e un breve corridoio perpendicolare alla direzione della scala si accede alla seconda camera: quest'ultima è caratterizzata da una pianta rettangolare di forma irregolare (lato A: m. 7,50; lato B: m. 9; lato C, m. 7,40; lato D: m. 8,40), da un tetto a doppio spiovente e una parte centrale piana compresa fra due « travi » ricavate nella roccia, da due pilastri che partono dal fondo e raggiungono rispettivamente le due travi, da una banchina in duplice ordine lungo le pareti e da nicchie scavate nelle pareti. È, questa seconda camera, quella più interessante dal punto di vista architettonico: il confronto con le tombe ceretane dei Rilievi e dell'Alcova, di epoca ellenistica, riesce calzante.

Le pitture sono ridotte a tracce poco più che modeste: *klinai* al di sotto delle nicchie, tenie all'interno di alcune nicchie, una brocchetta all'interno della nicchia

III, una cornice con dentelli disegnati in prospettiva sulla parete sinistra dell'ingresso. Il motivo delle tenie e il rendimento prospettico sono elementi comunissimi nella produzione del periodo ellenistico in Etruria e altrove.

Le iscrizioni, 68 in totale, sono quasi tutte funerarie e relative a membri della famiglia *Tarchna*. Alcune, lette dai primi editori e oggi purtroppo scomparse, sono ripetute secondo il testo tramandato. Quelle conservate sono presentate con fac-simili e fotografie: in diversi casi grazie all'autopsia o a confronti si hanno nuove letture, senz'altro più corrette rispetto alle precedenti. Inoltre sono state segnalate alcune nuove epigrafi, sfuggite ai primi studiosi che si occuparono della tomba. Il commento alle iscrizioni è chiaro e sobrio, anzi in qualche caso non sarebbe riuscita superflua una più ampia indicazione di dati: ad esempio nell'iscrizione n°. 4 *ramθa* • *tarχ*[*nai*] / *larisaḷisa*. Stando al fac-simile il testo ha *larisaiisa*, mentre nella fotografia sembra di poter scorgere un puntino che potrebbe eventualmente appartenere al tratto obliquo di *l* (il fatto, comunque, dovrebbe essere confermato o smentito dall'autopsia): se si accetta la lettura di *larisaiisa* del fac-simile, non si giustifica *larisalisa* nel testo benché col segno indicante incertezza; se invece si accetta la possibilità del puntino pertinente a *l*, andrebbe corretto il fac-simile o per lo meno fatto un richiamo nell'apparato. Inoltre a p. 37 il gentilizio etrusco *paci* viene definito di origine osca e confrontato con l'osco *Pakis*: ma andava precisato che quest'ultimo nella maggior parte delle testimonianze è un prenome.

Le iscrizioni, esaminate dal lato paleografico e prosopografico, hanno consentito di stabilire che la tomba è durata per almeno otto generazioni, scalate dai primi decenni del III secolo a.C. fino agli ultimi del I secolo a.C.

A completamento del lavoro sono aggiunte due appendici. Nella prima si ritorna su una questione, toccata da molti studiosi, relativa alla corrispondenza del gentilizio etrusco *Tarchna* e quello latino *Tarquinius*. Come conseguenza si avrebbe che i *Tarchna* proprietari della Tomba delle Iscrizioni potrebbero essere gli epigoni dei Tarquini che, secondo una tradizione riferita da Livio (I, 60, 2), ripararono a Cere dopo essere stati cacciati da Roma. Il Cristofani è contrario a questa possibilità, basandosi fra l'altro sul fatto che le epigrafi in lingua latina della stessa tomba attestano che il gentilizio *Tarchna* è latinizzato in *Tarquitius* e non in *Tarquinius*. La posizione del Cristofani sostanzialmente si può condividere; comunque va osservato che l'argomento linguistico non è perentorio. In fondo il passaggio *Tarchna* ⟩ *Tarquitius* ineccepibile dal punto di vista morfologico e databile al I sec. a.C., non escluderebbe affatto un passaggio *Tarquinius* ⟩ *Tarchna* (o una forma analoga, magari con la sillaba centrale non sincopata), che si dovrebbe far risalire alla fine del VI secolo quando Tarquinio il Superbo e due figli sarebbero venuti a Cere. In ultima analisi la latinizzazione di *Tarchna* in *Tarquitius* è un argomento che da solo non basta ad escludere la possibilità che i proprietari della Tomba delle Iscrizioni siano gli epigoni dei Tarquini venuti a Cere da Roma. Che poi la questione sia destinata a restare ancora su un piano ipotetico è provato da altri fatti: la mancanza di ulteriori notizie a conferma della tradizione riferita da Livio, la mancata documentazione della famiglia

a Cere per oltre due secoli (dalla fine del VI ai primi del III sec. a. C.), il significato stesso del gentilizio *Tarchna* (« quello di Tarquinia ») e la facilità di diffusione fuori di Tarquinia (indicativa a proposito la documentazione raccolta dal Cristofani a p. 69).

La seconda appendice riguarda il valore di *san* (ś) proposto per il *sigma* a quattro tratti, un valore che almeno dal V sec. a.C. (lamine di Pyrgi) in giù può accettarsi. Piuttosto, a proposito dell'origine di questo segno, viene affacciata l'ipotesi che esso sia un *san* (M) « girato verso destra » (p. 75). In verità il *sigma* a quattro tratti, documentato nelle epigrafi ceretane dal VII secolo al periodo ellenistico, può anche aver avuto un valore fonematico diverso nell'arcaismo e nell'ellenismo, ma ha conservato inalterata la tipologia grafica: i due estremi e il vertice dell'angolo formato dall'incontro dei due tratti centrali sono sempre allineati. (Che l'unione dei tratti primo e secondo e anche terzo e quarto formi un angolo o una curva è un fatto indipendente dalla cronologia delle testimonianze relative e legato alla mano dell'incisore più che a una moda grafica). Nel periodo più antico della tradizione grafica etrusca in generale e ceretana in particolare il *san* è caratterizzato da due tratti laterali diritti (o quasi) e dai due centrali brevi (meno della metà degli altri) e obliqui. Se si ammette che il *san* « girato verso destra » abbia potuto dare origine al *sigma* a quattro tratti, bisognerebbe riscontrare che almeno nel periodo più antico questa lettera avesse i tratti laterali più lunghi di quelli centrali e inoltre diritti: ciò che non risulta dalle testimonianze oggigiorno note. Perciò l'ipotesi, anche se proposta « solo a titolo indicativo », risulta aleatoria e piuttosto debole.

Gli appunti mossi qua e là, tutti di interesse marginale, provano che il Cristofani ha lavorato su un terreno insidioso e torna senza dubbio a suo merito che sia riuscito a non cedere a entusiasmi tanto frequenti, ma non sempre proficui, in lavori che si basano su una documentazione in lingua etrusca.

GIOVANNANGELO CAMPOREALE

THOMAS L. HEATH, *A manual of Greek Mathematics*, Dover, New York s. d. (rist. dell'edizione 1963), pp. 552+XVI, $ 2.25.

Ai suoi grandi meriti di diffusione a basso costo di opere classiche nel campo della storia della scienza, e in particolare della matematica e della logica, la Dover Incorporation non riesce ancora ad aggiungere quello molto più modesto di indicare nelle sue pubblicazioni la data della ristampa. Così noi sappiamo che quest'opera fu edita per la prima volta nel 1931 dalla Oxford U. P. e ripubblicata senza alcuna variazione nel 1963 dalla Dover, ma non sappiamo affatto il numero delle reimpressioni né il loro anno; le notizie qui sopra riportate si ricavano dal retro del frontespizio, mentre questo non reca data alcuna. E questo è un caso fortunato; ci sono edizioni Dover dove si legge solo l'anno della prima edizione non Dover da cui il testo è stato ricavato. Non dubitiamo che tutto ciò sia dettato da consistenti ragioni com-

merciali, ma pensiamo all'imbarazzo di chi dovrà fare la storia della cultura in questo settore.

In ogni modo anche la ripubblicazione di questo volume è piena di merito e di interesse e risponde perfettamente ai fini per i quali lo Heath decise di fare una riduzione della sua grande storia della matematica greca (*History of Greek Mathematics,* Oxford 1921). Lo Heath si rivolge con il manuale riassuntivo ad una categoria di persone diversa dalle prime due, i filologi classici e i matematici, cui andava la grande *History*, e cioè a tutti coloro « che non hanno perduto interesse agli studi della loro giovinezza e desiderano conoscere come è accaduto che un greco di nome Euclide ha scritto un libro » che era usato nelle scuole e nelle università del loro paese « come una delle basi riconosciute della istruzione nella geometria elementare » (p. V). Ma a questo primo scopo, primo in ordine di tempo, noi possiamo aggiungerne un altro senza timore di estendere indebitamente la portata dell'opera.

Una delle tematiche che sono rimaste, almeno in Italia, più in ombra a proposito del mondo greco, è proprio quella del suo contributo diretto, e non solo attraverso la mediazione filosofica, alla costruzione della scienza occidentale; e tanto diretto, e si vorrebbe dire immediato, è questo contributo che, appunto come lo Heath osserva per un aspetto particolare, la geometria di Euclide è ancora un libro di testo, e il modo di costruire un sistema formale, logico o matematico, è ancora quello con cui Euclide presenta i suoi *Elementi* e noi sappiamo che è proprio qui che la scienza moderna tocca il suo vertice, con la sola limitazione di non poter estendere ad ogni oggetto tale purezza di forme. Orbene, il manuale può contribuire a riempire questa lacuna non solo per il lettore che non vuol del tutto dimenticare gli studi della sua giovinezza (tanto più che in Italia saranno sempre di meno i giovani che potranno invecchiare in questo ricordo classico), ma anche per la non piccola categoria degli insegnanti liceali di lettere classiche che di fatto, almeno fino a una nuova ristrutturazione dei programmi, hanno anche il compito di delineare una storia della cultura classica e, per lo più, salvo lodevoli casi di volontari, lasciano cadere tutta la dimensione scientifica della grecità, sì che il congiungersi in Italia di uno storicismo ancora persistente in altre forme da quella idealistica e di un retorico umanesimo da una parte fa perdere di vista agli scolari i punti di contatto immediato che essi hanno con la scienza greca, dall'altra li priva di una prospettiva onde valutare nei suoi veri termini l'Ellenismo. E d'altra parte anche il filologo universitario e lo storico della filosofia antica, e non solo antica, possono trovare in questo manuale un primo approccio verso quelle nozioni istituzionali (la più grande *History* potrà poi, se necessario, confermarle con i testi ed allargarle) che nella loro generalità possono essere di insostituibile preliminare ausilio nella lettura dei testi. È vero che il riferimento ai testi è molto limitato e non sempre l'autore nel *Manuale* ci dà le indicazioni dei passi da cui trae la teoria discussa, ma appunto esso rimanda alla *History* e per sé assolve il compito della trattazione istituzionale generale. Inoltre il *Manuale* sana qualche lacuna della *History,* specie in relazione alla pubblicazione di Papyrus Rhind (1923),

agli studi sul papiro di Mosca e in altri punti, sì che questo lavoro non può non associarsi a quello più grande come strumento indispensabile.

Ma a questo proposito bisogna avanzare due osservazioni. La prima riguarda in generale la struttura dell'opera, che, come l'autore stesso ammette nella *Prefazione*, è fondata sulla storia degli *Elementi* di Euclide; una metà dell'opera è dedicata alla preparazione e alla formazione della grande sintesi (pp. 1-269), il resto ne è, in parte notevole, la dimostrazione dello sviluppo nei successori.

L'aver fatto perno su Euclide è una caratteristica che deve essere tenuta presente dal lettore, anche se l'ampiezza dei capitoli dedicati ai predecessori e ai successori è tale da non farne un libro su Euclide; sta di fatto comunque che Euclide fornisce all'autore il modello su cui vengono trattate le altre questioni, o, meglio, nel quale le altre si vengono inserendo, e la pur chiara articolazione nelle quattro discipline matematiche fondamentali — aritmetica (calcolo e teoria dei numeri), geometria, astronomia matematica, musica, — non tiene conto delle determinazioni contestuali che le dottrine matematiche assumono in certi altri autori e ad esempio in Platone, dove il problema dei numeri è ben più complesso dal punto di vista filosofico ed epistemologico di quanto appaia dalla trattazione a lui riservata (pp. 171-182). Ciò d'altra parte nulla toglie al valore istituzionale del manuale che deve appunto servire come elemento da integrare alle altre discipline nella ricostruzione del pensiero greco. A questo proposito va anche osservato che il rapido trasferire il discorso matematico greco nella simbologia della matematica moderna [cfr. ad es. per il *Parmenide* (155 b6-c4) « se $a > b$, allora $(a+c) : (b+c) < (a : b)$ »] deve valere ormai non come interpretazione scientifica bensì come esposizione semplificata da verificare sul testo oppure come indicazione sommaria di risultati raggiunti per chi non ha problemi di analisi testuale, che è appunto uno dei caratteri della istituzionalità di questo libro.

Un'ultima osservazione va fatta in relazione agli studi storici più recenti. La loro impostazione, e ci riferiamo in particolare a quelli italiani condotti da L. Geymonat (cfr. ad es. *Storia e Filosofia della Analisi infinitesimale*, Torino 1947-48), ha notevoltemente usufruito di metodi di ricerca usati nel campo della filosofia della scienza e della logica matematica che negli ultimi decenni e specie dopo la guerra si sono imposti in molti campi di indagine. Tali nuovi metodi hanno portato anche nel campo storico, così come in quello teorico, una nuova organicità e una maggiore chiarezza concettuale dovute alla utilizzazione di un numero abbastanza ristretto di strumenti logici di analisi che hanno tra l'altro il potere di raccogliere il materiale storico in una serie di linee e di articolazioni omogenee e coerenti, in luogo di darci una somma di risultati raggiunti in tempi diversi e non organicamente collegati. Insomma nella nuova storiografia della matematica le strutture logiche giocano il ruolo che in questo *Manuale* dello Heath hanno gli *Elementi* di Euclide, ed è inutile dire con quanta maggiore efficacia unitaria e chiarezza argomentativa. Tra le altre opere degne di menzione in questo campo è giusto citare quella di E. Carruccio (*Matematica e Logica nella storia e nel pensiero contemporaneo*, Torino 1958). Ma, se è vero tutto questo,

non è per altro venuta meno del tutto la funzione del *Manuale* e della *History* dello Heath: come raccolte di materiale, come esposizioni elementari di fatti rilevati dai testi, come somma di dati che da un lato costituiscono un prezioso aiuto alla lettura degli autori che si occuparono di matematica e dall'altro costituiscono il fondamento di ogni ulteriore elaborazione, le opere di cui parliamo sono ancora attuali e valide a rivelare e divulgare quei contenuti che le più moderne sintesi presentano in forma certamente più organica, ma per questo più lontana dai testi e tali che solo una attenta lettura degli uni e una profonda conoscenza dei nuovi metodi può permettere di ricondurre alle fonti e di giustificare.

Rimarrebbe da dire di una vecchia questione, dovendo qui necessariamente lasciare da parte la discussione dei singoli punti e sulle interpretazioni dei passi presi uno per uno; si tratta cioè della legittimità di parlare di storia di una scienza. In verità i più attenti storici della logica, fino ad ora almeno, e contiamo fra questi Bochenski, avanzano serie riserve sulla possibilità di parlare di storia in questi campi allo stesso titolo in cui se ne parla in altri più tradizionali (cfr. I. Bochenski, *Formale Logik*, München 1962², pp. 19 sgg.) e si limitano a considerare il progresso della disciplina studiata come reperimento di nuovi strumenti e perfezionamento di questi e delle enunciazioni e anche questo non in un lasso di tempo indeterminato, ma per fasi che si concludono e che non potrebbero porsi in una serie unica di sviluppo. Ma lo spazio consentito a una nota di questo genere e il non accennarne lo Heath ci esimono dall'affrontare il problema. Una cosa però deve essere sottolineata, e cioè che le difficoltà avanzate dal Bochenski sono di ben diversa natura da quelle ben note in Italia ad opera dello storicismo idealistico; queste ultime in fin dei conti si fondano sulla condanna del trasferire modelli unitari generali dalla storiografia etico-politica a quella scientifica e della presunzione di fare una storia della scienza che ne sia una specie di giustificazione, ma tutto ciò è ben lontano dalla moderna storiografia scientifica e per questo è possibile accettare qui il termine 'storia' per la matematica come corretto secondo l'uso almeno che se ne è fatto in Europa in relazione alle varie scienze positive in questo secolo, che di quei modelli eziologici di tipo metafisico si è liberato anche nella storiografia più generale.

ATTILIO ZADRO

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

Storia antica

Studi di urbanistica antica, Roma, De Luca, 1966. (Quaderni dell'Istituto di Topografia Antica della Università di Roma, II), pp. 116, figg. 206 n.n. L. 1500.

Anche questo secondo quaderno, che raccoglie altre ricerche urbanistiche elaborate sotto la guida di Ferdinando Castagnoli, porta un contributo notevole alla conoscenza dei centri urbani dell'Italia antica (per il primo quaderno, v. scheda in questa rivista, 1965, p. 45). Si aggiungono ora Norchia (pp. 5-12), Bolsena e Ferento (pp. 61-70), Fondi (pp. 71-78) a cura di Cairoli F. Giuliani; Cori (pp. 13-20) di Paola Vittucci; Arpino (pp. 21-34) di Paolo Sommella; Antino (pp. 35-48) e Telesia (pp. 85-106) di Lorenzo Quilici; Anagni (pp. 49-60) di Matilde Mazzolani; Isernia (pp. 79-84) di Anna Pasqualini; Sulmona (pp. 107-116) di Adriano La Regina. Per quest'ultima città l'autore arriva alla ricostruzione dell'impianto urbanistico antico attraverso le sopravvivenze riscontrate nei tracciati medioevali e moderni, integrate da rinvenimenti archeologici. Soprattutto la fotografia aerea è stata invece di ausilio alle altre ricerche, che ci presentano un'esemplificazione dei diversi tipi di impianto urbanistico nell'Italia antica. Norchia si presenta con caratteristiche comuni alle città arcaiche dell'Etruria e del Lazio, che sorgevano su isolati pianori tufacei, circondati da ripide scarpate naturali e da fossati artificiali nei punti più deboli; nella regione calcarea i centri urbani erano sistemati in posizione dominante, con le sommità racchiuse entro la cinta muraria e con accurati terrazzamenti del declivio, spesso di suggestivo aspetto scenografico (Cori, Arpino, Antino, Anagni); diverso è il caso di Isernia, che per la particolare conformazione del terreno è costretta ad allungarsi su una dorsale collinare strettissima, tra le profonde valli create dall'erosione del Sordo e del Carpino. Si hanno anche impianti a reticolato ortogonale, sia del tipo di origine ippodamea, caratteristico delle colonie romane del IV-III sec. a. C. (Bolsena e Ferento), ma anche posteriore (Telesia), sia del tipo più specificamente romano della città 'quadrata', il cui perimetro murario quadrangolare, con isolati all'ingrosso quadrati e disposti su due assi ortogonali, ricorda lo schema del *castrum* (Fondi, Sulmona).

G. Uggeri

W. John, *P. Quinctilius Varus und die Schlacht im Teutoburger Walde*, estr. « RE » XXIV (1963), coll. 907-984.

La portata storica della sconfitta di Varo, com'è noto, sta nel fatto ch'essa significò rinuncia augustea alla Germania, un paese che si sottraeva così per sempre all'influenza diretta dei Romani (la rinuncia sarebbe stata poi sancita da Tiberio sconfessando in sostanza Germanico, otto

anni dopo). Chi tenga presente ciò e, d'altra parte, la varietà di echi e ricordi che la *clades Variana* ebbe presso gli antichi, quindi le discordanze della fitta bibliografia moderna al riguardo, non troverà ingiustificata per la Pauly-Wissowa l'ampiezza di questa voce. La bibliografia anche recente è stata sottoposta da Walther John a un penetrante vaglio critico, al pari delle fonti, con risultati largamente attendibili. Ricostruita più in breve, secondo indizi qui purtroppo scarsi, la carriera di Quintilio Varo fino al proconsolato in Africa (7-6 a. C.) e alla difficile amministrazione della Siria, da lui mantenuta non senza prove di energia (4 a. C., morte di Erode), si passa a discutere le singole fonti sul comando in Germania (dal 6 d. C.), le operazioni militari e il disastro nella selva di Teutoburgo. John mette in evidenza l'inferiorità della versione seguita da Dione Cassio rispetto a quella di Velleio Patercolo, Tacito e Floro: Dione conserverebbe una vulgata un po' ingenua e artificiale di parte senatoria, imbastita forse sul modello di Caes. *B. Gall.* V 31-37, intesa comunque ad attenuare le responsabilità del comandante (col. 930), mentre le circostanze della *clades Variana* sembrano più storicamente rispecchiate sotto l'enfasi retorica da Velleio e Floro; anche da Tacito, a parte la coloritura drammatizzante, poetica, atta a ricreare il « Gesamteindruck der Katastrophe », quella coloritura che del resto i critici ammettono tutt'oggi come distintiva in genere delle narrazioni tacitiane, pur dopo Syme (E. Köstermann, Questa). Viene datata la *clades* con E. Hohl nell'anno 9, non il 10, probabilmente nell'ultima decade di settembre (col. 956 s.); quanto all'ubicazione precisa del *saltus*, John tiene ferme le conclusioni di sue ricerche specifiche (del 1950): sulla base dell'unico riferimento chiaro, cioè Tac. *Ann.* I 60, 3, egli crede possa soltanto localizzarsi fra i corsi superiori della Lippe e dell'Ems.

Escussione ed esegesi dei testi sono approfondite con cautela per definire ogni riposto valore documentario, anche se qualche sottigliezza resta discutibile. A proposito di Vell. Pat. II 119, 1, per es. (col. 935), ritengo sforzato non sottintendere, con *iustis voluminibus ut alii*, lo stesso oggetto *ordinem atrocissimae calamitatis* di *conabimur exponere* (cfr. II 48,5 *harum... rerum ordo cum iustis aliorum voluminibus promatur, tum...*): Velleio alludeva forse ad opere scritte dopo gli ' exploits ' nordici di Germanico, che per tante ragioni invitavano a riaprire il discorso su Varo. Opportuno il rilievo alle due testimonianze ovidiane (col. 924), le prime in ordine di tempo per noi. Come delle ansie diffuse nell'Urbe fra il 10 e l'11 d. C., in attesa che Tiberio restaurasse il prestigio romano, così dei fatti militari di Germania l'illustre esule era ottimamente informato, a quanto sembra (altri indizi è occorso di notare a me per gli anni successivi, in « Studi it. filol. class. » 1964, p. 130 s., 161). In complesso con l'articolo di John abbiamo un'aggiornata ed esauriente trattazione critica su Varo, la *clades* ed i molteplici problemi collaterali (Arminio, tesoro argenteo di Hildesheim, ecc.), per Arminio si forniscono anche i dati utili a valutare in sede di storia della cultura l'idealizzazione tedesca del personaggio, da Lutero a Klopstock e ai romantici.

V. Tandoi

H. Kähler, *Rome and her Empire*, London, 1963.

Il volume, tradotto ora anche in italiano, si presenta come una esposizione dell'arte romana, destinata ad un vasto pubblico. Il nome del Kähler è noto negli studi dell'arte romana e notevoli sono i

suoi contributi in questo campo; tuttavia in quest'opera, accanto alla documentazione attenta a vari monumenti e a singoli problemi, si avvertono anche gravi lacune, specialmente su quella che è la problematica di base dell'arte romana. È vero che, in questo senso, come avverte Bianchi Bandinelli nella felice sintesi dell'arte romana presentata nell'*Enciclopedia dell'Arte Antica*, una storia dell'arte romana ancora non è stata scritta, tuttavia il Kähler tratta in maniera troppo rapida il problema particolarmente complesso del sorgere dell'arte romana.

Il Kähler non sfugge nemmeno alla presa di posizione che ha finora sempre viziato gli studiosi di arte romana, ponendoli di fronte al dilemma di dover scegliere tra l'arte greca e quella romana. Ne è un esempio il confronto posto dall'autore tra il Doriforo di Policleto e l'Augusto di Prima Porta, che, pur riprendendo lo schema della statua greca, avrebbe nuovi valori. Non è così che si può mettere nella giusta luce l'arte romana, ché se il Doriforo di Policleto segna la conclusione di una lunga ricerca ed un felice punto di arrivo, l'Augusto di Prima Porta non è che una dimostrazione dell'eclettismo del gusto romano ed il suo valore in quanto parte da una sistemazione urbanistica è un dato di fatto estraneo all'intima validità della statua stessa. S'impone veramente un ridimensionamento del problema dell'arte romana ed una sua valutazione attraverso lo studio attento ed approfondito delle componenti (italiano-etrusca; ellenistico-classica; popolare, ecc.) che dell'arte romana fanno parte. Tutto il ricco substrato ellenistico che è linfa vitale dell'arte romana è estremamente minimizzato (non se ne parla nemmeno a proposito dei rilievi con pannelli a sfondo paesaggistico), l'attenzione dell'autore si rivolge principalmente ai monumenti ufficiali, mentre spesso le opere più vive dell'arte romana sono frutto della corrente meno aulica, di tipo popolare.

Così quando esamina le caratteristiche peculiari del « Tardo Antico » tralascia l'esame dei fattori ideologici, spirituali, economici, politici che hanno determinato la dissoluzione della forma plastica naturalistica di tradizione greca.

Più felice è l'esame di alcuni monumenti a sé stanti, spesso si avverte l'apporto diretto degli studi del Kähler come nella esemplicazione degli archi romani. Così tutta la parte architettonica è trattata con competenza e rilievo, ed efficaci risultano alcuni paralleli tra le strutture architettoniche e le pitture parietali romane di particolare valore scenografico. Poco felice invece è la scelta delle fotografie, dal tono assai oleografico.

***

Storia del pensiero antico

Porphyrii *in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, collegit et disposuit A. R. Sodano, Neapoli a. D. MCMLXIV, pp. XXIV-137.

Questa raccolta dei frammenti del commento di Porfirio al *Timeo* è opera dello studioso che come pochi altri (e in Italia come nessun altro) è esperto della problematica porfiriana: il Sodano ha preparato il suo lavoro della raccolta dei frammenti con una serie di studi dedicati al problema, e su di esso è tornato anche recentemente (*Porfirio commentatore di Platone*, Entretiens Hardt 12, 1966, pp. 195-223). È doveroso dire subito che l'opera è di una grandissima utilità e che è un prezioso strumento per meglio conoscere il pensiero e l'attività filosofico-storica di Porfirio, le cui opere sono purtroppo tuttora imperfettamente edite e in modo così dispersivo.

L'opera consta di tre sezioni: un'introduzione, in cui il Sodano espone i criteri della sua scelta e della sua valutazione dei frammenti in un latino forse un po' troppo oscuro e denso, la raccolta dei frammenti certi (quasi tutti desunti da Proclo, il cui commento al *Timeo* non poteva trascurare quello del suo illustre predecessore — l'estensione del commento di Porfirio è incerta; sicuramente però, rileva il Sodano, giungeva fino a p. 41e), e la raccolta dei frammenti incerti (soprattutto Calcidio e Macrobio), aggiunti a mo' di appendice, quelli cioè in cui non appare espressamente nominato Porfirio, ma il cui contenuto può essere verosimilmente a lui attribuito. Forse a proposito di questa distinzione si potrebbe rilevare che sarebbe stato utile un tentativo di dividere tra testimonianze e frammenti veri e propri, là dove fosse stato possibile (ché molto spesso Proclo non ci dà altro che una parafrasi). Ogni frammento comprende un doppio o triplo apparato critico: nel primo il Sodano raccoglie la bibliografia relativa alla interpretazione del testo, il secondo costituisce quasi una sorta di commento alle parole del frammento, in quanto vi sono riportati in gran numero tutti i passi paralleli che contribuiscono ad illuminare le varie fasi della interpretazione porfiriana. Si tratta di passi che, almeno per qualche rispetto, possono essere ricondotti all'insegnamento di Porfirio. Ci si potrebbe chiedere se, forse, per avere un'idea più completa del commento di Porfirio, non sarebbe stato utile porre anche alcuni rinvii alle interpretazioni preporfiriane del *Timeo*: probabilmente, però, il Sodano ha voluto esclusivamente ricostruire il testo di Porfirio e non anche le sue implicazioni stostorico-filosofiche. Il terzo è il vero e proprio apparato critico, relativo sia al frammento sia al lemma che il frammento stesso commenta. L'apparato riproduce quello offerto dalle edizioni degli autori antichi dai quali sono stati tratti i frammenti (quella del Diehl per Proclo, del Willis per Macrobio etc.), aggiornato però con i contributi degli studiosi che si sono occupati del testo indipendentemente dall'edizione stessa. Qui si potrebbe forse obbiettare che era inutile l'apparato critico per i lemmi del *Timeo*. Infatti i lemmi riportati non sono né quelli del testo platonico letto da Porfirio né quelli del testo letto da Proclo, bensì sono quelli dell'edizione Budé.

Concludiamo ripetendo, che nessuna critica sostanziale può essere rivolta a quest'opera di alto valore.

CLAUDIO MORESCHINI

ARCHEOLOGIA

A. M. BISI, *Il grifone. Storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo*, Roma, 1965, pp. 275, figg. 23, tavv. 24 (Studi Semitici, 13).

Il lavoro è una rassegna ragionata del motivo del grifone nella produzione figurativa del Vicino Oriente e della Grecia dalla preistoria alla prima metà del I millennio a. C. Il tema è vasto e non scevro di difficoltà: la ricerca, anche se limitata a un motivo preciso, richiedeva una conoscenza dell'arte delle singole regioni comprese nell'area del Vicino Oriente. È ovvio che i rapporti che di volta in volta sono stati segnalati tra le testimonianze del motivo del grifone in una regione e quelle dello stesso motivo in un'altra regione sono destinati ad assumere una dimensione più ampia di quanto sia stato precisato in questa indagine: essi si inseriscono in un quadro (tracciato o da tracciare) di rapporti storici, economici, culturali ai quali le due regioni sono interessate.

L'opera è articolata in sette capitoli e in un'appendice: in ogni capitolo è trattata la produzione di singole regioni (Egitto, Mesopotamia ed Elam, Siria e Palestina, Anatolia, Urartu, Cipro, Creta e Micene), nell'appendice quella della Grecia. Ogni capitolo è diviso in una serie di paragrafi, dedicati a produzioni specifiche dal punto di vista tecnico (glittica, avori, toreutica, protomi, terracotte, ceramica, ecc.) o cronologico. La divisione è per così dire imposta da talune peculiarità iconografiche del mostro, legate ai singoli ambiti tecnici e alla successione cronologica. Nei vari paragrafi non si prescinde da un accenno al significato del grifone, spesso diverso da regione a regione e, nell'ambito della stessa regione, da momento a momento.

La documentazione è piuttosto larga, anche se per ovvi motivi non completa. La parte meno curata è l'appendice dedicata all'esemplificazione in Grecia: non sarebbe stato superfluo spendere qualche parola sul grifone nella ceramica protoattica; anche il paragrafo dedicato alla « ceramica attica a figure nere » è insufficiente: né si giustifica il fatto che in questo paragrafo la maggiore attenzione è dedicata a due vasi provenienti dall'Etruria e dipinti da un pittore sicuramente etrusco (di questi due vasi quello con la raffigurazione del giudizio di Paride è un'anfora e non un'idria!).

GIOVANNANGELO CAMPOREALE

A. GALLINA, Le *pitture con paesaggi dell'Odissea dall'Esquilino*, 1964, in « Studi Miscellanei » 6, con prefazione di R. Bianchi Bandinelli.

I problemi relativi alle pitture dell'Esquilino, sono ripresi dalle origini con una discussione dei dati emersi da una ricchissima documentazione bibliografica sull'argomento. Lo spunto per questo lavoro è stato offerto all'autrice dal fatto che alcuni di questi dipinti sono stati sottoposti di recente ad un restauro che li ha liberati dagli eccessivi ritocchi e dalle interpolazioni dovute al restauro eseguite subito dopo la scoperta, nel secolo scorso.

L'esame e la discussione critica sono sempre sorvegliatissimi e la questione è ripresa dall'inizio per un bisogno di chiarezza e di organicità. L'A. giunge alla conclusione che il ciclo parietale con scene dell'Odissea pur trovandosi sulla parete di una villa romana databile alla metà del I sec. a. C. non è una copia di prototipi più antichi riportabili alla metà del II sec. a. C. ed attribuibili all'ambiente alessandrino. Le pitture risultano infatti completamente isolate nella Roma del I sec. a. C., mentre nell'ambiente alessandrino di età ellenistica abbiamo resti di opere, anche modeste, che testimoniano a quale grado di libertà coloristica ed atmosferica dovesse essere arrivata la pittura.

A tale proposito è interessante notare come durante i lavori di restauro di alcuni pannelli si sia appurato come certe linee continue nel contorno delle figure e certe ombre siano dovute ai ritocchi ottocenteschi, mentre la pittura in origine era costruita con puri accostamenti di colori, e non come un disegno colorato all'interno.

Oltre alla novità di questa tecnica « compendiaria » è interessante vedere come non si tratti tanto di pitture di paesaggio con figure mitologiche, ma di una pittura tonale ed atmosferica in cui la figura umana non è più la protagonista.

***

A. CARANDINI, *Ricerche sullo stile e la cronologia dei mosaici della villa di Piazza Armerina*, Seminario di Archeo-

logia e Storia dell'Arte greca e romana dell'Università di Roma, « Studi miscellanei » 7, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1964, pp. 78, Tavv. 35.

Il problema che si è posto l'autore del libro consiste nell'esame tipologico e stilistico e nella determinazione cronologica del grandioso complesso musivo di Piazza Armerina; problema arduo, sia per la monumentalità dell'opera, sia per i precedenti e spesso contrastanti apporti degli studiosi.

Fin dalle prime pagine risulta chiara quella che sarà una delle caratteristiche di tutto il lavoro: la polemica aperta, talvolta addirittura eccessiva, contro studi e metodi precedenti. L'autore dichiara subito in che cosa i suoi metodi di studio si differenziano da quelli che informano gli altri lavori; respinge ogni possibilità d'identificazione del proprietario della villa, come problema d'importanza non fondamentale, o almeno — e su questo siamo d'accordo con l'autore — secondario rispetto alla lettura stilistica dei mosaici; rifiuta qualsiasi distinzione di mani e maestri all'interno dell'opera, negazione che ci pare in netto contrasto con quanto giustamente si ribadisce circa la lettura libera e imparziale del contesto, lettura dalla quale, se ben condotta, tali differenze non possono che scaturire.

L'ipotesi da cui muove il lavoro — quella della dipendenza dei mosaici dall'ambiente artistico africano — era stata già formulata dal Pace e dal Gentili; nel lavoro del Carandini se ne dimostra la validità, non attraverso criterî esterni, ma dall'analisi interna, minuziosa dei mosaici, in una esposizione resa faticosa, a dire il vero, dall'addensarsi dei dati eruditi.

Ad una prima parte introduttiva fa seguito l'analisi particolareggiata dei vari elementi utili alla definizione cronologica, analisi condotta sul duplice binario della osservazione personale e della confutazione puntuale dell'opera del Gentili. Si esaminano così gli elementi del vestiario, dell'acconciatura, la sovrapposizione dei mosaici, il ritratto maschile, a proposito del quale non sarà forse inutile osservare che l'eccessiva discriminazione e suddivisione non giovano a dare un quadro convincente del ritratto costantiniano, le cui componenti — indubbiamente quelle indicate dall'autore nel classicismo, arte popolareggiante e orientalizzante — meglio si apprezzano nella fusione che non nella minuta distinzione. Comunque le conclusioni cronologiche che collocano il complesso in un cinquantennio tra il 316-20 e il 360 circa, sembrano soddisfacenti.

Nella seconda parte vengono considerati gli elementi utili per la definizione dell'ambiente artistico, individuati nei soggetti rappresentati, miti (di Arione, Orfeo, Licurgo), scene di lotta, cacce. È chiaro che qui ci muoviamo in un ambiente estremamente fluido e in cui considerazioni o indirizzi personali possono avere un valore talvolta esclusivo. A nostro avviso tuttavia certe affermazioni rimangono un po' generiche. Del mosaico dei giganti vinti si dice ad esempio che « anche se si ricollega a motivi ellenistici tipici della scuola pergamena — e su questo nulla da eccepire, il confronto è ovvio — dovette essere composto sulle tracce di cartoni della scuola africana », una affermazione con la quale l'autore sembra ricadere nel dogmatismo da lui tanto deprecato. Convincenti invece gli accostamenti per i mosaici di Orfeo, di Arione, di Licurgo; un po' meno quelli dei mosaici della caccia, del resto ostacolati e difficilmente esauribili a causa dell'enorme diffusione spazio-temporale del soggetto.

SIMONETTA NOCENTINI

CRONACHE

LUTTI

È scomparso a Roma, a 65 anni, ENZO V. MARMORALE, un ingegno brillante e combattivo, un maestro che con tenacia appassionata ha tenuto fede alla missione di aiutare i giovani. « Atene e Roma », che ha avuto più di una occasione di schierarsi su un fronte opposto e incrociare con Lui le armi della polemica, rende omaggio a un avversario dagli impulsi fervidi, che nel gusto divertito delle schermaglie non conobbe astio o rancore. Non c'è bisogno di ricordare i suoi ricchi contributi di storia letteraria, volti soprattutto alla satira romana (Persio, Petronio, Giovenale), per non dire dei volumi su Catone Maggiore e su Catullo. Certe audaci impostazioni, magari più geniali che rigorose, restano a testimoniare un sincero calore sempre avvivato di varia e ricca cultura.

* * *

Il 15 aprile 1967 una malattia improvvisa brevissima ha troncato nel pieno vigore dell'attività la vita operosa di VITTORIO BARTOLETTI. Era nato nel 1912 e si era laureato con Giorgio Pasquali con uno studio sulle strutture sociali e politiche in Omero; aveva quindi esplorato con rigore di metodo la storia della tradizione tucididea, aprendo la via a studiosi più giovani che dopo di lui si sono cimentati nello stesso campo. Sotto la guida di Girolamo Vitelli, sempre vivida e operosa, e di Medea Norsa, aveva rivolto i suoi interessi a quella che doveva diventare la sua specialità e fare di Lui un maestro: la papirologia. Così, raccogliendo in sé l'eredità vitelliana di un paziente e scrupoloso studio del testo e quella pasqualiana delle organiche ricostruzioni storiche, ha dato contributi singolarmente preziosi allo studio di testi papiracei come documentarî, giovandosi anche delle esperienze antiquarie acquisite alla scuola di Ugo E. Paoli. Paradigmatica per accortezza filologica è la edizione delle *Elleniche di Ossirinco.* Ma non solo lo studioso e il ricercatore rimpiangono oggi in Lui le discipline classiche: la sua opera appassionata ha creato nell'Istituto papirologico fiorentino, esemplarmente ordinato, una fucina di operoso fervore, in una atmosfera di familiare cordialità, quale Egli, col suo calore umano, sapeva diffondere tra i giovani, sempre prodigo di aiuti e di stimolanti suggestioni, sempre partecipe ai loro problemi. Questi doni sapeva offrire con schietta spontaneità, con senso di giustizia nel discernere le energie più degne di incoraggiamento, nell'educarle a probità di ricerca, a serietà di impegno, a precisa disciplina interiore.

CONVEGNI E INCONTRI

Congresso delle Associazioni inglesi di cultura classica.

Dal 4 all'11 agosto 1965 si è svolto a Cambridge il congresso delle Associazioni inglesi di studi greci e romani (*Hellenic and Roman Society Classical Association, British Schools at Athens and Rome, Joint Association of Classical Teachers*), che vede raccolti ogni tre anni, alternativamente nelle sedi universitarie più illustri d'Inghilterra, Oxford e Cambridge, le personalità più importanti del mondo degli studi filologici, archeologici, storici e letterari dell'antichità classica. I lavori del convegno sono stati distribuiti in numerose comunicazioni, che hanno volta a volta portato l'attenzione dell'assemblea su temi di notevole interesse e, soprattutto per quel che riguarda l'archeologia, di novità. Dal primo intervento del prof. W. G. Forret, che ha sottolineato i rapporti tra Erodoto e gli Alcmeonidi in tempi in cui difficilmente le relazioni d'amicizia erano prive di contenuto politico, fino all'ultima conferenza del prof. E. T. Salmon, che commentando le vicende della prima guerra sannitica ha offerto una sintesi introduttiva al suo nuovo libro sull'argomento, non sono mancati gli argomenti di grande interesse per lo specialista.

Per la letteratura greca il titolo di maggior richiamo era certo l'intervento di Albin Lesky su *Decision and Responsability in the Tragedy of Aeschylus*: un grande tema del teatro tragico nel suo aspetto morale più alto. Altri autori hanno negato un libero arbitrio nei personaggi eschilei: ma la tragedia nasce proprio dall'antinomia tra libertà e necessità, e, nonostante le complicazioni delle situazioni affettive personali, i personaggi di Eschilo si trovano nella necessità del pathos, ma liberi nel volere, come mostra la distinzione generalmente posta dall'autore fra *diagnosis* e decisione nell'ambito dell'atto volitivo, a cominciare dalla lineare e limpidissima *rhesis* di Pelasgo nelle *Supplici*. Molto apprezzata è stata anche la lettura data da H. Lloyd-Jones dei frammenti del *Sicionio* menandreo, lettura viva e stimolante per le note critiche che via via sono state proposte, dalle integrazioni e correzioni del testo alle allusioni letterarie, come il richiamo in chiave parodistica dell'*Oreste* euripideo. G. L. Cawkwell ha ripreso l'argomento dell'azione politica di Demostene e della sua difesa. *The crowning of Demosthenes* è un fatto politico tipico di un'epoca convulsa e contrastante: fu facile attaccare Demostene perché era politicamente impegnato e forse la soluzione dell'enigma sta proprio nella generale scarsezza di particolari che si trovano nelle fonti per questo periodo: Demostene stesso sembra deliberatamente rifiutarsi di discutere una vicenda di cui egli non è l'attore principale, ma in cui giuoca la sua partita responsabilmente. Anche « il problema dell'incorporeo nella filosofia greca antica » ha trovato una trattazione di rilievo nelle parole di J. E. Raven, che ha illustrato i valori del concetto nell'antica speculazione ionica e, in genere, nei Presocratici: la storia di questi valori è la storia del processo per cui il *logos* passa dalla concretezza all'immaterialità, eliminando da sé superstizioni e fantasie e avvicinandosi progressivamente a quei termini che con Platone prescinderanno da ogni immanentismo.

Il prof. Albrecht Dihle di Colonia, rifacendo la storia di quello che fu un canone di virtù nell'antichità, ha saputo legare l'attenzione di grecisti e latinisti attorno ad un tema di largo interesse:

l'evolversi del duplice concetto di εὐσέβεια — φιλανθρωπία, *pietas* — *iustitia*, dai tempi lontani in cui la distinzione era ancora piuttosto fra ὅσιον e δίκαιον, fino all'epoca cristiana. C'è infatti nella tradizione di questo canone una continuità evolutiva che è insieme culturale e sociale; si comprende pertanto come i momenti in cui più vivo è l'interesse che esso suscita siano la sofistica, l'illuminismo ellenistico, l'interpretezione delle scuole epicurea e stoica, il Cristianesimo.

Per gli studi latini ricordiamo, oltre ad una simpatica conversazione di M. Nisbet su *Horace's Sympotica*, una bella presentazione delle *Lettere ad Attico* tenuta da D. R. Shackleton e un'interessantissima lezione su *The Question of the Debt in the late Republic* ad opera di M. W. Fredericksen. Lo Shackleton è autore dell'edizione recentissima delle Lettere di Cicerone ad Attico ed ha presentato la sua opera insistendo, con criterio originale ed equilibrato, sulle questioni più dibattute, da quelle testuali connesse soprattutto con il ms. Ambrosiano, a quelle critiche relative allo scopo e alla data di pubblicazione dell'epistolario. Il Fredericksen ha trattato una questione eminentemente giuridico-politica: il seguirla dalla antiche condanne del debitore insolvente alla morte o alla schiavitù sino ai compromessi necessari a salvare la dignità di personaggi politici di primo piano, da Cesare a Catilina a Cicerone nella tarda età repubblicana, quando la casuistica giuridica sfuma il concetto del reato in sottili « distinguo » (rilevante la *lex Julia de bonis cedendis*, citata da Seneca come opera dei *maiores nostri* e risalente a Cesare e, forse, ad Augusto) è non solo occasione per addentrarsi in una problematica specialistica interessante, ma anche illuminante angolazione per la conoscenza di questa età.

Anche l'archeologia ha avuto la sua parte, e non la meno rilevante. Il prof. Beattie ha dato un esauriente quadro della problematica relativa a *Lakedaimon*, ricostruendo l'organizzazione nell'ambiente della valle dell'Eurota negli stanziamenti umani e nelle linee di comunicazione predoriche, poi nelle modificazioni portate dalle nuove strade aperte dalle invasioni e nel probabile *synoikismos* di villaggi in relazione con l'area lacedemone, strettamente legata a quella di Limniai, Kynosoura, Meson, Pitane. B. A. Sparkes con una conferenza dal curioso titolo *The taste of a Beotian pig* ha richiamato l'attenzione sulla ceramica beotica, non molto bella esteticamente, influenzata dagli esempi corinzi ed attici, ma spesso sottovalutata. M. Grant ha seguito la storia dell'Impero romano nella numismatica, dimostrando con particolare evidenza l'importanza che tale disciplina può avere per i valori umani, sociali e politici della storia. Infine il prof. Sjöqvist di Princeton ha illustrato gli scavi da lui condotti a Sella Orlando, nella quale tutto conforta a riconoscere l'antica Morgantina citata dalle fonti. La topografia della città, fornita di un'agora con ginnasio ed ekklesiasterion, l'epigrafia, la numismatica continuano a convalidare l'identificazione formulata ufficialmente nel 1949 con una relazione dello stesso prof. Sjökvist, direttore degli scavi, di questa località, di cui è suggestivo ripercorrere la storia, dalle lontane origini italiche denunciate dai reperti dei primi strati di scavo, fino alla colonizzazione greca che la portò a contatto con Camarina e altre località della Sicilia.

Gian Carla Codrignani

Convegno di studi sulla Magna Grecia

Il settimo convegno di studi sulla Magna Grecia avrà luogo a Taranto dall'8 al 13 ottobre 1967 sul tema *La città e il suo territorio*.

Il tema verrà illustrato attraverso relazioni adatte a specialisti delle diverse discpline, ma non mancheranno, anche quest'anno, le ormai tradizionali relazioni dei Soprintendenti alle antichità sui più recenti risultati delle ricerche archeologiche in Magna Grecia. Su tutte le relazioni in programma si svolgeranno discussioni aperte a tutti i partecipanti. A tal fine i riassunti di tali relazioni verranno distribuiti agli iscritti prima dell'inizio dei lavori, mentre i testi definitivi, insieme a quelli dei singoli interventi, saranno pubblicati successivamente in un volume di *Atti*, così come è stato fatto per i precedenti convegni.

Le sedute di studio, che si terranno come di consueto a Taranto, saranno integrate da una visita a centri archeologici della regione.

ATTIVITÀ DELL'ISTITUTO DI FILOLOGIA CLASSICA « A. ROSTAGNI » DI TORINO.

Sono state tenute le seguenti relazioni, letture, lezioni:

I. - 4 dicembre 1965. Prof. Giovanni MARINONE: « *Problemi di lessicografia* greca ».

15 gennaio 1966. Dott. Gianfranco GIANNOTTI: « La Nemea VII di Pindaro ».

5 febbraio 1966: Dott. Giovanna GARBARINO: « *Sapiens* e *sapientia* in testi di letteratura latina arcaica ».

5 marzo 1966. Prof. Carlo CARENA: « Considerazioni sullo stile di S. Agostino nella " Confessioni ".

2 aprile 1966. Prof. Augusto PASTORINO: « L'epistola di Ausonio a Paolino 417 Bip. ».

II. - 23 aprile 1966. Presentazione e lettura del *Querolus sive Aulalaria*: sotto la guida del prof. Vincenzo CIAFFI, Paola BONINO e Mario IONA hanno presentato il *Querolus* nella sua collocazione storica ed ambientale, in rapporto con le condizioni nella società gallo-romana del IV-V secolo.

III. - 2-7 maggio 1966. « Lezioni Augusto Rostagni », tenute dal prof. Jacques FONTAINE, ordinario di Lingua e Letteratura latina alla Sorbona.

Il prof. Fontaine, dopo la lezione inaugurale dedicata alla *Vita di S. Martino di Tours* di Sulpicio Severo, ha trattato i seguenti temi:

1. Problématique d'ensemble: méthodes d'étude et coordonnées historiques. De la philologie moderne aux jugements critiques de Saint Augustin.

2. L'évolution de la prose d'art traditionnelle dans le genre apologétique, de l'*Ad notiones* à l'*Octavius*.

3. Tendances et difficultés d'une prose chrétienne naissante: l'estétique composite de la *Passio Perpetuae*.

4. Minucius Felix et les valeurs ambiguës d'un style « cryptochrétien ».

5. Vers une prose d'art latine de la spiritualité chrétienne: la méditation de l'Écriture chez Tertullien et Cyprien.

6. Cyprien premier styliste chrétien, ou la conversion consciente et méthodique du style.

VITA DELL'ASSOCIAZIONE

Il nuovo Consiglio Direttivo, eletto il 28 dicembre 1966, ha tenuto la sua prima riunione a Bologna confermando il prof. Giacomo Devoto nella presidenza, e nominando Segretario Generale il prof. Marcello Gigante. Il prof. Luigi Heilmann conserva la carica di Tesoriere. In seguito alla richiesta del prof. Sartori di essere esonerato dalla condirezione della Rivista, il Consiglio si è pronunciato per una direzione unica, che resta affidata al prof. Alessandro Ronconi. « Atene e Roma » esprime qui al prof. Sartori la propria ammirata riconoscenza per il fervido, cordiale contributo dato alla sua ripresa.

Il 23 aprile si è tenuta a Pavia nella sede dell'Università l'Assemblea generale dei soci. Ha fatto gli onori di casa, con cordiale signorilità, la prof. Malcovati. Dopo un saluto del Presidente prof. Devoto e la relazione del Segretario prof. Gigante, il prof. Mario Attilio Levi, della Università di Milano, ha tenuto una interessante e molto applaudita relazione sugli *Studi di Storia antica nel nostro tempo.*

La riunione si è conclusa con una colazione sociale e la visita alla Certosa di Pavia. La prossima assemblea sarà tenuta in novembre o dicembre a Bari.

EMILIA

Per iniziativa dell'A.I.C.C. e dell'Istituto di Filologia germanica dell'Università di Bologna, il 10 aprile, nell'Aula di Storia dell'Arte, il prof. A. Wijnen dell'Uniniversità Cattolica di Nimega, ha parlato su *L'elemento latino nella lingua olandese* (con proiezioni).

PIEMONTE

Per la Sezione di Casale Monferrato il prof. G. A. Mansuelli dell'Università di Bologna, ha parlato nel salone della Biblioteca Civica, sul tema *Lineamenti delle antichità cisalpine*: l'oratore è stato presentato dal prof. Arslan dell'Università di Pavia.

Il prof. Luigi Alfonsi dell'Università di Pavia ha parlato su *Leopardi e la letteratura latina.*

PUGLIE

Il 12 maggio la Delegazione pugliese ha indetto una conferenza che è stata tenuta dal prof. Italo Faldi, libero docente dell'Università di Bari, nell'Aula di Storia dell'Arte dello stesso Ateneo sul tema: *Mito della classicità ed esercizio filologico sull'antico nella scultura del Seicento.*

Il 27 dello stesso mese si è riunito il Comitato Consultivo regionale dell'A.I.C.C. in una sala dell'Università di Bari, sotto la presidenza del prof. Adriano Prandi, il quale nell'esporre il bilancio preventivo ha dato notizia del contributo di Lire 200.000 concesso dall'Amministrazione Provinciale. Ha pure annunciato per il prossimo anno accademico una tavola rotonda su « La traduzione della Messa », per la quale è assicurato l'intervento del prof. Manlio Simonetti e si prevede quello del P. Leonardo O.P. di Bari. Si è pure deciso di ampliare il raggio degli interessi culturali e di intensificare i contatti coi soci, nonché di estendere l'associazione procurando nuove adesioni, specialmente fra i professori di Lecce. È anche prevista a questo scopo una riunione tra i professori di materie classiche delle scuole secondarie della provincia di Bari.

La Delegazione pugliese ha altresì comunicato i seguenti nomi di soci, regolarmente iscritti per il 1966, da aggiungere all'elenco da noi già pubblicato:

CHIURAZZI Renato, Soprintendenza alle Belle Arti, Bari.

IMPELLIZZERI Salvatore, Università di Bari.

MAGLI Giovanni - Via Abate Gimma, 93 - Bari.

MARIN Meluta - Via Crisanzio, 5 - Bari.

PRANDI Adriano, Università di Bari.

STAZIO Attilio, Soprintendenza alle Antichità, Taranto.

VENETO

La sezione di VICENZA ha svolto durante l'anno 1965-66 il seguente programma di conferenze:

Prof. Luigi Polacco, ord. di archeologia alla Università di Padova: *Continuità ed evoluzione dell'arte romana nel Veneto.*

Prof. Maria Teresa Fortuna: *Monumenti romani e cristiani della Siria.*

Prof. Carlo Diano, preside della facoltà di lettere dell'Università di Padova: *Teodicea e poetica nella tragedia greca.*

Prof. Giuseppe Faggin, libero docente dell'Università di Padova: *Misticismo astrale di Seneca.*

Prof. Piero Treves, ord. di storia greca all'Università di Firenze: *Gli studi classici nell'Ottocento veneto.*

Il 24 aprile 1966 la Sezione di Vicenza ha ospitato l'Assemblea Nazionale alla Villa Cordellina - Lombardi di Montecchio Maggiore.

QUADERNI DI «CULTURA E SCUOLA»

I

PLATONE

EPINOMIS

Introduzione, testo critico e commento
a cura di OTTORINO SPECCHIA

Volume in-8° di pagg. 140 . . . . . L. 1900

▼ ▼ ▼

Nella presente edizione il curatore si è limitato a redigere, fra testo e apparato, l'elenco quanto più possibile completo dei passi del dialogo testualmente citati, facendo defluire nell'apparato solo quelle varianti che sono sembrate degne di essere accolte; imitazioni, riassunti o allusioni sono anche segnalate (e risultano distinte dalle citazioni vere e proprie per mezzo di una sigla di semplice rimando) come testimonianza della continua presenza dell'*Epinomis* – malgrado la sua brevità – nella storia del platonismo.

Il testo è basato su quelli di J. Burnet e di E. des Places: l'apparato, nella sua concisione, da una parte colloca in opportuno risalto le differenze fra le due precedenti edizioni (ed ovviamente i risultati raggiunti dal des Places), dall'altra segnala quelle varianti e congetture che appaiono degne di essere accettate e discusse.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

LECTURA DANTIS SCALIGERA

a cura del Centro Scaligero di Studi Danteschi di Verona

DANTE ALIGHIERI

La Divina Commedia

I.

INFERNO

Raccolta in volume unico dei commenti ai singoli canti con relativo testo

Volume in-16° grande, rilegato e stampato in carta india, di pagg. VIII-1224, con elegante sopraccoperta a colori riproducente antichi codici della *Divina Commedia* . . . . . L. 6000

I volumi II (Purgatorio) *e* III (Paradiso) *sono in preparazione e saranno disponibili entro il prossimo mese di Settembre.*

La *Lectura Dantis Scaligera* nacque nel 1959 col proposito di presentare, in occasione del VII centenario della nascita del Poeta, i cento canti della *Divina Commedia* nell'interpretazione e nel commento di insigni dantisti e studiosi. Distribuita lungo un arco di sei anni, essa ha impegnato intensamente, col *Centro di Studi* che l'ha promossa, la città di Verona che l'ha seguita con viva partecipazione e costante interesse. Ma ha impegnato soprattutto i collaboratori, scelti con riguardo a tutte le istanze culturali che caratterizzano il nostro tempo e all'infuori di ogni discriminazione ideologica e critica. Ad essi va la nostra gratitudine per avere con tanta spontaneità accettato l'invito e per essersi con altrettanta spotaneità affiatati sul testo dantesco, testimoniando con la viva parola e con lo scritto i motivi e i modi molteplici di un accostamento all'opera dell'Alighieri e le linee di una convergenza di studi intesi a dare alla celebrazione centenaria il suo significato più autentico....

(Dalla *Presentazione* di M. Marcazzan)

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

GIUSEPPE M. TOSCANO

MUSEO D'ARTE CINESE DI PARMA

Non esiste a tutt'oggi in Italia un testo di arte cinese. L'opera del Toscano, partita dal proposito di fare un catalogo degli oggetti del museo di arte cinese di Parma dell'Istituto Saveriano di Missioni Estere, offre un panorama di storia dell'arte cinese illustrato con i pezzi esistenti nel Museo divisi in cinque sezioni, diventando un manuale completo, una introduzione alla comprensione ed estimazione dell'arte cinese.

L'opera, preceduta da una prefazione che illustra l'origine e la storia del Museo, inizia con i bronzi, la più imponente inequivocabile e sicura documentazione storica dell'antica stirpe cinese.

Il discorso sui bronzi si svolge in cinquanta pagine, seguite da 197 schede descrittive degli oggetti che sono tutti riprodotti in tavole fuori testo. Per le ceramiche: 94 pagine di testo, 265 schede ed altrettante illustrazioni.

La terza parte, dedicata a: dipinti, calchi, xilografie e calligrafie, sviluppa 88 pagine. Le schede dei dipinti sono 141 corredate da altrettante illustrazioni.

Le arti minori comprendono: giade, avori, sculture in pietra e in legno, inchiostri, lacche, ricami, tabacchiere, peltri, smalti e pitture a smalto.

La quinta parte è dedicata a monete e amuleti, una assoluta novità per l'Italia: il Museo possiede una collezione di 8450 monete e di 196 amuleti, l'opera illustra solo i 192 pezzi più antichi e più importanti delle due collezioni.

Un volume di eccezionali caratteristiche grafiche dedicato non solo agli specialisti ed agli studiosi ma a tutte le persone colte, sensibili al fascino di un'arte così antica e attuale.

Reggio Emilia 1965, cm. 22,5 × 29,5, 658 pp., 879 ill. di cui 16 a colori e XII tavv. f. t. Rilegato Lire 24.000.

(Esclusività di vendita)

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

Casella Postale 295 **50100 FIRENZE**

BIBLIOTECA NAZIONALE

Edizioni in-8º

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE DI UGO FOSCOLO
sotto gli auspici del Ministero della Pubblica Istruzione

III

UGO FOSCOLO

ESPERIMENTI DI TRADUZIONE DELL'ILIADE

a cura di GENNARO BARBARISI

Tomo Primo (1803-1817), pagg. CXXVIII-480 . . . . . L. 3500
Tomo Secondo (1817-1826), pagg. VIII-578 . . . . . » 4800

novità

Tomo Terzo (1826), pagg. VIII-572 . . . . . » 4800

«.... il Barbarisi ha dato agli studiosi del Foscolo, e anche ai lettori meno avvertiti dei problemi critici foscoliani, un inestimabile dono di poesia....».

(G. BONALUMI, « Cooperazione », Basilea).

« Il volume apprestato dal Barbarisi permette di cogliere meglio di quanto fosse dato in precedenza, il processo di sviluppo delle attitudini critiche ed estetiche del Foscolo; e già questo sarebbe titolo sufficiente per raccomandarne la lettura a tutti gli studiosi; ma l'opera offre assai di più, rivolgendosi anche al semplice appassionato di poesia: essa infatti contiene numerosi e insospettati squarci di poesia foscoliana e permette ancora di godere, sia pure tramite una versione lirica molto tormentata e personale, numerosi echi dell'azzurra, solare poesia di Omero ».

(R. CESERANI, « Il Mondo », Roma).

*«.... Traducendo l'*Iliade*, il Foscolo non sentiva di compiere una semplice traduzione, bensì di scoprire e penetrare sempre più profondamente un mondo classico che coincideva con il suo stesso mondo poetico.... ».*

(C. MUSUMARRA, « Siculorum Gymnasium », Catania).

«.... Esempio maggiore di scrupolo e di finezza e di studio e di tenacia non si potrebbe forse trovare.... ».

(E. FALQUI, « Il Tempo », Roma).

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE