

QUADERNI DI FILOLOGIA LATINA

già diretti da ALESSANDRO RONCONI

[1]

ISBN 88.00.85251-3

L. BALDINI MOSCADI – L. BOCCOLINI PALAGI
R. DEGL'INNOCENTI PIERINI – N. LAMBARDI
R. MONTANARI CALDINI

CULTURA E IDEOLOGIA DA CICERONE A SENECA

Pagine 178

[2]

ISBN 88.00.85252-1

NOEMI LAMBARDI

IL 'TIMAEUS' CICERONIANO ARTE E TECNICA DEL 'VERTERE'

Pagine 160

[3]

ISBN 88.00.85253-X

GRANI LICINIANI RELIQUIAE

INTRODUZIONE, COMMENTO STORICO E TRADUZIONE
A CURA DI BARBARA SCARDIGLI
(IN COLLABORAZIONE CON ANNA RITA BERARDI)

Pagine vi-196

[4]

ISBN 88.00.85256-4

MUNUS AMICITIAE

SCRITTI IN MEMORIA DI ALESSANDRO RONCONI

Parte Prima

Pagine xii-324



LE MONNIER

Anno 1987

UNIVERSITA' DEGLI STUDI - LECCE
BIBLIOTECA INTERF. UFF. RIVISTE

Nuova Serie, XXXII - Fasc. 3-4

16. MAG 1988

PER.

CL 5

SP870

Atene e Roma

Rassegna trimestrale

dell'Associazione Italiana di Cultura Classica





Atene e Roma

RASSEGNA TRIMESTRALE
DELL'ASSOCIAZIONE ITALIANA DI CULTURA CLASSICA

Direzione

FRITZ BORNMANN FRANCO SARTORI

Redazione

ELIO MONTANARI

Segretario di redazione

FULCO DOUGLAS SCOTTI

Nuova Serie, Anno XXXII - Fascicolo 3-4, Luglio-Dicembre 1987

SOMMARIO

M. W. DICKIE, <i>Lo γένος degli dèi nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo</i> . Pag.	113
M. DELLA LUNA, <i>Antiquitus libera matrimonia esse placuit</i> »	126

NOTE E DISCUSSIONI

R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, <i>Il concilio degli dèi tra Lucilio e Ovidio</i> »	137
M. G. IODICE DE MARTINO, <i>Il rapporto oratore-pubblico nel Brutus di Cicerone</i> »	147

CIVILTÀ ANTICA E MODERNA

G. BOCCUTO, <i>La presenza di Lucrezio negli scritti filosofici di Marsilio Ficino</i> »	152
I. LANA, <i>Augusto Rostagni e i suoi libri</i> »	167
F. MOSINO, <i>Via Appia</i> »	171

RECENSIONI

A. ROMEO, <i>Il proemio epico antico</i> (M. Capasso); A. CAPIZZI, <i>Platone nel suo tempo</i> (M. Montuori); F. VOLPI, <i>Heidegger e Aristotele</i> (A. Jori); PORFIRIO, <i>L'antro delle Ninfe</i> (G. Esposito Vulgo Gigante); P. VIRGILIO MARONE, <i>Bucoliche e Georgiche</i> (G. Scarpa); G. PUCCIONI, <i>Saggi virgiliani</i> (G. Bonelli); CLAUDIANO, <i>Elogio di Serena</i> (M. L. Ricci); DRACONTIUS, <i>Oeuvres</i> (F. Stella); F. CRESCONIO CORIPPO, <i>El Panegirico de Justino II</i> (M. A. Vinchesi); M. Δ. ΠΑΠΑΔΑΝΟΥ, <i>Πόθος και αγγαρία νεύερα</i> (A. Constantinides); AA.VV., <i>Insegnare l'antico</i> (A. Cossarini)..... »	172
---	-----

CRONACHE

Convegni e congressi - Vita dell'associazione - Documenti della Consulta Universitaria del Greco..... »	192
---	-----

ALLE DELEGAZIONI E AI SOCI DELLA A.I.C.C.

La Casa Editrice Le Monnier, che sempre ha teso i suoi sforzi al contenimento del prezzo della Rivista, assecondando le esigenze della A.I.C.C. per una larga diffusione della rivista e della nostra propaganda, ha dovuto prendere atto che il crescente, costante aumento dei costi diretti e indiretti impone ancora la necessità di rivedere il prezzo di abbonamento ad « Atene e Roma ». Questo, d'intesa con la A.I.C.C., viene mantenuto, anche in confronto con quello di altre riviste analoghe, in limiti i quali, se tengono conto delle finalità della Associazione, si fondano anche, ai fini del bilancio, sulla prospettiva che il numero dei soci prosegua su quella linea di ascesa che si è dimostrata costante negli ultimi anni.

In conseguenza il Consiglio Direttivo ha deliberato di portare la quota di iscrizione a *socio ordinario* per il 1988 a **L. 17.000**.

L'iscrizione viene effettuata o rinnovata versando la quota alla Delegazione più vicina, o, se questo non sia possibile, direttamente:

sul c.c.p. 27078500 intestato alla Associazione Italiana di Cultura Classica, Firenze; oppure:

sul c.c.p. 00310508 intestato alla Casa Editrice Felice Le Monnier, Grassano (FI), incaricata della riscossione per conto dell'A.I.C.C.

Rimane fissata in L. 20.000 (per i privati) o in L. 50.000 (per gli Enti) la quota di iscrizione a *socio sostenitore*.

Per i *soci studenti*, la quota è di L. 12.900.

I *soci studenti* che versino individualmente la quota ridotta, senza passare attraverso una Delegazione, dovranno comprovare la loro qualità di studente con una attestazione della Scuola di appartenenza.

Soltanto sulle quote versate alle Delegazioni e da queste trasmesse alla Sede centrale (o all'Editore), le Delegazioni stesse possono operare una trattenuta, per le proprie spese organizzative, di L. 2.000 per ciascun socio ordinario, e di L. 2.400 o 6.000 rispettivamente per ogni privato o ente iscritto come sostenitore.

Le quote dei soci studenti vanno trasmesse dalle Delegazioni *integralmente*, senza alcuna trattenuta.

La Tesoreria dell'A.I.C.C. si riserva, prima di dar corso all'iscrizione, di chiederne la regolarizzazione ove non siano osservate le norme enunciate.

Per quanto riguarda la Tessera personale le Delegazioni dovranno attenersi a quanto è indicato nella circolare n. 3 Prot. n. 2020 del 21 novembre 1986.

LO ΦΘΟΝΟΣ DEGLI DÈI NELLA LETTERATURA GRECA DEL QUINTO SECOLO AVANTI CRISTO.*

Chiunque si avventura a parlare di un tema così trito come la gelosia degli dèi rivela un grado di presunzione tale da provocare, se non la vendetta divina, almeno l'annoiata indifferenza del suo pubblico¹. Farò del mio meglio per evitare di suscitare questa reazione procedendo su un sentiero un po' diverso dai sentieri percorsi da altri studiosi. Spero anche che la manifesta consapevolezza della mia presunzione possa allontanare qualcosa dell'ira che altrimenti potrebbe ricadere sulla mia testa.

Dopo aver pronunciato questa preghiera apotropaica, passo ora alle circostanze che hanno dato lo spunto a questo studio. Nel 1971 uscì il libro del professor Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*². Lo lessi e ne discussi con il defunto Tom Stinter. Ci trovammo largamente d'accordo sulle tesi principali di quel libro. Ambedue tuttavia restammo sconcertati da quanto Lloyd-Jones ebbe a dire sullo *φθόνος* degli dèi. Lloyd-Jones sosteneva – e, penso, sosterebbe ancora – che quando Pindaro ed Erodoto parlano di *φθόνος* degli dèi non vadano intesi nel senso che gli dèi sono invidiosi del successo umano, ma che nutrono risentimenti verso coloro che dalla buona fortuna sono traviati al punto di dimenticare i limiti della condizione umana. Vale a dire che Pindaro ed Erodoto non attribuiscono agli dèi una disposizione d'animo cattiva e maligna ogni volta che parlano dello *φθόνος* divino. *Φθόνος* divino, secondo la sua opinione, è una forza morale che punisce quegli uomini che varcano i limiti ai quali i mortali devono attenersi. La concezione dello *φθόνος* divino di Lloyd-Jones è sostanzialmente quella sostenuta da Pohlenz³ nel suo libro su Erodoto e da Wehrli nel suo *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ*⁴.

Gli studiosi che propendono per questa visione moralizzata dello *φθόνος* divino sostengono che i passi, in particolare quelli di Erodoto,

* Lezione tenuta nelle Università di Bologna il 2 dicembre e di Firenze il 4 dicembre 1987.

¹ Per un'ampia bibliografia su questo tema v. G. J. D. AALDERS, *De oud-griekse voorstelling van de afgunst der godheid*, «Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, A.F.D. Letterkunde», n.s. XXXVIII, 2 (1975), p. 47 n. 1.

² Berkeley, Los Angeles and London. Una seconda edizione di quest'opera con un importante epilogo è uscita nel 1983. Stinton accenna alle proprie concezioni di questo tema in *'Si credere dignum est': Some expressions of disbelief in Euripides and others*, «PCPS» XXII (1976), p. 73.

³ *Erodot.*, rist. Darmstadt 1973, pp. 109-119.

⁴ *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, rist. Darmstadt 1976, pp. 68-9, 83-86.

nei quali lo *φθόνος* divino sembra essere una forza maligna e ostile, una volta considerati nel loro contesto più ampio, non appoggerebbero una tale interpretazione. Certi altri fattori e presupposti hanno agito sul pensiero di tali studiosi a proposito di questo tema. Alcuni di essi non riescono a immaginare che i Greci potessero aver concepito i loro dèi come maligni e invidiosi. Esitano a credere che i Greci possano avere coltivato una concezione così primitiva del divino. Alcuni respingono l'idea perché molto spesso si parla degli dèi come campioni della giustizia. Coloro che condividono quest'ultimo punto di vista, partono da un assunto molto importante e generale sui Greci: cioè i Greci non possono aver sostenuto credenze sulle loro divinità incompatibili tra di loro. In altre parole: essi presuppongono una certa coerenza e un certo sistema nel pensiero greco sugli dèi.

Per quanto io sappia, tale presupposto non è mai stato sondato e tanto meno sostenuto con argomenti. Se questo dovesse avvenire, ci sarebbe una buona parte di discussioni sterili in meno. Mi sembra che questo sia un presupposto assai poco plausibile se applicato agli uomini in genere. Può essere, per quanto io ne dubiti, che certi teologi sistematici non esprimano mai vedute sulla divinità che non siano strettamente coerenti l'una con l'altra e che non si adattino a qualche sistema di fede più ampio e comprensivo. Ma certamente questo non è vero per la grande massa dell'umanità.

In un articolo apparso nel «Journal of Hellenic Studies» del 1983, Sir Kenneth Dover accennava al fatto che non esiste coerenza tra i giudizi morali pronunciati dagli uomini: questi variano a seconda della situazione in cui si trovano e del loro particolare interesse in tale situazione⁵. Lo scopo principale di Dover in questo articolo era di mettere in discussione quella concezione dell'etica greca altamente sistematizzata e del tutto coerente con sé stessa, che A.W.H. Adkins aveva proposto circa trent'anni fa nel suo *Merit and Responsibility* e che egli da allora in poi ha continuato a ribadire a intervalli regolari⁶. Credo che quello che Dover ha da dire sul carattere dei giudizi morali degli uomini valga anche per quanto gli uomini dicono e pensano della divinità. Anche qui troviamo vistose incoerenze. Gli uomini evidentemente hanno bisogno di dare un senso al mondo nel quale vivono, un mondo che li smarrisce e li confonde. E allora non c'è da stupirsi che in un certo momento parlino delle divinità come di mostri malvagi e corrotti, e in altre occasioni esprimano invece la convinzione che la divinità sicuramente ricompenserà la bontà e la pietà di un uomo. Per mettersi in grado di rispondere a quello che colpisce essi stessi e altri esiste un *corpus* di saggezza tradizionale. E in questa raccolta di saggezza tradizionale sono contenute affermazioni che sono incoerenti e contraddittorie⁷.

Per illustrare l'incoerenza e la contraddizione inerente alla saggezza

⁵ *The portrayal of moral evaluation in Greek poetry*, «JHS» CIII (1983), pp. 35-48 = *Greek and the Greeks: Collected Papers Volume 1: Language, Poetry, Drama*, Oxford 1987, pp. 77-98.

⁶ Oxford 1960.

⁷ Su questo v. ora M. HEATH, *The Poetics of Greek Tragedy*, London 1987, pp. 157-162.

tradizionale, vediamo ora non quello che i Greci hanno da dire sugli dèi, ma quello che hanno da dire sul modo in cui dovrebbero essere trattati i nemici. Nell'*Istmica* 4 Pindaro dice quanto segue:

È necessario far di tutto per distruggere un nemico⁸.

Nella *Pitica* 2 parla in una vena di spirito simile:

Con un nemico agirò da nemico e cercherò di colpirlo alla maniera del lupo, in altri momenti tentando un obliquo sentiero⁹.

In sorprendente contrasto con queste affermazioni nella *Pitica* 9 vediamo Pindaro far suo un detto che egli attribuisce al Vecchio del Mare:

Ci disse di lodare con tutto l'animo e secondo giustizia persino un nemico che aveva fatto bene¹⁰.

Poi, dalle *Trachinie* di Sofocle abbiamo questo passo:

Egli (cioè Zeus) non tollererò che uccidesse questo solo tra gli uomini con l'inganno, poiché se si fosse vendicato apertamente, Zeus gli avrebbe perdonato questa sua vittoria, dal momento che neppure gli dèi tollerano la *ὕβρις*¹¹.

Queste concezioni molto diverse di come debbono essere trattati i nemici non possono essere conciliate tra di loro: semplicemente coesistono l'una accanto all'altra e sono chiamate in giuoco a seconda di quello che esigono le circostanze. Oltre le circostanze mutevoli vi sono certi altri fattori che possono influenzare la scelta della verità gnomica che uno espone: ci sono, per esempio, il carattere e persino lo stato d'animo passeggero. In breve, non esiste un'unica concezione sul modo giusto di trattare un nemico, che i Greci abbiano enunciato una volta per tutte. Un tale quadro monoliticamente semplice fa un grave torto alle testimonianze e si dissolve di fronte alla probabilità.

Non soltanto gli uomini professano quelle che ai nostri occhi sono credenze inconciliabili, ma molto spesso essi non tengono neppure separate queste credenze, ma le confondono. A noi sembra che ci sia da fare una netta distinzione tra le punizioni che gli dèi comminano a quegli uomini che dimenticano i limiti della condizione umana e le calamità che gli dèi nella loro gelosia riversano su uomini felici e prosperi. Questa distinzione, che sembra così chiara a noi, molto spesso è stata cancellata sotto l'incalzare delle circostanze (ammesso anche che fosse veramente sentita). Poiché questa distinzione sembra così chiara a noi, quando interpretiamo passi nei quali chi parla prega che lo *φθόνος* degli dèi non

⁸ 48

⁹ 84-5

¹⁰ 95-6

¹¹ 275-80

colpisca il suo benessere dal momento che è stato un uomo retto, noi tendiamo a non ammettere che ci possano essere presenti in quello che viene detto due maniere diverse di concepire gli dèi, ma piuttosto a cercare coerenza e a eliminare uno degli elementi in conflitto. In pratica, questo assunto ha indotto molto spesso gli studiosi a sostenere che in questi passi nei quali si avanzano considerazioni morali connesse con lo *φθόνος* degli dèi non si tratti propriamente di *φθόνος*, ma di *νέμεσις* divina, cioè di giusto sdegno. Forse questa non è l'analisi corretta. Può essere che chi parla tema che gli dèi per invidia sconvolgeranno la sua buona fortuna, ma nello stesso tempo spera che la sua giusta condotta conti qualcosa presso di loro. Cioè, chi parla non ha una concezione molto coerente dello *φθόνος* o della *νέμεσις* divina ma è preso da timori vaghi e angosciosi che egli tenta di calmare come meglio può.

Queste sono le considerazioni e i presupposti metodologici che hanno guidato il mio pensiero sullo *φθόνος* degli dèi. In sé essi non dimostrano che nella letteratura greca del V sec. ci siano delle testimonianze incontrovertibili che gli uomini temessero di vedere la loro prosperità e felicità distrutte dall'invidiosa malevolenza degli dèi. Resta perciò da presentare la prova che la credenza nell'invidia divina esistesse veramente. Per ritornare alla discussione che Stinton ed io avemmo sulla *Justice of Zeus* di Lloyd-Jones, come dicevo, né Stinton né io eravamo convinti che lo *φθόνος* degli dèi dovesse essere interpretato come un altro modo di dire per l'ira che la *ὑβρις* produce negli dèi. Ricordo che l'obiezione principale di Stinton era che in un certo numero di passi di Erodoto il contesto chiariva che lo *φθόνος* degli dèi era una forza maligna e invidiosa intenta a far naufragare la felicità umana. Vediamo due di essi, il discorso di Solone nel cosiddetto *λόγος* di Creso e l'avvertimento che Amasi, faraone d'Egitto, dà a Policrate, tiranno di Samo.

Secondo Erodoto, quando Solone lo visitò, Creso gli mostrò gli splendori del suo palazzo e poi chiese chi fosse l'uomo più felice che conoscesse. Creso rimase deluso quando Solone non disse che era lui e si mostrò piuttosto infastidito quando Solone non riuscì a concedergli neppure il secondo premio. A questo punto Solone dà a Creso una lezione sull'instabilità della fortuna umana, per inculcare in Creso la convinzione che è impossibile rispondere alla sua domanda, prima di poter sapere quale sia stato l'esito finale della vita di Creso. Egli inizia questa lezione dicendo:

Creso, tu interroghi sulle cose umane me, un uomo convinto che la divinità è oltremodo *φθονερά* e incline a causare la rovina. Infatti per un lungo periodo di tempo è possibile vedere molte cose che non desideriamo vedere e anche soffrirle¹².

A prima vista Solone sembra dire che la divinità è gelosa e malvagia e quindi solita causare sconvolgimenti nelle cose umane, e che è l'incertezza causata da questo fattore a trattenerlo dal pronunciare un

¹² 1.32.1-2

verdetto sulla felicità di Creso prima di aver saputo come è finita la vita di Creso. Ora, se è questo quello che intende Solone, lo *φθόνος* della divinità è privo di qualsiasi elemento morale ed è semplicemente una forza capricciosa, maligna e dannosa che non può sopportare la vista della felicità umana¹³. L'argomento principale in favore di tale interpretazione è che Solone parla in termini assolutamente generali dell'instabilità di ogni fortuna umana: nessun uomo ne è escluso. Se le cose stanno così e se *φθόνος* è il fattore che provoca questa incertezza, allora alla base non esiste un principio morale che regoli la maniera in cui agisce lo *φθόνος*: si applica a tutti indistintamente, insieme a coloro le cui teste sono deviate dalla loro buona fortuna e a coloro che non lo sono.

Quelli che credono alla versione moralizzata dello *φθόνος* divino ora ci diranno che non abbiamo considerato il passo nel suo pieno contesto e che se facciamo questo, vedremo che Solone in realtà mette in guardia Creso dai pericoli di pensare di essere il più felice di tutti gli uomini. Erodoto infatti ci narra che Creso ignorò quello che aveva detto Solone e poi dice:

Dopo che Solone fu partito, una grande *νέμεσις* della divinità raggiunse Creso. Si può supporre che questo avvenisse perché egli considerò sé stesso il più fortunato degli uomini¹⁴.

Così il punto della lezione di Solone, in questa interpretazione, non è che un uomo non può essere certo del suo fato, dal momento che lo *φθόνος* degli dèi è capriccioso e maligno, ma che non dovrebbe dimenticare l'incertezza della sua sorte, perché se lo fa, si attirerà lo *φθόνος* degli dèi e farà ricadere sulla sua testa la punizione. Lo *φθόνος* degli dèi perciò non è una forza che sia capricciosa e maligna, bensì una che punisce coloro che dimenticano i limiti della condizione umana.

Penso che rifarsi a un contesto più ampio sia illegittimo perché collega la grande *νέμεσις*, che colpisce Creso per aver osato pensare di essere il più felice degli uomini con l'espressione della convinzione di Solone che la divinità è *φθονερά*. Chi vuole così appellarsi al contesto ignora il fatto che nella prima parte del suo discorso Solone intende spiegare perché è riluttante a proclamare felice Creso e che alla fine del discorso egli si è allontanato impercettibilmente dal motivo di diffidare Creso dal chiamare se stesso felice, prima di vedere la fine della sua vita. È con quest'ultimo tema che va connessa la grande *νέμεσις* che colpisce Creso; il tema dello *φθόνος* d'altra parte è introdotto soltanto per spiegare l'incertezza regnante nella condizione umana, che trattiene Solone dal pronunciare un giudizio sulla felicità di Creso.

Il secondo passo-chiave in Erodoto è la lettera che Amasi, faraone

¹³ La dott. Maria Jagoda Luzzatto mi ha fatto molto gentilmente notare che nel suo *De Herodoti malignitate* (Mor. 857f-858a) Plutarco accusa Erodoto di mettere in bocca a Solone parole che riflettono la sua propria credenza blasfema nell'invidia divina. Questo significa che Plutarco crede che Erodoto ritenga che gli dèi siano invidiosi.

¹⁴ 1.34.1

d'Egitto, manda al suo amico Policrate, tiranno di Samo, dopo aver saputo della serie ininterrotta di successi di cui ha goduto Policrate. Scrive quanto segue:

Fa piacere sentire di un amico e ospite che ha successo, ma i tuoi grandi successi non mi piacciono, dal momento che sono convinto che la divinità è $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$. Per me e per quelli che mi stanno a cuore desidero che riescano in alcune cose e che non riescano in altre e così passino la loro vita alternando successi a fallimenti piuttosto che abbiano successo in tutte le cose. Non ho ancora sentito di qualcuno che abbia avuto successo in tutte le cose, che al termine non abbia trovato una fine disgraziata e misera ¹⁵.

Perciò il consiglio di Amasi e Policrate è che egli crei artificialmente una sfortuna per sé stesso per compensare la sua buona fortuna; egli dovrebbe disfarsi di qualunque cosa egli stima più di tutte.

Policrate tenta di farlo ma fallisce; l'anello del quale cerca di disfarsi viene trovato nel ventre di un grande pesce che gli è portato da uno dei suoi sudditi.

Qui sembra essere affermato in maniera ancora più chiara che lo $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino è, se non proprio una forza capricciosa e maligna, una forza che infligge disgrazie agli uomini, senza riguardo per i loro meriti, pur di impedire loro di godere una vita di felicità senza turbamenti. Che sia questa la natura dello $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino è anche suggerito dalle misure che prende Amasi per allontanarlo, la deliberata ricerca di una perdita. In questa accezione lo $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino è una forza maligna che garantisce che la vita umana sia nel migliore dei casi una mescolanza di buona e cattiva fortuna.

Coloro che propongono la concezione moralizzata e santificata dello $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino elimineranno questo passo interpretandolo esattamente nello stesso modo in cui interpretano ed eliminano il consiglio dato da Solone e Creso. Si rifaranno al contesto più ampio e attireranno la nostra attenzione sulle numerose azioni scellerate commesse da Policrate come prova che Amasi sta veramente mettendo in guardia Policrate dai pericoli nei quali incorre comportandosi come si comporta.

La migliore risposta a questo quesito è che qui nelle parole di Amasi non c'è nessun accenno che questo sia l'intento del suo consiglio. Un secondo punto è che nella storia vi è ben poco o niente per confermare che la morale del racconto sia quella che gli uomini le cui menti sono traviate dalla loro buona fortuna debbano attendersi di essere puniti dagli dèi. La conclusione della storia è il terribile destino toccato a Policrate: fu attirato a Magnesia dal satrapo Orete che lo uccise, legando il suo corpo a un palo ed esponendolo alle intemperie degli elementi. Questa, dice Erodoto, fu una fine indegna di Policrate e delle sue aspettative. Conclude il racconto con parole che ne richiamano l'inizio:

In questa maniera finirono i molti casi di buona fortuna goduti da Policrate ¹⁶.

¹⁵ 3.40.2-3

¹⁶ 3.125.4

Le parole conclusive di Erodoto e il suo commento sulla maniera in cui morì Policrate suggeriscono tutti e due che il punto che intende mettere in rilievo raccontando questa storia è che la grande fortuna favorevole suole finire in un disastro.

Prima di lasciare il primo libro di Erodoto vorrei attirare l'attenzione sui presupposti che stanno alla base delle interpretazioni dei $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ di Creso e di Policrate, che ho poco fa criticato. Queste interpretazioni mi pare si fondino sull'assunto che esiste in Erodoto un sistema unificato e coerente di spiegazione che si estende persino ai discorsi che Erodoto mette in bocca ad altri. Non è questo il luogo per discutere il punto. Posso semplicemente affermare di credere che Erodoto non ha un'unica teoria o spiegazione della causalità, ma che egli opera con diverse teorie inconciliabili tra di loro. Perciò non ha senso estrarre qualche principio comprensivo. Faremmo meglio a riconoscere che non c'è coerenza e che Erodoto usa quella teoria che sembra dare il miglior senso ai fatti che ha sottomano.

In aggiunta a questi passi di Erodoto, una seconda ragione per pensare che lo $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ degli dèi non fosse una versione indebolita e moralizzata dello $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ che esiste tra gli uomini, sono gli attacchi mossi contro questa concezione da scrittori più tardi. Sebbene ci siano testimonianze fin dai tempi di Senofane di un desiderio di una concezione purificata della divinità, che fosse libera da tutte le colpe e dai fallimenti umani, dobbiamo arrivare ad Aristotele per trovare veramente un attacco esplicito contro il concetto dello $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino. Nella *Metafisica* Aristotele respinge l'idea che la divinità sia $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ e che se ne abbia a male se gli uomini dovessero indagare sulle prime cause. Dice:

Se c'è qualcosa in quello che dicono i poeti e se la divinità è per sua natura incline a essere $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$, allora ne consegue che tutti coloro che procedono oltre sono particolarmente esposti ad essere sfortunati. Ma è impossibile che la divinità debba essere $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ e si avvera il proverbio che dice «i poeti raccontano molte menzogne». E non è neppure necessario pensare a una qualsiasi altra forma di conoscenza che debba essere più onorata di questa ¹⁷.

L'idea che la divinità possa essere $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ è inconcepibile per Aristotele; il tacito assunto che sta dietro il suo rifiuto di una tale possibilità è quasi certamente quello che la divinità è per sua natura buona e perciò incapace di una disposizione così quintessenzialmente cattiva come lo $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$. Vale a dire, egli interpreta lo $\phi\theta\acute{o}\nu\varsigma$ divino come maligno e geloso.

È interessante e anche un po' sconcertante che Aristotele sostiene che sono i poeti a dire che la divinità è $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$, come se le testimonianze di questa credenza non si potessero trovare altrove. In realtà, i termini che egli usa parlando di questa idea, $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ e $\phi\theta\acute{o}\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ non ricorrono in nessun poeta che noi possediamo; queste sono proprio le parole che usa Erodoto. È difficile dire cosa rispondere a questo quesito, ma resta

l'argomento che per Aristotele lo φθόνος non è un'altra maniera per esprimere il giustificato sdegno degli dèi, ma una forza maligna e dispettosa.

Tuttavia non fu Aristotele il primo ad affermare che la divinità era immune da φθόνος, cioè non disposta a rendere partecipi della conoscenza da essa posseduta. Già nel *Fedro* di Platone abbiamo un riferimento allusivo a tale affermazione, che proprio per la sua allusività fa pensare che l'idea avesse una storia e che Platone non sentisse nessun bisogno di spiegarla estesamente. L'allusione nel *Fedro* è il famoso passo in cui Socrate descrive il viaggio degli dèi attraverso il cielo. Dice:

All'interno del cielo ci sono molti spettacoli e viaggi che compie la stirpe beata degli dei, e quando essi li fanno, ciascuno adempie al proprio dovere. Quelli che ne hanno la volontà e capacità li seguono, poiché φθόνος resta fuori dal coro divino¹⁸.

Vale a dire, gli dèi non per φθόνος impediscono alle anime degli uomini di acquistare la conoscenza delle forme.

Una terza ragione che induce a pensare che nel V secolo gli uomini credessero che il soprannaturale fosse invidioso è il persistere di tale credenza in secoli più tardi, anche se in una forma un po' alterata. Per ragioni che non possono essere rintracciate, i riferimenti allo φθόνος degli dèi difficilmente si possono trovare nella letteratura greca dopo il 400 a.C. Quello che si incontra è φθόνος come predicato della fortuna (τύχη o δαίμων), della νέμεσις, del fato (Μοῖρα): di φθόνος in sé e di βασκανία si parla ora come se fossero forze divine indipendenti. Queste formulazioni compaiono per la prima volta nel IV sec. a.C. e continuano fino alla tarda antichità. Le troviamo in epitaffi, nel romanzo e nelle lettere dei contemporanei: Libanio, nella seconda metà del IV secolo d.C., ricorre spesso a questi modi di dire nel suo epistolario.

Perciò penserei che quando la gente parlava di φθοχέρὰ τύχη e di φθόνος avevano in mente più o meno la stessa cosa alla quale pensavano i loro antenati quando parlavano dello φθόνος degli dèi: cioè esiste fuori di noi una forza ostile, maligna e invidiosa che si diverte a troncare la felicità umana. Inoltre supporrei che queste espressioni siano in un certo senso i discendenti diretti del concetto dello φθόνος divino. Specialmente in Pindaro e nella tragedia esiste un nesso molto stretto tra lo φθόνος degli dèi e la τύχη. Forse ci sono anche degli indizi che φθόνος persino allora, nel V sec., era concepito come un'entità indipendente, soprannaturale.

Certi accenni in epoca più tarda alla φθονερά τύχη e allo φθόνος o alla βασκανία come a forze malevoli che si divertono di distruggere ciò che è eccellente e bello mostrano che questi moduli espressivi non sono semplicemente concetti letterari, ma riflettono una credenza viva. Uno di questi, è un passo di riflessione dello scrittore di viaggi Pausania, suscitato dalla tomba di Demostene nel santuario di Posidone nell'isola di Calauria nella Trezene:

¹⁸ 247a

Entro il recinto c'è anche la tomba di Demostene. Mi sembra che nel suo caso e in quello di Omero la divinità mostri quanto sia invidiosa (il greco ha βασκανον), dal momento che Omero, dopo essere stato privato della luce degli occhi, fu afflitto da un altro male, la povertà, che lo spinse come mendicante per ogni paese, e a Demostene toccò di sperimentare l'esilio nella sua tarda età e di subire una morte così violenta¹⁹.

Questo passo mostra molto chiaramente che tipo di eventi inducevano gli uomini a credere nell'esistenza di poteri soprannaturali brutali e malevoli. Nello stesso tempo ci dà un'idea di che cosa gli uomini sentissero quando sulle tombe dei loro cari si lamentavano che la fortuna invidiosa o la νέμεσις aveva strappato loro l'essere amato.

Ora passo a un tentativo di ricostruzione della parte che il timore dello φθόνος divino ebbe nella vita degli uomini. Nel fare questo è importante tener presente quanto poco sappiamo di quello che gli uomini veramente credevano e facevano. I termini in cui Aristotele critica l'idea che la divinità è φθονερά ci dovrebbero trattenere dall'ipotesi troppo frettolosa che fosse specificamente l'invidia degli dèi quella che gli uomini temevano quando avevano successo o che essi rimproveravano nella loro sfortuna. Può essere che lo φθόνος degli dèi sia qualcosa come una creazione letteraria e che i timori e le angosce degli uomini non si indirizzassero tanto verso gli dèi quanto verso qualcosa di indifferenziato e di malevolo fuori di noi. È anche possibile che temessero lo φθόνος di una scala molto più vasta di potenze soprannaturali che non gli dèi. Nell'alta letteratura giunta fino a noi dal V sec. a.C. sono relativamente scarse le menzioni della magia e ancora meno si parla di fantasmi, demoni e spiriti. Eppure, con tutta probabilità gli uomini temevano lo φθόνος anche di questi esseri, e nelle loro preghiere apotropaiche speravano di allontanare il loro φθόνος altrettanto quanto quello degli dèi. Quanto poco sappiamo di quello che gli uomini credessero veramente risulta da un passo della *Vita di Dione* di Plutarco, nel quale egli riferisce una vecchia teoria secondo la quale ci sono demoni invidiosi che provocano le cadute di uomini buoni nella loro virtù. Egli dice:

Non so se siamo non costretti ad accogliere quella storia estremamente strana narrata da uomini vissuti nel passato lontano, che esistono demoni cattivi e invidiosi che invidiano gli uomini buoni e ostacolano le loro azioni suscitando contro di essi confusione e panico e così facendo scuotono la virtù di questi uomini e la fanno cadere, in modo da impedire loro di essere senza biasimo e di non allontanarsi mai da ciò che è nobile e di ottenere così dopo la morte un destino migliore di quello dei demoni²⁰.

Se non avessimo la testimonianza di Plutarco non avremmo nessun'idea dell'esistenza di tali credenze²¹.

C'è un accenno nei *Persiani* di Eschilo in quel discorso in cui il messo spiega come ebbe inizio la battaglia di Salamina, che lo φθόνος di

¹⁹ 2.33.3

²⁰ 2.5-6

²¹ Il dott. Paolo Carrara ha molto opportunamente accennato che questo passo non dovrebbe essere inteso nel suo senso letterale e che la teoria può essere di Plutarco stesso. D'altra parte non c'è niente di simile nella demonologia di Plutarco, un argomento di cui discute spesso.

demoni e spiriti cattivi aveva una sua parte nel pensiero degli uomini e che non era nettamente distinto dallo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ degli dèi:

Un $\delta\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\pi$ o un cattivo demone, apparso da qualche parte, ha iniziato tutto il male, signora. Poiché venne un Greco del contingente ateniese e disse a tuo figlio Serse che una volta sopravvenuta l'oscurità della notte nera i Greci non sarebbero rimasti ma sarebbero saltati sui banchi delle loro navi e si sarebbero dispersi per salvare la vita con una fuga segreta. Ma quando egli udì questo, non capì l'astuzia del Greco né lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ degli dèi²².

È molto difficile ricostruire che cosa esattamente gli uomini del V sec. a.C. credessero a proposito dello $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ del soprannaturale. Persino se non avessimo Aristotele a far vacillare le nostre certezze, c'è ancora una buona ragione per sospettare che la letteratura alta del periodo presenti un ritratto in qualche modo elevato e semplificato dei pensieri e delle azioni degli uomini e che sopprima elementi che riteneva sconvolgenti, ma dei quali vorremmo tanto volentieri sapere di più.

A causa della deliberata soppressione di temi ritenuti sconvolgenti, ignoriamo quasi certamente molte delle misure prese dagli uomini per neutralizzare lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ del soprannaturale. D'altra parte dai testi che possediamo è ancora possibile ricostruire almeno qualcosa di ciò che avranno fatto e detto. Perciò invece di continuare a concentrare la nostra attenzione sul contenuto di quanto è detto sullo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ degli dèi in Pindaro, Erodoto e nella tragedia, è più utile tentare di ricostruire quello che gli uomini facevano effettivamente.

Delle dieci dichiarazioni apotropaiche dirette allo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in Pindaro e nella tragedia, sette sono intese ad allontanare lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ suscitato da ciò che è stato realmente detto o sta per essere detto. Con una sola eccezione, chi prega è la persona che ha pronunciato o pronuncerà le parole potenzialmente pericolose. Il pericolo nel pronunciarle sta nella menzione di successi, benefici goduti e possesso di capacità o qualità eccezionali. Il pericolo di accennare a tali qualità è ben noto. Persino oggi chi parla sarà talvolta sospettato di nutrire cattive intenzioni se parla in lode di qualcosa che non è suo. Le sue parole non sono meno pericolose persino se il suo intento è amichevole, e gli si può chiedere di fare dei passi per evitare l'effetto delle sue parole. Se per esempio egli ha innocentemente lodato un bambino, gli si chiederà di sputare tre volte sulla sua faccia. Il pericolo da evitare è naturalmente quello di attirare l'attenzione del malocchio dell'invidia su ciò che è esaltato. È per prevenire questo pericolo, o uno strettamente affine, che Pindaro pronuncia le sue preghiere apotropaiche. Con la sua semplice azione di lodare egli crea un pericolo per il vincitore che celebra, o per la sua famiglia o per la sua città. Perciò deve intraprendere dei passi per allontanare quel pericolo.

Dobbiamo tener presente che non sappiamo quali altri tratti di un'ode epinicia possano aver avuto un intento apotropaico. Pindaro, per esempio, regolarmente ricorda o allude alle disgrazie subite dal vincitore

o dalla sua famiglia. Bundy e i suoi seguaci li considerano semplicemente come sfondi intesi a sottolineare i successi del vincitore. Possono benissimo aver avuto anche lo scopo di alleviare lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ attirando l'attenzione sia sul fallimento sia sul successo.

Il timore delle conseguenze di una lode troppo smaccata si trova in modo particolare in quella scena dell'*Agamemnone* nella quale Clitemnestra saluta Agamemnone e lo invita a camminare dal suo carro fin dentro al palazzo su un percorso cosparso di drappi di porpora. La tensione drammatica della scena si basa per buona parte sulle apprensioni che provocano in noi le azioni di Clitemnestra, che sembrano progettate per suscitare lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. A tale effetto contribuisce anche la sua lode eccessiva di Agamemnone. Prima di invitare il marito a scendere dal suo carro, essa si sofferma a lungo, con paragoni stravaganti, sulla sua importanza per quelli che gli stanno intorno. Conclude questa apostrofe lodatoria pregando che lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ sia lontano. Che essa non sia sincera, lo sospettiamo; la preghiera apotropaica non fa niente per dissipare questi sospetti: anzi serve piuttosto ad attirare la nostra attenzione sul pericolo creato da quella lode. Agamemnone stesso è chiaramente a disagio quando sente tale lode e rimprovera Clitemnestra suggerendo che la lode dovrebbe essere appropriata e provenire da altri.

Il secondo tipo di occasioni nelle quali si innalzano preghiere apotropaiche contro lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, è quando un regalo particolarmente prezioso o potente è portato da una persona a un'altra. Evidentemente anche questa poteva essere un'occasione gravida di pericoli. È interessante che è il donatore a pronunciare la preghiera apotropaica, proprio come lo è il dispensatore di lodi. Sia Eracle nell'*Alceste* sia Filottete nel dramma omonimo, quando consegnano i loro doni rispettivi dicono al destinatario di accettare i doni e poi pronunciano la preghiera apotropaica contro lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. È vero che quello che fa Filottete è di ordinare a Neottolema di omaggiare lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ per allontanare i mali che l'arco aveva procurato a Filottete stesso e ai suoi proprietari precedenti e che è Neottolema quello che effettivamente prega dicendo:

O dèi, possa questo essere così per noi; possa il nostro viaggio essere fortunato e favorito da venti buoni²³.

Ma in pratica l'ordine di Filottete ha l'effetto di una preghiera apotropaica.

Per l'altro esempio di una preghiera apotropaica ritorniamo all'*Agamemnone*. Qui Agamemnone prega di non essere colpito da lontano dallo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ dell'occhio quando cammina sui drappi di porpora che sono per gli dèi²⁴. Se nella vita reale esistessero situazioni simili può essere solamente oggetto di ipotesi. È possibile che una di queste fosse il ritorno trionfale di un atleta vittorioso nella sua patria.

Queste sono le misure apotropaiche contro lo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ che troviamo

attuare in Pindaro e nella tragedia. Oltre queste c'è l'espedito raccomandato da Amasi a Policrate, quello di provocare volontariamente una perdita per controbilanciare l'eccessiva buona fortuna. Anche questo può essere stato impiegato nella vita reale.

Non è soltanto nelle preghiere apotropaiche che gli uomini invocano lo *φθόρος* degli dèi. C'è una serie di altre occasioni nelle quali li vediamo appellarsi a questo concetto. Ci aspetteremo che calamità inesplicabili e ingiustificabili siano fra le principali di queste occasioni. Nella letteratura abbiamo nei *Persiani* di Eschilo la spiegazione del messo di che cosa è stato quello che ha indotto Serse a iniziare la battaglia di Salamina e nell'*Oreste* di Euripide il lamento di Elettra sulle sventure della sua casa²⁵.

Spedizioni militari sembrano essere particolarmente cariche di timori dello *φθόρος*. Probabilmente la loro dimensione e il loro splendore le faceva apparire vulnerabili. Abbiamo tre esempi nei quali si fa menzione esplicita o implicita del rischio che un esercito può correre di essere esposto allo *φθόρος* degli dèi. In Erodoto c'è Artabano che tenta di dissuadere suo nipote Serse dall'invasione della Grecia appellandosi allo *φθόρος* che grandi eserciti suscitano nella divinità²⁶. Aithra nelle *Supplici* di Euripide²⁷ e Nicia in Tucidide, d'altra parte sminuiscono il pericolo dello *φθόρος* divino con l'argomento che il nemico che stanno affrontando ha avuto egli stesso abbastanza successo: cioè gli dèi non si risentiranno se essi sconfiggono i loro avversari, dal momento che questi avversari hanno avuto tanto successo che probabilmente gli dèi invidieranno loro ulteriori vittorie. Nicia effettivamente usa questo argomento per incoraggiare il suo esercito demoralizzato.

Verso l'inizio di questa lezione avevo accennato che gli uomini si preoccupano ben poco della coerenza nelle spiegazioni che offrono per quello che accade ad essi e a quelli che stanno intorno ad essi. Quello che importa a loro è di essere in grado di dare una spiegazione che sembri conferire un senso a quello che è accaduto. Tale spiegazione varierà a seconda delle circostanze e dei modi. Il comportamento della regina madre Atossa nei *Persiani* di Eschilo illustra questo punto: in una scena ella assente all'idea che sia lo *φθόρος* degli dèi il responsabile della sconfitta persiana a Salamina, e nella scena seguente non solamente si associa all'ipotesi di suo marito che sia stata la *ὑβρις* di suo figlio ad attirare sui Persiani l'ira degli dèi, ma addirittura incoraggia questa opinione.

Winnington-Ingram si è accorto di questo e ha tratto la conclusione che la spiegazione di Dario della rovina persiana era quella attendibile e che nel costruire così le due scene Eschilo avrebbe deliberatamente respinto come falso l'antico concetto dello *φθόρος* degli dèi. Io propendo a dubitare che Eschilo abbia usato i suoi drammi come veicoli per questo genere di polemica teologica. Penserei piuttosto che proprio le diverse

²⁵ 971-5

²⁶ 7.10.e

²⁷ 325-30 insieme con 346-8.

atmosfera che le due scene intendono creare hanno determinato in che modo Atossa consideri gli dèi. Inoltre ritengo che il pubblico non avrà notato nessuna incongruenza, e non si pensava che dovesse farlo.

Non solo esistono testimonianze che si poteva in diverse occasioni esprimere opinioni molto diverse sulla motivazione divina, ma sono molto più numerose le testimonianze che dimostrano che non le tenevano distinte. Per illustrare quest'ultimo punto, mi servo del discorso che Tucidide mette in bocca a Nicia quando cerca di rianimare le sue truppe demoralizzate:

Sono sospeso nello stesso pericolo dei più umili tra voi. Eppure ho vissuto una vita nella quale ho spesso compiuto i servizi rituali agli dèi e nella quale le mie azioni verso gli altri uomini sono state rette ed ineccepibili. Per queste ragioni le mie speranze per il futuro sono buone, mentre il timore che proviamo è sproporzionato al nostro merito. Forse questi disastri possono cessare, perché i nemici hanno avuto abbastanza successo; per di più, se la nostra spedizione fu intrapresa con addosso lo *φθόρος* di qualche dio, ora siamo stati puniti abbastanza. Poiché altri sono partiti per spedizioni e hanno fatto quello che fanno gli uomini senza subire sofferenze intollerabili. Così ora è per noi ragionevole aspettarci che dio sia più mite verso di noi, perché siamo sempre stati più degni di pietà che di *φθόρος*²⁸.

Nicia qui si appella a quelle che per la nostra mentalità sono due concezioni diversissime della divinità: da una parte egli considera gli dèi invidiosi e adirati per il successo umano; dall'altra egli fa capire di essere fiducioso che la sua pietà verso gli dèi e i suoi rapporti ineccepibili con gli altri uomini non saranno privati di una ricompensa da parte degli dèi.

Il Nicia di Tucidide è certamente un ritratto assolutamente convincente del modo in cui gli uomini pensano e parlano di fronte alle difficoltà; si attaccano a ogni appiglio e facendo così molto spesso esprimono opinioni contraddittorie. Non stupirà che dovessero fare così, dal momento che vanno in cerca di assicurazioni emotive, non di una spiegazione scientificamente valida. Dovremmo riconoscere che questo è quello che fanno gli uomini e non cercare di imporre un grado di coerenza, appropriato soltanto per un teologo sistematico, su quanto è detto degli dèi nella letteratura greca non filosofica. Dobbiamo trattenere il nostro desiderio di scoprire sistema e ordine in ogni cosa e fare le dovute concessioni alla diversità e incoerenza che caratterizza il comportamento dell'uomo.

MATTHEW W. DICKIE

²⁸ 7.77.3-4

ANTIQUITUS LIBERA MATRIMONIA ESSE PLACUIT

PROFILI EVOLUTIVI DEL MATRIMONIO
NEL DIRITTO ROMANO E NEL DIRITTO MODERNO*

I

Tema della presente relazione è il confronto tra la struttura del matrimonio moderno e la struttura del matrimonio romano evolutivamente considerato.

È nozione comune che negli ultimi anni una serie di interventi, sia della Corte Costituzionale, sia – soprattutto – del legislatore, ha provveduto ad operare vistosi mutamenti nel regime giuridico del matrimonio: l'introduzione del divorzio ha messo fine all'indissolubilità del matrimonio civile; è stato abolito il reato di adulterio (tale infedeltà rileva ormai quasi esclusivamente ai fini dell'attribuzione della colpa nella separazione giudiziale e nel divorzio); una riforma generale del diritto di famiglia, nel 1975, ha, infine, trasformato i rapporti tra marito e moglie rendendoli sostanzialmente paritari.

Complessivamente, mentre prima della riforma del 1975 la famiglia era organizzata secondo il principio gerarchico, che voleva il marito capo della famiglia e detentore della patria potestà sui figli, nonché del diritto di fissare dove ritenesse conveniente il domicilio, come pure di prendere unilateralmente svariate decisioni, alle quali la moglie doveva conformarsi; dopo la riforma la moglie ha acquisito (con una piccola eccezione) parità di poteri: non si parla più di patria potestà, bensì di potestà dei genitori; le decisioni concernenti i figli, come ogni altra importante decisione, van prese di concerto tra i due. Resta escluso ogni potere maritale di controllo (ispezione di corrispondenza, per es.) o di correzione (cosiddetta *maritalis districtio*) sulla moglie – mentre ancora sotto il Codice anteriforma alcune sentenze riconoscevano all'uomo tali facoltà.

Parità di poteri comporta, nella riforma, parità pure di doveri: così non più dicesi che il marito debba mantenere la moglie e questa attivarsi per procurare entrate alla famiglia solo quando necessario; dicesi invece –

sia pur con ambiguità – che i coniugi devono contribuire all'economia familiare secondo i rispettivi mezzi anche lavorativi.

Quantunque tali innovazioni degli ultimi atti possano all'apparenza determinare un netto distacco rispetto al tempo anteriforma, un rivolgimento radicale dell'istituto del matrimonio, in realtà la vera soluzione di continuità, la vera ristrutturazione del matrimonio, la vera antitesi tra prima e dopo, non cade tra anteriforma e riforma; bensì tra matrimonio romano classico e matrimonio cristiano: essa si trova nella transizione dal primo al secondo tipo di matrimonio, ove si ha l'abbandono di una originaria struttura dell'istituto del matrimonio in favore di una struttura essenzialmente nuova e antagonistica, struttura preservatasi per secoli e secoli, fino a tutt'oggi, poiché anche le ultime innovazioni legislative si sono mosse all'interno di essa, rispettandone il concetto informatore.

Vi è, però, una recente linea giurisprudenziale che tende ad applicare un modello normativo di tipo romanistico alle unioni matrimoniali di mero fatto (convivenze); un ciclico ritorno del passato non è quindi del tutto improbabile.

Per meglio riconoscere la diversità tra i due modelli di matrimonio, vediamo dapprima di individuare la struttura del matrimonio moderno, ovvero «cristiano».

Consideriamo a questo scopo l'ideale vicenda di due persone che si incontrano, si frequentano, si conoscono, si piacciono, si fidanzano, si sposano, si riproducono, si deludono, si separano e infine si formano ciascuna una nuova famiglia previo ottenimento della sentenza di divorzio.

Qualora prima o poi sorga la necessità di accertare se, in un determinato momento (un qualsiasi momento) queste due persone siano o non siano (fossero o non fossero) marito e moglie (la necessità può sorgere a fini disparati: successione, legittimità dei figli, obblighi di mantenimento, bigamia, etc.), per risolvere il dubbio altro non si farà, che andare a controllare sui Registri di Stato civile se quel determinato momento sia stato preceduto dalla celebrazione del matrimonio (civile o concordatario) e se la celebrazione sia stata fatta validamente. Se queste condizioni verranno così verificate e se risulterà – inoltre – che i due non avevano ancora ottenuto una sentenza di divorzio, allora si dovrà concludere che, nel momento che ci interessa, i due erano marito e moglie.

In altre parole, il rapporto matrimoniale può (modernamente) venir costituito solo con un valido atto iniziale formale, regolato dagli artt. 82, 83, 84, 106 ss. del Codice Civile (Lettura degli artt. 143, 144 e 147 da parte dell'Ufficiale di Stato Civile o del Sacerdote; presenza di due testimoni; dichiarazione dei nubendi di volersi sposare; dichiarazione dell'unione degli stessi nel vincolo matrimoniale da parte del celebrante; compilazione e sottoscrizione dell'atto scritto di matrimonio); e può venir sciolto soltanto da un successivo atto formale e unico: la sentenza di divorzio (o meglio, di «cessazione degli effetti civili del matrimonio»).

Tra l'uno e l'altro di questi due atti, il rapporto di matrimonio (e lo

* Relazione tenuta il 6 febbraio 1986 presso la Delegazione Mantovana dell'AICC

stato coniugale) esiste e perdura sempre, ininterrottamente e necessariamente, checché facciano i coniugi, ossia anche qualora si prendano in odio, si separino (di fatto o anche legalmente), con l'intenzione più ferma di non più rivedersi, o magari si mettano a convivere con nuovi partners avendone figli.

Insomma, una volta che abbiano voluto inizialmente sposarsi, celebrato il rito, la loro volontà di essere o non essere più marito e moglie non ha ormai alcun'influenza sul loro restare o non tali, quando anche si accordassero di non voler più il matrimonio.

Eguale, prima dell'atto formale iniziale, costitutivo del matrimonio, è irrilevante ai fini della costituzione dello stesso, qualsiasi cosa i due possano fare; si fidanzino, prenotino il prete, convivano, abbiano figli: senza l'atto formale non saranno mai marito e moglie.

Credo che tutto quanto finora detto appaia piuttosto scontato: solo che scontato non è affatto, se viene considerato in una prospettiva storica.

Vi è un'epoca del diritto romano – epoca che inizia nella tarda repubblica e va fino a Diocleziano o a Costantino (i limiti cronologici non sono ben definibili, come si vedrà) – in cui chiaramente vigono principi opposti, e vige un modello di matrimonio essenzialmente diverso, con una struttura schematizzabile come segue:

- il rapporto matrimoniale è *res facti* in quanto alla sua costituzione ed estinzione, mentre giuridiche sono le sue conseguenze;
- esso si costituisce e si scioglie senza atti giuridici tipici e formali;
- si costituisce ad opera della volontà pratica di convivere stabilmente per trattarsi come coniugi ed avere figli, nonché della *maritalis affectio*;
- si praticano cerimonie nuziali iniziali, che tuttavia non hanno valore specifico e costitutivo, ma sono soltanto uno dei mezzi atipici e pratici di esternare la volontà matrimoniale;
- il matrimonio perdura finché perdura la volontà e si continua il trattamento matrimoniale reciproco: quando vengono meno, viene meno anche il vincolo matrimoniale e i due cessano, per il futuro, di esser coniugi;
- non occorre un atto formale per sciogliere il matrimonio; il marito può dire semplicemente alla moglie di andarsene (*i, pete foras, vade foras*); la moglie può altrettanto semplicemente piantare il marito; entrambi possono inviare il *libellum repudii*;
- insomma, non è richiesta per il matrimonio solamente una volontà iniziale, ma una volontà (*affectio*) continuativa; il protrarre o non protrarre il matrimonio è affare e scelta esclusiva dei coniugi, e su essa nessun giudice (civile o religioso) può disporre;
- il giudice, conformemente al diritto, garantisce soltanto le *conseguenze* del matrimonio in ordine al diritto pubblico o al diritto privato (legittimità dei figli, eredità etc.).

Pertanto, quando si presentava una necessità come quella sopra ipotizzata, di accertare se, in un determinato momento, Tizio e Tizia fossero o non marito e moglie (a fini successori, di legittimità della prole

etc.), non si andava a cercare un atto matrimoniale, né a sfogliare i Registri dello Stato Civile; si andava invece a verificare se, in quel periodo, i due si trattassero effettivamente come marito e moglie.

Certo, occorre altri requisiti, oltre a questo fondamentale, perché il matrimonio fosse valido (*iustae nuptiae*): il *conubium*, la maturità psicofisica (o l'età), per un certo tempo anche il *consensus eorum, quum in potestate sunt* (per *conubium* si intenda l'assenza di ogni impedimento: parentela, incompatibilità di censo o cittadinanza, etc.).

Tutto ciò appare inequivocabilmente dalla seguente selezione di fonti:

I (Requisiti delle *iustae nuptiae*):

Iustum matrimonium est si inter eos qui nuptias contrahunt conubium sit et tam masculus pubes quam femina potens (= viripotens) sit et utrique consentiant si sui iuris sunt aut etiam parentes eorum si in potestate sunt (*Tit. ex corp. Ulpiani*, 5, 2).

II (Valore meramente strumentale delle *tabulae nuptiales*):

Nihil obstat quo minus iustum matrimonium sit mente coeuntium etiam si tabulae signatae non fuerint; nihil enim proderit signasse tabulas si mentem matrimoni non fuisse constabit (*Quint. Instit.* 5, 11, 32).

III (C.s.):

Nuptiae in aliis sint sane necessariae quamquam ne id quidem ius exigit, causam tamen <nuptiae> in domo hanc habent ostendendae voluntatis (*Quint. Decl.* 247, p. 12, 22).

IV (C.s.):

Neque sine nuptiis instrumenta facta matrimonii ad probationem sunt idonea diversum veritate continente, neque non interpositis instrumentis iure contractum matrimonium irritum est, cum omnia quoque scriptura cetera nuptiarum indicia non sunt irrita (*Const. Diocl.* in C. 5, 4, 13).

V (Informalità della prova del matrimonio):

Si vicinis vel aliis scientibus uxorem liberorum procreandorum causa domi habuisti et ex eo matrimonio filia suscepta est, quamvis neque nuptiales tabulae neque ad natam filiam pertinentes factae sunt, non ideo minus veritas matrimonii aut susceptae filiae suam habet potestatem (*Const. Probi*, in C. 5, 4, 9).

VI (Elementi costitutivi del matrimonio):

Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus aestimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem vel ex eo natis liberis iura posse legitimorum auferri, inter pares honestate personas nulla lege impediens consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur (*Const. Valentiniani anno 428*, in C., 5, 4, 22).

VII (Data la necessità di un consenso continuativo per il perdurare del matrimonio, non può aversi il reato di bigamia: per principio, il

matrimonio successivo scioglie il precedente, principio che si riflette nel seguente passo di Cicerone):

... quod usu memoria patrum venit, ut paterfamilias, qui ex Hispania Romam venisset, cum uxorem praegnantem in provincia reliquisset, Romae alteram duxisset neque nuntium priori remisisset, mortuusque esset intestato et ex utraque filius natus esset, mediocrisne res in contentionem adducta est, cum quaereretur de duobus civium capitibus, et de puero, qui ex posteriore natus erat et de eius matre, quae ... in concubinae locum duceretur? (*De Orat.*, 1, 40, 183).

VIII (Per la validità e conseguentemente per la venuta in essere del matrimonio è richiesta un'età minima - 12 anni per la donna -; se la donna è presa come moglie prima di tale età, incomincerà ad esser moglie per il diritto nel momento stesso del suo dodicesimo compleanno - a condizione che sino ad allora sia restata presso lo sposo):

Minorem annis duodecim nuptam tunc legitimam uxorem fore, cum apud virum explesset duodecim annos (*D.* 23, 2, 4).

IX (Sul valore determinante della *maritalis affectio*):

Si mulier et maritus diu seorsum quidem habitaverint sed honorem invicem matrimonii habebant, ... puto donationes non valere quasi duraverint nuptiae: non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio (*Ulp.* *D.* 24, 1, 32, 13):

si riferisce al caso del divorzio di Mecenate, la cui moglie, per estorcere regali al marito, ogni tanto lo lasciava, subordinando il proprio ritorno a una donazione; Mecenate subì il ricatto parecchie volte, ma una buona volta si ribellò, ripudiò la moglie e richiese la restituzione dei regali fatti, in quanto nel diritto romano (come pure in quello italiano fino a pochi anni or sono) le donazioni tra coniugi erano nulle; la moglie si oppose sostenendo che dette donazioni erano state fatte dopo che ella aveva (ogni volta) lasciato il marito ed *eo ipso* sciolto il matrimonio, sicché le donazioni erano valide; Ulpiano replica che non trattavasi di abbandoni fatti con intenzione di sciogliere il matrimonio, bensì collo scopo di restare in rapporti coniugali, ricattando però il consorte; quindi tali abbandoni non potevano sciogliere il matrimonio, onde le donazioni erano nulle.

X (Il *consensus* ricostituisce il matrimonio sciolto dalla caduta del coniuge in schiavitù):

Non ut pater filium ita uxorem maritus iure postliminii recipit: sed consensu redintegratur matrimonium (*Pomp.*, *D.* 49; 15, 14, 1):

Il cittadino romano caduto schiavo dei nemici perdeva tutti i suoi diritti e status di uomo libero (quindi anche quelli coniugali); se riusciva a ritornare in patria, automaticamente ridiventava libero e riacquistava *iure postliminii* i diritti perduti, come la *patria potestas* verso i figli; non però i diritti derivanti da situazioni di mero fatto, come lo status di marito.

Dai passi testé esaminati risulta anche chiaro che, quando si afferma che il diritto romano fa dipendere la sussistenza del matrimonio da quella della volontà coniugale, non si intende affatto che esso rinvii ad una indagine psicologica: la volontà matrimoniale si desunse da atti esterni, ossia dal comportamento significativo - salva la necessità ovvia di accertare che quel comportamento non fosse coartato *vi* o *metu* ad opera di terzi.

Parimenti si manifesta che le conseguenze del matrimonio sono disciplinate dal diritto, nonostante che la esistenza del matrimonio stesso sia rimessa alla volontà delle persone, come *res facti*.

Pertanto il matrimonio si assimila a una società di fatto, di origine naturale, comune a tutte le specie viventi (uomini e animali); una società «libera» in quanto non coartabile. Né questa libertà era considerata come veicolo di immoralità: anzi, immorale (*inhonestum*) oltretutto irrealistico si reputava *iuris vinculis matrimonia adstringere*:

XI

Inhonestum visum est vinculo poenae matrimonia obstringi (*Paul.* *D.* 45, 1, 134)

sentenza Paolo, affermando quindi che è persino inaccettabile vincolarsi con una penale a non divorziare.

II

La formula del matrimonio romano classico, qui schematicamente delineata nei termini di consenso continuativo, assenza di formalità costitutive e dissolutive, libertà e insindacabilità del divorzio, va soggetta, oltretutto all'integrazione già operata coll'accennare gli altri requisiti delle *iustae nuptiae* (età, *conubium*, etc.), a due limitazioni: la prima storica, la seconda etnico-geografica.

Vediamo dapprima la limitazione storica.

Nell'epoca arcaica, la formula del matrimonio classico ha un grado di validità incerto e non verificabile allo stato attuale delle conoscenze; ha invece un grado di validità decrescente nell'epoca tarda, a misura che il cristianesimo poté condizionare la legislazione imperiale, ossia da Costantino in poi.

Nell'epoca arcaica, nonostante la scarsità di fonti attendibili (dobbiamo servirci per lo più di autori tardi, romani o greci, spesso non giuristi, non in grado di comprendere esattamente le loro stesse fonti), appaiono con evidenza tre principi:

- il divorzio, anche unilaterale, è sempre possibile ed efficace;
- tuttavia esso solo in alcuni casi - ossia quando ricorre un giusto motivo, o meglio una giusta causa, riconosciuta dall'ordinamento (in generale, una colpa dell'altro coniuge) - oltre che efficace, è anche lecito; negli altri casi - in cui non è giustificato - è sì efficace, ma viene punito (come venga punito, però, è incerto: si parla di un *θυσθαι* agli dei

inferi: se il verbo è in diatesi passiva, il coniuge divorziante dev'essere immolato; se è in diatesi media, se la cava con un sacrificio);

— per esser lecito, il divorzio deve avvenire non solo nei casi di giusta causa, ma anche secondo procedure formali.

Se queste conclusioni operano una restrizione nei suddetti termini sulla formula del matrimonio romano classico, confermano per altro verso che e quanto i Romani consideravano, anche in quell'epoca preclassica, retta da una religiosità e da un *mos* rigorosissimi, inammissibile e irrealistico costringere chicchessia a restare legato al coniuge contro la propria volontà.

Circa poi l'elemento fondamentale del consenso continuativo oppure iniziale, vanno fatti altri rilievi. In epoca arcaica alle *nuptiae* accadeva un secondo e funzionalmente distinto atto, un vero e proprio atto a consenso iniziale e compiuto in forme giuridicamente necessarie e con effetti anche religiosi (come soprattutto è il caso della *confarreatio*).

Funzione di tale atto era il far passare la nubenda (che sovente era giovanissima: 12-14 anni) dalla *patria potestas* del suo originario *paterfamilias* a quella del *pater* della *familia* in cui entrava sposa — il quale poteva essere lo sposo stesso, oppure un ascendente o uno zio di lui.

Mediante il suddetto atto formale e rituale di passaggio veniva costituita la potestà o *manus* di questo nuovo *paterfamilias* sulla donna, che entrava appunto nella *familia* di lui *filiae loco*.

Leggendo descrizioni recentemente recuperate di tali atti di «trasferimento», chiaramente iniziali e formali, alcuni studiosi credettero di aver scoperto le prove che il consenso matrimoniale fosse di tipo iniziale anziché continuativo; ma è stato facile confutare questa tesi, rilevando che quegli atti formali avevano per oggetto la costituzione della *manus*, non già del matrimonio. Infatti, in epoca classica, i medesimi atti costitutivi della *manus* caddero in desuetudine, senza che ciò comportasse modificazioni del modo di costituire il matrimonio come tale o delle conseguenze giuridiche del matrimonio stesso.

La desuetudine della *manus* e degli altri riti religiosi (fuorché per il matrimonio dei sacerdoti, e particolarmente del *flamen dialis*), il rilassamento del costume, il maggior benessere materiale favorirono in epoca classica un processo di graduale equiparazione della moglie al marito, e una possibilità di indipendenza della prima rispetto alla tutela (prima la donna era sotto tutela per tutta la sua vita *propter levitatem animi*), la facoltà per la moglie di ripudiare il marito mediante il *libellum repudii* (in precedenza il ripudio era atto prettamente maritale); e, più in generale, di divorziare insindacabilmente quando lo ritenesse opportuno — salvi sempre i reciproci doveri e diritti durante il matrimonio e verso i figli.

Abbiamo considerato per sommi capi, sinora, la evoluzione del matrimonio nella fase arcaica e nella fase classica. La terza fase, o età della decadenza della civiltà giuridica romana (da Costantino in poi), si caratterizza per il riemergere, il ritornare di concezioni ed istituti già propri della fase arcaica, attraverso un processo ciclico di involuzione od oblio della dottrina più elaborata, ma anche di scadimento culturale e

profondo dei magistrati. Inoltre, il diritto romano appare sempre più compenetrato da diritti barbarici.

In tali vicende, la sorte del diritto matrimoniale non si discosta dalle generali tendenze involutive del diritto; essa peraltro si distingue per lo speciale interesse della Chiesa verso l'istituto matrimoniale.

La Chiesa cristiana, infatti, a misura che si allinea e si mescola col potere civile e politico, preme per la trasformazione del matrimonio in conformità coi suoi dogmi: centralità del clero nel momento costitutivo del rapporto, importanza della sanzione divina iniziale, conseguente indissolubilità.

E allora vediamo che gli imperatori in un primo momento procedettero a ristabilire il sistema arcaico del divorzio per giusta causa (ipotesi tassative): il divorzio è sempre valido, ma viene punito (e duramente) se non ricorrono determinate cause giustificanti; in seguito gradualmente ridussero il numero delle cause di giustificazione, stabilendo gravi pene (privazione del diritto di risposarsi, perdita dei beni, reclusione in convento: v. *Const. Constantini in C.Th.*, 16, 1, 2, dove si nota il frasario atecnico, proprio della decadenza).

Successivamente viene esclusa, a cominciare coll'imperatore Teodosio, la liceità dello stesso divorzio consensuale o bilaterale: il matrimonio per gli imperatori ormai cristiani non è più una faccenda tra due esseri umani (ed eventuali figli); ma poiché nasce da e con un intervento divino (per tramite del clero), è qualcosa che dipende da Dio, e che solo Dio o la sua rappresentanza terrena può sciogliere o annullare.

Parimenti vengono introdotte — o reintrodotte —, a fianco del sistema delle ipotesi di lecito ripudio, formalità requisite per la validità del ripudio.

Il processo di sostituzione del matrimonio teologico a quello civile si completa normativamente dopo Giustiniano (il quale ancora poteva riconoscere che *quidquid ab hominibus ligatur dissolubile*); e precisamente nella Novella CXXXIV la quale, oltre a proibire e/o a punire il divorzio, per la prima volta statuisce che i divorzi o ripudi, oltreché illeciti, sono inefficaci e non tolgono il matrimonio:

Poiché molti si studiano di aggirare le nostre leggi, in cui abbiamo stabilito le sole cause legittimanti il ripudio da parte sia del marito che della moglie, ordiniamo che, al di fuori di dette cause, in nessun modo tali ripudi si facciano o (aggiunge il testo greco della Novella), se fatti, abbiano validità (*Nov. CXXXIV, Caput XI*).

Ma la portata e l'effettiva applicazione di questa norma è dubbia; in epoca bizantina continua ad affermarsi che tali ripudi *male fiunt, sed tamen valida sunt*.

III

La formula classica del matrimonio a consenso continuativo e informalmente manifestato è soggetta, oltre che alla restrizione storica testé esaminata, a una limitazione di ordine etnico-geografico.

È nota la grande tolleranza romana verso usi e religioni nonché istituzioni di popoli sottomessi all'impero. Sappiamo inoltre che le fonti dottrinali, normative e giurisprudenziali riguardano e documentano principalmente la situazione dell'area centrale dell'impero, e soprattutto i rapporti tra i *cives Romani*; ma qual era la situazione in periferia, nelle lontane province, specialmente in quelle asiatiche, già ricche di secolari civiltà e tradizioni? E – specificamente – come si configurava in esse l'istituto matrimoniale che veniamo esaminando?

Dato che il diritto romano si basava molto più sulla tralatizia e storicamente mutevole interpretazione e giurisprudenza creatrice dei magistrati (che non erano magistrati in senso moderno – ossia giudici – ma avevano funzioni e poteri sovrani e generali) e, più tardi, degli imperatori, che non su un sistema ordinato di leggi e codici come al contrario è proprio del nostro diritto, bisogna fare i conti con la possibilità che persino i più radicati e costanti principi del diritto romano incontrassero, nelle province dell'impero, alterazioni ed eccezioni in favore di norme e costumanze locali; e anche colla possibilità che queste ultime finissero gradualmente per sovrapporsi, prima sul piano sociale, indi su quello giuridico, agli antichi principi di una Roma sempre più cosmopolita, eclettica, lontana dalle sue origini giuridiche, morali, etniche e religiose.

Tornando al tema specifico, vediamo di verificare l'ipotesi della esistenza in provincia di formule matrimoniali differenti da quella classica.

A tale scopo mi sono servito, previa restrizione dell'ambito della ricerca, di un paio di opere assai interessanti: il *De magia* e le *Metamorphoses* di Apuleio di Madaura.

Il primo è il testo letterariamente rielaborato della autodifesa pronunciata da Apuleio nel processo penale per stregoneria contro di lui intentato in Oea (Libia) da Erennio e Rufino, che lo avevano denunciato per aver magicamente costretto la vedova Pudentilla a sposarlo.

Trattandosi in quest'opera del matrimonio come oggetto di una controversia giudiziaria, mi aspettavo che Apuleio rivelasse più o meno apertamente qual era la natura e struttura e disciplina del matrimonio nel II sec. e.v. in Oea tra due *cives romani*: se cioè vigesse la formula continuativa informale o quella iniziale formale; e in particolare quale fosse colà il valore giuridico delle cerimonie nuziali.

Esaminiamo dapprima i punti dove Apuleio parla di riti o atti giuridici relativi alla costituzione del rapporto matrimoniale.

Nel par. LXVIII leggesi che Pudentilla, già vedova, e precedentemente alla venuta in Oea di Apuleio, *facit quidem tabulas nuptiales* coll'uomo che le veniva imposto, «ma con vari pretesti elude le nozze». Evidentemente si tratta di *tabulae* prive di valore costitutivo rispetto al matrimonio, e che precedevano le nozze come le nostre pubblicazioni.

Altrove però compaiono menzioni di diversi atti formali, che i nubendi sottoscrivono contestualmente alla celebrazione sociale delle nozze (almeno così pare avvenire nella vicenda di Apuleio): in proposito

Erennio e Rufino eccepiscono (per dimostrare l'intento stregonesco di Apuleio) che «l'atto di matrimonio fu stipulato in campagna, anziché in città (*in villa nec in oppido tabulae nuptiales consignatae sunt*) (LXVII).

E ancora (LXXVI) alla figlia di Rufino, abile adescatrice d'uomini, Ponziano (figlio della ricca Pudentilla), «malgrado le nostre (di Apuleio e Pudentilla) riprovazioni insistenti, *donavit titulum falsum et imaginarium* di nozze».

Da tale ultimo passo sembra venir supposta l'esistenza di un atto-documento provante (se non addirittura costituente) il rapporto matrimoniale indipendentemente (!) da cerimonie nuziali effettivamente svoltesi e da una convivenza coniugale effettivamente praticata.

L'ipotesi è però storicamente inverosimile: in effetti, altri indizi e altri passi del *De magia* suggeriscono che il suddetto *titulus* di nozze regolasse unicamente i rapporti patrimoniali tra i coniugi, non il coniugio stesso; e che esso sia pertanto da ritenersi analogo alle *tabulae nuptiales* di cui parla un altro passo, dove risulta chiaro trattarsi di un contratto a contenuto patrimoniale. In detto passo, infatti, Apuleio esibisce al giudice queste *tabulae*, dalle quali appare che egli non traeva da esse (come contratto matrimoniale, appunto) alcun vantaggio economico effettivo: la dote è minima, *neque (ea) data, sed tantummodo dicta* (costituzione obbligatoria, non reale della dote).

Ritorniamo alle cerimonie nuziali dal punto di vista del processo. Erennio e Rufino, gli accusatori, ricordano il matrimonio celebrato da Apuleio *in villa*, lontano dalla città di Oea, e affermano che questa segretezza della cerimonia sarebbe servita ad occultare operazioni incantatorie intese a piegare Pudentilla al consenso e a farla sottoscrivere un contratto matrimoniale conveniente ad Apuleio.

Tuttavia l'accusa non invoca mai un'invalidità del matrimonio stesso né parla del resto di invalidità delle *tabulae nuptiales*, nonostante l'assunto della coartazione della volontà di Pudentilla.

Ciò induce a ritenere che anche in Oea, probabilmente, tali cerimonie pubbliche non erano requisiti formali per la costituzione del matrimonio; altrimenti i due accusatori non mancherebbero; di quantomeno menzionare e rilevare in via diretta l'invalidità dello stesso.

Tuttavia, a più estesa indagine dell'opera di Apuleio appaiono nuovi elementi forieri di perplessità: lo stesso Apuleio fornisce una testimonianza a supporto della tesi secondo cui la concezione romana classica del matrimonio andasse, in varie regioni dell'impero, incontro a modificazioni o a evoluzioni locali; in specie, che si richiedessero formalità iniziali per la piena legittimità del rapporto coniugale. Leggesi infatti in IV, 9 delle *Metamorphoses* la seguente affermazione posta in bocca a Venere, affermazione colla quale la dea vuol negare di essere legittimamente nonna della nascita figlia di Psyche ed Amore:

impares enim nuptiae (ossia quelle tra Amore e Psiche) *et praeterea in villa sine testibus et patre non consentiente factae legitimae non possunt videri ac per hoc spurcius iste nascetur.*

Volterra (Enc. dir., s.v. Matrimonio – diritto romano – n. 80), che non risulta tuttavia aver presente le corrispondenti espressioni del *De Magia*, vuol ravvisare in questo passo un travisamento da parte di uno scrittore non romano del valore della *conventio in manum*, che Apuleio, non giurista e di formazione principalmente ellenistica, male interpreterebbe come atto costitutivo del matrimonio. Analogamente — aggiunge l'insigne autore — è presumibile che si sia ingannato Dionisio di Alicarnasso nel riferire sulla *lex Romuleia*, secondo la quale coloro che si siano sposati κατὰ γάμους ἱερούς (= con la *confarreatio*), e solo questi, divengono partecipi di ogni avere e di ogni culto. Quindi non si tratta — secondo il Volterra — di un diverso tipo di matrimonio, bensì di un modo solenne di accessione della *manus* al matrimonio stesso, il quale originava e proseguiva, al solito, non per effetto di cerimonie, ma del consenso.

Tuttavia, anche aderendo all'ipotesi che Apuleio e Dionisio siano caduti in tal genere di inganno, non può non indurre ad ulteriore riflessione la singolare e certo non casuale coincidenza tra i vizi eccepiti da Venere nelle nozze di Amore con Psyche e quelli denunciati da Erennio e Rufino nelle nozze di Apuleio con Pudentilla, anch'esse dette *impares*, in villa et sine testibus.

MARCO DELLA LUNA

BIBLIOGRAFIA SOMMARIA

La letteratura sul matrimonio in diritto romano è sterminata; per una esauriente bibliografia si rinvia, quindi, alle opere sotto citate.

- BONFANTE, *Corso di diritto romano I, Diritto di famiglia*, Roma 1925;
 LEVY, *Der Hergang der römischen Ehescheidung*, Weimar 1925; *Verscholltheit und Ehe in Antiken Rechten*, in *Gedächtnisschrift für Emil Seckel*, Berlin 1927;
 WESTRUP, *Quelques observations sur les origines du mariage par usus et du mariage sans manus dans l'ancien droit romain*, Paris 1926; *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain*, Copenhagen 1943;
 CORBETT, *The roman law of marriage*, Oxford 1930;
 KUNKEL, *Matrimonium*, in «P.W.», XIV, 2, 1930, coll. 2259-2286;
 MANIGK, *Manus*, ibidem, col. 1377;
 RAGE-BROCARD, *Rites de mariage*, Paris 1934;
 NOAILLES, *Les rites nuptiaux gentiles et la confarreatio*, in «RHD» XV, 1936, pp. 414-416;
Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains, in «Fas et Ius», Paris 1948, p. I ss.;
 KOSCHACKER, *Die Eheformen bei den Indogermanen*, in *Deutsche Landesreferate z. II. Int. Kongr. f. Rechtsvergl.* in Haag, Berlin 1937, pp. 77-140;
 VOLTERRA, *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padova 1940; *Lezioni di diritto Romano: il matrimonio*, Roma 1961; *Matrimonio, dir. romano*, in *Enc. dir.*;
 DÜLL, *Manusebe. Studien zur Manusebe*, in *Festschrift Wenger*, I, München 1944;
 PEROZZI, *Problemi di origine. Confarreatio e coemptio matrimonii causa*, in *Scritti Giuridici III*, Milano 1948, p. 528 ss.;
 ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, I, Milano 1951;
 ROBLEDÁ, *El matrimonio en derecho romano*, Roma 1970; *Matrimonio inexistente e nulo en derecho romano*, in *Studi in memoria di G. Donatuti*, III, Milano 1973, pp. 1131-1155.
 GORIA, *Studi sul matrimonio dell'adultera nel diritto giustiniano e bizantino*, Torino 1975.

NOTE E DISCUSSIONI

IL CONCILIO DEGLI DÈI TRA LUCILIO E OVIDIO

1) Ovidio *Met.* 1,190 *inmedicabile corpus o vulnus?*: un problema testuale

per flumina iuro
 infera sub terras Stygio labentia luco,
 cuncta prius temptata, sed inmedicabile corpus
 ense recidendum est, ne pars sincera trahatur.

Questi versi (*Met.* 1, 188-191) appartengono al discorso pronunciato da Giove nel concilio degli dei¹, da lui stesso convocato per prendere provvedimenti punitivi nei confronti dell'umanità degradata dell'età del ferro: il re degli dei sostiene qui con un enfatico giuramento di aver esplorato tutte le possibilità e di essere giunto alla conclusione che per porre un freno al dilagare del *nefas*, che rischia di contaminare anche i semidei che vivono sulla terra, è necessario fare come il medico che per impedire il diffondersi di una malattia è costretto a ricorrere alla terapia chirurgica (*ense recidere*).

Il testo che ho qui riportato è quello della recente edizione teubneriana curata da Anderson², dove al v. 190 viene accolta in clausola la variante *corpus* (trādita in α Ε Λ Μ Ρ U²): *vulnus* è invece attestato, sempre secondo i dati offerti

¹ Si veda tutta la bibliografia utile nel recente articolo di H. HERTER, *Das Concilium Deorum im I. Metamorphosenbuch Ovids*, in AA.VV., *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober gewidmet*, Berlin 1982, 108-124.

² Leipzig 1977. *Corpus* è la variante accolta nelle edizioni del Magnus, Ehwald, Lee (nel suo commento al I delle *Met.*, Cambridge 1953): quest'ultimo pubblica però il primo emistichio del verso nella forma *cuncta prius temptanda* (variante attestata in molti codici deteriori non utilizzati da Anderson per la sua edizione ed indicati con la sigla A), perché, come spiega nelle *Critical Notes* (149-150), a suo parere Giove non può sostenere di aver tentato di tutto, dato che di questi tentativi non ha fatto menzione. L'obiezione non mi sembra di alcun peso, giacché Giove si rifà ad un'immagine tradizionale, come vedremo in seguito nel testo, che richiede di affermare che, prima di ricorrere a terapie drastiche, si è ricorsi ad ogni altro mezzo, risultato vano; del resto, accettando l'interpunzione di Anderson riprodotta nel testo, è Giove stesso a far capire con il giuramento che ha compiuto molti ed inutili tentativi terapeutici. Nell'edizione Loeb, curata da Miller e recentemente riveduta dal Goulet (Cambridge Massachusetts 1984³), il v. 190 viene pubblicato in questa forma: *cuncta prius temptanda, sed inmedicabile curae*, dove *curae* è correzione del Merkel (proposta nella ediz. delle *Metamorfosi*, Leipzig 1906, VI). Si tratta di un'evidente banalizzazione del testo, ma è tuttavia significativo il fatto che *corpus* sia considerato inaccettabile.

da Anderson nel suo apparato, in $\pi EL^2 N^2$ (*in ras.*) W^3 e, ed era il testo pubblicato nella *vulgata* e dal Lafaye, per citare uno dei più diffusi testi critici del poema ovidiano.

Prima di discutere più approfonditamente la questione testuale in relazione alla complessa tradizione manoscritta delle *Metamorfosi*, ritengo utile chiarire il valore e l'impiego dell'epiteto *inmedicabile*, attribuito di *corpus/vulnus*.

Inmedicabilis è attestato a partire da Virgilio *Aen.* 12, 858, in una nota similitudine tra la *Dira* e una freccia avvelenata (vv. 856-8):

Non secus ac nervo per nubem impulsa sagitta,
armatam saevi Parthus quam felle veneni,
Parthus sive Cydon, telum inmedicabile, torsit

Qui, come notava già Servio (*auct. ad loc.*) *inmedicabile est, cuius vulneri mederi non possit*³. Quindi la *iunctura* virgiliana *telum inmedicabile*, come accredita chiaramente la chiosa serviana, presuppone il nesso *inmedicabile vulnus*, attestato nelle *Metamorfosi* ovidiane 10, 189, dove, a proposito delle inutili cure prestate da Febo allo sfortunato Giacinto, leggiamo:

Nihil prosunt artes; erat inmedicabile vulnus.

Particolarmente interessante risulta poi l'impiego dell'epiteto in una similitudine del II libro delle *Metamorfosi*, dove ricorre per fornire una minuziosa descrizione degli effetti patologici della metamorfosi del corpo di Aglauro in statua (vv. 825-8):

Utque malum late solet inmedicabile cancer
serpere et inlaesas vitiatas addere partes,
sic letalis hiems paulatim in pectora venit
vitalisque vias et respiramina clausit

Qui la «iunctura» *inmedicabile malum* è applicata ad una malattia ulcerosa come il *cancer*⁴, che ha la caratteristica di essere subdola, di insinuarsi nell'organismo fino a contaminare irrimediabilmente le parti sane (*inlaesas vitiatas addere partes*). Si offre quindi un interessante confronto con il passo del primo libro dal quale abbiamo preso le mosse: data l'evidente analogia, anche terminologica, dei due passi sembra molto difficile, oserei dire impossibile, accogliere nel testo di *Met.* 1, 190 *inmedicabile corpus*. Infatti Ovidio non può aver semplicemente sostenuto che una parte generica del *corpus* (in questo caso *corpus* dovrebbe intendersi come equivalente a *membrum*⁵) oppure che «le parti molli» (*corpus* =

³ Si veda anche Tib. Claud. Don. *ad Aen.* 12, 858 (p. 631, 16): (*sagitta*)...*armata veneno ac ferro, cuius ictus est inmedicabilis*.

⁴ Basterà citare Cels. 6, 18, 4 *Nonnumquam etiam id genus ibi cancri, quod phagedaena a Graecis nominatur, oriri solet. In quo minime differendum sed protinus isdem medicamentis et, si parum valent, ferro adurendum... Si vero alte penetravit, quicquid occupatum est, praecidendum est* (cfr. anche *Id.* 5, 26, 34 citato nel testo a p. 140). Si veda anche Isid. Orig. 4, 18, 14 *Cancer... vulnus sicut medici dicunt nullis medicamentis sanabile*.

⁵ Non mi sembra che si possa sostenere che qui *corpus* equivale a *membrum*, come ipotizza il Bömer nel suo commento, giacché nel nostro contesto si oppone a *pars* e quindi l'immagine risulterebbe ambigua e non immediatamente comprensibile.

*caro*⁶) vengono eliminate con un taglio chirurgico (*ense recidere*), ma avrà voluto chiaramente alludere ad una particolare affezione capace di minare con la sua azione l'integrità dell'intero corpo. Da questo punto di vista appare quindi da accettare la variante *vulnus*, che, seppure forse di minor peso sul piano della tradizione manoscritta, come vedremo in seguito, appare l'unica in grado di offrire un'immagine efficace e pienamente coerente col contesto.

È la stessa terapia che l'Ovidio «medico» delle anime ferite dall'amore proponeva nei *Remedia amoris*, 101-6:

Vidi ego, quod fuerat primo sanabile, vulnus
dilatam longae damna tulisse morae.
Sed, quia delectat Veneris decerpere fructum,
dicimus adsidue «Cras quoque fiet idem».
Interea tacitae serpunt in viscera flammæ
et mala radices altius arbor agit.

Infatti è indiscutibilmente la ferita incurabile (si ricordi il già citato *Met.* 10, 189 *nihil prosunt artes*) e che quindi rischia di incancrenirsi, così come il *cancer* di *Met.* 2, 825 ss., il tipo di affezione verso la quale si deve procedere più drasticamente⁷. Come dirà Seneca a proposito della ferita metaforica provocata dal suo esilio, che rischia con il passare del tempo di cronicizzarsi nell'animo della madre Elvia (*Cons. ad Helv.* 2,2) *hoc erit non molli via mederi, sed urere ac secare*: nelle ferite gravi è quindi necessaria la terapia chirurgica.

Come si evince con tutta evidenza dall'esempio di Seneca, perché il paragone con la prassi medica sia calzante, bisogna che rimandi esplicitamente ad una specifica affezione ed al modo di affrontarla, impiegando naturalmente un'adeguata terminologia tecnica: ne è chiara testimonianza già l'espressione ovidiana *cuncta prius temptata*, perfettamente consona all'eloquio del Giove-terapeuta delle *Metamorfosi*, giacché *temptari* è qui impiegato con un'evidente sfumatura semantica della lingua medica, con il valore cioè di «provare una terapia», «applicare un rimedio»⁸. In Celso vediamo enunciato chiaramente come si debba procedere per curare le ferite e le altre ulcerazioni; si veda in particolare 5, 26, 32; *ibid.* 34 d:

⁶ Effettivamente *corpus* è impiegato non infrequentemente come sinonimo di *caro* (come si può evincere da Th. I. L. IV 1006, 7 ss.), ma sempre in contesti nei quali questo valore emerge chiaramente, come in *Met.* 7, 291 *adiectoque cavae suppleantur corpore rugae* (dove la valenza di *corpus* appare chiarita in opposizione a *cavae... rugae*). Spesso infatti *corpus* = *caro* è usato in palese contrapposizione con le parti ossee del corpo umano, come in Cic. *Nat. deor.* 2, 139; Quint. *Inst.* 1, *prohem.* 24. Si aggiunga poi la constatazione, determinante a mio parere, che un nesso come *inmedicabile corpus* (= *caro*) non trova alcuna rispondenza nelle opere tecniche di medicina.

⁷ Sull'equivalenza di *ulcus, vulnus, cancer, gangraena* per quanto riguarda la prassi terapeutica basterà rimandare alla trattazione di Celso 5, 26, 21 ss. Del resto i poeti non distinguono tra *vulnus* e *ulcus*, la ferita incancrenita: si vedano gli esempi offerti da A. TRAINA, *Dira libido* (*Sul linguaggio lucreziano dell'eros*), in AA.VV., *Studi di Poesia latina in onore di A. Traglia*, Roma 1979, 268-269, poi in A. TRAINA, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, II, Bologna 1981, 24-25.

⁸ Si veda soprattutto Cels. 1, *praef.* 37 (*medicum*) *temptaturum... remedia similia illis, quae vicino malo saepe succurrunt*. Altri esempi significativi in Seneca *Clem.* 1, 9, 6 *ubi usitata remedia non procedunt, temptant contraria*; *Ep.* 2, 3 *non venit vulnus ad cicatricem in quo medicamenta temptantur* (su questo passo cfr. R. WALTZ, *Notes critiques*, «RPh» 38, 1914, 98).

Ac pericula quidem vulnerum haec sunt. Vetus autem ulcus scalpello concindendum est, excidendaeque ejus orae, et quicquid super eas livet aequae incidendum; Solent vero nonnumquam nihil omnia auxilia proficere ac nihilo minus serpere is cancer (si ricordi Ov. *Met.* 2, 825-826). Inter quae miserum sed unicum auxilium est, ut cetera pars corporis tuta sit (cfr. Ov. *Met.* 1, 193 ne pars sincera trahatur), membrum, quod paulatim emoritur, abscedere.

Il passo di Celso mi sembra determinante per far escludere la possibilità che Ovidio avesse scritto *inmedicabile corpus* in *Met.* 1, 190: in questi contesti è il *corpus*, cioè l'intero organismo, che deve essere preservato da una malattia che subdolamente si insinua nelle singole membra⁹ e quindi sembra difficile supporre che Ovidio abbia voluto ingenerare dubbi impiegando proprio il termine *corpus* con il valore di *membrum* ed in contrapposizione a *pars*.

Quanto poi al problema della tradizione manoscritta, è ben noto come nell'intricatissima congerie di testimoni che tramandano le *Metamorfosi* ovidiane sia impossibile stabilire criteri pregiudiziali e sempre validi per la scelta delle varianti e come non si possa attribuire autorità assoluta ad un manoscritto o ad un gruppo rispetto agli altri: questo eclettismo è del resto alla base delle scelte testuali della più recente edizione curata da Anderson e, anche se ha prestato il fianco a numerose critiche da parte di autorevoli recensori¹⁰, tutti sono stati concordi nel rilevare come, allo stato attuale, non sia possibile procedere alla costituzione del testo che vagliando caso per caso.

Nel passo che stiamo esaminando, se è vero che *corpus* è attestato in testimoni importanti, come **LMP** e nei frammenti **αε**, non va però sottovalutato il fatto che anche la lezione *vulnus*, presente come correzione in **LNW**, è testimoniata in **π**, il *fragmentum Parisinum lat.* 12246 della fine del IX secolo¹¹. Di un certo peso appare anche la traduzione di Planude (omessa nell'apparato dell'Anderson), dove **ἀνίκατος πληγή** rende *inmedicabile vulnus*: come sottolinea anche il Luck in un recente articolo¹² in margine alle scelte testuali dell'edizione dell'Anderson, a favore di *vulnus* (o *volnus*, come egli preferirebbe) vale anche la considerazione che talvolta nei maggiori manoscritti ovidiani *corpus* costituisce una sorta di generica zeppa «passe partout», dove invece sarebbe richiesto dal contesto un termine più appropriato e calzante come *pectus*, *tergus*, *vulnus*¹³.

2) Un'eco luciliana in Ovidio?

Il testo di *Metamorfosi* 1, 190-191 così costituito, accettando cioè la variante *vulnus*, mi sembra possa offrire un'interessante testimonianza della raffinata

⁹ V. *supra* gli esempi citati alle pp. 138 sg.

¹⁰ Ricordo soprattutto gli articoli-recensione di R. J. TARRANT, *Editing Ovid's Metamorphoses. Problems and Possibilities*, «CPH», 77, 1982, 342-360 e di G. LUCK, *Notes on the Text of Ovid's Metamorphoses*, «AJPh» 103, 1982, 47-61.

¹¹ Su questa lezione si veda E. CHATELAIN, *Sur deux fragments de manuscrits des Métamorphoses d'Ovide*, in AA. VV., *Cinquanteenaire de l'Ecole des hautes études*, Paris 1921, 292, il quale difende *vulnus* sia per l'autorità di **π** sia per ragioni di senso.

¹² *Art. cit.*, 51 e 54.

¹³ Si tratta di un errore molto frequente dovuto ad autodetatura: come mi conferma Sebastiano Timpanaro, rientra perfettamente nel «tipo Signorelli/Botticelli», cioè (cito da S. TIMPANARO, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze 1975, 51 s.) «confusione tra parole di uguale numero di sillabe e connesse tra loro da spiccata somiglianza fonica, meglio che mai da rima o assonanza».

tecnica allusiva ovidiana. Abbiamo già osservato che il Giove ovidiano nel constatare, non senza una venatura di amara impotenza (v. 190 *cuncta prius temptata*¹⁴), che la situazione richiede provvedimenti drastici, si serve di un'immagine tratta dalla terapia medico-chirurgica: il Bömer, nel suo commento al passo (p. 84), osserva «Die Sentenz ist, zumindest in dieser Formulierung, ohne Vorgänger» e confronta immagini simili attestate soprattutto in Cicerone (*Off.* 3, 32; *Sest.* 135; *Att.* 2, 1, 7; *Phil.* 8, 15). Appare molto significativo il fatto che i passi più vicini al discorso ovidiano siano presenti in opere ciceroniane, dove hanno una profonda pregnanza sul piano della polemica e dell'attualità politica¹⁵. Anche limitandoci a confrontare i luoghi già citati dal Bömer, è facile intuire come Ovidio tenda a prestare al Giove del suo concilio divino i colori stilistici e la tecnica retorica dell'oratoria contemporanea.

Questa immagine metaforica ovidiana non mi sembra implicare però solo una generica adesione alla topica del discorso politico¹⁶, quanto nascondere anche una sottile allusione ad un altro famoso concilio divino, quello che apriva il I libro delle satire luciliane e che è citato con il titolo *Deorum concilium* da Lattanzio (*Div. Inst.* 4, 12).

Un frammento del I libro di Lucilio (v. 53 M = I, 30 Charpin = 51 Terzaghi) presenta interessanti analogie (riproduco il testo pubblicato dal Marx):

serpere uti gangraena malo atque herpestica posset

Tralasciando l'insostenibile esegesi del Marx¹⁷, accolta anche dal Terzaghi¹⁸ e recentemente riproposta dallo Charpin¹⁹, la via da seguire per chiarire questo breve frustolo appare quella percorsa dal Cichorius²⁰, il quale, sulle orme del Mueller, intendeva il verso come un paragone tra la corruzione provocata a Roma da Lupo e malattie insidiose e subdole, come la *gangraena* e le ferite ulcerose (*herpestica* = *ulcera quae serpunt*²¹).

Il verso luciliano sembra chiaramente presente ad Ovidio in *Met.* 2, 285 s. (*utque malum late solet inmedicabile cancer | serpere*), tanto che risulterebbe avvalorata nel testo luciliano la correzione *malum*, proposta dal Mueller e

¹⁴ Si veda quanto osservava già R. HEINZE, *Ovids elegische Erzählung*, «S. B. Akad. Leipz.» phil. hist. Kl., Bd. 71, H. 7, Leipzig 1919 (= *Von Geist des Römertums*, Stuttgart 1960, 316 n. 9): «Es wirkt ungewollt komisch, dass Juppiter sodann seinen Vernichtungsplan mit der Sorge um die *semidei* auf Erden motiviert, die vor den bösen Menschen geschützt werden müsste; aber das Motiv stimmt durchaus zum Ganzen der Metamorphosen, in denen überwiegend Verschuldung gegen die Götter, impietas, gestraft, Frömmigkeit belohnt wird: beides in ganz anderem Sinne verstanden als bei Virgil».

¹⁵ Citerei soprattutto *Phil.* 8, 15 *sic in rei publicae corpore quicquid est pestiferum, amputetur*.

¹⁶ Così il POSCHL, *De Lycaone ovidiano*, in AA.VV., *Acta Conventus omnium gentium Ovidianae studiis fovendis*, Tomis 1972 habiti, Bukarest 1976, 509.

¹⁷ Il MARX, *C. Lucilii Carminum Reliquiae*, Lipsiae 1905, vol. II, 27, pensa che il frammento faccia riferimento ad una malattia di Lupo.

¹⁸ *Lucilio*, Torino 1934, 279.

¹⁹ *Lucilius, Satires, Tome I (livres I-VIII)*, Paris 1978, 208.

²⁰ Si veda C. CICHORIUS, *Untersuchungen zu Lucilius*, Berlin 1908, 229, e soprattutto L. DEUBNER, *Luciliana*, «Hermes» 45, 1910, 312-313.

²¹ Per l'interpretazione di *herpestica*, si veda il mio articolo *Note a Lucilio*, «SIFC» 43, 1971, 202-204.

approvata anche dal Waszink²², solo in base alla constatazione che la presenza di *ut* pare richiedere un esplicito termine di confronto.

Comunque, per quanto più direttamente ci interessa in questa sede, mi sembra fuor di dubbio che Ovidio in *Met.* 2, 825 s. ricalchi l'immagine luciliana, anche se il confronto è sfuggito all'attenta analisi del Bömer (il quale tra l'altro sostiene, p. 429: «Ovid ist der einzige Dichter, der die Krankheit erwähnt») e il Marx si limita a citare nel suo commento luciliano (II, 27) il passo come testimonianza *de cancro serpente*: che si tratti della stessa affezione appare chiaramente da Nonio, che ci tramanda il verso luciliano sotto il lemma (p. 168 L) *gangraena est cancer*, e certo non ci meraviglia che l'augusteo Ovidio sostituisca il grecismo luciliano con il tecnicismo latino corrispondente. Altrettanto significativo appare l'impiego in entrambi gli autori del verbo *serpere*, peculiare del linguaggio medico per indicare il subdolo diffondersi di un contagio o di una malattia²³, e naturalmente non va dimenticato che in entrambi i casi si tratta di una similitudine.

Dimostrata, spero persuasivamente, la conoscenza diretta e l'utilizzazione del *concilium deorum* luciliano da parte di Ovidio, possiamo tornare al concilio del I libro delle *Metamorfosi*, constatando ora che la presenza nel discorso di Giove di un'immagine come l'*inmedicabile vulnus*, che deve essere asportato con una radicale operazione chirurgica, non poteva non contenere in sé un'allusione alla diagnosi della corruzione dilagante a Roma provocata da Lupo, vera e propria piaga sociale. Il fatto che le parallele immagini di Lucilio e Ovidio siano affiancate da una serie di passi simili in altri autori²⁴, che attingono ad un campo metaforico abbastanza vulgato nelle polemiche politiche, non mi sembra certo inficiare il confronto, ma viceversa offrire utili elementi per una più esatta valutazione del contesto nel quale poteva collocarsi il frustulo luciliano.

Ad Ovidio la reminiscenza luciliana sarà sembrata consona ad un clima decisamente «attualizzante» quale è quello del suo concilio divino, dove Giove assume caratterizzazioni che rimandano al «dio vivente» dei Romani contemporanei, e cioè ad Augusto: del resto è ora appena il caso di ricordare che Lucilio aveva presentato il suo dibattito nel consesso divino esemplandolo sulle sedute del senato romano (v. *infra* p. 144 ss.).

In entrambi gli autori il concilio viene convocato per ovviare ad una situazione di estrema gravità, come si evince in Lucilio dall'enfatico ed epicizzante tenore dei vv. 4-6 *M. consilium summis hominum de rebus habebant; quo populum atque urbem servare potisset / amplius Romanam*, ed anche Ovidio descrive con tinte fosche il clima che precede l'adunanza divina in *Met.* 1, 163-167:

²² Zur ersten Satire des Lucilius, «WS» 70, 1957, 327.

²³ *Serpere* è usato in questo senso sia in testi poetici (Lucr. 6, 660; Verg. *Georg.* 3, 469) che nei trattati tecnici (Cels. 2, 1, 18 *serpentina ulcera oris*; 5, 26, 31 ... *cancer...serpit*; 5, 28, 3; 6, 18, 4).

²⁴ Basterà richiamare qui uno stralcio significativo di un'orazione di Demostene, *Contro Aristogitone* I 95: Ἀνίστατον, ἀνίστατον, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ πρᾶγμα ἔστι τὸ τοῦτου. Δεῖ δὴ πάντας, ὥσπερ οἱ ἱατροὶ, ὅταν καρκίνον ἢ φαγέδαιναν ἢ τῶν ἀνιάτων τι κακῶν ἴδωσιν, ἀπέκασσαν ἢ ὅλως ἀπέκοψαν, οὕτω τοῦτο τὸ θηρίον ὑμᾶς ἐξορίσαι, βῆσαι ἐκ τῆς πόλεως (si veda ἀνίστατον ... κακὸν e Ov. *Met.* 1, 190; 2, 826). Interessante è anche il seguente frammento varroniano, *Men.* 408 Buech. *non vituperamus, cum sciamus digitum praecidi oportere, si ob eam rem gangraena non sit ad brachium ventura*. Per altri esempi, mi sia permesso rimandare al mio articolo citato, 200-205.

Quae pater ut summa vidit Saturnius arce,
ingemit et facta nondum vulgata recenti
foeda Lycaoniae referens convivia mensae
ingentes animo et dignas Iove concipit iras
conciliumque vocat.

Del resto nei due poeti un personaggio costituisce il simbolo della degenerazione dei costumi e del *nefas* dilagante: infatti sia Lupo in Lucilio, che Licaone nelle *Metamorfosi* (cfr. 1, 198 *notus feritate Lycaon*) rappresentano con ogni evidenza l'*infamia temporis* per servirmi delle parole stesse del Giove ovidiano (1, 211).

3) Lupo e Licaone

Era fino ad oggi sfuggita a chi si è preoccupato di indagare, rintracciando le fonti, sui modelli dei concili divini luciliano e ovidiano, la possibilità di un collegamento allusivo tra le due figure al centro del dibattito, l'una, Lupo personaggio storico e *princeps senatus*²⁵, l'altra, Licaone, re mitico²⁶, ma assurto ad emblematico paradigma di una crudeltà disumana, nel quale Platone identifica il tiranno assetato di sangue (*Rep.* 565 d-566 a): credo che abbia ragione lo Ahl²⁷ a sottolineare questa affinità in un recente, ma per altri versi molto discutibile, volume ovidiano.

È difficile, mi sembra, che Ovidio, nel momento in cui si accinge a presentare proprio nel primo libro del suo poema un concilio degli dei, nel quale Giove narra la vicenda di Licaone e la sua metamorfosi in lupo, non immagini di evocare nei suoi lettori, anche non particolarmente *docti*, il ricordo allusivo di un altro famoso concilio, che nel libro iniziale della raccolta di satire luciliane era convocato per decidere della sorte di Lupo.

Mi rendo conto che un'affermazione come questa rischia di incontrare

²⁵ Sulla figura di Lupo, nella bibliografia più recente, segnalerei B. ZUCHELLI, *L'indipendenza di Lucilio*, Firenze 1977, 102-107, dove è possibile reperire anche una esauriente documentazione storica.

²⁶ Sul mito di Licaone si veda la monografia di G. PICCALUGA, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968.

²⁷ F. AHL, *Metaformations. Soundplay and Wordplay in Ovid and Other Classical Poets*, Ithaca and London 1985, 71 ss. Vorrei far notare comunque che ho preso visione dello studio dello Ahl solo quando il presente lavoro era in fase molto avanzata di stesura: sono lieta di constatare che quella che era una mia convinzione, risalente a molto tempo fa, trova una conferma in un saggio che parte da presupposti molto diversi e che utilizza una metodologia alquanto «singolare». Non nascondo infatti la mia perplessità sulla validità complessiva del volume di Ahl (si veda del resto la recensione severa di S. J. Harrison in «CR» 36, 1986, 236-7): sarebbe troppo lungo illustrare nei dettagli il virtuosistico metodo di analisi dispiegato per comprendere i presunti e continui sottintesi politici delle *Metamorfosi*, ma credo opportuno citare almeno l'interpretazione dei vv. 190-191, alla p. 77 e s. Accettando, senza porsi alcun problema di testo, la variante *inmedicabile corpus*, lo Ahl procede con una serie di induzioni progressive che lasciano via via sempre più sconcertati: dato che di solito si elimina una parte per guarire e non tutto il corpo, Giove è non un guaritore, ma un distruttore; dato che il re degli dei si preoccupa dei *semidei* e dal momento che la parola ricorda *semiviri*, per lo Ahl è ovvio ed elementare dedurre che «Ovid's parallel between the gods and the Roman imperial establishment hints that the surgically minded Jupiter's host of half-gods were his major concern, the eunuch slaves and freedmen of the divine Palatine».

un'opposizione netta e pregiudiziale da parte di chi ha voluto negare ogni componente ironica e antiepica nel concilio ovidiano, ma le reazioni «scandalizzate» che si sono levate di fronte a ipotesi pur caute, come quella di Bernbeck²⁸, che ha prospettato la possibilità che Lucilio potesse costituire un seppur vago modello per Ovidio, non tengono conto di un importante elemento che ci sembra possa metterci al riparo da ogni eventuale accusa di «lesa epicità ovidiana». Servio infatti nel commentare il concilio del decimo libro dell'*Eneide* non esita a sostenere: *ad Aen.* 10, 104

Accipite ergo animis: totus hic locus de primo Lucilii translatus est libro, ubi inducuntur dii habere concilium et agere primo de interitu Lupi cuiusdam ducis in republica, postea sententias dicere. Sed hoc, quia indignum erat heroo carmine mutavit et induxit primo loquentem Iovem de interruptis foederibus...

Anche se Servio nota che la procedura applicata dal satirico al suo concilio non era consona alla dignità epica e che quindi Virgilio modificò la struttura²⁹, rimane il dato di fatto incontrovertibile che qualcosa il poeta epico non disdegna di mutuare (*translatus est*) dal concilio luciliano, anche se noi non siamo in grado di verificarne pienamente l'affermazione³⁰, e che un poeta augusteo coevo di Orazio non si dimenticò di un «lutulento» arcaico³¹.

Se Virgilio non volle far discutere i suoi dei *more senatorio*, Ovidio invece nel suo concilio mostra una più chiara intenzione di adeguarsi alla prassi contemporanea delle sedute del Senato, presieduto da Augusto ed in pratica esautorato di parte del potere decisionale³²: il *deorum concilium* ovidiano costituisce un caso isolato nel vasto panorama dei concili divini presenti nei poemi epici, da Omero a Stazio, giacché in tutti si ha una più o meno ampia partecipazione ed interventi di divinità, anche se l'effettivo e finale potere di decidere compete al re degli dei³³. Il solo Ovidio presenta un unico dio, Giove, che illustra la situazione e che sceglie la soluzione da adottare, mentre gli altri dei si limitano ad esprimere assensi corali: si ricordino i vv. 199 *confremuere omnes*, 205 *voce manumque | murmura compressit* e soprattutto 244-5 *Dicta Iovis pars voce probant stimulosque frementi | adiciunt, alii partes adsensibus implent*.

A ben guardare anche in questo atteggiamento ovidiano non si può escludere una, seppur remota matrice luciliana, nel senso che proprio dal

²⁸ Penso soprattutto a quanto sostiene Herter nell'articolo citato nella nota 1, p. 118, a proposito di E. J. BERNBECK, *Beobachtungen zur Darstellungsart in Ovids Metamorphosen*, München 1967, 92 s.

²⁹ Sull'interpretazione della nota serviana si soffermano soprattutto P. MOELLER, *Deos consilantes qua ratione Lucilius in libro primo aliqui effinxerint*, Weidae 1912, 55 ss. e M. MOSCA, *I presunti modelli del Concilium Deorum di Lucilio*, «PP» 15, 1960, 374 ss.: per un'aggiornata disamina del problema è oggi da leggere la voce *Concilium* curata da A. LA PENNA, in *Enc. Virg.* I, 868-870.

³⁰ Per un'equilibrata valutazione dell'incidenza del presunto modello luciliano è utile leggere C. WIGODSKY, *Virgil and Early Latin Poetry*, (Hermes Einzelschriften 24) Wiesbaden 1972, 106-107.

³¹ Una sottile allusione al *Lupus* luciliano in *Ecl.* 7, 51-52 individua M. GEYMONAT, *Tirsi critico di Lucilio*, «Orpheus» 2, 1981, 366-370.

³² Sulla procedura delle riunioni durante l'impero una succinta trattazione, con indicazioni bibliografiche, in M. HAMMOND, *The Augustan Principate in Theory and Practice during the Julio-Claudian Period*, New York 1968², 121-123.

³³ Ancora utile risulta la raccolta di materiale offerta dalla dissertazione di P. Moeller, citata alla nota 27.

confronto con il vivace dibattito narrato dal poeta satirico emerge più marcata la differenza con il concilio ovidiano, dove prende la parola e decide il solo re degli dei: che poi Giove e Augusto siano identificati appare chiaramente da *Met.* 1, 175-6 (*hic locus est, quem, si verbis audacia detur, | haud timeam magni dixisse Palatia caeli*) e soprattutto 204-5 (*nec tibi grata minus pietas, Auguste, tuorum est, | quam fuit illa Iovi*). Certo, a questo punto, non è mia intenzione insistere nel confronto tra i due testi, per esempio spingendomi fino a voler tentare ricostruzioni avventate di Lucilio sulla base di possibili o presunte analogie con il concilio ovidiano: vorrei però sottolineare un aspetto che mi pare emerga molto evidente dall'analisi da noi condotta e che non ha trovato sufficiente attenzione nella critica.

È appena il caso di spendere qualche parola su un fenomeno così frequente nelle letterature antiche come l'interpretazione etimologica del nome proprio³⁴: un esempio significativo di questo gioco è nel caso dell'ovidiano Licaone la sua metamorfosi in lupo prefigurata dal *nomen*, *omen* della natura ferina del re arcade³⁵. È evidente però che Ovidio può aver sollecitato nei suoi lettori il richiamo allusivo ad un altro e famoso concilio che era collocato proprio in apertura delle *Saturae* luciliane: infatti già il satirico stesso non si era certo sottratto alle possibilità evocatrici offerte dal *cognomen* del suo personaggio, se è da accettare, come ci sembra opportuno, l'interpretazione del v. 54 M. (*Occidunt, Lupe, saperdae te et iura siluri*), dove con un *calembour* che sottintende un raffinato contrappasso, il pesce «lupo» muore per indigestione di pesci di vile qualità, come l'acciuga e il siluro. Naturalmente si può anche ipotizzare in Lucilio la presenza del più comune e prevedibile gioco con il nome *lupus*, data la proverbialità della locuzione *homo homini lupus* (cfr. Plaut. *Asin.* 495)³⁶. In questo caso l'affermazione sarebbe stata coerente con quel carattere di emipia ferinità che Lucilio non mancava di sottolineare in Lupo: si veda soprattutto 1312 s. M., utilissima testimonianza offerta da Cicerone, *Nat. deor.* 1, 63

Quid de sacrilegis, quid de impiis periurisque dicemus? «Tubulus si Lucius umquam / si Lupus aut Carbo aut Neptuni filius» (= 1312 s. M.) ut ait Lucilius, putasset esse deos, tam periurus aut tam impurus fuisset?

Nel frammento luciliano, che il Dousa attribuiva al I libro, l'avvicinamento di Lupo e di altri uomini politici contemporanei al mitico Ciclope è chiaro indizio della volontà del satirico di connotare il personaggio con quella emipia bestialità che anche il nome evoca immediatamente nel lettore: Lucilio si sarà divertito a far giudicare dagli dei un uomo che, con il suo comportamento, ne negava l'esistenza, come si evince chiaramente dal contesto del *De natura deorum* ciceroniano.

Se Ovidio affida la stessa funzione al suo concilio degli dei, dove si

³⁴ Basti richiamare l'approfondita trattazione, ricchissima di rimandi bibliografici, di A. TRAINA, *Allusività catulliana* (Due note al c. 64), in AA.VV., *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, III, Catania 1972, 99 ss.; ora anche in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, Bologna 1984², 136 ss. Per Ovidio, il lavoro che raccoglie più materiale è N. LASCU, *Ovidio linguista*, «StudClas» 3, 1961, 305-311.

³⁵ Cfr. AHL, *op. cit.*, 97.

³⁶ Sull'immagine, si confronti E. PIANEZZOLA, *Elementi della tecnica poetica ovidiana: similitudine, metafora, metamorfosi*, Torino 1973, 15 ss.

decidono provvedimenti contro una stirpe di uomini dei quali Licaone costituisce il più emblematico rappresentante, non credo che ci si possa sottrarre alla suggestione che anche il Sulmonese abbia deciso di far punire l'umanità degradata da un consesso divino sulla scia del famoso precedente luciliano.

Tanto più che un sottile filo di allusioni ed una catena non certo casuale di riferimenti sembrano collegare tra loro i concili degli dei nella poesia latina. Gli dei sembrano avere la «coscienza» letteraria delle loro passate riunioni, come risulta già da Lucilio, vv. 27-30 M.:

Vellem concilio vestrum, quod dicitis olim,
caelicolae, (hic habitum, vellem) adfuissemus priore
concilio
Concilio antiquo sapiens vir solus fuisti.

In questi versi si è quasi unanimemente riconosciuta³⁷ un'allusione all'assemblea divina inserita da Ennio nel I libro degli *Annales*, della quale purtroppo ben poco ci è pervenuto. A questo stesso famoso «evento» letterario³⁸ apparteneva un verso (65-6V² = 54-5 Sk.), citato da Ovidio in *Met.* 14, 814 (e in *Fast.* 2, 487) ed introdotto dal Marte ovidiano con parole che sembrano ancora una volta rimandare agli dei del concilio luciliano, *Met.* 14, 812-815:

Tu mihi concilio quondam praesente deorum
(nam memoro memorique animo pia verba notavi)
«unus erit, quem tu tolles in caerula caeli»
dixisti.

Anche il Giove della divina assemblea adunata nel primo libro della *Tebaide* di Stazio «ha memoria» della sua decisione di punire l'umanità nel concilio delle *Metamorfosi* ovidiane, quando sostiene, vv. 216 ss.:

Taedet saevire corusco
fulmine, iam pridem Cyclopum operosa fatiscunt
bracchia et Aeoliis desunt incudibus ignes.

222 Nil actum, neque tu valida quod cuspide late
ire per illicitum pelago, germane, dedisti.

Versi che rimandano inequivocabilmente alle pene escogitate da Giove nel concilio ovidiano: *Met.* 1, 253 ss.

Iamque erat in totas sparsurus fulmina terras
...
259 Tela reponuntur manibus fabricata Cyclopum:
poena placet diversa, genus mortale sub undis
perdere et ex omni nimbos demittere caelo.
...

³⁷ Basti rimandare alla recente trattazione di CHARPIN, *op. cit.*, 204; da ricordare inoltre che la testimonianza di Lucilio è utilizzata per sostenere che negli *Annales* enniani si trovava solo il concilio degli dei del I libro: si veda da ultimo O. SKUTSCH, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford 1985, 368.

³⁸ Sul significato della «presenza» enniana in Ovidio si sofferma G. B. CONTE, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1983², 35-37.

274 Nec caelo contenta suo est Iovis ira, sed illum
caeruleus frater iuvat auxiliariis undis.

Sembra dunque che lo statuto letterario del concilio divino affidi a queste sottili allusioni la garanzia della continuità del genere epico: anche il satirico Lucilio si inserisce in questa compatta serie di concatenate allusioni, perché con il suo *deorum concilium* aveva pagato un evidente tributo, anche se solo sul piano formale, al *pater Ennius*, chiamando in causa il concilio degli *Annales* e rivestendo i suoi esametri di una solenne patina di epicità³⁹.

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

IL RAPPORTO ORATORE-PUBBLICO NEL BRUTUS DI CICERONE *

Il rinato interesse per la Retorica che ha caratterizzato in questi anni gli studi classici (e non solo classici)¹ non poteva non risultare benefico anche per opere già molto studiate come le tre principali opere retoriche di Cicerone – *De oratore*, *Brutus*, *Orator*² – che, sottoposte ad una nuova, attenta lettura, finiscono per rivelare aspetti sorprendentemente consoni alla sensibilità moderna e, come tali, meritevoli di essere valorizzati anche a livello didattico.

Così il *Brutus* si rivela oggi interessante non solo per il ben noto, serrato intrecciarsi di motivi tecnico-contenutistici (quali, p.e., le riflessioni sul genere oratorio, i confronti tra i vari oratori, o la polemica con i neo-attici), storici³, e autobiografici⁴, ma anche per l'attenzione rivolta da Cicerone a problemi che, pur strettamente inerenti all'oratoria, sono quanto mai di attualità nel mondo

³⁹ Si veda per esempio il v. 4 M. *Consilium summis hominum de rebus habebant*, citato da Servio a proposito di Verg. *Aen.* 9, 227 (*Consilium summis regni de rebus habebant*) con la chiosa «et est Lucilii versus uno tantum sermone mutatus» (cfr. WIGODSKY, *op. cit.*, 105 s.).

* È il testo, rielaborato, di una lezione tenuta per la Delegazione Romana A.I.C.C. il 13 novembre 1986.

¹ Questo risveglio di interesse è stato determinato non solo dall'opera di alcuni studiosi, primo tra tutti il PERELMAN, che hanno cercato di riscoprire i valori perenni della Retorica al di là del discredito in cui era precipitata a partire dal Romanticismo in poi, ma anche dal diffondersi delle comunicazioni di massa e del linguaggio pubblicitario, con la connessa dilatazione dell'uso delle tecniche argomentative di persuasione.

² Le tre opere si trovano raggruppate, con traduzione italiana a fianco, buona introduzione e bibliografia nel volume *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone*, vol. I, a cura di G. NORCIO, Torino 1976².

³ Tutto il *Brutus* è inserito in una trama storica, ma ci sono dei paragrafi in particolare che offrono veri e propri squarci di storia antica (come, p.e., i parr. 53-60, che sembrano far concorrenza a Livio nell'evocare le prime nobili figure di cittadino romano).

⁴ Penso soprattutto ai parr. 301-319, nei quali Cicerone ci espone, con toccante calore e spontaneità, i suoi primi passi nel cammino dell'oratoria (sono paragrafi che, a parer mio, dovrebbero essere sfruttati didatticamente per illustrare la giovinezza di Cicerone attraverso le sue stesse parole).

odierno delle comunicazioni di massa⁵. Mi riferisco in particolare al problema dei rapporti oratore-pubblico, un problema sempre vivo nella sensibilità di Cicerone oratore e retore, ma a cui egli dedicò specificamente e per esteso i paragrafi del *Brutus* che vanno dal 183 al 200 circa⁶.

Al par. 183, avendo Cicerone dichiarato che, a giudizio suo e di tutti, Cotta e Sulpicio meritavano facilmente il primo posto in un certo gruppo di oratori, Attico lo interrompe per chiedergli il perché di questa distinzione tra giudizio ciceroniano (*cum tuo iudicio*) e giudizio comune (*tum omnium*), e se il giudizio del volgo coincida sempre con quello dei competenti (*semperne in oratore probando aut improbando volgi iudicium cum intelligentium iudicio congruit?*). La risposta di Cicerone è molto lunga e complessa ma anche molto netta, pur se non priva di qualche oscillazione. Innanzitutto Cicerone comincia con una dichiarazione di principio a cui si terrà sempre arroccato nel corso di tutta l'argomentazione: *eloquentiam meam populo probari velim*, e aggiunge subito dopo: *et enim necesse est, qui ita dicat ut a multitudine probetur, eundem doctis probari* (par. 184). Quindi, nel problema dei rapporti oratore-pubblico, Cicerone dà senz'altro ragione al pubblico e al suo giudizio; quanto poi al problema dei rapporti oratore-pubblico-critici, almeno in questo primo momento egli sembra negarlo *tout-court*, come se giudizio dei critici e giudizio del pubblico debbano sempre per forza coincidere. Nel paragrafo successivo, dopo aver ricordato che il vero fine dell'oratoria consiste nel *docere, delectare, movere* (*tria sunt enim, ut quidem ego sentio, quae sint efficienda dicendo: ut doceatur is apud quem dicetur, ut delectetur, ut moveatur vehementius*), egli cerca di delineare quale sia il compito del critico competente (*quibus virtutibus oratoris horum quidque efficiatur aut quibus vitiis orator aut non adsequatur haec aut etiam in his labatur ed cadat, artifex aliquis indicabit*, dove *artifex* dovrebbe indicare colui che è in possesso dell'*ars*, «l'intenditore») ma ribadisce anche che solo attraverso il raggiungimento di quei tre fini presso il pubblico sarà verificata l'effettiva efficacia di un dato oratore (*efficiatur autem ab oratore necne, ut ii qui audiunt ita afficiantur ut orator velit, volgi adsensu et populari approbatione indicari solet*). Quindi il gusto del pubblico, per così dire, per Cicerone è sempre sovrano e l'effetto pratico dell'oratoria prevale su qualsiasi considerazione teorica (in ciò egli contrasta con i neo-Attici, tra i quali Bruto). Per quanto riguarda il rapporto oratore-pubblico-critici, la conclusione di Cicerone, a questo punto dell'argomentazione, è sempre la stessa, apodittica: *itaque numquam de bono oratore aut non bono doctis hominibus cum populo dissensio fuit* (par. 185). Alla fine del paragrafo 186 Cicerone ribadisce ancora la sovranità del popolo in fatto di giudizio nel fenomeno oratorio: *id enim ipsum est summi oratoris, summum oratorem populo videri*.

Nel paragrafo 187 Cicerone accenna di nuovo alla prevedibile distinzione tra giudizio del pubblico che sente gli effetti dell'oratoria (*quid efficiatur*) e

⁵ Per il *Brutus* disponiamo delle edizioni commentate di O. JAHN-W. KROLL, *Cicero, Brutus*, ried. B. KYTZLER, Berlin 1962; A.E. DOUGLAS, *M. Tulli Ciceronis Brutus*, Oxford 1966; E. MALCOVATI, *Marco Tullio Cicerone, Bruto*, s.l., 1981 (edizione per la Collana del Centro Studi Ciceroniani, traduzione italiana con testo a fronte, costituito quasi interamente sulla edizione teubneriana della stessa autrice, Lipsia 1970², dal quale ho tratto i brani latini citati in questo lavoro).

⁶ Secondo me non è stato dato sinora il giusto rilievo a questi paragrafi, che sono invece assai interessanti e per l'argomento trattato e per l'impegno dell'argomentazione, ravvivata da sapidi e felici aneddoti, come quello del flautista Antigene e del suo allievo (vedi par. 187), e quello di Demostene e di Platone (vedi par. 191).

giudizio dei critici che capiscono il perché di questi effetti (*cur id efficiatur*), ma, come desideroso di sbarazzarsi ancora una volta della presenza ingombrante di questi ultimi, si lancia in una appassionata descrizione degli effetti pratici dell'oratoria:

credit eis quae dicuntur qui audit oratorem, vera putat, adsentitur, probat, fidem facit oratio.... (par. 188) *delectatur audiens multitudo et ducitur oratione et quasi voluptate quadam perfunditur... gaudet dolet, ridet plorat, favet odit, contemnit invidet, ad misericordiam inducitur ad pudendum ad pigendum; irascitur miratur⁷ sperat timet...*

dalla quale il critico sembra quasi fastidiosamente escluso (par. 188):

tu artifex quid quaeris amplius? ... quid habes quod disputes? ... quid est quod exspectetur docti alicuius sententia?

Il fatto è che per Cicerone ancora una volta *quod... probat multitudo, hoc idem doctis probandum est* (*ibidem*). Subito dopo il problema dell'eventuale dissenso tra critici e pubblico si riaffaccia alla considerazione di Cicerone il quale però dichiara addirittura di volerci dare la prova (*specimen*) del fatto che tra pubblico e critici non può esserci dissenso riguardo all'oratore (par. 188):

hoc specimen est popularis iudici, in quo numquam fuit populo cum doctis intelligentibusque dissensio.

Ma, ahimé, la prova non arriva, dal momento che si risolve in una domanda retorica che, rispetto all'assunto, è una tautologia:

cum multi essent oratores in vario genere dicendi, quis umquam ex his excellere iudicatus est volgi iudicio, qui non idem a doctis probaretur? (par. 189),

ribadita poco dopo dall'affermazione:

... hoc adfirmo, qui volgi opinione disertissimi habiti sint, eosdem intelligentium quoque iudicio fuisse probatissimos (par. 190)

Che Cicerone sia convinto dell'importanza preminente del giudizio del pubblico nei riguardi dell'oratore lo si può dedurre dalla bella similitudine di par. 192:

ut, si tibiae inflatae non referant sonum, abiciendas eas tibicen putet, sic oratori populi aures tamquam tibiae sunt; eae si inflatum non recipiunt aut si auditor omnino tamquam equus non facit, agitando finis faciendus est.

Tuttavia il problema della differenza di giudizio e dell'eventuale dissenso

⁷ Lascio il *miratur*, di incerta lezione, scelto dalla Malcovati (e da lei difeso anche nell'articolo *Per una nuova edizione del "Brutus"*, «Athenaeum» N.S. 38, 1960, pp. 328-40, p. 336) rispetto a *mitigatur* riportato da alcuni codici, ma sono dell'opinione che *mitigatur* sia da preferire, sia perché costituisce con *irascitur* una coppia antitetica simile a quelle che immediatamente precedono (*gaudet dolet, ridet plorat, favet odit, contemnit invidet*) e seguono (*sperat timet*), sia perché tale coppia è impiegata da Cicerone anche in *Orator* 131.

tra critici e pubblico è troppo reale perché egli non ci ritorni ancora sopra, cosa che puntualmente fa al par. 193:

hoc tamen interest, quod volgus interdum non probandum oratorem probat, sed probat sine comparatione; cum a mediocri aut etiam malo delectatur, eo est contentus; esse melius non sentit, illud quod est quaecumque est probat.

Qui sembrerebbe che Cicerone voglia spezzare una lancia a favore della superiorità del critico, dal momento che taccia il popolo dell'accusa di superficialità e avventatezza nel giudicare un oratore quale che sia, e soprattutto lo giudica incapace di stabilire il giusto valore di un oratore di per sé, al di là di eventuali confronti. A sostegno di ciò egli adduce l'esempio (parr. 194-198) dei discorsi tenuti da Scevola e Crasso nel 93 a.C. in occasione della contesa giudiziaria tra Marco Coponio e Manio Curio per una questione di eredità; in questa occasione, dice Cicerone, ognuno dei due oratori (Scevola difendeva Coponio e Crasso Curio) diede il meglio di sé ma Crasso, a giudicare dagli applausi, riuscì ad eclissare l'avversario (par. 198):

haec cum graviter tum ab exemplis copiose, tum varie, tum etiam ridicule et facete explicans eam admirationem adsessionemque commovit, dixisse ut contra nemo videretur

Ebbene, prosegue Cicerone, un critico competente si sarebbe accorto subito che l'oratoria di Scevola non era perfetta, mentre il pubblico se ne poté accorgere solo dopo aver ascoltato Crasso e fatto il confronto con Scevola (sempre par. 198):

hic ille de populo iudex, qui separatim alterum admiratus esset, idem audit altero iudicium suum contemneret; at vero intellegens et doctus audiens Scaevolam sentiret esse quoddam uberius dicendi genus et ornatus.

Lo stesso concetto viene ripetuto al paragrafo seguente:

Præstat etiam illo doctus auditor indocto, quod saepe, cum oratores duo aut plures populi iudicio probantur, quod dicendi genus optimum sit intellegit.

A questo punto sembrerebbe quindi che Cicerone, giunto quasi alla fine della sua argomentazione, abbia voluto stabilire una certa qual supremazia dei critici competenti rispetto alla massa del pubblico, ma non è così: infatti condizione primaria e imprescindibile rimane sempre per lui, come aggiunge subito dopo, che *illud quod populo non probatur, ne intellegenti quidem auditori probari potest* (fine par. 199).

La conclusione (par. 200) è sintomatica: si dia pure al critico la palma del giudizio, tuttavia il criterio ultimo su cui il critico stesso si baserà sarà... il favore del pubblico! Dice infatti Cicerone: *intellegens dicendi existimator non adsidens et adtente audiens sed uno aspectu et præteriens de oratore saepe indicat*, ma questo *unus aspectus* che permette al critico di formulare il suo giudizio sulla bontà di un oratore è appunto... la sua efficacia presso il pubblico. Continua infatti Cicerone, con un brano colorito e vivace che descrive gli effetti dell'oratoria sul pubblico: (il critico)

videt oscitantem iudicem⁸, loquentem cum altero, non numquam etiam circulantem, mittentem ad horas, quaesitorem ut dimittat rogantem: intellegit oratorem in ea causa non adesse qui possit animis iudicium admoveere orationem tamquam fidibus manum. Idem si præteriens aspexerit erectos intuentis iudices, ut aut doceri de re idque etiam vultu probare videantur, aut ut avem cantu aliquo sic illos viderit oratione quasi suspensos teneri... ea si præteriens, ut dixi, aspexerit, si nihil audiverit, tamen oratorem versari in illo iudicio et opus oratorium fieri aut perfectum iam esse profecto intelleget (fine par. 200).

Il pubblico quindi... anche cacciato dalla porta, rientra, come si dice, dalla finestra.

Questa è dunque la concezione che Cicerone ha del giudizio del pubblico, una concezione quanto mai interessante per noi, continuamente bersagliati dalla stampa odierna da problemi di *audience* e di *indici di gradimento* e spesso perplessi di fronte alla discordanza di giudizio tra critici e pubblico dinnanzi a svariate forme d'arte e di spettacolo: come un moderno *manager* delle comunicazioni di massa Cicerone giudica il pubblico vero fruitore dell'*opus oratorium* e quindi sovrano giudice di esso⁹.

In questo atteggiamento si rivela tutto il suo spirito pratico, la sua concretezza¹⁰, e si inverte pienamente quella che è stata vista recentemente¹¹ come la caratteristica di tutto il suo pensiero, il denominatore comune di tanti suoi atteggiamenti: cioè la regressione costante verso l'*opinio communis*, la tendenza a portarsi sempre al livello di «tutti», che non è banale appiattimento di valori culturali o filosofici, né dispersivo eclettismo o segno di deprecabile superficialità, bensì alto senso della socialità e dei modi in cui la socialità si realizza.

M. GRAZIA IODICE DI MARTINO

⁸ Non c'è dubbio che qui il giudice pur dovendosi presumere che possedesse una competenza retorica superiore a quella del pubblico, possa essere identificato con il pubblico stesso nei confronti degli effetti pratici dell'oratoria: infatti Cicerone ce lo presenta in un atteggiamento, per così dire, "disarmato" e molto umano, simile in tutto e per tutto ad uno qualsiasi dei componenti dell'uditorio, di cui l'oratore doveva cercare soprattutto di smuovere l'animo (v. *animis iudicium admoveere orationem tamquam fidibus manum*).

⁹ Questo concetto, trattato quasi monograficamente da Cicerone nei paragrafi 183-200 che ho preso in considerazione, è da lui espresso *passim* e, soprattutto, con molta efficacia, al par. 283 laddove, parlando dello stile oratorio di Calvo, a suo giudizio troppo guardingo e timoroso, Cicerone conclude: *itaque eius oratio nimia religione attenuata doctis et attente audientibus erat inlustris, a multitudine autem et a foro, cui nata eloquentia est, devorabatur* (dove c'è da sottolineare, ai fini del nostro assunto, l'inciso *cui nata eloquentia est* riferito alla moltitudine del foro).

¹⁰ Questa concretezza la si può quasi toccare con mano verificando anche quante volte Cicerone, nel corso dei paragrafi 184-189, ha usato il verbo *facio* e i suoi composti *efficio* e *afficio*: ben 7 volte. È la stessa concretezza che ha portato Cicerone, tra l'altro, ad introdurre ampiamente metafore inerenti al corpo umano per indicare le forme del linguaggio oratorio (come ho cercato di evidenziare nel mio articolo intitolato appunto *La metafora «del corpo» nelle opere retoriche di Cicerone*, «Bollettino di Studi Latini», XVI, 1986 pp. 22-30).

¹¹ Da R. BARILLI in *La retorica di Cicerone*, «Il Verrini» 19, 1966, pp. 203-32, ripubblicato nel volume dello stesso autore *Poetica e Retorica*, Torino 1969, pp. 21-53 (ben sintetizzato da R. VALENTI PAGNINI, *La retorica di Cicerone nella moderna problematica culturale*, «Bollettino di Studi Latini», VII, 1977, pp. 327-42, p. 329. Il saggio del Barilli mi sembra da annoverare tra i tentativi più riusciti di rivalutazione della retorica ciceroniana, di cui mette in luce i valori razionanti e divulgativi nello stesso tempo.

CIVILTÀ ANTICA E MODERNA

LA PRESENZA DI LUCREZIO
NEGLI SCRITTI FILOSOFICI DI MARSILIO FICINO

Uno degli episodi più interessanti della fortuna di Lucrezio nell'Umanesimo è costituito dalla sua presenza negli scritti del filosofo Marsilio Ficino. È noto che nel secolo XV, specialmente in ambiente fiorentino, si attua una notevole rivalutazione dell'epicureismo in generale e dell'opera lucreziana in particolare¹. Il *De rerum natura* viene fatto oggetto di accurati studi filologici: basti pensare alle varie edizioni, fra cui, dopo la *princeps* del 1473 a cura di Ferdinando da Brescia, sono da ricordare soprattutto quelle del Pio, con ampio commento, del 1511², e del Candido, del 1512; dovevano avere un valore critico anche maggiore le *schedulae* del Marullo, ricordate dai due precedenti editori e per noi attualmente perdute³. Per gli umanisti l'attenzione filologica scivola con naturalezza nell'imitazione letteraria: il poema lucreziano è ripreso dal Marullo negli *Inni naturali*⁴, dal Palingenio Stellato nello *Zodiacus vitae*, dal Pontano nell'*Urania*; l'ammirazione per il poeta latino ed il profondo rispetto per le sue idee, in netto contrasto con la condanna fino ad allora prevalente negli ambienti speculativi, traspare anche da alcune prolusioni in versi del Poliziano⁵.

¹ Per tutta la complessa questione rimando all'ampio e documentato studio di E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, in particolare la parte I, cap. IV: *Ricerche sull'epicureismo nel Quattrocento*, pp. 72-92.

² Su questo commento si è registrato negli ultimi anni un singolare ritorno d'interesse. Si vedano, fra l'altro, E. RAIMONDI, *Il primo commento umanistico a Lucrezio*, saggio inserito nel volume *Politica e commedia - Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna 1972, pp. 101-40; U. PIZZANI, *La psicologia lucreziana nell'interpretazione di G. B. Pio*, «Res publica litterarum» VI, 1983, pp. 291-302; M. C. TAGLIENTE, *G. B. Pio e il testo di Lucrezio*, ivi, pp. 337-45; di U. PIZZANI è preannunciato per la miscellanea di studi in onore di G. Monaco un altro contributo dal titolo *La testimonianza lucreziana sul proemio degli Annales di Ennio nell'interpretazione di G. B. Pio*.

³ Sulla complessa vicenda dell'emendatio marulliana si veda soprattutto M. D. REEVE, *The Italian tradition of Lucretius*, «Italia medievale e umanistica» XXIII, 1980, pp. 44-48.

⁴ Mi sono occupata dell'argomento in *L'influsso di Lucrezio negli Inni Naturali di Michele Marullo*, «RCCM» XXVI, 1984, pp. 117-33.

⁵ Si vedano in particolare i *Nutricia*, in cui traccia una storia ideale dell'educazione umana, e il *Rusticus*, in cui contempla la bellezza della natura, valendosi della lettura degli antichi poeti e scrittori. Per la fortuna di Lucrezio nel Rinascimento, oltre all'ormai classico saggio di M. LEHNERDT, *Lucretius in der Renaissance*, in *Festschrift zur Feier des 600. Jahr. Jubiläums des Kneipböfischen Gymnasiums zu Königsberg*, Regensburg 1904, si vedano G. D. HADZSITS, *Lucretius and his influence*, New York,

Tuttavia la posizione più singolare e forse più interessante nei confronti di Lucrezio è assunta da Ficino. Anzitutto umanista e filologo, questi compone in gioventù un commento al *De rerum natura*, in seguito, come è noto, da lui stesso distrutto (cfr. Marsilio Ficino, *Epist.* XI, 25); successivamente, nell'imponente opera di divulgatore della filosofia platonica, a cui dedica la parte più ampia ed importante della propria esistenza e della propria attività letteraria, e nell'elaborazione personale di un sistema filosofico⁶, sembra abbandonare l'originario interesse per il pensiero epicureo e lucreziano.

In realtà, però, scorrendo gli scritti filosofici del Ficino, ci si accorge che la presenza di Lucrezio non è mai venuta meno, neppure nell'opera maggiore, la *Teologia platonica*, anche se vi è una rilevante evoluzione nello spirito e nel modo con cui il filosofo umanista si riferisce al poeta latino. Tale problema, sebbene si mostri interessante sia per lo studio della fortuna di Lucrezio che per l'approfondimento del pensiero ficiniano, non è stato finora, a quanto mi risulta, fatto oggetto di uno studio specifico.

Proprio per evidenziare l'evoluzione del modo di accostarsi al *De rerum natura* da parte del Ficino, ritengo opportuno limitare la presente indagine all'opera giovanile *De voluptate*, molto significativa anche per la tematica ivi trattata, ed alla *Teologia platonica*, opera della piena maturità. Il *De voluptate*, datato al 1458, è un opuscolo di ispirazione neoplatonica, in cui vengono esposte le teorie delle principali scuole filosofiche antiche appunto sulla *voluptas*⁷.

Longmans Green 1935 e, più di recente, i già ricordati lavori di Garin, di Reeve e di Pizzani; da ultimo cfr. V. E. ALFIERI, *Lucrezio tra l'antico e il moderno*, «A & R» n.s. XXIX, 1984, pp. 113-28.

⁶ Questo aspetto della personalità di Ficino è stato messo in risalto dai lavori di P. O. KRISTELLER (*Il pensiero filosofico di M. Ficino*, trad. it. Firenze 1965; *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1965; *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937), che hanno dato un notevole impulso ad un rinnovamento degli studi ficiniani.

⁷ L'opuscolo, come chiarisce il sottotitolo, tratta di *laetitia, gaudium, et voluptate, secundum Platonem*: è dunque prevalentemente condotto nell'ottica neoplatonica, ormai caratteristica dominante del pensiero ficiniano, già in via di completa maturazione. In effetti però l'argomento è subito ristretto alla trattazione della *voluptas*, dopo una rapida esposizione della differenza tra *gaudium, laetitia* e *voluptas*, secondo la teoria platonica: *Plato igitur (ut ab eorum principe initium faciam) cum animum in duas partes distribuisset, mentem scilicet, ac sensum, menti laetitiam, et gaudium attribuit, sensibus voluptatem*.... Ficino inizia quindi ad esporre il punto di vista del filosofo ateniese, per cui la *voluptas* è *suavem quandam motionem in sensibus, quae ex indigentiae repletionem proficiscat*. Alla parte positiva della trattazione seguono, come è costante abitudine dell'umanista, l'esposizione e la discussione delle tesi degli altri filosofi antichi sull'argomento, il che offre l'opportunità di un ulteriore approfondimento. Una notevole attenzione è dedicata alla dottrina peripatetica, per la quale soltanto si trova quella divisione in obiezione e risposta (cap. 3: *Obiectiones Peripateticorum contra Platonem voluptatis definitionem*; cap. 4: *Responsiones ad obiecta*), che poi sarà abituale; inoltre, anche dopo tale discussione, nell'ampia sezione dell'opuscolo destinata alle *opinionum variae quid sit voluptas*, sono ancora esposte l'opinione *Aristotelis* e le opinioni *Peripateticorum de voluptate*, in particolare *quomodo Peripatetici dividant voluptatem*: è ovvio che in questo caso vengono esposti non tanto i punti di contrasto con Platone quanto la parte positiva della teoria peripatetica. Non è un caso che Ficino senta il bisogno di tirare le somme del proficuo confronto da lui instaurato fra le due scuole, nel capitolo intitolato: *Quae Platonem cum Aristotelis concordia*.... Segue l'esposizione del punto di vista stoico (*Opinionum Stoicorum, aliorumque de voluptate, omnibusque affectibus*), cirenaico (*Cyrenaeici de voluptate, quod sit finis*), di Eudosso (*Opinio Eudoxi, quod voluptas summum bonum*); la confutazione di queste opinioni è fatta risalire ad Aristotele (*Rationes Aristotelis contra Aristippum et Eudoxum*...). Quindi è la volta del pensiero degli scettici (*Quid de voluptate Sceptici senserint, quid Dionysius, quid Theodorus*), e finalmente di Epicuro.

Ad Epicuro sono dedicati gli ultimi due capitoli dell'opuscolo: «*Quid Epicurei de rerum primordiis, de voluptate et affectibus, atque moribus*» e «*Modus in voluptatibus, et quod felicitas non sit in voluptate concitata, sed in tranquillitate apud Epicurum atque Democritum*». Ficino non parla semplicemente di opinio epicurea riguardo alla voluptas, come fa per gli altri filosofi capiscuola, ma si mostra ben consapevole che questo argomento è centrale nella speculazione del maestro del Giardino, essendo strettamente collegato sia alla fisica che all'etica. Inoltre egli si preoccupa di chiarire il valore dell'atarassia epicurea, spiegando che si tratta di un piacere del tutto spirituale che non solo supera, ma addirittura esclude quello materiale: si inserisce così nelle polemiche che si svolgono nel periodo umanistico sull'etica epicurea.

Conformemente al titolo imposto al primo capitolo dedicato ad Epicuro (il diciassettesimo dell'opuscolo), Ficino, dopo aver accennato alla distinzione fra *bedoné cinetica e catastematica*⁸, inizia con l'esposizione della teoria degli atomi, che egli designa sia col nome greco, sia con le denominazioni usate da Lucrezio: *semina, principia, corpuscula*. Questa esposizione segue da vicino, sia per i concetti che per la terminologia, il poema epicureo; si può anzi notare che a proposito del moto incessante degli atomi nel vuoto Ficino usa il termine *volitare*, verbo tipicamente lucreziano, che ricorre in contesti vari, relativi per lo più al movimento dei *semina rerum* e delle *animae*⁹, ma non nel passo che in questo momento è preso come riferimento; mentre nel passo della *Teologia platonica* (II, 13) in cui pure si rifà alla stessa teoria della composizione atomica dell'universo e per conseguenza allo stesso passo lucreziano (II, 80 sgg.), l'umanista adopera il termine *oberrare*, totalmente estraneo a Lucrezio. Nella *Teologia* la necessità polemica porta Ficino a forzare la mano, sottolineando anche con la terminologia quanto vi è di scarsamente condivisibile nella teoria epicurea: così parla di moti *casu absque consilio et proposito fine*, interpretando in senso più accentuatamente antifinalistico l'espressione lucreziana *motus caecus* (II, 127-28); nel passo del *De voluptate*, invece, più pacatamente parla di *perpetuis motibus*.

Del resto, il passo in questione, pur rappresentando una rapida sintesi della trattazione lucreziana relativa agli atomi, è denso di singole espressioni coniate in stretta dipendenza dal *De rerum natura*, come *immensum per inane*, che riecheggia le frequenti espressioni lucreziane *per inane* (II, 83, 116, 217, 226; III, 17 e 27), *magnum per inane* (I, 1018 e 1103; II, 65, 105 e 109), *vacuum per inane* (II, 151, 158, 202), *per inane profundum* (I, 1108 e II, 96), *per inane quietum* (II, 238); lo stesso si può dire per espressioni come *contingere sese, ac fortuitis concursionebus*

⁸ At vero Epicurei voluptatis nomen veluti genus quoddam constituunt, cuius species duae sunt, alteram porro voluptatem in motu, alteram in statu consistere arbitrant, quae vero in motu posita est, bifariam dividunt, nam quippe in mente esse, in sensibus alteram.

⁹ I, 952: *corpora* (sc. *materiae*) *perpetuo volitare invicta per aevum*; II, 380: (sc. *primordia rerum*) *dissimili inter se quaedam volitare figura*; II, 1055: (sc. *semina*) *multimodis volitent aeterno percita motu*; III, 33: (sc. *exordia rerum*) *sponde sua volitent aeterno percita motu*; III, 732: (sc. *animae neque*) *sollicitae volitant morbis aliquae fameque*; IV, 32: (sc. *rerum simulacra*) *volitant ulroque citroque per auras*; IV, 38: (sc. *ne reamur animas*) *effugere aut umbras inter vivos volitare*; IV, 47: *sponde sua volitent aeterno percita motu*: il verso è inserito in un gruppo (45-48) che ripete i vv. III, 31-34; IV, 62: *illorum spoliis veptris volitantibus auctas* (a proposito del fatto che *mittunt in rebus apertis corpora res multae*, addotto come prova dell'esistenza dei simulacra); IV, 88: (sc. *formarum vestigia certa*) *quae vulgo volitant subtili praedita filo*; IV, 221: *nec variae cessant voces volitare per auras*.

cobaerentia, quaecumque in rerum natura sunt, constituere: se fortuitis concursionebus è una chiara eco di Cicerone, *Acad.* I 2, 6 (*de corpuscolorum... concursione fortuita loqui*), *contingere sese* richiama molto da vicino le clausole di Lucrezio in I, 564 (*contingere flores*), I, 947 (*contingere melle*), II, 660 (*contingere parcat*), IV, 1118 (*contingere quaerunt*), V, 151 (*contingere debet*), V, 391 (*contingere finem*); per tutto il contesto inoltre si vedano i vv. II, 100-1: *quaecumque magis condense conciliatu exiguus intervallis convecta resultant* e 104: *corpora constituunt et cetera <de> genere horum*; l'espressione ficiniana *inesse praeterea inane cunctis mixtum corporibus* è inoltre ricollegabile ai vv. I, 330: *est in rebus inane*, e 369: *admixtum rebus, quod inane vocamus*.

Alla dottrina dei *primordia* è strettamente collegata quella delle sensazioni, che rappresenta il passaggio alla concezione della *voluptas*: dunque Ficino, dopo aver esposto la natura e le caratteristiche degli atomi, passa a trattare la teoria secondo cui, essendo anche l'anima di costituzione materiale, essa subisce il contraccolpo delle esperienze dei sensi:

...mordent quodammodo animam acriter, corpusque compungunt, talia quidem esse censent absinthium, colores, sonos odoresque molestos, cetera denique omnia, quae asperitate aliqua et amaritudine sensus contingunt, horum quippe seminibus animae primordia concita distrahunt, horrent, diffugiunt, ac sese celeriter contrahunt, eiusmodi dispersione, contractionemque, dolorem secundum motum definiunt.

A questo punto, per confermare la veridicità della propria interpretazione, Ficino cita testualmente alcuni versi lucreziani:

Haec Lucretius Epicureus nobilis in secundo de rerum natura, his versibus exprimit: Ut facile agnoscas de levibus atque rotundis esse ea, quae sensus iucundae tangere possunt. At contra quae hamata, atque aspera, cumque videntur: haec magis hamatis inter se nexa teneri, propterea quod solere vias rescindere nostris sensibus introitumque suo percurrere corpus.

Si tratta dei vv. II 402-7, che ben si inseriscono nell'esposizione ficiniana, per concludere la trattazione degli effetti sull'anima degli elementi fisici, effetti che si manifestano con un dolore o un piacere e che quindi collegano la fisica con l'argomento che interessa il filosofo umanista, la *voluptas*. In realtà, comunque, nel *De rerum natura* questi stessi versi sono semplicemente un corollario della discussione sulla varietà delle forme atomiche e relativi effetti. Ancora più espliciti sono i versi (II 963-966) citati subito dopo:

Item eodem in libro haec: Praeterea quoniam dolor est ubi materiali corpora vi quadam per viscera viva, per artus, sollicita suis trepidant in sedibus intus. Inque locum quando remigrant fit blanda voluptas.

Poco più avanti, dopo aver trattato, fra i diversi effetti sull'anima della conformazione degli atomi, quello prodotto da atomi per così dire intermedi, cioè né del tutto uncinati né del tutto lisci, Ficino spiega tra l'altro che questo genere intermedio di sensazioni, provocato anche da *vina quaedam, nec leniunt animam, neque dissipant, nibloque magis languescere cogunt, verum leniter... et quasi titillant, voluptatemque efficiunt*. Riporta quindi i versi lucreziani, in cui si ritrovano quasi gli stessi termini adoperati dall'umanista nella sua esposizione:

Id totum ex his Lucretii versibus intelligitur: Sunt etiam quae iam nec levia iure putantur esse, neque omnino flexis mucronibus unca sed magis angulis paulum prostrantibus, et quae titillare magis sensus quam laedere possint. Fecula iam quo de genere est vinique sapores.

Ficino non dichiara il libro da cui ha tratto quest'ultima citazione, ma l'affinità dell'argomento con le precedenti indica che si tratta di passi vicini: infatti questi versi risultano essere i 426-30 del libro II.

Anche nel capitolo successivo del *De voluptate*, il diciottesimo, pur trattandosi specificatamente di Epicuro, abbiamo una citazione di Lucrezio:

Idem quoque testatur Lucretius Epicureus in secundo libro de rerum natura, ubi dum inanes hominum cupiditates, luxuriosasque delitias vituperat, haec inquit: O miseris hominum mentes, o pectora caeca. Qualibus in tenebris vitae, quantisque periculis degitur hoc aevi, quodcumque est nonne videtis nili aliud sibi naturam latrare nisi utqui corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur iucundo sensu, cura semota, metuque.

Sono i vv. II 14-19; notiamo in questo caso che Ficino si preoccupa di spiegare al lettore il contesto in cui si inseriscono i versi che cita, ed inoltre che si serve del *De rerum natura* per delucidare il pensiero sia del poeta latino sia di Epicuro stesso, mentre nella *Teologia platonica* è più attento a distinguere le posizioni dei due pensatori e ad attribuire a ciascuno il suo¹⁰. Si può dunque osservare che nel *De voluptate* l'ammirazione del Ficino per Lucrezio, manifestata dall'aggettivo *nobilis*, non è mai frenata o ribaltata dall'intento polemico e si estrinseca nell'abbondanza relativa delle citazioni, che ben si addicono del resto al tono piuttosto sereno e scientificamente distaccato dell'opuscolo. Infatti su un totale di sette citazioni poetiche, che rappresentano inoltre le uniche dirette, mentre negli altri casi il pensiero dei filosofi antichi è riportato in discorso indiretto, al più con la menzione dell'opera in cui si tratta l'argomento, ben cinque sono tratte dal *De rerum natura*.

Oltre a quelle già esaminate, infatti, se ne trova ancora una al capitolo X, dedicato alla teoria stoica. A proposito della *voluptas* stoica, Ficino riporta l'opinione di diverse scuole filosofiche, per cui quel concetto rientra come un aspetto particolare in quello più generale di piacere: solo per Lucrezio, però, dopo averne sintetizzato il pensiero, ricorre ad una citazione:

...quam Lucretius Epicureus guttam Veneris appellavit, quod sit exigua quaedam, ac levis amatae rei perceptio, voluptas vero perfecta absolutaque rei desideratae (ut Platonice loquar) fructio. Quapropter, et idem ipse Lucretius in quarto de natura rerum libro cum de hac prima gutta Veneris loqueretur, ait: Namque voluptatem praesagit muta cupido. Hinc Venus est nobis, hinc autem est nomen amoris, hinc illa te primum Veneris dulcedinis in cor stillavit gutta, et successit fervida cura¹¹.

Si tratta dei vv. 1057-60 del libro IV. Ficino interpreta questa *gutta Veneris*

¹⁰ Ad esempio cfr. il libro X capp. 6 e 7, in cui vengono discusse separatamente le obiezioni, sulla natura dell'anima, di Lucrezio e di Epicuro.

¹¹ Questa la lezione del Ficino; le edizioni critiche danno *illac primum*, correzione che risolve bene la difficoltà metrica.

come *laetitia* (in ea statim prima illa gutta Veneris oritur, quam laetitiam nominamus), senza darle il valore di iniziatrice di una funesta avventura amorosa, secondo il genuino pensiero lucreziano.

La presenza di questa citazione dal *De rerum natura*, in un contesto in cui appare certo opportuna, ma comunque non necessaria, testimonia ancora una volta la profonda stima nutrita da Ficino per il poeta e la sua approfondita lettura e perfetta conoscenza del poema epicureo.

Questa stima dell'umanista per Lucrezio è evidenziata esplicitamente nel capitolo II del libro XIII della *Teologia platonica*, in cui, discutendo del dominio dell'anima sul corpo, adduce come prova anche le «affezioni della ragione» e, fra le varie categorie delle persone portate come esempio, come i filosofi, i sacerdoti, i profeti, inserisce anche i poeti. A questo proposito, Lucrezio è citato con i più insigni, come Omero ed Esiodo¹²: si nota quindi che Ficino limita all'ambito poetico il suo apprezzamento dell'autore latino.

Man mano che Ficino viene elaborando sistematicamente la propria visione filosofica, infatti, è portato a separare nettamente l'ammirazione per Lucrezio poeta, che rimane indiscussa, dal rifiuto delle idee epicuree da questi così suggestivamente trattate. Nella *Teologia platonica*, in effetti, vi sono molti riferimenti al poema e al pensiero lucreziano, che spesso è fatto oggetto di polemiche atte a meglio definire il pensiero dell'umanista.

Uno dei passi più interessanti al riguardo è nel capitolo XIII del libro II (dal titolo *Deus amat et providet*). Qui Ficino tocca un argomento che, oltre ad avere una base dogmatica nella religione cristiana, ha parimenti grande importanza nel suo pensiero filosofico: sull'amore e sulla provvidenza divina si basano infatti per lui l'ordinamento del mondo e la posizione centrale e privilegiata, in esso, dell'uomo¹³. Nella discussione dell'argomento l'autore si preoccupa, conformemente alla sua personalità di umanista, di introdurre nella discussione

¹² È interessante notare che Ficino mostra qui di prestar fede alla leggenda dell'*insania* lucreziana. Infatti, dopo essersi richiamato alle teorie platoniche esposte nel *Fedro* e nello *Ione* ed aver sostenuto che i poeti *multa furentes canunt, et illa quidem mirabilia, quae paulo post deservescunt furor ipsimet non satis intelligunt, quasi non ipsi pronunciaverint*, distingue da questo *furor* la condizione di *insania* e fra i poeti di tal genere annovera Lucrezio: *insani potius aliqui, qualem fuisse constat Homerum, atque Lucretium*. Per la questione dell'*insania* lucreziana cfr. U. PIZZANI, *Il problema del testo e della composizione del «De rerum natura» di Lucrezio*, Roma 1959, *passim*; fondamentale è anche I. TRENGSEN-YI-WALDAPPEL, *Cicéron et Lucrèce*, in «Acta antiqua acad. Hungaricae», VI, 1958, pp. 341 sgg.

¹³ Ficino svolge la sua dimostrazione attraverso i seguenti punti fondamentali: Dio, amando se stesso, ama anche le proprie opere in quanto emanazione diretta di sé; perciò vuole per esse il bene e le dispone dunque verso il bene: in questo consiste la sua provvidenza; inoltre Dio crea ogni cosa per se stesso, quindi le cose sono disposte verso il sommo bene, come testimonia anche il loro appetito naturale: nel dirigere ogni cosa verso un buon fine si esplica la provvidenza divina. Seguono altri argomenti di rincalzo. La diversità dei singoli elementi e delle singole parti del mondo, naturalmente contrastanti tra loro, ha bisogno di una potenza superiore (*aliqua excellentior virtus*) che le connetta insieme a formare il cosmo ordinato e che consenta loro l'esplicazione delle caratteristiche naturali solo entro i limiti in cui concorrono all'utilità e all'armonia comune. D'altra parte, i singoli corpi nel mondo si dirigono ordinatamente verso il conseguimento del fine loro assegnato, senza esserne tuttavia minimamente consapevoli: è chiaro dunque che vengono guidati dalla potenza e dalla sapienza divina, direttamente o indirettamente: infatti, anche nel caso in cui fosse un'intelligenza angelica (*mens aut anima quaedam*) a reggere il mondo, lo farebbe sotto la direzione di Dio.

anche l'autorità di Platone e di Aristotele, riprendendone quelle particolari opinioni che potessero aiutarlo a rafforzare il suo assunto ¹⁴.

Dopo aver svolto la sua dimostrazione ed aver sottolineato la concordanza di singoli punti del proprio ragionamento con i due più illustri e autorevoli filosofi antichi, Ficino conclude affermando di aver così definitivamente contro-battuto le opinioni di Lucrezio:

Taceat igitur Lucretius Epicureus qui casu fieri ac ferri vult mundum, et constantem formosissimi ordinis habitum ex instabili deformique privatione ordinis proficisci existimat, perinde ac si quis ex insipientia sapientiam, et ex tenebris nasci lucem arbitraretur.

Il motivo polemico contro la teoria casualistica della fisica epicurea qui addotto dall'umanista è già presente nella letteratura antica, particolarmente in alcuni passi ciceroniani ¹⁵; comunque, questo accenno potrebbe essere sufficiente al Ficino per liquidare la discussione dei postulati epicurei opposti alla sua dottrina, appena esposta, sulla provvidenza divina. È dunque significativo che egli non si appaghi di gettare un'ombra di discredito sulle affermazioni lucreziane, rilevandone la non ammissibilità, né si ritenga soddisfatto dell'attacco fortemente polemico, che dovrebbe servire a far considerare tutta la dimostrazione precedentemente svolta anche come risposta alle idee epicuree sull'argomento.

Ficino invece innesta a questo punto una discussione diretta con Lucrezio che prolunga quasi fino al termine del capitolo, come dimostra la ripresa del nome del poeta latino al vocativo, che lo presenta ancora come interlocutore ideale del supplemento di dimostrazione. Il passo ficiniano riprende gli argomenti addotti dallo stesso Lucrezio per i propri fini e li controbatte valendosi di essi per dimostrare le sue convinzioni; ciò non toglie che si serva anche di deformazioni polemiche dei concetti lucreziani.

Inizia infatti subito con una frase (*An tu, Lucreti, quotiens casu absque consilio et proposito fine moveris, totiens uno quodam recto tramite ad certum eundemque terminum proficisceris? nequaquam, sed hac et illac oberas*) che, nel momento stesso in cui presenta il pensiero dell'epicureo, ne opera una forzatura, come abbiamo visto a proposito di un analogo riferimento nel *De voluptate*.

¹⁴ Così di Platone ricorda l'affermazione circa la fondamentale disposizione delle cose del mondo verso il bene, avvenuta ad opera del creatore: *si ad Dei finem facit omnia, atque summum est bonum, ad bonum (ut Plato vult in Timaeo) cuncta disponit, ita ut singula pro natura sua divinam capiant bonitatem*. Di Aristotele è ripreso un esempio volto ad illustrare come l'ordine esistente nell'universo rimandi all'intelligenza di un ordinatore: *hinc Aristoteles in libris Divinorum ait: sicut ordo partium exercituum invicem et ad totum procedit ex ordine totius ad ducem unum, ita ordo mundanarum partium ad invicem et ad totum pendet ex ordine totius ad Deum*. Ancora, per quanto riguarda l'emanazione del movimento delle creature da Dio: *comperit esse in animali nervum quendam circa nucam quem qui trahunt, cuncta simul animalis membra ita movent, ut singula propriis motibus moveantur. Simili quodam tractu scribit Aristoteles in libro De mundo a Deo mundi membra moveri* (attualmente la critica considera apocrifo questo trattato: cfr. W. JABGER, *Aristotele*, trad. it. Firenze 1947, p. 97 n. 2). Ficino continua interpretando il pensiero dello Stagirita come conforme al proprio: *ubi providentiam asserit apertissime, quam in decimo quoque Moralium significat, et in Physicis, ubi probat naturam certum ubique optimumque finem respicere, operaque ipsius opera esse intelligentiae non errantis*. In quest'ultimo caso è evidentemente presente una certa forzatura del pensiero aristotelico nella sua integralità.

¹⁵ *De natura deorum* II 37; *De finibus* I 6, 17.

La successiva dimostrazione ficiniana della necessità della provvidenza è una ripresa di quella lucreziana che nulla nasce dal nulla, volta a provare l'esclusione dell'intervento degli dei nella formazione del mondo (I, 159 sgg.). Qui il rapporto polemico di Ficino col testo lucreziano è ancor più evidente. Il poeta latino sostiene infatti:

si de nilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset, nil semine egeret. E mare primum homines, e terra posset oriri squamigerum genus et volucres erumpere caelo; armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum incerto partu culta ac deserta tenerent. Nec fructus idem arboribus constare solerent, sed mutarentur, ferre omnes omnia possent. Quippe ubi non essent genitalia corpora cuique, qui posset mater rebus consistere certa? At nunc seminibus quia certis quaeque creantur, inde enascitur atque oras in luminis exit, materies ubi inest cuiusque et corpora prima; atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni, quod certis in rebus inest secreta facultas (I, 159-73).

Analogo ordine segue Ficino: la dimostrazione per assurdo, quindi le conclusioni positive:

Alioquin videres quotidie quam plurimis tam membra quaedam sua, quam instrumenta ubique deesse; item ex equi semine nasci canes, sicut ficus ex malis, et membra hominis annexa leonibus, hominibus asinorum, cadere stellas, ascendere lapides. Nunc vero quia singulae mundi partes, certis seminibus ortae, distinctis figuris praeditae, recta via, congruis temporibus et ordinibus, pulcherrime et commodissime certos petunt terminos atque repetunt, consequens est ut eodem modo moveantur, quo et illa quae arte et consilio moventur humano.

Per la prima parte Ficino si serve dell'ipotetico quadro del più apocalittico disordine nella generazione, che si verificherebbe secondo Lucrezio non ammettendo il carattere increato ed eterno della materia, per rafforzare la propria tesi provvidenzialistica, attraverso la messa in evidenza, fra le conseguenze dell'immaginato disordine, della mancanza negli esseri animati delle membra e degli strumenti indispensabili alla vita ¹⁶.

Nella seconda parte della dimostrazione i richiami al testo lucreziano si fanno più fitti. L'attacco è pressoché identico: *at nunc... quia* (v. 169), *nunc vero quia*; quindi coincide l'espressione-chiave *certis seminibus*; al *quaeque* lucreziano (v. 169) corrisponde con precisione *singulae mundi partes*, a *creantur* (v. 170) ed *enascitur* (v. 171) corrisponde *ortae*; inoltre l'accenno ficiniano ai *congruis temporibus et ordinibus* si richiama con ogni probabilità allo sviluppo del discorso lucreziano nei versi, immediatamente seguenti a quelli prima citati, in cui il poeta sottolinea la presenza nella natura di un ordine e di scadenze ben determinate (dice tra l'altro ai vv. 176-77: *certa suo quia tempore semina rerum cum confluerunt*, ed ai vv. 180-81: *quod si de nilo fierent, subito exorerentur, incerto spatium atque alienis partibus anni*).

Acquista dunque un particolare significato la frase con cui Ficino introduce questa parte della sua discussione con Lucrezio: *consilium igitur consilio tuo melius*

¹⁶ Il medesimo procedimento, di ricorrere ad una argomentazione lucreziana per giungere ad una tesi diametralmente opposta alla sua, è seguito in Lattanzio (*De ira Dei* 10-13) proprio a proposito del medesimo passo.

ista disponit. Lo Schiavone, che pure nota il richiamo effettuato dall'umanista ai versi lucreziani¹⁷, traduce genericamente questa frase: «onde si deve dedurre che una intelligenza deliberante superiore alla nostra dispone le cose nell'universo». Personalmente ritengo invece che, dato lo stretto riferimento al *De rerum natura*, troppo puntuale per non essere volutamente esplicito, l'umanista abbia qui voluto alludere non solo e non tanto alla facoltà raziocinante umana, ma soprattutto proprio al ragionamento attuato da Lucrezio nel passo preso di mira; in altre parole, si tratterebbe di un invito al poeta epicureo a modificare la sua dimostrazione in senso più opportuno. Un analogo valore polemico verrebbe attribuito così al medesimo termine, *consilium*, anche nella frase immediatamente precedente, in cui l'umanista, svolgendo l'esempio della perfetta disposizione delle membra delle piante e degli animali, concetto a cui, come abbiamo visto, accenna anche in seguito, così conclude: *an si tu omni consilio fuisses arboribus et animalibus provisurus, aliter providisses?* In questa espressione è agevole scorgere un riferimento al poema epicureo, tanto più che si è visto nell'uso del femminile dei termini *plantas* e *animantes*, all'inizio del passo, un richiamo al *De rerum natura* II, 941, dove pure si hanno i medesimi vocaboli¹⁸. Ciò non toglie che nel seguito della dimostrazione Ficino col termine *consilium* indichi semplicemente l'intelligenza divina¹⁹.

A questo punto la polemica antilucreziana potrebbe sembrare conclusa. Tuttavia resta da stabilire in che cosa consista questo *consilium* provvidenziale; il punto di riferimento resta ancora Lucrezio, come testimoniano sia il tenore della discussione, sia l'esplicita allusione al poeta latino, poco oltre. Ficino infatti controbatte l'ipotesi che attribuisce alla natura l'*ars perfectissima* in cui consiste la disposizione dell'universo: *artem huiusmodi in natura fortasse locabis*. Si tratta in effetti del concetto di fondo di tutto il *De rerum natura*, e particolarmente della prima dimostrazione del libro I, passo che, come abbiamo visto, è qui particolarmente tenuto presente dall'umanista, ed in cui l'intento del poeta è proprio quello di chiarire *unde queat res quaeque creari et quo quaeque modo fiant opera sine divum* (I, 157-58). Ma Ficino aggiunge una precisazione: la natura di cui si tratta è *sensus omnis expers*. Questo concetto mi sembra direttamente ricavato dai luoghi, già citati, in cui Lucrezio parla dei moti degli atomi come ciechi e casuali; inoltre il poeta epicureo descrive gli atomi appunto come particelle di materia prive di elementi accidentali, immutabili e prive di senso, come è messo in rilievo nella rappresentazione per assurdo delle omeomerie di Anassagora: *fiet uti risu tremulo concussa caccinnet et lacrimis salsis umectent ora genasque* (I, 919-20). Il concetto ficiniano della natura è diametralmente opposto; infatti egli si preoccupa di confutare immediatamente tale opinione.

Anche il tono aggressivo della confutazione, che trae vivacità dal ripetersi, mutando alquanto i significati, della parola-chiave della polemica, richiama l'analogo modo di procedere lucreziano: per averne un'idea si possono leggere di seguito il passo ficiniano (*Ego vero sensu carere te dicam, si tam fueris alienus a*

¹⁷ M. FICINO, *Teologia platonica* a cura di M. Schiavone, Bologna 1964, vol. I, p. 208 n. 2.

¹⁸ Per quest'ultima questione cfr. M. SCHIAVONE, *op. cit.*, p. 208 n. 1.

¹⁹ Ad esempio quando proclama: *si modo eodem, ergo eadem pene arte, eodemque consilio, et tanto praestantior, quanto pulchrius et stabilis ordinantur. Consilio inquam non ambiguo et mobili, sed certo penitus atque subito, et intuitu potius quam discursu* (libro II cap. 13).

sensu, ut non sentias, si bestiolae quaeque terrenae sentiunt, oportere multo magis totum mundum et artificem omnium naturam sensum habere, sensum inquam rationalem, si rationabilis sua opera ordinat quam hominis ratio) e quello lucreziano relativo alla confutazione di Eraclito (I, 690-98):

Dicere porro ignem res omnis esse neque ullam rem veram in numero rerum constare nisi ignem, quod facit hic idem, perdelirum esse videtur. Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat et labefactat eos, unde omnia credita pendent, unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem. Credit enim sensus ignem cognoscere vere, cetera non credit, quae nilo clara minus sunt. Quod mihi cum vanum tum delirum esse videtur.

Per la violenza dell'invettiva contro l'avversario si può confrontare ad esempio l'espressione lucreziana in IV, 469-72:

Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit an sciri possit, quoniam nil scire fatetur. Nunc igitur contra mittam contendere causam, qui capite ipse sua in statuit vestigia sese.

Ficino torna a rivolgersi al poeta latino concludendo, questa volta definitivamente, la sua dimostrazione col ribadire il risultato a cui si è pervenuti:

Fateamur igitur necessarium est, Lucreti, quod cum partes effectusque mundi constanti ordine procedant, non potest totus ipse mundus praeter constantiam ordinemque vel nunc procedere, vel ab initio prodiisse.

Dopo tanti riferimenti al testo lucreziano, non è certamente casuale che qui, per concludere, l'umanista riprenda una formula (*fateamur igitur*) che nella variante *fateari necessest* (o *necesse*) ricorre ben dodici volte nel *De rerum natura*²⁰, senza contare altre espressioni quale *fatendum* (I, 627 e I, 963) e *fatendumst* (I, 205 e 462; II, 1084; III, 166; IV, 526; VI, 697).

Un altro punto della *Teologia platonica* particolarmente interessante ai fini della presente indagine è rappresentato dal capitolo sesto del libro X, interamente dedicato alla confutazione dell'opinione lucreziana relativa al problema della natura dell'anima: *obiectio Lucretii et responsio, quod mens potest absque corpore operari*. Il poeta latino è qui introdotto a ribattere alla prima delle due affermazioni fondamentali a cui Ficino stesso, all'inizio di questo capitolo, riduce la propria argomentazione sulla creazione dell'anima: *nos quidem duo potissimum hic asserimus, quod Deus creat animam sibi similem, quod in materia*.

L'umanista espone in questi termini l'obiezione lucreziana:

contra primum Lucretius obicit: si tam divinus est animus, primum contra naturam eius est coniungi cum corpore ad conficiendam speciem animalis, deinde etsi iungitur, cur numquam mens speculatur phantasia non cogitante?

In queste parole attribuite al poeta epicureo confluiscono le opinioni più volte espresse nel *De rerum natura*, particolarmente nel libro III, relativamente alla natura materiale dell'anima ed alla sua stretta connessione col corpo, che ne esclude la provenienza divina: possiamo ricordare i vv. 800-5

(quippe etenim mortale aeterno iungere et una consentire putare et fungi mutua posse

²⁰ I, 399 e 624; II, 284, 513, 1064; III, 470, 543, 578, 677 e 766; IV, 216; V, 343.

desiperest. Quid enim diversius esse putandumst aut magis inter se disiunctum discrepantisque, quam mortale quod est immortalis atque perenni iunctum in concilio saevas tolerare procellas?²¹

Si può notare che Ficino questa volta non ha ripreso precisamente la terminologia lucreziana, ma non si può certo negare che si dimostri profondo conoscitore della dottrina esposta nel poema.

La seconda parte della supposta obiezione lucreziana mi sembra ricavata dalla teoria epicurea relativa alla percezione e alla formazione delle idee, esposta dal poeta latino nel libro IV. Nei vv. 478-85 Lucrezio sottolinea la priorità del senso rispetto alla ragione²² e nei vv. 750-51 mette in rilievo l'identità del processo conoscitivo a livello dei sensi e del pensiero (*quatenus hoc simile est illi, quod mente videmus atque oculis, simili fieri ratione necesse est*). Inoltre nei vv. 722 sgg.²³ la teoria dei *simulacra* interviene a spiegare non solo la vista e le altre sensazioni, ma anche il pensiero. A questo appunto penso che alluda Ficino quando fa affermare al poeta latino che la mente non pensa se non dopo che è stata attivata la fantasia. Per il filosofo umanista infatti la *phantasia* è uno dei gradi della conoscenza, ancora legato alla percezione sensibile ma immediatamente propedeutico ai gradi che vedono impegnata la mente e l'anima. Tenendo presente questo significato della parola, si può intendere appieno ed anche giustificare l'uso del termine *phantasia*, che Ficino mette in bocca a Lucrezio, pur se non appartiene al vocabolario di quest'ultimo: evidentemente lo ritiene il termine più adatto per indicare sinteticamente il concetto della stretta connessione della mente e del corpo nella gnoseologia. Invece il termine *mens* è usato con notevole fedeltà al *De rerum natura*: infatti pur se Ficino, generalmente, adopera pressoché indifferentemente termini come *mens*, *spiritus*, *anima*, Lucrezio nei passi citati adopera esclusivamente *mens*.

La risposta ficiniana all'obiezione lucreziana è abbastanza ampia, anche se viene presentata come sintetica (*respondemus... nunc breviter*). È da notare che l'umanista, nella discussione, continua a tenere presenti i concetti lucreziani, e dà l'impressione di voler mostrare fino a che punto ed entro quali limiti si possa far uso di questi per una corretta speculazione.

Infatti Ficino fonde la teoria epicurea, secondo cui la conoscenza avviene tramite i *simulacra*, con la sua concezione della *phantasia*: *sensus vero et phantasia per spiritus agunt corporeos*; ammette inoltre la ragionevolezza dell'illazione lucreziana, partendo dal principio, da lui condiviso, che ogni ente opera secondo il modo della sua sostanza. Sarebbe perciò contraddittorio che l'anima incorporea

conoscere tramite gli enti corporei: ma Ficino osserva che l'anima è in grado anche di cogliere gli enti incorporei, ciò che basta per lui a provare l'incorporeità dell'anima stessa; d'altra parte, il fatto che la *mens* colga anche questi enti in unione con i *simulacra* dipende appunto dall'unione dell'anima col corpo: quando tale imperfetto stato verrà superato, anche la conoscenza sarà piena ed immediata²⁴.

È evidente l'importanza dell'influsso platonico ai fini del superamento e della critica della posizione epicurea: esso si basa sulla convinzione ficiniana che

earum (imaginum corporalium) cognitionem non a corporibus proprie animus mutuatur, sed ab ideis vel ingentis, quando revertitur in se ipsum, vel infusus, quando supra se surgit²⁵.

Un altro riferimento a Lucrezio si trova nel capitolo quinto del libro IX della *Teologia platonica*, a proposito di un argomento affine a quello di cui abbiamo appena trattato, cioè ad una delle varie dimostrazioni dell'indipendenza dell'anima dal corpo, postulato che serve a Ficino per provare l'immortalità dell'anima. Nel caso specifico egli dimostra che l'anima opera indipendentemente dal corpo (*mens absque corpore operatur*); venendo, tra l'altro, a parlare della debolezza del corpo nelle malattie, a cui non corrisponde quella dell'anima, almeno per quanto riguarda la capacità di resistenza e di ripresa, e passando in rassegna le varie opinioni in proposito dei filosofi antichi, l'umanista cita anche l'autore del *De rerum natura*:

Quoniam vero Lucretius immortalitati ob eam causam diffidit maxime, quod imminente morte vires animi deficere videantur, animadvertendum est vitam corporis in humoris et caloris temperatione consistere, ideoque mori corpus quando vel calor resolvit humorem, vel calorem humor extinguit. Quoniam autem humor caloris pabulum est, calor vehiculum spiritus, spiritus est animae ad corpus conciliator, fit ut quando resolvitur humor in membris corporis paulatim, anima quoque membra deserat paulatim. Et quia tunc regendo corpore minus quam soleat occupatur, in mentem suam se colligit, cernit arcana praesagique futura. Absit a nobis lucretiana suspicio, animam scilicet cum corpore morituram, quae debilitato corpore roboratur.

In effetti nei vv. 417 sgg. del libro III del *De rerum natura*, in cui Lucrezio tratta esplicitamente il problema dell'immortalità dell'anima, da lui negata, il poeta epicureo cita come prova del suo assunto soprattutto l'indebolimento contemporaneo, in diverse circostanze, quali vecchiaia e malattie, del corpo e della *vis animae*²⁶.

²¹ Il passo lucreziano è confutato anche dal «ficiniano» Raphael Francus nella sua *Paraphrasis in Lucretium* pubblicata a Bologna nel 1504 (cfr. U. PIZZANI, *Dimensione cristiana dell'umanesimo e messaggio lucreziano: la Paraphrasis in Lucretium di Raphael Francus*, in corso di stampa negli Atti degli ultimi convegni di studi umanistici di Montepulciano (Fondazione Secchi-Tarugi).

²² *Invenies primis ab sensibus esse creatam notitiam veri neque sensus posse refelli. Nam maiore fide debet reperiri illud, sponte sua veris quod possit vincere falsa. Quid maiore fide porro quam sensus haberi debet? An ab sensu falso ratio orta valebit dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est? Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis* (IV, 478-85).

²³ *Nunc age quae moveant animum res accipe, et unde quae veniunt veniant in mentem percipe paucis. Principio hoc dico, rerum simulacra vagari multa modis multis in cunctas undique partis tennia, quae facile inter se iunguntur in auris, obvia cum veniunt...*

²⁴ *Et quia res quaeque secundum modum suae substantiae operatur, substantia vero mentis humanae incorporalis quidem est omnino, sed unita materiae, hinc fit ut incorporalia intelligat quidem, sed ea dum corpus habitat saepe una cum aliquo quodammodo corporali inspicit, hoc est simulacro phantasiae. Ideo huiusmodi plerumque eget simulacris. Verum quando, deposito corpore, redacta fuerit in se ipsa, intelligit in se ipsa.*

²⁵ Inoltre Ficino introduce la distinzione delle tre anime, infima, media e superiore, per spiegare il rapimento ascetico della contemplazione e la possibilità del raggiungimento, nella morte, di una vita più piena. Qui ormai, pur collocandosi ancora nell'ambito della risposta a Lucrezio, come afferma chiaramente alla fine del capitolo (*haec ad Lucretium dicta sint*), Ficino, a mio avviso, non ha più come punto preciso di riferimento la dottrina epicurea.

²⁶ *Praeterea gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus pariterque senescere mentem. Nam velut*

Nel capitolo 10 del libro XIV della *Teologia platonica* Ficino polemizza ancora una volta direttamente con Lucrezio, a proposito di un punto molto importante nelle dottrine di entrambi. L'umanista ha appena dimostrato che la religione più di ogni altra cosa ed in sommo grado è adatta al genere umano, al quale porta la verità (cap. 9: *religionem esse humano generi maxime omnium propriam et veridicam*); si scontra a questo punto con la concezione epicurea, e particolarmente lucreziana, della *religio* come superstizione avente un'origine convenzionale, quindi menzognera e tutt'altro che essenziale all'uomo, al punto che, anzi, proprio l'eliminazione del timore di essa è uno degli scopi fondamentali del *De rerum natura*.

Le obiezioni alla sua teoria che Ficino ricava dalla lettura del poeta latino e che attribuisce genericamente ai suoi seguaci sono tre:

non est credendum Lucretianis dicentibus religionem non a iudicio naturali, sed a complexionis corruptione, consilii legibus, coeli impetu provenire.

In effetti, però, delle obiezioni che Ficino attribuisce ai lucreziani, solo una si trova nel *De rerum natura*, la terza; mentre l'umanista trascura di discutere quello che per Lucrezio è il motivo principale dell'origine della religione, cioè le visioni che mostrano esseri umani di straordinaria potenza e bellezza e che appaiono agli uomini nel sonno e nella veglia (V, 1161 sgg.)²⁷. Soltanto come causa aggiuntiva il poeta latino afferma:

praeterea caeli rationes ordine certo et varia annorum cernebant tempora verti nec poterant quibus id fieret cognoscere causas. Ergo perfugium sibi habebant omnia divis tradere et illorum nutu facere omnia flecti. In caeloque deum sedis et templa locarunt, per caelum volvi quia nox et luna videtur, luna, dies et nox et noctis signa severa noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes, nubila, sol, imbres, nix, venti, fulmina, grando et rapidi fremitus et murmura magna minarum (vv. 1183-93).

Per esprimere questo concetto della totalità dei fenomeni celesti e atmosferici Ficino ricorre ad una definizione sintetica ma efficace, *coeli impetus*, che, pur non comparando nel passo relativo alla *religio*, è anch'essa espressione lucreziana²⁸.

infirmitas pueri teneroque vagantur corpore, sic animi sequitur sententia tennis. Inde ubi robustis adolevit viribus aetas, consilium quoque maius et auctor est animi vis. Post ubi iam validis quassatum est viribus aevi corpus et obtusis ceciderunt viribus artus, claudicat ingenium, delirat linque, <labat> mens, omnia deficient atque uno tempore desunt. Ergo dissolvi quoque convenit omnem animae naturam, cum fumus, in altis aeris auris; quandoquidem gigni pariter pariterque videmus crescere et, <ut> docui, simul aevo fessa fatisci (III, 445-57).

²⁷ *Nunc quae causa deum per magnas numina gentis pervulgarit et ararum compleverit urbis... non ita difficilest rationem reddere verbis. Quippe etenim iam tum divum mortalia saecula egregias animo facies vigilante videbant et magis in somnis mirando corporis auctu. His igitur sensum tribuebant propterea quod membra movere videbantur vocesque superbas mittere pro facie praeclara et viribus amplis. Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum suppeditabatur facies et forma manebat, et tamen omnino quod tantis viribus auctos non temere ulla vi convinci posse putabant. Fortunisque ideo longe praestare putabant, quod mortis timor haud quemquam vexaret eorum, et simul in somnis quia multa et mira videbant efficere et nullum capere ipsos inde laborem (V, 1161-82).*

²⁸ Si trova infatti in V, 200 (*principio quantum caeli tegit impetus ingens*), in un contesto completamente differente, in quanto il poeta latino allude con essa alla totalità del mondo, per affermare che di questo solo un'esigua parte è abitabile dall'uomo: il discorso rientra nella dimostrazione che *nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum* (V, 198-99). L'umanista denota

Per quanto riguarda le altre due obiezioni, esse non sono esplicitamente formulate nel poema, anche se ben si accordano con la filosofia professata da Lucrezio e in particolare col suo concetto della *religio*. Non a caso, dunque, per indicare gli autori delle supposte obiezioni l'umanista adopera il termine *lucretiani*, mentre altrove, trattando temi esplicitamente riscontrabili nel poema, ne attribuisce il contenuto direttamente a Lucrezio, come abbiamo visto. Ciò denota in Ficino un apprezzabile scrupolo filologico.

Oltre ai passi in cui polemizza esplicitamente con Lucrezio, Ficino presenta frequentemente dei riferimenti impliciti al *De rerum natura*, più o meno significativi, che dimostrano quanto profondamente la lettura del poema abbia inciso sulla sua formazione culturale. Si tratta per lo più di richiami che interessano termini ed espressioni e che non indicano concordanze di teorie, ma di singoli spunti.

Ad esempio, nel capitolo quarto del libro II l'espressione *motus ordoque tam aequalis per tot saecula huius tam ingentis tam multiplicis machinae* riecheggia con ogni probabilità quella lucreziana in V, 95-6: *multosque per annos sustentata ruet moles et machina mundi*, soprattutto per l'accento alla macchina dell'universo²⁹; però nella *Teologia platonica* il moto ordinato del mondo testimonia la presenza della provvidenza divina, concetto aspramente combattuto nel *De rerum natura*. Infatti Ficino continua così: *docet infatigabilem esse, ideoque infinitam in gubernatore potentiam*³⁰.

Ancora in relazione col libro V del *De rerum natura* può essere posta l'immagine del sole inserita nel libro II (capitolo ottavo) della *Teologia platonica*: *sic sol uno actu facillime illuminat quodammodo infinita, et gignit illuminando*. Un'immagine analoga è infatti in V, 592-95:

*illud item non est mirandum, qua ratione tantulus ille queat tantum sol mittere lumen, quod maria ac terras omnis caelumque rigando compleat et calido perfundat cuncta vapores*³¹.

Nel primo capitolo del libro IV della *Teologia platonica* troviamo le espressioni *artificiosa natura* e *cancelli naturae*, che possono agevolmente essere considerate richiami al *De rerum natura* I, 7 (*daedala tellus*) e 70 sgg. (*arta naturae... portarum claustra*); per la prima, però, probabilmente è preminente una reminiscenza ciceroniana³².

anche in questo caso la tendenza ad avvicinare fra loro espressioni lucreziane appartenenti a contesti differenti. È da notare inoltre che l'espressione *impetus coeli* in Ficino ha lo stesso valore che in Cicerone, *De natura deorum* II, 97: sull'argomento cfr. U. PIZZANI, *Il problema della presenza lucreziana in Cicerone*, «Ciceroniana» vol. V 1984, p. 187.

²⁹ Si può notare che l'espressione *machina* con riferimento all'ordine universale si ritrova anche in testi più vicini al pensiero ficiniano come Marziano Capella (II, 201 e IX, 921), Boezio (*Inst. Mus.* I, 2) e Cassiodoro (*Var.* II, 40, 2).

³⁰ Lo Schiavone (*op. cit.*, p. 142 n. 2) si limita a notare la reminiscenza lucreziana, senza sottolineare la diversità del concetto.

³¹ A proposito di quest'immagine ficiniana lo Schiavone (*op. cit.*, p. 170 n. 1) cita Cicerone, *Somnium Scipionis* 14, il commento di Macrobio 1, 10 e 1, 20, Plinio, *Naturalis Historia* II, 6, 4, aggiungendo poi la generica menzione del libro V del *De rerum natura*.

³² Nel *De natura deorum* II 57-58, infatti, oltre ad essere più volte ripetuti i termini *artifex*, *artificiosus* e simili, si trova l'esplicita espressione: *natura artificiosa est*.

Ancora a Lucrezio, e precisamente al v. 1060 del libro II (*temere incassum frustra coacta*) si richiama l'espressione *frustra et temere* del capitolo ottavo del libro X della *Teologia platonica*, riferimento tanto più opportuno in quanto si inserisce in un gruppo di capitoli che tiene particolarmente presente il poema epicureo³³.

Possiamo dunque concludere che la presenza di Lucrezio negli scritti filosofici esaminati del Ficino è un dato più importante di quanto sia comunemente ritenuto.

Abbiamo visto che nel *De voluptate* l'ammirazione per Lucrezio è espressa senza remore e l'approfondita conoscenza della sua opera è dimostrata e quasi ostentata senza problemi. In seguito, col maturarsi del suo pensiero, Ficino avverte sempre più nettamente non solo l'inconciliabilità di questo con l'epicureismo, ma addirittura l'inammissibilità da parte sua, per una questione di coerenza, di ogni ammissione del valore del poema lucreziano e di ogni riferimento ad esso, se non in chiave polemica. L'ammirazione originaria per il testo latino, che l'umanista continua ad apprezzare mentre il filosofo sente di dover denigrare, continua però a trasparire, attraverso l'insistenza stessa della polemica e soprattutto attraverso l'aderenza non solo ai concetti, presentati come da confutare, ma anche alla terminologia in cui sono originariamente esposti³⁴.

GIUSEPPINA BOCCUTO

³³ Sono state trovate altre concordanze di questo tipo che ritengo abbastanza discutibili. A questo gruppo appartiene quella instaurata dallo Schiavone (*op. cit.*, vol. II, p. 242 n. 2) a proposito dell'espressione del capitolo ottavo del libro XIV della *Teologia: ducit et pascit beluas*, il cui soggetto è *Deus*, con il riferimento lucreziano alla *Magna Mater* del libro II. Lo studioso riconosce gli influssi eterogenei che hanno determinato questa espressione, e parla infatti di «felice sincretismo ficiniano di vari elementi speculativi». Fra questi elementi, che comprendono anche la letteratura evangelica sul «buon pastore», e la concezione neoplatonica, spicca la concezione della natura come signora delle fiere (ἡγεμένη θηρῶν), che Schiavone afferma essere stato «felicamente filtrato attraverso Lucrezio». È ben vero che il poeta latino in II, 598 sgg. tratta del culto della *Magna Mater*, la chiama *mater ferarum* e spiega che i seguaci *admixcere feras* al suo cocchio *quia quamvis effera proles officiis debet molliri victa parentum*; tuttavia non mi pare di risentire nel passo ficiniano un'eco sufficientemente chiara dei versi lucreziani in questione. Inoltre non condivido il richiamo di Schiavone (*op. cit.*, vol. I, p. 239 n. 3) al libro I del *De rerum natura*, a proposito del primo capitolo del libro IV della *Teologia platonica*, e precisamente della critica ficiniana a coloro che affermano che i prodotti della terra sono originati dagli influssi delle anime celesti: *nisi forte quis dixerit, viventia illa quae nos, cum seminibus propriis carere videntur, ab anima terrae fieri dicimus et aquae, non ex tali anima nasci, sed ex influxibus coelestium animorum*. Schiavone sostiene che qui Ficino allude ad una teoria di origine orfica, che anche Lucrezio criticerebbe nel *De rerum natura* I, 150 sgg. e 781 sgg.; ma nei passi richiamati non mi pare possa trovarsi alcun accenno ad una teoria del genere, neppure esposta in chiave polemica.

³⁴ Alcuni interpreti, fra cui lo Schiavone (*op. cit.*, vol. I, p. 206 n. 3), parlano, a proposito della presenza di Lucrezio nella *Teologia platonica*, di palinodia: Ficino cioè avrebbe inteso fare ammenda alla sua simpatia giovanile per il poeta latino facendone il bersaglio preferito delle sue polemiche. Non sarei d'accordo con questa interpretazione, che mi sembra alquanto riduttiva.

AUGUSTO ROSTAGNI E I SUOI LIBRI*

Quanta parte di noi è nei nostri libri? Intendo dire: nei libri che possediamo. È una domanda, questa, che mi sono posta molte volte; in modo del tutto speciale me la posi otto-nove anni fa, quando l'Università di Padova mi incaricò di approfondire la personalità di Concetto Marchesi studioso della letteratura latina. In quella circostanza, durante il lavoro di raccolta della documentazione, mentre cercavo materiali per il mio studio, indagai anche sulla biblioteca personale del Marchesi. E restai stupefatto – e anche, inizialmente, sconcertato – quando appresi che non esisteva, che non era mai esistita, una biblioteca personale del Marchesi. Poi, man mano che mi addentravo nello scandaglio della personalità del Marchesi e sempre più mi rendevo familiare il suo modo di leggere gli antichi, di interpretarli, di parlarne, di scriverne, di entrare in vivace e talora vivacissimo colloquio con essi, mi appariva sempre più chiaro quanto il Marchesi cercasse il contatto diretto, senza intermediari, con gli antichi, quanta insofferenza gli suscitasse la filologia, che egli vedeva come un eccesso, uno stravolgimento della viva voce degli antichi; come il suo rapporto personale con la bibliografia critica fosse difficile e quante impazienze fossero in lui nei riguardi di chi egli beffardamente identificava con i cuochi della filologia.

Tutt'altro il modo di vivere gli studi e il rapporto con il libro, nel Rostagni.

Chi ha visto guizzare un lampo di gioia nei suoi occhi quando pacatamente raccontava di aver trovato un giorno su una bancarella una copia dell'*Appendix Vergiliana* di Giuseppe Giusto Scaligero, del 1573, e di averla acquistata per poche lire, ha colto, della sua personalità, forse più di quanto potesse essere rivelato da un colloquio con lui.

Nella sua casa di corso Matteotti i libri avevano a poco a poco invaso tutte le stanze: chi vi era ammesso, aveva la sensazione, quasi, di entrare in un luogo sacro, dove regnavano il silenzio e la meditazione. Quando, dopo aver invano e a lungo cercato da ogni parte una dissertazione rara, un opuscolo introvabile, ci si rivolgeva a lui in ultima istanza, la sua pur controllata ma evidente soddisfazione nel rispondere

* Parole dette il 19 marzo 1986 nella Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, inaugurandovisi il Fondo Rostagni costituito dai libri, dagli opuscoli, dalle riviste di filologia classica del Maestro torinese.

Per volontà del figlio dottor Luigi e con il fattivo interessamento del Preside della Facoltà prof. Adriano Pennacini uno strumento di grande utilità è ora a disposizione di tutti gli studiosi.

che sì, quella dissertazione, quell'opuscolo egli li possedeva, era ancor più viva di quella del giovane studioso che tirava un respiro di sollievo nel vedere felicemente terminate le fatiche della ricerca bibliografica. Ripensando a quei momenti intensi di sodalizio intellettuale tra maestro e discepolo, punteggiati da poche frasi pronunziate in tono sommesso – un'intesa trasparente soprattutto dagli sguardi e affidata poi al gesto lento e amoroso della mano che traeva dal palchetto il libro e te lo porgeva perché tu lo consultassi lì, in una stanza della biblioteca (non certo te lo prestava!), si rivive, insieme, un'età e un tipo di rapporto tra uomini che ci appaiono ben remoti, anche se, da allora, sono passati soltanto pochi lustri.

E viene spontaneo pensare che i libri della sua biblioteca erano davvero, per il Rostagni, quei «tesori dei re» di cui parla John Ruskin nella conferenza del 1864 dal titolo omonimo. Ricordate le riflessioni del Ruskin sulla possibilità che abbiamo, attraverso i libri, di sceglierli gli amici che vogliamo, per frequentarli assiduamente, per averli sempre disponibili a parlare con noi, perché «bisogna entrare nel pensiero dei grandi maestri, bisogna entrare nel loro cuore, «bisogna abitare insieme a loro»? E ancora ci ammonisce il Ruskin:

da un libro non si traggono frutti che dopo averlo letto e riletto e amato e amato ancora e postivi dei segni in modo che possiate ritrovarci il passo di cui avete bisogno, così come un soldato può prendere nel suo arsenale l'arma che gli serve o come la padrona di casa trae dalla dispensa le spezie che le occorrono.

Il Rostagni li sentiva proprio così, i suoi libri: amici discreti, sempre a disposizione, in tutte le ore del giorno e della notte, pazienti, in attesa che noi ci rivolgiamo ad essi per ascoltarne consigli e pareri: proprio, come ribadiva il Ruskin,

una società numerosa, amabile, che possiamo fare attendere presso di noi anche un giorno intero, in quelle anticamere strette e ammobiliate con semplicità che sono i palchetti delle nostre biblioteche.

Un amore profondo, per questi amici, un amore esclusivo, geloso: ha interpretato bene Marcel Proust, in una lunga nota alla sua traduzione francese della conferenza del Ruskin, il vero senso di questo colloquio silenzioso con i nostri libri:

quando si legge, si riceve un pensiero di un altro, e tuttavia si è soli, si è in pieno lavoro intellettuale, in piena aspirazione, in piena attività personale: si ricevono le idee di un altro, in ispirito, cioè in verità, ci si può dunque unire ad esse, si è quest'altro e tuttavia altro non si fa che sviluppare se stessi con più varietà che se si pensasse da soli; siamo spinti da altri sulle nostre proprie vie¹.

Ma nel Rostagni c'era qualcosa di più, nell'amore per il libro: c'era la sua passione di bibliofilo, alimentata dall'esempio dello zio materno di cui portava il nome, Augusto Gabinio, e a cui dedicò nel 1939 il libro

¹ JOHN RUSKIN, *Sésame et les Lys. Des trésors des rois. Des jardins des reines*, traduction, notes et préface par MARCEL PROUST, Paris 1906³, p. 70, n. 1.

Classicità e spirito moderno, dove sono raccolti i suoi scritti programmatici, le sue prolusioni.

Già in un'altra occasione ho citato al riguardo la testimonianza resami dal fratello professor Antonio, di undici anni più giovane di Augusto:

io ho un ricordo preciso dei suoi interessi di bibliofilo, quasi collezionista di libri. Ogni giorno, nel tardo pomeriggio, passava dai tre rivenditori di libri usati, Bourlot e Conte in Piazza San Carlo e Calandra in fondo a via Principe Amedeo. Vi incontrava lo zio materno Augusto Gabinio, che faceva il medico, ma aveva una passione dominante per la letteratura e la musica. È probabile che questo zio abbia influito notevolmente sulla formazione culturale di mio fratello. [...] Lo zio apprezzava in modo particolare la letteratura francese, e aveva una vasta collezione di classici francesi, accanto a quelle di classici italiani, latini e greci. Ma era tipica in lui, come in Augusto, la cura per il libro in sé, il modo di maneggiarlo, così da non gualcirlo, il gusto per le vecchie edizioni².

Chi fu vicino al Rostagni nell'ultima parte della sua vita ricorda le soste, quando usciva da Palazzo Campana, in via Carlo Alberto, dove nel dopoguerra aveva sede la nostra Facoltà, davanti alle bancarelle dei libri usati sotto i portici di piazza Carignano: non passava giorno che non trovasse qualche pezzo da acquistare.

I suoi libri, poi, se li curava scrupolosamente, ne proteggeva le rilegature, con amore vigile, paziente, assiduo. Li trattava come amici cari, e preziosi.

Mi domandavo, all'inizio, quanta parte di noi sia nei libri che possediamo: ebbene, per il Rostagni, molta parte di lui è nei suoi libri. Lo si può asserire con piena sicurezza.

Ricercando «gli elementi biografici (dico della sua biografia interiore, la sola che conti)» – com'egli scrisse di Orazio, in *Classicità e spirito moderno*, p. 129 –, ovvero tracciando di lui «una biografia ideale» – come asseriva il «suo» Sainte-Beuve a proposito di Virgilio –, l'esplorazione della sua biblioteca ci sarà di grande aiuto. Quando prendiamo in mano, per esempio, come accadde a me di fare dopo la sua morte esplorando la sua biblioteca con il permesso degli eredi, l'esemplare che lì si trova dell'edizione del 1917 della *Teoria e storia della storiografia* di Benedetto Croce, e in più pagine vi vediamo a margine, tracciati a matita da due mani diverse, commenti ora di consenso ora di dissenso, talora molto vivace, noi che sappiamo che durante la prima metà del 1918 il Rostagni fu allievo ufficiale a Caserta ed ebbe lì come compagno d'armi Luigi Russo, individuiamo nelle note marginali la scrittura del Rostagni con sicurezza e con altrettanta sicurezza, nelle note di dissenso dal Croce e dal Rostagni, la scrittura del Russo.

I due giovani, che tanto segno dovevano lasciare nella cultura italiana, li vediamo, grazie a quel libro della biblioteca Rostagni, discutere per così dire in nostra presenza con calore, tra un'esercitazione militare ed un'altra, le teorie del filosofo napoletano.

² I. LANA, *Augusto Rostagni*, in «Memorie Accad. d. Scienze di Torino», 1962, p. 53.

Ci sarà, tra i giovani, chi vorrà compiere sistematicamente quest'esplorazione tra i libri del Rostagni? Me lo auguro. Certo ora, con l'acquisizione della biblioteca del Maestro alla Biblioteca della Facoltà, un lavoro di tal genere risulterà molto agevolato.

Dunque, tornando con larga parte dei suoi libri in questa Biblioteca che egli diresse per tanti anni, salvandola nel 1942 dai bombardamenti inglesi e nel 1944 dalle rappresaglie tedesche, il Rostagni vi ritorna con tanta parte di sé, vi ritorna, possiamo dire, di persona. A noi, e ai nostri studenti, egli rivolge l'invito a riprendere un colloquio solo parzialmente interrotto dopo la sua morte (dico solo parzialmente, perché negli scorsi anni il figlio e la nuora del Rostagni sempre aprirono agli studenti e agli studiosi la biblioteca, il cui catalogo si trovava presso l'Istituto di Filologia classica) ovvero ad allacciarlo per la prima volta ora.

Con i suoi libri egli è di nuovo qui con noi, per essere accanto a noi, durante il nostro lavoro, per riprendere in qualche modo a lavorare con noi. E noi gli diciamo il nostro bentornato.

ITALO LANA

VIA APPIA

Un'interessante vicenda linguistica ha avuto il toponimo latino *via Appia* nell'ambito della Campagna Romana. Infatti, dalla lettura di un buon libro di topografia storica, scritto da Thomas Ashby nel 1927 e pubblicato in edizione italiana nel 1982¹, apprendiamo che (p. 23) «tutt'oggi i contadini romani spesso parlano di un'antica strada pavimentata come di *via appia*». Tale esito si deve considerare come un cultismo, anche se esso è diffuso in ambiente rustico. La forma di tradizione popolare del toponimo *Appia* è invece quella che si legge più avanti (p. 131): «La distanza dalla Porta Capena alla Porta Appia delle mura di Aureliano (nome corrotto in Porta d'Accia nel Medioevo), la moderna Porta San Sebastiano, è di circa due chilometri».

Dunque *Appia* si è trasformata, nel medioevo, in *Accia*, secondo una evoluzione normale del nesso *-ppia* in *-ccia*. Su questo svolgimento romanzo, diffuso in tutta l'area suditaliana, si vedano le attestazioni nel volgare romano antico (sec. XIV, Anonimo, *Vita di Cola*, ed. Porta, *Glossario*, p. 806):

Verbo [*sapere*]
Ind. pres. 1: *saccio*
Cong. pres. 3: *saccia*
Imp. 2: *sacci*
Imp. 5: *sacciate*

In tale flessione il punto di partenza è il passaggio di *sapio* a *saccio*.

Topografia, archeologia e dialetti aiutano a capire meglio la nostra storia: a questo fine serve lo studio storico-linguistico del latino e del greco, strettamente collegato agli esiti neolatini e neogreci.

FRANCO MOSINO

¹ THOMAS ASHBY, *La Campagna Romana nell'età classica*, Traduzione di Olga Joy, Milano 1982.

RECENSIONI

A. ROMEO, *Il proemio epico antico*, Roma-Reggio Calabria, 1985, pp. 58 (Materiali e Studi di Cultura antica e tardoantica, Collana diretta da G. Pennisi, 12).

Questo agile ed elegante volumetto contiene quattro studi sul proemio epico antico, dedicati rispettivamente all'*Iliade* e all'*Odissea*, alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, agli *Annali* di Ennio, all'*Eneide* di Virgilio. Il metodo seguito dall'autrice è l'analisi stilistica della struttura proemiale, tesa ad inquadrare di volta in volta le due funzioni fondamentali che gli antichi attribuivano al proemio: la funzione sacrale e quella pratica.

Queste due funzioni sono modularmente e limpidamente assolate dall'esordio dell'*Iliade*: qui il momento rituale, l'invocazione alla Musa, si intreccia con l'annuncio del contenuto dell'opera; la Romeo, a questo proposito, mette in rilievo la capacità del poeta di destare negli ascoltatori un atteggiamento di riverenza e di partecipe curiosità, soprattutto attraverso l'uso della paratassi. Nel proemio dell'*Iliade* non c'è alcun riferimento all'autore, che pertanto appare come mediatore tra la Musa, depositaria della parola poetica, ed il pubblico. È una funzione che l'aedo può legittimamente svolgere dal momento che, per avere avuto dalle Muse il dono della competenza tecnica, egli si pone nei confronti dell'uditorio come un eletto, un «maestro di verità». Secondo la Romeo, il privilegio del proprio ruolo viene esplicitamente sottolineato dal poeta nell'esordio dell'*Odissea* con diretto riferimento a se stesso: *ποι ἔννεπε Μοῦσα*. Ma questa non è l'unica novità che l'A. ravvisa nel nuovo proemio; ci sono in esso, infatti, scioltezza ed autonomia maggiori, che consentono al poeta di tracciare un profilo del protagonista, di soffermarsi non solo sulle sue vicende, ma anche su alcuni suoi tratti psicologici e persino di esprimere la propria *pietas* per la sorte dei compagni. Nell'*Odissea*, dunque, sono ancora ben presenti la funzione sacrale e quella pratica del proemio, tuttavia quest'ultima s'inserisce in una struttura narrativa più complessa e più ricca di significati.

Con Apollonio Rodio il ruolo sacro del poeta è ormai scomparso: la sua abilità professionale non è più il dono della divinità ma il risultato di una mera *techné*; nello stesso tempo, il pubblico al quale egli si rivolge corrisponde non più a quello della *polis*, ma a quello ristretto della biblioteca o della corte.

Nel fervore delle ricerche filologiche ellenistiche sui poemi omerici, la poesia si accosta al capostipite del genere epico con distaccata ed erudita curiosità e con spirito di emulazione. Ma l'imitazione, rileva la Romeo, non impedisce ad Apollonio di raggiungere risultati stilistici interessanti e soprattutto di esprimere la propria emozione.

Nel terzo capitolo viene tentata una lettura del proemio degli *Annales* di Ennio. Questo poeta, invocando le Muse dell'Olimpo, si inserisce coscientemente nella tradizione omerica: di Omero egli eredita ruolo di iniziatore e funzione paradigmatica; nello stesso tempo, egli utilizza i moduli espressivi della poetica alessandrina. Per l'A., Ennio è ben lontano da Omero, come mostra l'episodio del sogno, «una sorta di idealizzata autobiografia letteraria», che rivela quanto Ennio creda al proprio ruolo di poeta nuovo, portatore di un epos «ideologico».

Virgilio dà vita ad una nuova poesia epica, che si distacca dai modelli greci. Nel

proemio dell'*Eneide* è sottolineata anche con particolari accorgimenti sintattici la provvidenzialità della vicenda epica del protagonista: in questo senso il poeta non può omettere il riferimento a quanto di doloroso e sanguinoso ha preceduto la *pax augusta*. In Virgilio l'invocazione alla Musa è ridotta ad un ruolo marginale: col *canto* del primo verso egli esprime la propria dignità e la propria capacità di poeta conoscitore e narratore della vicenda, che non ha bisogno di suggerimenti divini.

Il libro della Romeo è ben scritto, informato sul piano bibliografico e corretto su quello tipografico; l'unico rilievo, per così dire, tecnico che si può muovere all'a. è di aver eccessivamente abbreviato i nomi delle riviste: una soluzione che in qualche modo può andare a scapito della leggibilità del lavoro.

MARIO CAPASSO

ANTONIO CAPIZZI, *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 278.

Dire, come è stato detto, che «Platone è la filosofia e la filosofia è Platone» e perpetuarne il culto e contrapporre quindi, come fecero i nostri umanisti, il «divino» Platone a quella «bestia» di Aristotele, è come dar per dato una certa visione del filosofare che, escludendo la possibilità stessa di esserci di altre filosofie, è quanto di più antifilosofico e antiplatonico si possa immaginare.

Come del pari antifilosofica e antiplatonica è la riduzione, operata in epoca moderna, del vario e mobile filosofare platonico in una astratta categoria mentale, assunta a momento dello svolgimento dialettico dello spirito.

Né meno antiplatonico e antifilosofico è infine quel cosiddetto «atteggiamento simpatetico» che il critico, a detta di qualcuno, dovrebbe avere verso il suo autore, fatto perciò oggetto d'amore e di consenso anziché, come dovrebbe, di conoscenza storica, di interrogazione «per capillos», di continua immersione, uomo tra uomini, in un certo mondo e in un certo tempo, nel quale trovò le condizioni della sua esistenza e le ragioni del suo filosofare.

Che è appunto ciò che ancora una volta ha fatto e ribadito, nel metodo e nei risultati, Antonio Capizzi con questo suo *Platone*. Il quale, più che al *Parmenide* e all'*Eracleito*, anche se chiaramente li presuppone, si affianca e continua il discorso sulla nascita della filosofia in Grecia, avviato con la *Repubblica Cosmica*.

Nella *Repubblica Cosmica* Capizzi aveva indagato le guise del nascimento della filosofia nelle città egee e italiche nella seconda metà del quinto secolo in un preciso contesto sociale e culturale, che, «nel caso della prima cultura, precisa Capizzi, non è l'Ellade come Nazione [...], ma la città di nascita e di adozione dell'uomo di cultura, col suo uditorio così ben precisato, nel luogo e nel momento [...], con le sue beghe, interne ed esterne, coi suoi conflitti di ceto e di *ghénos*, con la sua curiosità per la scienza, con la sua diffidenza per gli uomini di scienza» (p. 10).

In questo stesso contesto Capizzi ricostruisce ora la *infanzia* della filosofia nella prima metà del IV secolo. «Per infanzia della filosofia, dice Capizzi (*ib.*), intendo il periodo [...] in cui Platone, Isocrate, Senofonte, lo stesso Aristotele, la concepirono come la ricerca disinteressata del sapere».

Ma proprio perché inteso a ricostruire l'infanzia della filosofia, della quale Platone fu «lo splendido pedagogo», inutilmente il lettore cercherebbe in questo *Platone* i capitoli abituali di ogni studio d'insieme su Platone o i temi tipici di indagini parziali, quali la trascendenza delle idee o la dottrina dell'essere; la cronologia dei dialoghi e la loro autenticità; se i dialoghi rispondono a momenti logici o rappresentino momenti successivi e diversi della meditazione platonica; se le idee siano enti, sostanze o valori; quanto

Platone debba a Socrate e quanto abbia consegnato ad Aristotele; se infine Platone fu «fascista» o antidemocratico o conservatore, che sono, appunto, con altri molti, i temi dei quali abitualmente si parla quando si prende la filosofia di Platone come già data nella sua totalità e collocata a suo posto nella storia del pensiero occidentale.

Nel libro di Capizzi non c'è nulla di tutto questo.

«Il Platone di cui questo volume tratta non è il Platone intento alla contemplazione del mondo iperuranio», precisa Capizzi; «Sulle orme di Friedländer, di Wilamowitz, di Stenzel, di Jaeger, di Field cercheremo insieme di immaginare un uomo del quarto secolo attento alle vicende del suo tempo, immerso nella vita cittadina, propenso a salire nel cielo solo per disegnarvi i contorni della città da lui preferita» (p. 31). E perciò la ricerca dell'uomo del IV secolo che traccia nel cielo i contorni della città su cui vorrebbe rimodellare la città terrestre è condotta come ricerca di uomini e di umane vicende alle cui esperienze si venne formando Platone alla filosofia e la filosofia con Platone. Si potrebbe quindi dare per epigrafe al *Platone* di Capizzi ciò che nel suo *Platone* diceva Stenzel di Platone: «[...] per tutta la sua vita egli ha esposto la sua dottrina incarnata in uomini, l'ha descritta in quadri di vera vita sociale; dapprima è Socrate, poi altre persone, attraverso la cui bocca egli ci parla. Queste persone si intendono fra loro nelle forme infinitamente varie del dubbio e dell'assenso, della ripetizione e della considerazione, dell'ammaestramento sollevantesi a sempre maggiore chiarezza, e non nella scuola, bensì nella società della vita quotidiana» (trad. Gabrielli).

Ed è dunque a quegli uomini ai quali Platone ha affidato l'esposizione del suo proprio pensiero o al contatto dei quali nel corso di umani accadimenti è venuta maturando la sua riflessione che sono dedicati i capitoli nei quali si articola il *Platone* di Capizzi. Uomini che sono Crizia e Draconte, Cratilo e Socrate, Euclide, Teodoro, Filolao e Cabria; Isocrate e Archita; Ermogene, Eudosso, Dione e Senofonte; una progressione logica e cronologica di uomini ed eventi, idee e fatti, incontri e scontri, illusioni e delusioni che vanno dall'esaltante ambiente familiare dominato dalla forte personalità di Crizia e dai nobili ideali oligarchici, dei quali si imbevve nella prima giovinezza, al deludente ritorno alla realtà dei tardi colloqui con Senofonte allorché definitivamente dissolto era il mito di Sparta e spento del tutto il fascino della sua idealizzazione.

Il permanere degli ordinamenti spartani, immutabili perché dettati da un dio a Licurgo e perciò sottratti alla volubilità degli uomini, fu l'ideale filosofico-politico di tutta la vita di Platone, il modello della sua educazione familiare, il punto costante di riferimento dei colloqui socratici, la ragione della mitizzazione di Sparta come, non meno, di Creta; il motivo del rifiuto dell'esempio democratico, dove son legislatori e giudici «i più» e del privilegiamento del reggimento aristocratico-monarchico che riconosce invece solo all'uno o, tutt'al più, a «i pochi» il diritto di dare leggi ad altri; il sottinteso della preferenza della geometria sulla matematica; il modello cui tendeva l'opera di miglioramento dell'uomo e della società; l'aspirazione dei suoi infelici tentativi siciliani; il paradigma che alimentava in lui la certezza che gli ordinamenti delle città degli uomini riproducono o debbono riprodurre l'ordine e l'armonia che governano l'universo mondo.

E se è vero che il decadere del modello spartano venne attenuando negli anni della vecchiaia gli aspetti più audaci dei suoi ideali politici per suggerire in lui una più distaccata considerazione della realtà portandolo quindi a ripiegarsi su problemi di puro pensiero, non per questo del tutto spenta era in lui quella ardente passione politica che lo aveva divorato negli anni giovanili. Certo è che la fondazione di una città retta da perfetta giustizia, paradigma immutabile della repubblica cosmica, sopravviverà comunque alle delusioni degli ultimi anni, anche se proprio i disinganni della vecchiaia dovevano rendere più chiara e definitiva in Platone la coscienza che quella Città lungamente amata e sognata non poteva esistere che in cielo e in nessun posto in terra, come aveva esattamente anticipato nella *Repubblica* (592 b) e che solo in cielo, quindi, vi era luogo al giusto di fare politica.

La sconsolata accettazione della sconfitta dell'ideale di tutta la sua vita e il ritorno alla realtà coinciderà col mutamento che intorno alla metà del IV secolo verrà subendo il concetto di filosofia, trasformatosi da atteggiamento disinteressato di disponibilità verso il sapere in una determinata sezione del sapere distinta dalle altre. Ma allora l'età di Platone sarà per sempre conclusa e la filosofia sarà uscita dalla sua infanzia: comincia allora l'età di Aristotele.

In questa breve e assai poco esauriente esposizione del libro di Capizzi ho voluto almeno sottolineare la essenziale politicità della meditazione di Platone; il carattere della sua personalità come impegno etico-politico; la sua natura di uomo del suo mondo e del suo tempo occupato ai problemi dell'uomo e della città che fu sua; che Platone ebbe certamente anche una logica e una sua metafisica, una sua dialettica e una ontologia sua, ma in funzione sempre di un prevalente interesse umano e sociale, di uno specifico interesse politico del quale ogni altra forma o attività del pensiero era inteso ad integrazione e a chiarimento.

Questo Platone ben dentro la caverna, come dice Capizzi, questo Platone, cioè, ben dentro nel suo tempo e nella storia, questo Platone che ci ha dato Capizzi, oligarchico e filospartano, ma tutt'altro dal Platone autoritario e «fascista» che Popper ha costruito sulle *Leggi*, piaccia o no alle anime belle votate al culto indistruttibile di Platone filosofo delle idee, discutibile quanto si voglia come discutibile è ogni cosa seria, è destinato comunque a restare un'acquisizione permanente nella storia della storiografia filosofica, sia per il tipo di approccio a Platone che instaura, sia per il tipo di indagine che svolge; indagine intesa non, come suole, ad un Platone nato vecchio e fuori dal mondo, ma al graduale formarsi della coscienza umana e filosofica di Platone al contatto di uomini ed eventi che ne scandiscono il corso della vita e dei pensieri. Un *Platone* che si offre alla riflessione e alla discussione, ma che fissa per sempre nella mente del lettore l'immagine di Platone «uomo del quarto secolo attento alle vicende del suo tempo, immerso nella vita cittadina, propenso a salire nel cielo solo per disegnarvi i contorni della città da lui preferita».

MARIO MONTUORI

FRANCO VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice, 1984.

È noto con quanta cautela – più che giustificata, invero – storici del pensiero antico e filologi siano soliti guardare alle «illuminazioni» ermeneutiche relative ai Presocratici di cui lo Heidegger degli anni successivi alla *Kehre* è stato generoso elargitore.

Minori resistenze – per non parlare di una certa fortuna – sembrano invece aver incontrato, specialmente negli ultimi decenni, le indicazioni interpretative fornite dal pensatore tedesco a proposito della speculazione aristotelica. Alcuni noti studiosi dello Stagira, particolarmente in ambito germanico (basti pensare a H. Weiss, E. Tugendhat ed E. Vollrath), si richiamano esplicitamente, infatti, alle valutazioni heideggeriane nell'intento di individuare all'interno della storia della metafisica occidentale il contributo – indubbiamente decisivo, comunque si intenda poi giudicarlo – ad essa apportato da Aristotele. Una scelta ermeneutica di questo genere non è certamente ingiustificata, poiché senza dubbio, una volta sedate talune polemiche attuali ampiamente strumentali, non si avrà difficoltà a riconoscere nel celebre saggio heideggeriano – arduo ma estremamente penetrante – *Dell'essenza e del concetto della Physis* (*Aristotele, Fisica B I*) un contributo di altissimo livello alla comprensione non solo del pensiero aristotelico, ma

addirittura dell'intera civiltà greca classica, colta giustamente da Heidegger nel suo essenziale rapportarsi alla nozione di *physis*.

Tuttavia il saggio in questione, al quale gli studiosi citati si richiamano in termini pressoché esclusivi, è un frutto del pensiero heideggeriano successivo alla «svolta» (venne infatti scritto nel 1939) e risponde all'intento di rintracciare qualche eco ancora non del tutto spenta dell'originaria intuizione dell'essere, di cui il successivo incamminarsi della riflessione occidentale, senza più «sbandamenti», lungo l'itinerario della metafisica avrebbe comportato, ad avviso del filosofo di Messkirch, la sostanziale «rimozione».

Una legittima curiosità, sollecitata da precise esigenze interpretative, conduce pertanto a domandarsi che cosa pensò, disse e scrisse di Aristotele Heidegger non solo dopo la *Kehre*, ma anche nei decenni che la precedettero (nel corso dei quali il filosofo tedesco si atteggiò in termini ben diversi nei confronti della metafisica). Una risposta esauriente ed estremamente stimolante a questo interrogativo ce la dà Franco Volpi col suo *Heidegger e Aristotele*: opera destinata – a nostro avviso – a costituire un evento decisivo nella storia delle interpretazioni genetico-critiche della speculazione heideggeriana.

Heidegger e Aristotele, nonostante la mole relativamente modesta e la gradevole resa stilistica (encomiabile anche la perspicuità della distribuzione della materia), è in realtà un testo di notevole complessità, articolantesi su molteplici livelli (di carattere cronologico e teoretico) che solo la bravura dell'A. consente di padroneggiare e di cogliere nella loro organica connessione.

L'opera, infatti, costituisce innanzitutto un tentativo di individuare nelle sue linee fondamentali e nei «fermenti» speculativi che le andarono connessi la «presenza» (più o meno esplicita) dello Stagirita all'interno del pensiero heideggeriano e della sua delicata dinamica: una presenza dalle mille sfaccettature, fungente di volta in volta da stimolo, da provocazione, da suggestione o, in certi casi, da termine polemico di riferimento, ma sempre assai consistente e – si direbbe – sistematica, a testimonianza dell'«assimilazione rapace» di cui le posizioni aristoteliche vennero fatte oggetto da parte del pensatore tedesco.

Volpi inizia, in tal modo, dalla prima fase del confronto di Heidegger con la speculazione dello Stagirita: sono gli anni della formazione giovanile, contrassegnati dal sensibile influsso della mediazione scolastico-platonizzante di Braig e soprattutto di Brentano (pp. 45 sgg.). Segue l'illustrazione del periodo centrale e, come viene chiarito, decisivo del dialogo filosofico di Heidegger con Aristotele – il periodo, cioè, dei corsi marburghesi e di *Essere e tempo* (apparso, com'è noto, nel 1927) –; quindi l'A. fornisce una più sintetica analisi delle posizioni elaborate da Heidegger nei confronti del pensiero dello Stagirita nel periodo successivo alla *Kehre*: è qui, naturalmente, che trova posto la considerazione del saggio dedicato a *Fisica B I*, costituente «l'ultimo confronto articolato con Aristotele» (p. 27).

Ma a fianco di questo impegno storiografico, che l'A. riesce ad assolvere egregiamente grazie non solo alla sua non comune capacità di penetrazione critica, ma anche a una conoscenza dei testi estremamente ampia (estesa ai corsi semestrali tenuti da Heidegger), si pone per l'opera in questione, un compito anche più ambizioso al quale, peraltro, viene data una risposta altrettanto felice. Si tratta della necessità di elaborare un'interpretazione globale della speculazione heideggeriana (soprattutto nella sua fase matura) proprio per il fatto che essa, ad avviso dell'A., trova il suo cardine in determinati tentativi di soluzione di problemi (quello della verità, quello della soggettività e quello della temporalità) intorno ai quali la riflessione del pensatore tedesco si è andata fin dalle origini sviluppando in stretta connessione e in dialettica interazione con le posizioni aristoteliche.

Da una tale ricerca e costruzione di un panorama unitario della filosofia heideggeriana, nei suoi assi portanti, e dal contestuale sforzo di enucleare corrispondenze più o meno esplicite e chiaramente denunciate, ma sempre significative, tra le posizioni in cui essa si

articola e le proposte speculative aristoteliche dalle quali Heidegger può aver tratto alimento per le sue riflessioni e le sue soluzioni, *Heidegger e Aristotele* riceve in tal modo, insensibilmente ma logicamente, lo stimolo a elaborare – per una sorta di ideale retroazione – una ricostruzione globale, dal punto di vista heideggeriano, della stessa metafisica aristotelica, colta nella profondità delle sue connessioni e della sua dinamica ma, non meno, nella parallela – e dallo Stagirita non tematizzata – gravità delle aporie che ne insidiano la solidità.

Infine – e questo non è l'ultimo dei suoi pregi – il volume di Volpi costituisce anche, soprattutto nella sua sezione conclusiva (pp. 207 sgg.), un tentativo di prendere posizione, con modestia ma, nondimeno, con legittimo coraggio e con solida dottrina, nei confronti del pensiero heideggeriano dell'ultima fase e delle valutazioni espresse nel suo quadro a proposito dell'itinerario della cultura occidentale, particolarmente per ciò che concerne l'«esordio» ellenico.

Tanto basti per dare un'idea della complessità del testo. Ora, per rimanere a un'analisi del suo portato storiografico-critico, va rilevata soprattutto la novità dell'indagine effettuata dall'A. intorno a consistenza e caratteri della «presenza» aristotelica nella riflessione heideggeriana nel decennio precedente *Essere e tempo*, decennio che risulta punteggiato con significativa frequenza da corsi intorno a singole opere dello Stagirita (pp. 67-75). Il confronto speculativo appassionato e rapacemente assimilatore sviluppato dal pensatore tedesco in questo periodo darà i suoi frutti più stimolanti proprio nel capolavoro heideggeriano, in cui – come si può desumere dalla persuasiva ricostruzione di Volpi – l'importanza filosofica del dialogo con lo Stagirita si rivela inversamente proporzionale alle dimensioni meramente quantitative dei riferimenti espliciti che vengono fatti alle opere del *Corpus aristotelicum*.

A differenza che all'epoca della formazione universitaria (allorché lo stesso *curriculum* degli studi l'aveva naturalmente condotto a incontrarsi col pensiero dello Stagirita, o quantomeno con determinate interpretazioni di questo), lo Heidegger della maturità decide di ripensare Aristotele – e i problemi da questi posti per la prima volta con lucidità e organicità alla coscienza occidentale – nel contesto di un progetto speculativo globale: quello della «distruzione fenomenologica» dell'ontologia tradizionale. Tale «distruzione» – bene evidenzia l'A. (pp. 29-30) – non va affatto intesa nei termini di semplice «devastazione» sistematica del patrimonio speculativo occidentale: al contrario, essa costituisce essenzialmente una «de-costruzione», funzionale a una ricomposizione e a una costruzione davvero radicali perché basate su quell'ontologia fondamentale che è la metafisica dell'esserci. Nell'ottica di questo interesse prioritario – vigorosamente perseguito da Heidegger sino al momento del naufragio del tentativo di *Essere e tempo*, con l'acquisita consapevolezza dell'irrealizzabilità del progetto di un'esplicazione della connessione di essere e tempo a partire dall'esserci – detta «distruzione» va allora intesa come una sorta di integrazione storico-culturale del metodo husserliano della «riduzione», in quanto implica una presa di distanza non solo (come presso il fondatore della Fenomenologia) dall'atteggiamento quotidiano-naturale, bensì anche dalle formulazioni salienti del pensiero occidentale nella sua storia (pp. 30-1).

Nel quadro di questo complesso atteggiamento, contrassegnato dalla tensione dialettica che in esso si produce tra il persistente senso dell'appartenenza a una tradizione di pensiero e, dall'altro lato, l'esigenza metodologicamente ineludibile di un distacco critico dalla stessa, giunge dunque a collocarsi e a investirsi di un ruolo decisivo il confronto di Heidegger col pensiero aristotelico. Quest'ultimo viene infatti colto come il luogo privilegiato in cui i tre problemi di cui si è detto (verità – soggetto – temporalità) trovano l'espressione speculativamente più profonda, ancora parzialmente libera dalle cristallizzazioni caratteristiche della cultura occidentale successiva (ma affiorante in parte anche in momenti precedenti di questo).

Heidegger – ci mostra Volpi – nella misura in cui constata i limiti intrinseci della speculazione contemporanea, attinge appunto da Aristotele l'impulso a un pensare

«diverso». Questo risulta chiaro per quanto concerne il problema della verità, che il pensatore tedesco si decide a esaminare, com'egli dice, «all'inizio decisivo della logica filosofica» (citato a p. 79), nel momento in cui coglie – sulla linea di alcune intuizioni husserliane – la «derivatività» della nozione tradizionale di *adaequatio*: quella nozione – cioè – dalla quale è scaturita la concezione del giudizio (ossia della proposizione come sintesi e diaresi di concetti) quale luogo originario della verità (pp. 75 sgg.).

Heidegger si richiama – seguendo le indicazioni ermeneuticamente e speculativamente più stimolanti di un Tommaso d'Aquino, di uno Suarez e di un Bonitz, di contro a più recenti interpretazioni – proprio ad Aristotele, che aveva colto nell'esser-vero (*ὄν ὡς ἀληθές*) uno dei sensi fondamentali dell'essere (cfr. *Met.* IX, 10), e sottolinea così il carattere prioritariamente ontologico della verità. Questa va intesa, conformemente all'etimologia del termine greco *ἀλήθεια*, come scoprimento, e si riferisce pertanto a quell'originaria struttura scoprente dell'anima (la *ψυχή ὡς ἀληθεύειν*) la quale a sua volta si radica nella nativa «accessibilità» all'esserci dell'ente medesimo (quale *manifestativum sui*) (pp. 83-5).

Il filosofo tedesco – e qui scopriamo il delicato punto di sutura della tematica considerata con un altro problema che sta al centro delle sue preoccupazioni speculative – vede peraltro il limite fondamentale della concezione aristotelica della verità in quella specifica comprensione delle dimensioni temporali dell'essere che le è sottesa, dal momento che la svelatezza pare implicare la *presenza* di ciò che è svelato. Dunque l'essere verrebbe compreso *a priori*, anche da Aristotele, esclusivamente come presenza (*Anwesenheit*) (p. 87): a questo proposito vorremmo tuttavia osservare che, nel formulare tale valutazione, Heidegger non sembra prendere adeguatamente in considerazione quella dilatazione delle dimensioni temporali dell'ente (o della sostanza, quantomeno) che parrebbe implicita nella formula del *τὸ τί ἦν εἶναι* (discussa dal pensatore tedesco – a nostro parere – in termini non del tutto soddisfacenti). Proprio dalla constatazione del limite costituito da tale «presenzialità» ontologica, e ancora collegandosi al cuore aporetico di certe riflessioni aristoteliche di straordinaria modernità, il filosofo tedesco parte, comunque, per l'elaborazione di una concezione del tempo che si sottragga a condizionamenti naturalistici e colga l'originaria e intrinseca connessione esistente tra il tempo e l'attività temporalizzatrice dell'esserci medesimo (cfr. pp. 126-150).

Il quadro che dà l'A. delle tappe di questa riflessione è del più alto interesse. Estremamente significative sembrano peraltro anche le connessioni che Volpi coglie tra Heidegger e Aristotele per ciò che concerne il problema della soggettività. Interpretando la *Rhetorica*, già nel '24 il pensatore tedesco «scorpora la dottrina delle passioni dal contesto della tecnica del discorso e si sforza di mostrare come essa rappresenti una teoria ontologica degli stati del «soggetto» (p. 26); contestualmente, attraverso un'attenta meditazione del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, Heidegger opera un decisivo superamento dell'astratto teoreticismo husserliano con l'individuare la dimensione «derivativa» del momento della *theoria* (pp. 90-1). Nelle analisi effettuate da Aristotele il filosofo di Messkirch trova dunque quelle determinazioni fondamentali della vita umana cosciente che, sottoposte a un processo di – per così dire – ispessimento ontologico (in parziale analogia con l'impostazione che viene adottata in relazione ai problemi del tempo e della verità, come si è visto), rappresentarono i «binari» lungo i quali tracciare la geografia degli esistenziali. Volpi suggerisce infatti, in termini persuasivi, che nella tripartizione heideggeriana di *Dasein*, *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* siano ripensate, a un livello «radicalizzante» e «ontologizzante», le categorie aristoteliche fondamentali di *praxis*, *poiesis* e *theoria*: la differenza sostanziale tra i due pensatori consiste nel fatto che al primato attribuito dallo Stagirita all'attività teoretico-contemplativa il filosofo tedesco contrappone la priorità della dimensione pratica (pp. 92 sgg.).

Particolarmente suggestiva risulta, in proposito, l'analogia profonda – testimonianza, certamente, di quanto la speculazione heideggeriana debba, pur nella sua originalità, alla riflessione sul pensiero aristotelico – tra la nozione heideggeriana del *Zu-sein* (come

necessità che s'impone all'esserci di decidere intorno al proprio essere, e di costituire la propria identità attraverso un'autodeterminazione pratica) e il problema, tematizzato da Aristotele quale interrogativo squisitamente umano, dell'*εὖ ζῆν*, del vivere bene (pp. 101 sgg.).

Il gioco delle corrispondenze – le quali vanno individuate, come sottolinea l'A., tenendo sempre presente che «se, per un verso... Heidegger ritrova nella filosofia pratica aristotelica l'elaborazione delle determinazioni originarie del vivere umano, dall'altro egli estrapola queste determinazioni dal contesto della teoria dell'agire morale e le *assolutizza*, facendole diventare le determinazioni ontologiche fondamentali dell'esserci» (p. 115, corsivo nostro) – si rivela allora d'una ampiezza insospettata. Ulteriori acquisizioni, sulla traccia delle stimolanti indicazioni di Volpi, al quale spetta nella sua integralità il merito di aver aperto questa nuova prospettiva genetico-critica nel campo degli studi heideggeriani, saranno certamente possibili in futuro, a testimonianza della presenza generalizzata del pensiero aristotelico nella matura speculazione di Heidegger. Questi, per parte sua, a motivo della rapacità stessa dell'assimilazione in chiave ontologizzante di temi e problemi dello Stagirita, dovette essere solo parzialmente consapevole delle dimensioni massicce di tale «appropriazione produttiva».

Heidegger e Aristotele spalancano dunque vie originali e feconde all'investigazione teoretico-storiografica.

Diremmo che avrebbe fatto piacere una considerazione più approfondita, nel testo, della possibile ipotesi rappresentata – nel quadro delle posizioni ontologiche anche dello Heidegger della maturità e dell'ultimo periodo – dall'assimilazione dell'aristotelismo nella prospettiva fondamentalmente univocistica formulata da Brentano, se non sapessimo che l'A. ha già dedicato un'opera a questo problema (*Heidegger e Brentano*, Padova, 1976).

Su un piano di maggiore specificità, interesserebbe una illustrazione adeguatamente ampia delle dimensioni della rivalutazione e dell'assimilazione del concetto di *kairos* (attinto dalla filosofia pratica aristotelica) da parte di Heidegger, come pure dell'interazione di questa nozione con la problematica paolino-luterana dell'«evento» (l'A. si limita ad accennarvi alle pp. 91-2 e nota e pp. 116-7).

Osserveremo, in conclusione, che Volpi appare ispirato da un atteggiamento fondamentalmente simpatetico nei confronti delle posizioni speculative heideggeriane (ciò che aggiunge penetrazione alla sua indagine): proprio per tale motivo gli siamo grati per l'aver egli colto – esattamente, riteniamo – il vizio di fondo delle ultime posizioni e, soprattutto, valutazioni del filosofo tedesco nell'erronea attribuzione a un oblio epocale dell'essere di ciò che invece probabilmente risulta da un oblio del *logos*, inteso, quest'ultimo, non nella sua valenza meramente strumentale, bensì in quella originaria, tipicamente ellenica. Il che costituisce anche un fermo invito a non rinunciare alle risorse di una razionalità integrale, non tecnica ma *tout court* umana (si vedano, in proposito, soprattutto le belle «Considerazioni conclusive» dell'A.).

Un'opera, dunque, quella di Volpi, di schietto umanesimo, che volentieri vedremmo entrare nelle biblioteche non solo degli studiosi di Heidegger ma anche di tutti quei cultori della classicità per i quali la cultura antica costituisce non un patrimonio statico, incapace di aperture e sviluppi, bensì un complesso di fermenti, di domande e di proposte inestricabilmente connessi, secondo modalità che vanno via via decifrate, ai tortuosi itinerari della coscienza occidentale moderna e contemporanea.

ALBERTO JORI

PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*. Testo greco, introduzione, traduzione e commento di Laura Simonini, Milano, Adelphi ed., 1986, pp. 287.

Lo scritto di Porfirio rappresenta l'unica testimonianza a noi giunta di esegesi allegorica del testo omerico nel solco della tradizione stoico-pergamena, rivista alla luce del neoplatonismo.

Quest'indirizzo si andò affermando, con sfumature diverse, sin dal VI secolo a.C. con Teagene di Reggio per continuare poi con Stesimbroto di Taso, Metrodoro di Lampsaco, Glauco di Reggio, Antistene.

L'interpretazione dell'antro delle Ninfe ad Itaca presso il quale Odisseo ancora dormiente viene deposto dai Feaci insieme ai ricchi doni (*Od.* XIII 102-112) ha un posto ben preciso nell'itinerario spirituale e culturale di Porfirio.

Gli interessi omerici che egli manifestò da giovane, allorché ad Atene seguiva le lezioni di Cassio Longino, si concretizzarono negli *Ὀμηρικὰ ζητήματα* dove è evidente il modello euristico della scuola peripatetica. Ad Omero Porfirio ritornò nella piena maturità con questo opuscolo dove l'erudizione è posta al servizio di complesse questioni filosofiche: qui, ripudiato il principio da lui stesso formulato di «spiegare Omero con Omero» – sulla paternità di questa formula cf. R. Pfeiffer, *Storia della filologia classica*, ed. it. a c. di M. Gigante, Napoli 1973, p. 351 – Porfirio prende semplicemente spunto dal contesto narrativo del tredicesimo libro dell'*Odissea* per una serie di digressioni mitico-teologico-simboliche in cui istanze di vari indirizzi filosofici (dagli ilozoisti ionici agli stessi neoplatonici) si intrecciano con una teosofia misterica di provenienza orientale rappresentata dal culto mitriaco e dall'ermetismo.

L'operetta di Porfirio è pertanto una testimonianza tangibile della 'fortuna' di Omero attraverso i secoli il quale viene rivisitato dallo scolaro di Plotino alla luce della cultura del suo tempo. Essa pertanto è uno scritto omerico solo in quanto il contesto odissiaco fornisce lo spunto per una lettura in chiave simbolica, che nella sua polisemia mi appare almeno in parte estranea al mondo rappresentativo di Omero.

Questa edizione a cura della Simonini (prematuramente scomparsa prima che il libro fosse dato alla stampa) che segue le ottocentesche dello Hercher e del Nauck e la recente americana, del 1969, curata da Duffy, Sheridan, Westerink e White, si fa apprezzare per acribia e dottrina.

Il volume consta di una introduzione (pp. 9-34), del testo critico – riprodotto dall'edizione americana – con traduzione a fronte (pp. 36-85) e di un ricco commentario (pp. 89-250); sono appendici al volume un elenco bibliografico delle opere citate nel commento ed un indice delle fonti.

Nella *Introduzione* l'A., che non perde mai di vista il *milieu* culturale in cui visse Porfirio, puntualizza alcuni concetti che costituiscono una ineludibile chiave di lettura del testo: da quello di *allegoria* a quello di *mito* – che per Plotino «ha valore didattico, può servire ad esprimere l'ineffabile» (p. 13) – a quello di *polytropia* che da caratteristica fondamentale di Odisseo passa ad indicare, come metodo letterario, la capacità di rintracciare i molti simboli attraverso i quali l'anima può giungere a cogliere la verità. Seguono poche pagine (pp. 25-32) sulla vita e gli scritti di Porfirio.

Compito non agevole era fornire una traduzione di un lessico tecnico semanticamente pregnante inserito in una sintassi oscillante tra una scarna paratassi e una più complessa ipotassi. La Simonini, a mio parere, ha egregiamente assolto il compito con una traduzione stilisticamente scorrevole e concettualmente chiara: il rispetto filologico del testo contribuisce alla perspicuità dei concetti espressi.

Il commentario, che costituisce gran parte del volume, per il preciso rinvio ai testi ed alle fonti diventa una preziosa miniera documentaria sui tanti problemi del difficile testo. Mi limito ad elencarne alcuni: il simbolismo delle api e del miele e il loro rapporto con le divinità misteriche Demetra, Kore-Selene, Mitra (p. 169); l'acqua e il cratere simboli di fecondità e il loro rapporto col culto mitriaco (p. 166); le ninfe delle acque e le

api simboli, nel *de antro*, dell'anima (p. 181); le fave come strumento di metensomatosi e loro significato nella simbologia pitagorica e nella cosmogonia orfica (pp. 183-186).

In conclusione, è merito della Simonini aver reso pienamente fruibile questo testo 'esemplare' di un importante metodo esegetico presso gli antichi: quello allegorico o simbolico che vuole squarciare il velo della narrazione omerica per cogliere di essa valori che sono posti al di là del mondo dell'apparenza.

GIUSEPPE ESPOSITO VULGO GIGANTE

PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Bucoliche e Georgiche*, Versione metrica italiana di Leonardo Tarantini, Parma, L. Battei, 1984, 194 pp. s.i.p.

Questo è un periodo singolarmente ricco di traduzioni dai classici, e in particolare Virgilio ne ha avute diverse recenti, anche sotto la sollecitazione della ricorrenza bimillenaria: tra queste la traduzione del Tarantini si inserisce con una sua cifra e una sua dignità. Per lo più i traduttori hanno scelto la forma della prosa o del verso libero; il T., stampando la sua traduzione senza il latino, si è cimentato deliberatamente con forme demodées: l'esametro barbaro carducciano per le *Bucoliche*, l'endecasillabo sciolto per le *Georgiche*. L'assunto è decisamente audace, il risultato complessivamente apprezzabile.

La difficoltà principale, come sempre quando si traduce un testo poetico, è la resa del tono, che in Virgilio è condizionato da echi molteplici di infratesti letterari e di lingue poetiche: gli esegeti accumulano note di rinvio, ma la dizione di Virgilio compendia tutti gli echi in una *innetura*, e il traduttore deve rendere l'effetto come può, ad un lettore lontano, con un mezzo linguistico qualitativamente irriducibile. Occorre in questi casi elaborare una cifra complessiva di dizione, e sforzarsi di mantenerla; questo si direbbe il risultato migliore dell'impegno del T., che ha assunto per il suo Virgilio una tonalità media, talvolta arcaizzante, con qualche caduta di livello, sostenendo il tono con una versificazione talvolta un po' prosastica, ma complessivamente ariosa. Se qualche volta il latino traspare (*eccl.* 1.81 *pressi copia lactis* reso con 'latte cagliato in gran copia', per dare un esempio) l'operazione è intenzionale, non sgradevole a chi ha in mente Virgilio, pur se la fruizione dell'italiano avviene anche per il mezzo del latino persistente.

Il traduttore non ha ritenuto di indicare il testo di base: in qualche caso si vorrebbe sapere la ragione di certe scelte che condizionano la traduzione (ad es. per *eccl.* 1.59 il testo sarà certo *aequore* dello ps. Probo, che piaceva ancora al Ribbeck, anzi che *aethere* dei codd. e degli editori più recenti), ma il distacco dalla filologia più stretta fa parte delle scelte di questo dignitoso interprete, e può essere rispettato.

La stampa è gradevole; le illustrazioni di M. Alfieri si inseriscono bene in questo contesto di gusto fine e di amore per l'antico.

GIANCARLO SCARPA

GIULIO PUCCIONI, *Saggi virgiliani*, Bologna, Patron, 1985, pp. 185.

Il libro raccoglie nove studi dell'Autore su Virgilio, due dei quali, il primo ed il secondo, sono inediti, mentre i rimanenti sono stati pubblicati in questi anni su varie riviste. I due primi saggi («Virgilio poeta nel suo tempo», pp. 9-19, e «Virgilio poeta della pace», pp. 21-31) delineano un quadro d'insieme del poeta, mettendo in evidenza il più affinato senso del paesaggio che emerge in Virgilio rispetto a Catullo, come pure il suo

impegno nei confronti della realtà romana (elemento, anche questo, di forte differenziazione rispetto alla esperienza neoterica) all'interno del quale si iscrive il profondo senso virgiliano della pace. I rimanenti saggi contengono nella maggior parte note di esegesi e di commento a singoli libri dell'Eneide (II, III, IV, XI) ed al primo libro delle Georgiche: l'Autore alterna la discussione e l'argomentazione filologica, condotta con acribia e rigore, alle notazioni di ordine estetico e stilistico, da cui con sensibilità fa scaturire la caratterizzazione psicologica dei personaggi e la dimensione propriamente verbale – come pure l'intenzione formale, i procedimenti retorici – del testo in esame.

All'interno di questo gruppo di saggi segnaliamo in particolare gli «Arcaismi nel III libro dell'Eneide» (pp. 91-105) dove, dopo un'attenta disamina delle varie componenti linguistiche del testo, sotto l'aspetto dell'arcaismo, l'Autore considera la questione dei modelli epici tenuti presenti da Virgilio: richiamandosi a M. Barchiesi. *Nevio epico*, Padova, 1962, egli conclude per una valorizzazione dell'elemento neviano accanto alla componente enniana, cui troppo esclusivamente, sulla scorta del Norden, si fa risalire la patina arcaizzante dell'Eneide. La problematica della definizione del carattere e della stessa validità poetica del personaggio di Enea, soprattutto per quanto riguarda il suo rapporto con Didone, viene esaminata, oltre che nella ricordata analisi del libro IV, nel saggio «Benedetto Croce e l'Enea virgiliano» (pp. 175-183). Ivi il Puccioni, inserendosi in una discussione intervenuta sulla «Rivista di Studi Crociani» (XVI, 1979), sostiene la coerenza poetica e umana del personaggio, obbligato al suo destino, pur a fronte del carattere più intensamente appassionato e tragico di Didone.

La nettezza dell'immagine e la forza di suggestione poetica della parola vengono colte, con grande capacità di penetrazione sentimentale e di enucleazione critica, nel saggio «Il paesaggio virgiliano» (pp. 155-174), che costituisce un mirabile esempio di lettura dei testi poetici. Ivi infatti il Puccioni considera le ragioni interne che originano l'atto poetico, indaga cioè come volta a volta una determinata immagine interpreti, nella direzione dei propri tratti, uno stato d'animo soggiacente, di cui costituisce la forma, l'unica forma, il correlato oggettivo. Il discorso prescinde qui, giustamente, dagli apporti di ordine storico-culturale come da ogni messa a punto filologica, giacché questi apporti valgono in un momento diverso rispetto a quello della enucleazione delle ragioni fantastiche, che, a questo livello, determinano da sole la realtà poetica del testo. (Ciò non significa che non si debba cogliere la memoria poetica d'uno stilema, d'una movenza, d'un nucleo lirico: così per esempio la memoria del «notturno» di Alcmene, 58 Diehl, in *Aen.* IV, 522-527, cfr. pp. 164-165).

Il paesaggio virgiliano si presta in modo particolare ad una siffatta lettura estetico-stilistica, e l'Autore ha il merito di mettere in luce tutte le inflessioni sentimentali che sono condensate nella tessitura di quelle immagini. Questo paesaggio risalta, com'è naturale, soprattutto nelle Bucoliche e nelle Georgiche, raggiungendo in queste ultime la più completa perfezione di colori e di linee (ma nelle Bucoliche l'immagine, pur fornita di una minor forza di visualizzazione, ha richiami più intimi, musicali, sfumati); nell'Eneide il paesaggio è invece un elemento di sfondo, non si accampa in primo piano come natura che, proprio per essere tenuta separata dagli uomini, riesce ad esprimere, nei suoi tratti iconici, le movenze e la gamma dei loro sentimenti. L'Autore non si limita a condurre un'analisi estetico-stilistica del paesaggio virgiliano, concretamente motivando le ragioni di espressività dei testi più importanti, ma mostra poi anche di muoversi con indipendenza nel dibattito critico-estetico contemporaneo, insistendo (pp. 155-156), con un richiamo al Croce, sulla necessità di una lettura estetica, e non allotria, della poesia.

GUIDO BONELLI

CLAUDIANO, *Elogio di Serena*, a cura di FRANCA ELA CONSOLINO, con testo latino a fronte (traduzione dal latino e commento), Venezia, Marsilio Editori 1986, «Il Convivio» (Collana di classici greci e latini diretta da Maria Grazia Ciani).

Si saluta con piacere un lavoro 'primaverile' come questo che adempie alle promesse che, in qualche modo, sembrano fatte persino dall'aspetto esteriore: formato maneggevole, copertina glicine con la riproduzione del dittico eburneo di Monza, che rappresenta Stilicone, Serena e il piccolo Eucherio. Ci informa il risvolto del libro che scopo della collana è ridare voce ad opere antiche latine e greche, più o meno note, alla ricerca per noi moderni di «un'identità culturale», di «un centro», di «un background». È perciò all'interno di questo programma che il lavoro della Consolino cerca un suo equilibrio, fra rigore scientifico e alta divulgazione e credo lo raggiunga. Si ha anche l'impressione che il libro possa essere utilmente adottato per corsi universitari e nelle ultime classi del liceo classico (non credo di essere troppo audace a pensarlo!). Esso rende infatti accessibile un testo da noi molto lontano; per di più non sempre perspicuo, per difficoltà di letture testuali, di interpretazioni e per la sua stessa incompletezza.

Sui numerosi problemi della *Laus Serenae*, sia all'interno del corpo di Claudiano che in relazione ad altre opere della tradizione letteraria, ci informa l'ampia e scorrevole introduzione (pp. 9-38) che si occupa pure, com'è naturale per un'operetta come questa, di problemi storici, relativi alla figura di Serena. Opportunamente, la Consolino inquadra, fermo restando il punto di vista tutto «profano» di Claudiano, il panegirico della cristiana Serena nel momento del IV/V secolo che vede le donne dell'aristocrazia romana, divenute cristiane, autrici, committenti, dedicatorie di opere letterarie. Per Serena abbiamo altre fonti storiche e per di più di segno contrario (la cristiana *Vita di Melania* e Zosimo, pagano) che tuttavia concordemente la mostrano cristiana devota, quasi bigotta, tanto che, con intolleranza verso il paganesimo, aveva aiutato Melania Iuniore nell'opposizione al Senato. Della *novitas* del personaggio, invece, niente appare in Claudiano. Rifacendosi agli studi della Moroni, che tuttavia a me sembra prospettare nel nostro un atteggiamento più aperto al nuovo di quanto non ammetta la Consolino, l'introduzione in questione rileva che la particolare posizione a corte di Serena, una principessa (figlia di Onorio, il fratello di Teodosio che l'adottò dopo la morte del padre) non un'imperatrice dunque (che del resto non avrebbe avuto alla corte occidentale quel rilievo, possibile invece in Oriente) determinasse, soprattutto per le sue nozze con Stilicone, il mancato ritratto a tutto tondo di Claudiano e i suoi toni sfumati.

Trascurandone le virtù cristiane, Claudiano la ritrae come sposa casta e fedele, secondo un antico modulo, valido per matrone sia pagane che cristiane. La sua virtù più nuova è quella della cultura, non priva di moralismo nel leggere gli autori, come quella delle donne dell'ambiente di Gerolamo e della moglie di Pretestato (p. 29). D'altronde, Serena si interessa con premura operosa del marito, fino ad informarlo dei complotti del ministro orientale, Rufino. Purtroppo qui si arresta (v. 236) per noi il poemetto. Tali fatti si collegano evidentemente alla datazione del carne che la Consolino, dopo aver passato in rassegna con chiarezza le varie ipotesi, assegna equilibratamente con il Birt alla fine del 403/404, come successivo e complementare di c.m. 31 (ove Claudiano ringrazia Serena, per l'intervento a suo favore, in occasione delle sue nozze, promettendole anche un carne in onore, vv. 60 sg.). Per parte mia non credo che si debbano svalutare i legami personali del poeta con la principessa, per la composizione di un elogio che doveva giovare nell'ambiente della corte ad entrambi i coniugi, Serena e Stilicone e inoltre al poeta.

Vorrei ora accennare agli aspetti più letterari, rilevati dalla Consolino, cui sopra si accennava. Quanto a contenuti, lo schema seguito è quello del βασιλικὸς λόγος per imperatori. La maggiore fedeltà di Claudiano, qui più che in altri panegirici, alle prescrizioni dei retori, per la Consolino non è tanto da motivare, come per il Fo, con l'eccezionalità del canto indirizzato a una donna, quanto perché, come afferma la Moroni, le variazioni venivano recate dagli apporti del genere epico ed epitalamico, qui tenuti dal

poeta presenti. Nell'ambito degli schemi, la figura di Serena viene mediata, prima di tutto nella stessa fervida immaginazione del poeta, dalle donne dei miti greci e latini che vengono a lei accostate (Alceste, Tanaquilla, Clelia, Claudia, Penelope) nonché da quelle dei testi letterari. Poiché Claudiano non fu il «primo a cantare la perfezione di una sua contemporanea» (p. 10), la Consolino traccia una specie di storia dell'encomio al femminile, ricordando poi, anche in sede di commento, quei testi letterari che più sul nostro hanno influito, anche con le immagini e le espressioni. Così vengono citati gli elogi per donne sia funerari che politici di età repubblicana e quelli per alcune imperatrici; le elegie le cui figure femminili erano più vicine al matronale personaggio di Serena, nonché alcune figure delle *Silvae* (Violentilla) o della *Tebaide* (Argia) staziane. Tutti questi modelli contribuiscono a determinare l'idealizzazione di Serena.

Le parti più interessanti del libro sono la traduzione e il commento che, per la loro stessa funzione, concorrono all'interpretazione del non sempre facile carme. A quest'ultima è finalizzata, naturalmente anche la puntualizzazione del testo da cui partire. Tempestivamente, la Consolino riproduce il testo di J. B. Hall (Teubner 1985), frutto di una ricerca di manoscritti instancabile e destinato a diventare fondamentale. A p. 50, la Consolino informa il lettore dei dieci casi, in cui ella dissente dalle scelte del valoroso editore inglese, testimoniando come per un autore dalla tradizione complessa come quella di Claudiano, l'opera dell'editore vada sempre corroborata, anche nei particolari, da quella dell'esegeta.

Le scelte della Consolino appaiono generalmente dettate da prudenza e attento scandaglio dell'operetta. Porterò qui due esempi, uno di una scelta in accordo con Hall e l'altro in cui l'A. è in disaccordo e che a me pare di poter confermare con un ulteriore elemento. Mi sembra giusto accertare a v. 90 *fulgere* che è una congettura di Burman, invece del *fluxere* dei codici, anche perché l'infinito descrittivo meglio si accorda con il successivo *nasci*. (Si tratta di un verso che risale alla sezione sull'infanzia di Serena: *...quacumque per berbam | reptares, fulgere rosae, candentia nasci | lilia...*). A v. 188 concordo con la Consolino, contro Hall, nell'accettare il *numine* dei codici e non la congettura di Heinsius *lumine*, per il significato più pregnante che viene ad assumere («con altri auspicci» e non «con ben altra luce», più piatto) nel passo in cui la *Salus* accende per Serena le fiaccole nuziali. Spero di dimostrare altrove più ampiamente che anche nel c.m. 17 v. 28 preferirei il *numina* dei codici al *lumina* di Heinsius, accolto da Hall, sia per il senso (non *lumina invenum* nell'esclamazione rivolta da Claudiano ai giovani: «voi che siete splendidi giovani», ma *invenum numina* meglio si oppone al successivo *vota senum* e vale «oggetti di venerazione, preziosi e cari per i giovani»; *invenum* è così genitivo soggettivo e non descrittivo), sia perché *numina* ricorre con lo stesso significato nell'analogo racconto dell'*Etna* che fornisce molte espressioni a Claudiano (v. il prossimo numero di «Invigilata Lucernis» Magistero, Bari).

La traduzione è generalmente felice e trova giusto equilibrio fra letteralità e libertà. Forse, però, la resa italiana di 205 b sg. meglio poteva essere armonizzata con il costrutto che appare preferito in nota (*confessis* accordato con *studiis* equivalente di *studiosis*). A v. 107, *incedunt geminae... sorores*: avrei preferito tradurre letteralmente *incedunt* («avanzano», anziché «si presentano»), conservando il valore di movimento implicito nel verbo; questo mi sembra che chiarisca meglio come il *revisunt* (123) della successiva similitudine con le dee ha aspetto resultativo, implicando un precedente movimento (un viaggio).

Le diverse note del commento (culturali, storiche, grammaticali, stilistiche, strutturali, metriche) di volta in volta dal testo richieste, sembrano snodarsi con una certa spontaneità, a vantaggio forse della lettura. Maggiori precisazioni tuttavia si richiederebbero per i vv. 107-116. Per quanto riguarda lo studio dei modelli, condotto in osmosi fra introduzione e note, vorrei aggiungere per i già ricordati vv. 122 sgg. (dove Atena e Diana sono paragonate a Termanzia e a Serena) che, se i contenuti sono quelli dei brani di Stazio ricordati dalla Consolino, sulla scia della critica precedente, il lessico sembra rifarsi ad un analogo passo virgiliano (*Aen.* 1, 415), d'altronde molto famoso, ove si parla del

ritorno di Venere a Pafo, luogo a lei caro. Lo fanno pensare l'uso in clausola di *revisit* (*Aen.* 415; Cl. *revisunt*), di *laeta* (*Aen.* 416), (Claudio di Teodosio dice *laetior*, un po' prima, v. 100) e l'uso di *sublimis* (rispettivamente traslato in Claudiano e concreto in Virg. vv. 104 e *Aen.* 1, 415). Si intreccerà anche il ricordo di Stazio, *Silvae* 4, 2, 53.

MARIA LISA RICCI

DRACONTIUS, *Oeuvres. Tome I. Louanges de Dieu*, livres I-II. Texte établi, traduit et commenté par Claude Moussy et Colette Camus. Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 383.

Sulla scia delle innovazioni metodologiche e «prospettiche» di studiosi come Marrou, il tardo-antico ha suscitato negli ultimi decenni un interesse sempre più diffuso e profondo, stimolando l'incremento di strumenti più idonei a coglierne quella che Curtius definiva «l'iridescenza» e a capire, come sostiene Herzog, che «le sue forme ci raggiungono ancora ovunque». Questo impulso ha prodotto, ad esempio, la pubblicazione di ben sei edizioni del *De Laudibus Dei* di Draconzio in poco più di otto decenni. Quello che ripartizioni tradizionali e superate definivano l'ultimo poeta dell'antichità aveva vissuto, com'è noto, la dominazione vandala a Cartagine, ed aveva perso, sotto il re Guntamundo, tutti i privilegi della sua posizione di *vir clarissimus*, scontando in carcere l'appello indirizzato a un monarca straniero (presumibilmente, l'imperatore Zenone); ci sono pervenute in effetti, tra le altre opere cristiane e profane a lui attribuite, la sua richiesta di grazia (*Satisfactio*, in 158 distici) e, appunto, il poema *De Laudibus Dei*, una complessa creazione in tre canti (2327 vv.) intesa a lodare il Dio di misericordia e narrandone le gesta bibliche e inneggiando alla sua generosità, con ampio corredo di *exempla* e di parentesi didascaliche. Di quest'opera F. Vollmer aveva presentato nel 1905 un'edizione magistrale (MGH A.A. 14), rielaborata nel 1914 per la Teubner di Lipsia. Nel 1942 lo statunitense J. Irwin aveva riveduto, tradotto e commentato il I libro, e sette anni dopo il suo connazionale J. Bresnahan si era occupato del II. Nel 1962 F. Corsaro ha poi riedito tutto il poema, apportando qualche opportuna correzione allo stemma di Vollmer e arricchendo alquanto l'apparato dei *loci similes* con raffronti non sempre plausibili, e un anno fa è infine uscito, per la collana delle Belles Lettres, il primo tomo della nuova edizione integrale, curata da Cl. Moussy (già editore di Paolino da Pella e autore della monografia su *gratia*) e C. Camus. Il volume contiene i primi due canti delle LD, e si segnala anzitutto per l'esauriente introduzione: un'ottima raccolta dei dati, incrementata da informazioni recentissime di prosopografia e archeologia, e integrata da una dettagliata sezione linguistico-metrica. Ma il contributo di Moussy e della sua collaboratrice risalta in modo particolare nell'opportuna insistenza sulle fonti patristiche, sottovalutate dalla critica «classicistica» e qui valorizzate anche in sede di commento. I suggerimenti forniti costituiscono stimolo alla ricerca, che andrebbe sviluppata soprattutto nei riguardi di Ambrogio (*Hexaemeron*, *De officiis*) e della trattatistica africana coeva (Fulgenzio, *Quodvultdeus* ecc.); più prudente sarei invece sui confronti con Metodio di Olimpia e Gregorio di Nissa (introd., p. 75 e n. 5). Meno battuto mi sembra invece il sentiero dei rapporti letterari con la tradizione poetica: in questo campo si avverte una certa sottovalutazione del contributo di Paolino da Nola e Sedulio e si evidenzia il silenzio su Commodiano e Giovenco (v. al proposito il mio *Per una teoria dell'imitazione poetica 'cristiana': saggio di analisi sulle LD di Draconzio*, «Inv. Luc.» 7-8, 1985-86, p. 214, n. 62). Così pure sarebbe stato forse interessante allargare ulteriormente il ventaglio delle influenze bibliche (cf. *ibid.*, p. 196, n. 20), su cui comunque Moussy ha saputo brillantemente superare la parsimonia di Vollmer. Allo stesso modo, definendo il genere letterario dell'opera, il curatore ha largamente migliorato l'attendibilità storico-letteraria

delle ipotesi sinora avanzate, accentuando l'importanza del modello salmico: pare tuttavia improbabile l'interpretazione (liturgica, anziché retorica), avanzata a p. 52, n. 4 del passo 3, 735-42, determinante per capire le dichiarazioni di 'poetica' dell'autore antico (v. la proposta che ho esposto, sulla scorta di Curtius, in *Fra retorica e innografia: sul genere letterario delle LD di Draconzio*, in corso di stampa per «Philologus» 1988).

In qualche modo crociana, e oggi quasi singolare, appare infine la scelta dei brani menzionati alle pp. 87-91 per esemplificare la 'poeticità' del testo, intesa evidentemente come abbandono lirico e impressionistico: era stato in certo senso più moderno l'Arevalo, il gesuita spagnolo che 'riscopri' Draconzio nel 1791, quando intuì come la dignità dell'arte draconziana risaltasse proprio nei versi 'predicatori' sui poveri e nella salmodica *confessio* dei peccati di 'classe' (2, 775 ss.). E molti altri sono ancora i passi degni di attenzione letteraria, per caratteristiche come l'abbozzo di una teodicea e di una filosofia della storia, la capacità di percepire la propria vicenda individuale in un movimento universale, la delicatezza con cui è tratteggiata l'istituzione del matrimonio, la rivalutazione dell'eroismo femminile ecc. ecc. Ad ogni modo, la solida ampiezza critica dell'introduzione tutta e la chiarezza delle pagine sui codici riscattano abbondantemente questi sporadici riflessi di posizioni un po' viete. E, in generale, assai affidabile è anche il testo, su cui gli interventi congetturali sono stati ridotti al minimo, mentre ricorrono di frequente correzioni di luoghi dubbi o insoddisfacenti: talvolta mediante il ripristino di lezioni accolte da Vollmer MGH e modificate ἐπιθήκων nell'ed. PLM del 1914 (ad es. 1, 213 *trepidum*) o da Corsaro (e.g. 1, 434 *opifex*; 2, 38 *inserit*; 2, 130 *funera*); talaltra ristabilendo lezioni o proposte poziori ma scartate dagli editori antecedenti: ad esempio in 2, 655 (*omnis harena maris vel flammea sidera coeli*) è rimesso in onore *flammea* di Arevalo (su *flumina* della tradizione) contro la congettura *fulgida* di Glaeser, accettata da Corsaro per motivi 'paleografici' e a questi impropriamente attribuita da Moussy; si confronti infatti LD 1, 221 *nec flammea sidera*, da espressioni lucreziane (5, 525 *flammea per caelum... corpora*; cf. Stat. *Silv.* 4, 3, 156).

In altri casi gli editori francesi hanno ben sostenuto, nel commento, scelte di Vollmer solo apparentemente discutibili o accantonate dai successori o dagli eruditi — come Hudson-Williams, Kuijper, Blomgren, Smolak — che si sono interessati di filologia draconziana: così per *scaenaei* di 2, 457, difficile *Neubildung* del poeta accolta nel testo dopo le esitazioni espresse in «Rév. Phil.» 56, 1982, 209. Un dubbio si può forse avanzare per il disperato 2, 134 (*stagnis insolitis solitus decurrere sanguis*): Moussy-Camus accettano l'improbabile *stagnis* (= «fluxe») di Kuijper contro *sanguis* o *sanguinis* della tradizione, laddove io proporrei *fluxibus*, ampiamente autorizzato dal modello evangelico (*Matth.* 9, 20 *sanguinis fluxum*; *Marc.* 5, 25 *in profluvio sanguinis*; *Luc.* 8, 43 *in fluxu sanguinis*), oltre che da Ser. Samm. 544 (*longo decurrent intima fluxu*), e soprattutto dal trascurato Giovenco 2, 385 *carpebat fluxus macerans sine fine cruoris*, che parafrasa lo stesso passo neotestamentario. (Altre proposte di minor conto — specialmente sul III libro, non ancora uscito — raccoglierò in una prossima noterella). Sin d'ora, comunque, il testo pubblicato dagli studiosi francesi si presenta come estremamente curato e scientificamente affidabile: ma soprattutto utilissime si rivelano le dense pagine di commento, il primo integrale e moderno dedicato a questo poema; i frequenti rilievi patristici, come accennato, appaiono per Draconzio senz'altro più opportuni di quanto potevano esserlo gli usuali confronti con Virgilio e Cicerone. Il conclusivo apparato di *loci* (pp. 377-382) risulta intenzionalmente selettivo ma sicuro. Pochi gli errori di stampa, per lo più di interpunzione (solo una lieve svista ha introdotto «Marie» al posto di «Sara» a p. 64, n. 1: ma v. la traduzione a p. 226; così ad 2, 361 *reppertor* era già stato proposto da Bresnahan, su spunto di Löfstedt, *Phil. Komm.* 235).

Dunque, un tentativo — riuscito — di qualificare l'opera draconziana all'interno del sistema culturale cristiano, attribuendole il rilievo critico che merita e conferendo spessore a una filologia tardoantica seriamente specializzata: un passo avanti nel rinnovamento metodologico che dovrebbe portare, come suggeriva acutamente Chatillon, a

osservare Draconzio e la sua epoca con occhi medioevali. Attendiamo perciò il secondo volume con interesse particolare, anche per i problemi di interpretazione «pagana» e di attribuzione che alcune opere presentano, e che bene esemplificano l'affascinante ambiguità di questa tradizione.

FRANCESCO STELLA

FLAVIO CRESCONIO CORIPPO. *El Panegirico de Justino II*. Introducció, edició crítica y traducción por Antonio Ramirez de Verger, Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1985, pp. 217.

Il merito precipuo della recente edizione spagnola dell'*In laudem Iustini II* di Corippo a cura di Antonio Ramirez de Verger, nata come ampliamento della tesi di dottorato tenuta dal medesimo nel 1980 presso l'Università di Siviglia (prefaz. p. 9), sta nell'attenta accurata revisione del *Matritensis* 10029, il codice principale che ci ha trasmesso il tardo panegirico, risalente al X-XI sec., in scrittura visigotica, e del quale si ristabilisce ora in più punti l'esatta lettura.

Precede il testo e la traduzione a fronte in lingua spagnola, una introduzione serrata (pp. 11-56) con notizie essenziali, ma documentate, circa la vita e l'attività letteraria del tardo poeta d'Africa passato poi alla corte di Bisanzio, mentre del panegirico si mettono in rilievo sia l'importanza storica, quale fonte per certi aspetti unica degli ultimi anni del regno di Giustiniano e dei primi di Giustino II, sia il valore letterario. Più ampio spazio è dedicato alla lingua e allo stile dell'*In laudem Iustini* con un utile prospetto delle particolarità sintattiche, lessicali, metrico-prosodiche (pp. 15-43), per il quale si è tenuto in gran parte conto degli studi fondamentali di Petschenig¹, successivamente di Appel e Welzel². Da segnalare tuttavia, a p. 22, l'uso del gerundio con valore finale in IV 257-58 *postquam sua tecta videndum* [garrula per patulas fuerit delata fenestras: una peculiarità del latino tardo che consente di mantenere il testo tradito per solito in precedenza emendato³.

Infine le pp. 44-51 offrono un'analisi capillare delle caratteristiche ortografiche del *Matritensis*, riflettenti talora variazioni fonetiche della lingua parlata: così, per es., nel discusso passo di *Iust.* I 324 *roseus* invece di *russeus*, per la tendenza nel codice a rendere con *o* la *u* (seguendo la normale evoluzione fonetica del latino volgare), cfr. in sillaba atona *console* in III 124, *rivulus* in *Anast.* 47 (mentre per la consonante semplice *s* in luogo della geminata, altri esempi a p. 49 s.).

In più luoghi, si è detto, una minuziosa revisione del codice porta a miglioramenti di lettura; così in *Anast.* 30 è *quia* e non *quod* (ma vd. già Antès *ad loc.*); *quia*, con valore completivo, si deve leggere pure in *Iust.* I 328⁴. In II 96 M ha *germina* anziché *gramina* come è stato letto da Azagra in poi, senz'altro da mantenere sul confronto con *Anast.* 11 *germina pomis* e II 15; ancora, in III 106 Ramirez de Verger legge per primo *parvus* (e non *parvus*) *cibus* giuntura che può essere confortata dal *parcius escas* del v. 109⁵.

¹ I contributi più importanti, precedenti l'edizione del 1886, in *Studien zu dem Epiker Corippus*, «Sitzungsber. Kaiser. Akad. Wiss. Wien» 109, 1885, pp. 631-668.

² E. APPEL, *Exegetisch-kritische Erklärung des Corippus mit besonderer Berücksichtigung des vulgären Elementes seiner Sprache*, München 1904; A. WELZEL, *De Claudiani et Corippi sermone epico*, diss. Breslau 1908.

³ Con la sola eccezione di S. Antès nella sua edizione (Paris, Les Belles Lettres 1981), ma vd. già RAMIREZ DE VERGER, *Notas textuales al Panegirico de Justino de Corippo*, «Emerita» 1980, p. 267 s., articolo che dovette uscire quando era già in composizione l'ediz. dell'Antès: ne discute quest'ultimo nel *corrigendum* dopo p. cxix.

⁴ Ancora una volta concorda la lettura di Antès, ma vd. già RAMIREZ DE VERGER, *art. cit.*, p. 257.

⁵ Descrizione precisa della grafia in *art. cit.*, p. 263; vd. anche Antès, *corrigendum cit.*

Incline a difendere il testo tràdito laddove si era preferito, in precedenza, emendare, con ragione Ramirez de Verger mantiene la lezione di M in I 167 *patrem res publica perdit et orbis* (di contro a soluzioni come *perdidit* di Foggini, *perdidit orba* di Stache), con *perdit* presente di valore atemporale⁶. Lo stesso valga per II 161 *adstantem benedixit eum* (erum Petschenig e altri), con giuntura (*benedicere eum*) ricorrente nel linguaggio delle Scritture, che qui si intende riecheggiare. Mentre per *manet* di I 75, *impositus collo* di II 131 rimando a miei precedenti lavori⁷. Meno convincente riesce altrove la difesa ad oltranza della lezione tramandata: è il caso di *mādentes* in III 46, generalmente corretto in *manantes* per ragioni metriche. Come ho già avuto modo di notare in altra sede⁸, resto convinta che in un autore come Corippo l'irregolarità prosodica non sia, essa sola, cogente per emendare il testo tràdito: sono d'accordo con Ramirez de Verger per *nōvis* in II 80, per *schōla* in III 158 e IV 188, fors'anche per *tribuit* in II 124, ma nel cit. III 46 *madentes* sarà piuttosto derivato, per errore, dal *madebant* in clausola al v. 44 (*mādeo* e *mano* sono spesso confusi nei codici, vd. *Thes.* VIII, 320, 4). Assai improbabile appare anche *mōdum* in II 317 e non tanto per il fatto che altre volte il sostantivo è usato secondo l'esatta prosodia, ché oscillazioni di quantità con il medesimo vocabolo sono documentate nel nostro (per es. *mōnitus* in *Iob.* VIII 36 e *mōmens* al v. 134, *mōnitus* in *Iust.* III 337), quanto perché poco perspicuo ne risulterebbe il contesto, ove si vuol dire che al 'canto' si accompagna il movimento, in armonioso concento ritmico, e quindi sarà da accogliere il lieve emendamento *motum* di Petschenig.

Giusta proposta appare invece in II 121 *morsu perstrinxit* (*prestrinxit* M) *obunco*, sul confronto con l'identica giuntura in *Iob.* I 231 (ma vd. *dubitanter* anche Antès *ad loc.*); mentre in II 132 sarà senz'altro da accogliere la più semplice correzione di Ramirez de Verger *et ter* (*ter et M terret M², ter ter* in genere da Azagra in poi). Preferibile, inoltre, in I 86-87 la diversa *distinctio* dovuta a J. Gil (vd. app.), che pone la virgola dopo *tuis*, con miglioramento per la sintassi del passo.

La traduzione spagnola risulta in genere chiara e precisa: qualche riserva tuttavia esprimerei per *aureus* in III 224 'estaba todo cubierto de oro', mentre l'aggettivo ha nel contesto specifico piuttosto valore morale, vd. *Thes.* II, 1491, 61 e Antès, p. 120, così per *fulmineus* in III 226 che non significherà 'brillante', ma starà ad indicare la pronta alacrità della guardia del corpo, epiteto usuale nell'epica per il guerriero, cfr., per es., Verg. *Aen.* IX 809, Stat. *Theb.* IV 94, Sil. IX 393, e si ricordi solo l'uso metaforico di *fulmen* già in Lucr. III 1034 *Scipiadus belli fulmen*.

MARIA ASSUNTA VINCHESI

M. Δ. ΠΑΠΑΙΩΑΝΝΟΥ, *Ρόδος και αρχαία κείμενα*, Εκδόσεις «Δωδώνη», Αθήνα-Γιάννινα, 1986, pp. 558.

Compilare una raccolta includendo in uno tutti o quasi gli antichi testi greci che trattano di Rodi con traduzione a fronte, è stato l'intento e la cura faticosa di uno studioso rodio. Sono brani estratti oppure testi integrali di scrittori antichi che si occupano di quella città-Stato Greca, che fu indubbiamente tra le più illustri del mondo asiatico egeo, in epoca classica e ellenistica.

Precede una presentazione del dott. Achille Constantinides e una nota introduttiva

⁶ RAMIREZ DE VERGER, *art. cit.*, p. 257.

⁷ Vd. recensione all'ediz. di Antès in «Atene e Roma» 1984, p. 196 s.

⁸ Vd. *Problemi della Laus Iustiniana di Corippo in due edizioni recenti*, «Atene e Roma» 1980, p. 180 s. e recensione cit. a S. Antès, p. 196 s.

dello stesso Papaioannou. Vi sono anche cenni biografici, commenti e fotografie di monumenti, e un indice dei nomi che vanno ad aggiungersi all'originalità e alla bellissima fattura del libro.

Sfilano qui da Omero a Dione di Prusa e Diogene Laerzio una fitta lista di prestigiosi nomi di poeti, filosofi, storici e pellegrini che hanno dissertato intorno ad affari e vicende Rodie.

È interessante notare che l'idioma usato per la versione dei testi in neogreco, è una νεοελληνική stimolante, appena divergente negli etimi dal greco di tutti i secoli trascorsi da Omero in qua. Esso si scosta dai rigori del già obsoleto purismo scolastico, così come ripudia le storture linguistiche di nuovo stampo e messe in circolazione da una sprovveduta schiera di radiocronisti e da produttori di programmi televisivi.

ACHILLE CONSTANTINIDES

AA.VV., *Insegnare l'antico*, a c. di V. Citti e U. Margiotta, Atlantica, Foggia 1986, pp. 223.

Il presente volume costituisce una apprezzabile novità nel panorama degli studi di didattica delle lingue classiche. Sei studiosi provenienti da esperienze diverse ma concordi nell'interesse per la problematica dell'insegnamento dell'antico hanno affrontato, in una visione che vuol essere il più possibile organica ed al tempo stesso riccamente articolata, alcune delle importanti tematiche del dibattito che si è venuto sviluppando in questi ultimi decenni sulla didattica del classico, compiendo utili sintesi e avanzando nuove proposte, sempre con chiara consapevolezza delle ragioni della crisi che l'insegnamento dell'antico sta attraversando e della opportunità di cercare la soluzione non in temi emotivi o retorici, ma nel recupero delle potenzialità che l'antico conserva di compenetrazione col presente e con gli interessi delle nuove generazioni. Senza facili ottimismo affrontano con efficacia le difficoltà teoriche e operative che nascono dal rapido mutamento delle condizioni storiche e dalle ambiguità e pregiudizi che affliggono sia il corpo docente che gli utenti di questo genere di studi.

Già la *Premessa* è chiara. Il fatto che nell'insegnamento dell'antico la coincidenza fra selezione sociale e selezione culturale si sia protratta a lungo, pur non avendo determinato la crisi di per sé, ne ha aggravato i termini; ma non è coi mea culpa o con umilianti ritrattazioni che si può uscire dall'empasse. Se deficienza vi è stata va ricercata nella gestione della materia, non in supposte deficienze intrinseche alla materia stessa. Il futuro dell'insegnamento dell'antico nelle nostre scuole dipenderà dalla ritrovata consapevolezza che la cultura greco-romana è il fondamento della odierna cultura anche scientifica e tecnologica dell'occidente, e che, comunque si intendano aggiornare le didattiche, questa deve, per aver senso, rispondere ad una funzione formativa, non specialistica o comunque subordinata a limitate scelte universitarie. Deve per contro nutrirsi di contenuti significativi per l'uomo d'oggi ed armarsi di una didattica che si inserisca senza spezzature o forzature nel quadro generale dell'odierno insegnamento storico e linguistico.

L'apprezzabilità di questo volume sta in primo luogo nel fatto di offrire il proprio contributo nella cornice di una valutazione generale della scuola superiore, delle sue esigenze globali e delle sue finalità complessive. L'ampio saggio di Margiotta (*Riforma dei curricoli e ricerca sugli obiettivi formativi dell'istruzione secondaria*), che si colloca alla fine del volume forse per non distrarre lo specialista dal nucleo antichista della ricerca, è una lezione di metodologia didattica che investe tutti gli aspetti della formazione culturale degli allievi e costituisce il presupposto profondo di una qualsiasi formulazione didattica settoriale, quale quella delle discipline classiche, i cui metodi e le cui finalità devono ricomporsi nella globalità delle metodologie e delle finalità dell'insegnamento liceale.

Il Citti nel saggio *'Problemi e metodi della didattica del latino e del greco'* affronta il problema preliminare della caduta di motivazione dell'insegnamento classico in concomitanza con la perdita di credibilità del paradigma culturale ed etico che da esso si è ricavato nel passato anche recente, e cerca di individuare nuove motivazioni sul versante della ricerca scientifica, laddove questa sottopone il mondo antico ad un'analisi illuminata dalle moderne concezioni ideologiche, sociologiche, economiche, che arricchendo ed integrando il contributo permanente della filologia, agganciano l'antico al moderno sul filo di un dibattito che trova significato nell'attualità perenne della cultura in cui passato e presente si compenetrano. Ne nasce un panorama ampio ed informato del dibattito sull'antico che non può non stimolare il lettore, specie se docente, ad uno sforzo di aggiornamento e di rinnovamento dei contenuti didattici e della loro problematica.

Sulla stessa direttrice di rinnovamento dei contenuti si muove Giacomo Bona col saggio *'La nuova facies della letteratura greca'*, che risulta un interessante profilo letterario tracciato alla luce delle scoperte papirologiche che continuano ad alimentare il patrimonio classico dandogli una dimensione dinamica che lo avvicina alle letterature contemporanee: i nuovi apporti non servono soltanto ad aggiungere ulteriori capitoli alla storia letteraria, ma inducono a ridisegnare tutto il tracciato di questa, come il saggio testimonia direttamente.

L'altro versante, quello della didattica legata alla lingua ed ai testi, è stato curato da F. P. Franchi, G. Scarpa e L. Stupazzini. Il Franchi (*Una metodologia per i bienni orientamenti*) affronta lo spinoso problema dell'insegnamento del latino e del greco nel biennio, focalizzando la sua analisi su alcuni argomenti vitali. Giustamente egli osserva che i mutamenti di condizioni di vita di questi due ultimi secoli hanno allontanato i ragazzi dalla comprensione diretta dei referenti latini e greci, per cui è indispensabile offrire all'apprendimento delle lingue classiche il supporto di un'ampia trattazione della 'civilisation'; ed aggiunge che il programma curricolare deve essere quinquennale e non biennale come lo è ora, con tutte le conseguenze negative di una spezzatura fra biennio e triennio che nella migliore delle ipotesi altera le prospettive e i procedimenti. Insiste anche giustamente sul momento dell'apprendimento lessicale che egli privilegia rispetto a quello grammaticale che deve comunque essere funzionalizzato ai testi specificamente inseriti nei programmi di lettura. Meno condivisibile è la sua dichiarata indifferenza per le scelte metodologiche di analisi linguistica e quindi per il tipo di testo da usare, ma indubbiamente positiva la proposta di un 'vocabolario relativo' e di un 'manuale pratico di base' costruiti dagli allievi durante il corso dell'apprendimento.

Lo Stupazzini a sua volta, nel suo *'Obiettivi e metodi per il triennio'*, si preoccupa di elaborare un metodo che sia in grado di coordinare la pluralità degli obiettivi dell'insegnamento delle lingue classiche. Avanza infatti una proposta molto interessante che vede come obiettivo centrale la lettura dei testi. Questa lettura deve correre sui binari paralleli del testo originale e di quello tradotto. Sul primo deve essere 'intensiva', indirizzata alla comprensione, lenta e meditata; sul secondo, ovviamente connesso al primo, 'estensiva', di conoscenza più generale; dall'abbinamento nasce la conciliazione, altrimenti impossibile, fra l'approfondimento linguistico e la conoscenza sufficientemente ampia dei testi letterari antichi. Naturalmente la 'comprensione' costituisce il momento fondamentale dell'impiego della lingua, che va finalizzata nel suo studio al 'testo-meta', cioè al testo già individuato a livello di organizzazione preventiva del lavoro scolastico; tale 'comprensione' ha come appendice la traduzione, necessaria soprattutto per gli aspetti valutativi del lavoro scolastico, ma certo destinata ad essere meno perfettibile di questa e didatticamente meno interessante. La proposta tuttavia non si esaurisce nella fase metodologica dell'apprendimento della lingua, ma attende di essere valorizzata dalla modernità dell'approccio interpretativo, mediante la sensibilizzazione al mito, all'ideologia, alla struttura ecc.

E proprio sul tema dell'approccio alla lettura ed alla comprensione del testo ci offre un breve saggio, tradizionale ma sempre utile, G. Scarpa in *'Proposta di lettura di Cicerone,*

de Senectute', che presenta un ventaglio di punti di vista, di chiavi di lettura interpretativa incorniciati nel background culturale del testo e sorretti da adeguata bibliografia.

In tale modo si ricompongono idealmente i due versanti della problematica dell'insegnamento dell'antico, quello teorico-scientifico e quello metodologico, nella ricerca di significati che parlino ai moderni nell'ambito di un progetto nuovo che trovi la sua concreta realizzazione nella tanto attesa riforma della scuola.

Certamente il volume presenta anche momenti di discontinuità e di imperfetto equilibrio nella distribuzione delle parti, come è pressoché inevitabile nelle opere collettive, e qualche silenzio anche esso piuttosto scontato data la vastità della problematica, ma offre in positivo un contributo teorico e progettuale indiscutibilmente apprezzabile. L'ultimo pregio che desidero riconoscergli (altri il lettore non mancherà di rilevarne) è quello di non aver ceduto alla tentazione di soluzioni dogmatiche e perentorie e di non aver indulto a conclusioni ostentatamente consolatorie ed ottimistiche. Un segno questo di salutare realismo e di fondata serietà intellettuale.

ALBERTO COSSARINI

CRONACHE

CONVEGNI E CONGRESSI

L'XI CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI SUL DRAMMA ANTICO ALL'INDA DI SIRACUSA

Con precisione ed impegno ormai tradizionali, si è tenuto a Siracusa l'XI Congresso dell'Istituto Nazionale del Dramma Antico sul tema «Le strutture della commedia greca». L'organizzazione del Congresso, cui come sempre hanno partecipato studiosi di tutto il mondo, è stata curata e diretta dall'infaticabile prof. Giusto Monaco coadiuvato dal suo staff.

Il tema del Congresso, pur nella tradizione di studi dell'INDA, si è presentato molto arduo e nel contempo ricco di suggestioni.

Nelle varie relazioni e dibattiti che si sono susseguiti emerge ancora una volta l'importanza fondamentale di un autore come Aristofane.

Per dare un'idea dei temi dibattuti nel Congresso, riportiamo alcune osservazioni degli studiosi che hanno tenuto relazioni sui vari problemi.

H.J. Newiger (*L'integrazione delle forme tradizionali nell'azione*), dopo una dissertazione sulla parodia in Aristofane e sui versi epigrammatici ha considerato negli «*Gli Uccelli*» l'agone con motivazione e sviluppo dell'azione, mentre nelle *Nuole* i due agoni sarebbero reciproci tra loro.

A proposito di Aristofane, B. Zimmermann (*L'organizzazione interna della commedia aristofanea*) ha marcato l'uso dell'inaspettato, sottolineando che il commediografo punta sulla conoscenza della forma della commedia da parte del pubblico.

Una nota interessante quella di C.F.

Russo (*Il prologo in parole e atti*) che riguardo al primo attore del *Pluto* aristofaneo fa rilevare che egli è uno schiavo; tale fatto è una novità e soltanto nelle *Rane* si può individuare in *nuce* un simile tentativo, e sempre nel *Pluto* il coro stranamente canticchia.

Dalla relazione di G. Mastromarco (*La parabasi aristofanea tra realtà e poesia*) si è appreso che nelle traduzioni in arabo del libro di Galeno si accenna alla parabasi delle *Tesmoforiazuse II*, in cui si parla di vestire rozze pelli di contadini e bere acqua intendendo dire che si fa brutta poesia. Mastromarco citando il famoso libro di G.M. Sifakis del 1971 nota che lo studioso greco ha prospettato l'ipotesi che la parte astrofica sia nata dopo l'istituzione degli agoni comici dionisiaci (486 a.C.): il motivo in essa ricorrente dell'elogio del poeta presuppone infatti il clima competitivo degli agoni drammatici. Il dato concreto che emerge dall'analisi delle parti astrofiche di Aristofane è che l'elogio di sé del poeta si esprime in una fitta trama di riferimenti autobiografici mediati da moduli linguistici e contenutistici che si richiamano ad una privilegiata tradizione poetica, in particolare alla lirica corale.

Dall'intervento di C. Prato (*I metri lirici di Aristofane*) emerge che le peculiarità liriche che rispecchiano più o meglio l'estro ritmico-musicale aristofaneo non sono quelle che occasionalmente compaiono in questo o quel coro di tipo convenzionale, quanto piuttosto quelle che si ispirano ai più autentici caratteri dell'*ἀρχαία*.

Ciò risulta dalla netta prevalenza di metri di genere popolare e culturale su quelli più severi e solenni della grande lirica corale. Ai fini, dunque, di una valutazione

globale, delle caratteristiche liriche e dell'uso dei metri nei cori di Aristofane, occorre rifarsi all'analisi di quella ricca e varia messe di canti di origine popolare e rituale dai quali forse Aristofane si attendeva, per la regolarità e orecchiabilità dei ritmi, lo stesso successo che in passato aveva arriso a poeti come Cratino, le cui arie erano ancora ai suoi tempi cantate ai simposi.

Si è tentata anche una ricostruzione del rapporto Aristofane-Euripide nella relazione *Paratragedia in Aristofane* di M.G. Bonanno in cui esaminando il succedersi delle parodie dell'*Elena* euripidea nelle *Tesmoforiazuse*, si è anche postulato un influsso euripideo su Aristofane, nella ricerca dell'intreccio dell'azione e nell'abbandonare lo schema dei *Cavalieri*. C'è una caricatura artistica di Euripide in Aristofane, come una paratragedia, per cui secondo la Bonanno le *Tesmoforiazuse* non vanno intese come un attacco contro il tragediografo suddetto.

L'intervento di O. Longo (*Società, economia e politica in Aristofane*) ha puntato invece sulla condizione socio-economica dell'Atene di Aristofane. Ai tempi del commediografo la società ateniese è dominata da divergenze economiche, esistendo un conflitto tra la tradizione e l'assetto economico del presente. Nel *Pluto* il giusto investe non in attività di reddito ma in obbligazioni sociali, nell'Atene aristofanea la società della reciprocità si sente ancora: un cittadino ateniese è φίλος dell'altro, ma nel *Pluto*, ad esempio, i beneficiati poi si allontanano. Comunque accanto all'ottica spregiudicata persiste anche la visione di un ceto che intende l'agorà come luogo di scambi.

Al Congresso ci sono stati due interventi di studiosi dell'Università di Oxford: O. Taplin e H. Lloyd Jones.

Nella relazione di Taplin (*New illustrations of Aristophanes*) si è affrontato invece il tema della riutilizzazione delle opere aristofanee nelle farse fliaciche, che rappresentano il punto di vista occidentale sul mondo teatrale, diverso da quello ateniese arcaico. Taplin ha citato un vaso del Paul Getty Museum a Malibù (California), in cui una rappresentazione ispirata al teatro

di Aristofane presenta dei galli (mentre tuttavia nessun animale domestico è presente nel testo aristofaneo). I galli sono presentati con falli eretti come nel dramma satiresco, e sono pure rappresentati in un combattimento fra loro. Rispetto a questa interpretazione c'è pure la raffigurazione di un cratere in cui le *persirai* (scarpette di bimba) diventano addirittura una bimba sotto forma di otre di vino con scarpette. Ed ancora una volta questo elemento ci riporta ad una farsa fliacica ispirata ad Aristofane.

L'intervento di H. Lloyd Jones (*Strutture comiche menandree*), presenta una serie di excerpta del mondo della commedia: nel teatro di Menandro c'è una divisione in atti, il coro è presente ma mancano la parabasi e le liriche corali, spesso pronunciate da divinità minori. Nel V atto del *Dyskolos* Menandro ha messo in scena un trucco a spese del personaggio rustico, per cui il cuoco e lo schiavo si vendicano del selvatico, e nel dramma quindi si assiste ad una nuova impostazione di ruoli.

Dopo tale relazione, c'è stato un intervento senza titolo di D. Del Corno, che ha parlato dell'unità interna della commedia rispetto all'andamento del dramma antico che procede scena per scena e tiene presente l'effetto delle singole scene. Infatti nell'*Aiace Sofocleo* si teneva di vista il singolo episodio e anche Aristotele prevedeva un andamento frazionato. Del Corno ha poi aggiunto che Menandro organizza una struttura continua della commedia e trascende il sezionamento con un'azione in successione di atti.

Particolare interesse ha poi suscitato l'intervento di E. Degani (*Insulti ed escrologia in Aristofane*). Lo studioso ha iniziato ricordando a proposito del linguaggio troppo osceno i grossolani buffoni dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Aristotele propende per il comico che non usa mai escrologia; anzi sostiene che il legislatore dovrebbe bandirla per escluderne soprattutto i giovani, e da qui deriva la sua lode per il *Margite*, con la espressività moderata.

In realtà la satira aristofanea va dagli scommi ingenui a quelli contro noti personaggi. L'escrologia è spesso sessuale, e l'osceno era insostituibile per la beffa e

non si può togliere senza snaturarne l'essenza stessa. Lontane dall'essere una concessione alla folla, le oscenità sono una sofisticazione dell'allusione, e tale fenomeno era inserito nel pubblico di Aristofane che comprendeva colti e ignoranti, ora raffinati ora solleticati da volgarità. Nell'ultimo Aristofane (*Cocalo*) si evidenziano i caratteri della *vêx*, perché rinunciando all'escrologia, torna ai temi dell'amore della seduzione e del riconoscimento.

GAETANO G. COSENTINI

CONVEGNO INTERUNIVERSITARIO «HOMO EDENS»

Si è svolto a Verona nei giorni 13-14-15 aprile 1987, sotto il patrocinio del Ministero per l'Agricoltura e le Foreste, il Ministero per la Pubblica Istruzione, e l'Ente Autonomo per le Fiere di Verona, il colloquio interuniversitario «Homo Edens» sul tema «Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo».

Promosso da Maurizio Bettini, Luigi Gallo, Oddone Longo, Adriano Pennacini, Aldo L. Prosdoci, Francesco Remotti, Paolo Scarpi, pluridisciplinare, spaziando dalle scienze agroalimentari alle scienze umane, il convegno è stato nettamente dominato dalla presenza di classicisti, affiancati da linguisti e antropologi: storici del mondo antico e storici della letteratura greca e latina, per le pratiche culinarie nell'antichità, storici delle religioni e archeologi hanno avuto modo di affrontare, descrivere, interpretare, e proporre quindi all'eterogeneo uditorio tutto un sistema simbolico, quello della consumazione alimentare, attraverso cui la società mediterranea esprime specifici aspetti e situazioni culturali. A lato, studiosi di società «altre» (Matthey e Remotti per quelle africane, Scarduelli per quelle indonesiane) hanno contribuito ad evidenziare tale specificità mediterranea nelle distanze e nelle differenze intercorrenti tra questa e le culture da loro indagate.

Il cibo, quindi, come intimamente legato all'uomo e alla sua forma esplicita di

esistenza; il cibo, nel suo rapporto con l'ambiente e con le forme di produzione; il cibo, come elemento di distinzione sociale, è stato indagato dai singoli studiosi e calato in un sistema compatto proveniente da un sapere collettivo del quale gli antichi hanno sentito il bisogno di definire i vari termini sia in trattati specifici, sia in dettagliate descrizioni di regole alimentari differenzianti popoli, classi sociali e ambienti umani (Longo, Nenci, Gallo, Mazzini), sia, infine, nella elaborazione di terminologie complesse nelle quali la determinazione linguistica (Cardona) rivela l'assunzione a livello socioculturale di questo bisogno primario dell'uomo.

Bisogno fisiologico, dunque, ma non solo questo, l'assunzione del cibo – la qualità, la quantità del cibo assunto, a partire dalla situazione di costante penuria alimentare che caratterizza il mondo antico – ben lungi dall'essere casuale, cala invece l'individuo in una maglia di rapporti sociali dominati dallo scambio e dall'offerta, dalla reciprocità e dalla redistribuzione, che solo nella trasgressione vengono disattesi, oppure, come hanno dimostrato i «parassitologi» del convegno (Longo, Guastella, Avezzù), nella elaborazione di esegesi alimentari parallele e speculari a quelle ufficiali operate da gruppi marginali.

Del convegno sono in preparazione gli Atti, che verranno pubblicati in tempi brevi.

ELISA AVEZZÙ

N.B. Chiunque sia interessato agli Atti del Convegno può rivolgersi alla Segreteria dell'Istituto di Filologia Greca, Via Accademia 5 - 35100 PADOVA - tel. 049/663295.

CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SU «L'OPERA E LA FORTUNA DI PLINIO IL GIOVANE»
Città di Castello – San Giustino, 23-24-25 ottobre 1987.

Organizzato dall'Azienda di Promozione Turistica dell'Alta Valle del Tevere e

dal Liceo Classico «Plinio il Giovane» di Città di Castello, con la collaborazione della Delegazione AICC di Perugia e col patrocinio della Regione dell'Umbria, della Provincia di Perugia, dei Comuni di Città di Castello e di San Giustino e della Comunità Montana Alto Tevere Umbro, il convegno ha visto l'adesione di insigni studiosi ed è stato seguito con interesse da numerosi convenuti, fra cui un folto gruppo di studenti di varie scuole umbre.

I lavori si sono aperti nella sede del Palazzo Comunale di Città di Castello. Dopo il saluto ai convenuti porto dall'assessore ai Beni Culturali P. Boriosi e dal presidente dell'A.P.T. M. Brighigna, è stato letto il telegramma di auguri inviato dal prof. M. Gigante, presidente nazionale dell'AICC, e dal prof. R. Pesaresi, segretario nazionale. Il prof. M. Torelli dell'Università di Perugia ha sinteticamente richiamato i rapporti fra *Plinio* e l'*Alta Valle del Tevere*, ricostruendo la storia della proprietà pliniana nella zona, costituita dalla villa situata sul cosiddetto «Monte Plinio», da tempo oggetto di ricerca da parte dell'ateneo perugino. Il prof. Della Corte, che ha presieduto i lavori di questa giornata, ha ricordato i 50 anni del Liceo classico e i 110 anni del Ginnasio di Città di Castello, intitolato proprio a Plinio il Giovane.

Ha quindi svolto la prima relazione il prof. G. Vitucci, dell'Università di Roma Tor Vergata, presidente del Comitato scientifico (costituito dai proff. Coccia e D'Anna dell'Università di Roma La Sapienza e Pizzani e Santini dell'Università di Perugia). Il relatore ha trattato di *Plinio, il senato e l'imperatore*, basandosi sull'esame del Panegirico, considerato esclusivamente come documento storico, per ricostruire l'atmosfera delle relazioni fra Traiano e l'aristocrazia senatoria. Dopo un interessante *excursus* sull'evoluzione subita nel tempo dal consolato e sulla prassi seguita dagli imperatori per la designazione e la nomina dei consoli, Vitucci si è soffermato su una problematica questione tecnica, relativa al valore del termine *nominatio* nel procedimento seguito da Traiano e descritto da Plinio; il tentativo di definire nei dettagli la procedura in oggetto si è valso soprattutto della collazione di passi plinia-

ni, ed è giunto alla conclusione che comunque risulta decisivo l'appoggio fornito dal *princeps* al candidato, sia al momento particolare dell'elezione a console che nella carriera politica in generale, come dimostra esemplarmente la vicenda di Plinio stesso.

È seguita una comunicazione della prof. D.E. Alvarez, dell'Università di Santiago de Compostela, relativa alle relazioni fra Plinio e Marziale a proposito del *viaticum*, che ha presentato una nuova interpretazione dei rapporti fra i due autori latini, fondata sulla presunzione che Marziale sia stato pretoriano e che Plinio si sarebbe limitato a fornirgli il denaro per il viaggio di ritorno in patria in qualità di questore dell'erario militare. L'esposizione, centrata essenzialmente su Marziale, si è limitata a divulgare questa ipotesi, tratta da un lavoro di F. Sinatra, senza che la Alvarez abbia tentato di dare una risposta personale al problema.

Molto interessante è stata la comunicazione del prof. H.D. Jocelyn, dell'Università di Manchester, sui comici latini arcaici in Plinio. Muovendo da due passi dell'*Epistolarium* pliniano (I 16, 6 e VI 21, 2-4) Jocelyn ha evidenziato un cambiamento nella mentalità letteraria diffusa in epoca traianea, cambiamento tendente ad una rivalutazione della poesia arcaica in generale, ed in particolare, per quanto riguarda la commedia, ad un maggiore apprezzamento di Plauto e di Terenzio a scapito di Cecilio, che Quintiliano inserisce ancora fra i principali esponenti del genere e Orazio preferisce su tutti. La menzione del carattere arcaico nell'elogio pliniano delle lettere della moglie di Saturnino si inquadra nella distinzione fra stile adatto ad una lettera privata e stile confacente ad un discorso pubblico: ai letterati dell'epoca la commedia antica sembra raffigurare la vita privata del contemporaneo ambiente colto e perciò Plinio vi si riferisce per formulare agli amici una lode raffinata. Inoltre lo studioso osserva acutamente che nell'elogio delle imitazioni menandree di Virgilio Romano si nota il divorzio della critica dalla commedia arcaica da considerazioni sceniche.

Sabato 24 il convegno si è trasferito nella Sala Astra di San Giustino, dove il

prof. Pizzani ha presieduto i lavori della mattinata. Dopo l'indirizzo di saluto del sindaco, il prof. G. D'Anna ha svolto un'ampia e dotta relazione su *Plinio e il ciceronianesimo delle età flaviana e traianea*. Il relatore, comprovando le proprie affermazioni con varie citazioni, sempre opportune e porte con molto garbo, da Sallustio, Asinio Gallo, Orazio, Seneca, ha innanzi tutto tracciato l'evolversi della fortuna letteraria di Cicerone, influenzata anche dalla sua tragica fine. Nel periodo immediatamente successivo alla scomparsa dell'Arpinate, infatti, si registrano un ridimensionamento della sua figura e un allontanamento dai suoi criteri letterari; a questo proposito D'Anna ha dimostrato che la vicinanza di Cicerone all'asianesimo più che all'atticismo è in realtà soltanto un luogo comune, un equivoco originato dallo stesso oratore, che, a ben vedere, non polemizza contro l'atticismo in sé, ma contro il neoatticismo, che ne riprende solo alcuni aspetti trascurando elementi fondamentali. Nella reazione a Seneca dell'età flaviana si può notare una rivalutazione di Cicerone, come anche della letteratura augustea; in particolare Quintiliano si rende conto che l'Arpinate si considera il continuatore dell'eloquenza attica. In questo nuovo clima, esemplato chiaramente dal *Dialogus de oratoribus*, si formano Plinio e Svetonio, che ereditano il ciceronianesimo da Quintiliano, pur distaccandosi da quest'ultimo in qualche particolare: ad esempio, nella rivalutazione della letteratura latina arcaica essi si accostano con maggiore fedeltà al genuino pensiero dell'Arpinate. Il relatore ha quindi concentrato l'attenzione su Plinio, per il quale il ciceronianesimo si configura come *aemulatio* dello stile e come ripresa di alcuni aspetti della produzione di Cicerone che pensa di far rivivere nel suo tempo. D'Anna ha analizzato finemente due passi pliniani (IV 8 e IX 2, 2) che hanno dato adito ad interpretazioni diverse e talvolta errate; lo studioso ha concluso che l'imitazione di Plinio non consiste nell'abitudine di riscrivere le orazioni e le epistole per la pubblicazione, dato che tale operazione non è sempre attestata per Cicerone e certamente non è avvenuta nel caso delle lettere; inoltre la diversità principale fra i

due epistolari non consiste tanto nella difformità dei tempi quanto nel fatto che Plinio evita di parlare schiettamente di sé. Anche il Panegirico, ha affermato D'Anna, risente di Cicerone, in quanto Plinio vede attuata in quel momento storico la teoria del *princeps* formulata dall'Arpinate nel *De republica*.

Al termine di questa esauriente relazione, sono state proiettate alcune interessanti diapositive sugli scavi della Villa di Plinio, illustrate dalla dott. Ponzi Bonomi, della Soprintendenza ai Beni Archeologici dell'Umbria, che ha guidato la successiva visita dei convegnisti alla zona delle ricerche.

La seduta pomeridiana, presieduta dal prof. Santini, è stata aperta dal prof. N. Scivoletto, dell'Università di Roma Tor Vergata, che ha discusso di *Urbs, municipia, villae e studia nell'epistolario di Plinio*. La relazione ha preso l'avvio da un'accurata disamina del valore dei termini *urbanitas*, *urbanus* e *rusticus*, per soffermarsi più ampiamente su tali concetti in Plinio. Questi è un uomo sofisticato, che ha alle spalle una solida cultura familiare, dimostra una ostentata cortesia nei confronti degli inferiori, disprezza i gusti del popolo, cerca la raffinatezza stilistica: tutto lo fa sembrare un *urbanus*. Tuttavia in alcune epistole la *rusticitas* viene da lui presentata come connotazione positiva. Scivoletto ha messo tutto ciò in relazione con la costante esaltazione pliniana degli *studia in secessu*, localizzato naturalmente nella *villa*. L'originalità di Plinio, ha concluso lo studioso dopo aver esaminato l'epistola VII 25, relativa all'insospettata educazione letteraria del *rusticus* Terenzio, consiste nella convinzione che la cultura può essere vissuta e ripensata dal singolo individuo anche in campagna, pur se l'*Urbs* è l'unico vero centro culturale.

Quindi il prof. R. Scarcia, dell'Università di Roma Tor Vergata, ha trattato di: *Sintonie culturali settecentesche: le «Cose Pliniane» di Clementino Vannetti*, tracciando un sintetico panorama della fortuna di Plinio nel Settecento illuminista. Se Pietro Verri ne idealizza il concetto di *villa* come sede di sobri e misurati dotti, Pindemonte ne apprezza tutto il lato campestre e Alfieri polemizza contro il Panegirico, il Vannetti

privilegia le epistole relative ai rapporti fra i dotti e gli argomenti suscitatori di affetti civili e familiari. Anche se l'approccio di Vannetti a Plinio non è filologico, talvolta le osservazioni dell'illuminista manifestano attenzione ad aspetti stilistici allusivi ad altri autori classici. A questa relazione, che ha felicemente illuminato un episodio generalmente poco noto della fortuna pliniana e che dimostra ancora una volta l'indiscutibile utilità degli studi di letteratura comparata, hanno fatto seguito due comunicazioni.

La prima, della prof. G. Boccuto del Liceo classico «Frezzi» di Foligno, ha avuto come argomento *La retorica di Plinio il Giovane*, in particolare alcuni aspetti che non erano ancora stati oggetto di studi specifici, quali il concetto di emulazione e le idee sulla commedia, sul poema epico e sulla poesia in genere; attraverso l'esame di diversi passi dell'epistolario, opportunamente ravvicinati e correlati, ha dimostrato che ai principi guida del pensiero retorico e dell'attività letteraria pliniana (che risultano essere *aemulatio*, *varietas*, veridicità) si affiancano precise convinzioni retoriche, venendo a costituire un sistema di idee internamente coerente e significativo anche come documento storico della retorica in età traianea.

La comunicazione successiva, del prof. S. Sconocchia dell'Università di Urbino, su *La medicina in Plinio*, a causa dell'assenza dell'autore è stata letta dal prof. Pizzani: si è trattato di una disamina delle malattie e delle terapie di cui lo scrittore latino viene a parlare nell'Epistolario, che ha messo in luce un aspetto particolare di quest'opera, certamente meno importante di altri ma non per questo da trascurare.

Nella giornata conclusiva del convegno i lavori, presieduti dal prof. Vitucci, sono stati aperti dalla relazione del prof. R. Muth, dell'Università di Innsbruck, su *L'inventario concettuale delle lettere sui cristiani di Plinio e dell'imperatore Traiano rispecchiato nella letteratura latina più tarda sulla persecuzione contro i cristiani*. Muovendo dall'analisi della nota epistola pliniana, lo studioso ha individuato le basi giuridiche dei processi contro i cristiani a partire dalla persecuzione neroniana. I cristiani vengono

perseguiti in quanto membri di *collegia illicita*, non per il culto come tale (infatti il cristianesimo non fu mai *religio illicita*); incontra grave incomprensione il monoteismo e la dedizione interiore al proprio Dio, che Plinio definisce *superstitio* e che è considerata pericolosa perché, a differenza di altri culti come quello della Magna Mater, esclude la possibilità di partecipare ai riti statali. Così Plinio punisce con serena coscienza l'ostinazione dei cristiani, ritenendola comunque nociva allo stato. Dopo aver osservato che la domanda più importante di Plinio a Traiano, se cioè il solo nome di cristiano sia punibile prescindendo dai *flagitia* commessi, rimane in realtà senza risposta, Muth ha affermato che questo carteggio diventa una norma per i processi successivi, a causa della sua notorietà dovuta alla diffusione dell'epistolario pliniano, e lo ha dimostrato analizzando con convincente chiarezza passi degli apologeti, dei martirologi e degli stessi editi di tolleranza.

Successivamente il prof. F. Della Corte, dell'Università di Genova, si è soffermato, con la dottrina e la chiarezza espositiva che gli sono consuete, su *Plinio fra Tacito e Svetonio*. La relazione dell'illustre studioso si è incentrata sulla figura del *princeps* costruita da Plinio nel Panegirico, che risulta in opposizione non solo con Domiziano, ma anche con gli altri predecessori, che tutti indistintamente supera. Svetonio coglie la caratterizzazione pliniana sulle *virtutes* e sui *vitia* dei *principes* e ne riprende la bipartizione; sia per lui che per Tacito la presenza di alcuni *vitia* nei predecessori è sufficiente, come per Plinio, a ritenere Traiano il *princeps* migliore. Plinio e i suoi amici, ha sostenuto Della Corte, vivono per un periodo nell'illusione che Traiano avrebbe realmente salvaguardato il senato, anche se per loro è chiaro che, anche col migliore dei Cesari, il prestigio personale degli uomini politici è essenzialmente determinato dall'*amicitia* dell'imperatore. In seguito però, dopo la guerra dacica, Traiano preferisce servirsi dei cavalieri: a questo punto Plinio assume il governo della Bitinia con l'umile servilismo di un qualsiasi sottoposto e Tacito rinuncia a proseguire le *Historiae* e si ripiega sugli *Annales*. Lo

studioso ha infine completato il raffronto fra i tre autori osservando incisivamente che dall'epistola V 8, in cui Plinio esamina la possibilità di dedicarsi a scrivere storie, si evince che egli se ne astiene perché ritiene che al suo tempo piaccia la storia scritta alla buona, sul tipo di quella che va componendo Svetonio, e perché teme il confronto con Tacito.

Come risulta da queste brevi note, i vari interventi hanno preso in esame diversi aspetti dell'opera e della fortuna pliniana, contribuendo a meglio delineare una figura, quella di Plinio il Giovane, poliedrica e perciò stesso alquanto sfuggente, e ad approfondire una produzione ricca di possibili spunti di riflessione filologica, storica, antiquaria.

Concludendo i lavori, dopo i ringraziamenti ai relatori, al Comitato scientifico, alla delegazione perugina della AICC ed a quanti hanno collaborato alla buona riuscita del convegno, il preside del Liceo classico di Città di Castello, prof. Sergio Polenzani, che ha seguito tutte le fasi dell'organizzazione e dello svolgimento delle tre giornate con dedizione e viva partecipazione, ha auspicato che questo avvenimento non resti isolato, ma diventi un appuntamento periodico di studi e di incontro.

GIUSEPPINA BOCCUTO

PRIMO CONVEGNO DELL'ASSOCIAZIONE DI STUDI DI TARDOANTICHI, Napoli 16-17 ottobre 1987

Nei giorni 16-17 nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli, si è tenuto il I° Convegno della Associazione di Studi Tardoantichi, in occasione del decennale della sua costituzione e dell'inizio della pubblicazione della rivista *Koinonia*, organo dell'Associazione. Dopo gli indirizzi di saluto rivolti ai convegnisti dal rettore prof. C. Ciliberto, dal preside prof. F. Tessitore e dal prof. Y.M. Duval, del Centre «Le Nain de Tillemont» e del CNRS, il Presidente dell'AST prof. A. Garzya ha brevemente delineato la storia dell'Associazione, il vasto interes-

se che circonda la problematica concernente la tarda antichità e i brillanti risultati conseguiti nelle numerose iniziative editoriali. Proprio la fecondità degli studi e la crescente attenzione che i cultori di svariate discipline dedicano alla Spätantike hanno suggerito l'opportunità di un momento di riflessione e di approfondimento sia sui risultati conseguiti sia sulle direzioni verso cui pare indirizzarsi la ricerca in questo ambito.

Il tema del Convegno, «Metodologie della ricerca sulla tarda antichità», si è rispecchiato puntualmente nelle numerose relazioni che hanno posto in luce la molteplicità degli approcci critici, di ciascuno dei quali hanno permesso di valutare l'efficacia, poiché si è scelta la strada non delle speculazioni teoriche, ma dell'applicazione del metodo all'interpretazione di un testo, di un autore, di un aspetto specifico della cultura e della civiltà tardoantica. Per quanto molte delle relazioni si inquadrino in un preciso ambito disciplinare, difficilmente potrebbero essere connotate tout-court come storiche, letterarie, giuridiche etc. poiché è emerso, come dato comune, la tendenza ad integrare nell'indirizzo impresso alla ricerca prospettive di analisi e suggestioni metodologiche proprie di discipline affini. Di prevalente, ma non esclusivo, interesse letterario le relazioni di I. Gualandri Orlandi (*Il classicismo claudiano: aspetti e problemi*), di I. Lana (*Interpretazioni critiche della poesia latina cristiana*), di S. Pricoco (*L'oracolo filosofico da Lattanzio ad Agostino*), mentre una complessa interazione tra prospettiva storica e letteraria è emersa dagli interventi di L. Cracco Ruggeri (*Gli eretici e gli ignoranti*) e di M. Sordi (*Commento storico alle epistole 50 e 68 Fallo di Ambrogio*). Notevoli contributi all'approfondimento della vivace polemica culturale del mondo tardoantico sono stati forniti dalle comunicazioni di U. Pizzani (*L'enciclopedismo tardoantico e le discipline del quadrivio: proposte metodologiche*) e di C. Morreschini (*Movimenti filosofici della latinità tardoantica: problemi e prospettive*); un confronto assai stimolante tra metodologie e prospettive di analisi è emerso dai contributi centrati sui rapporti tra le *Catene* e i commenti biblici, dovuti rispettivamente a

C. Curti (*La tradizione catenaria e il recupero dei commenti biblici: validità e limiti*) e a S. Leanza (*Problemi di ecdotica catenaria*). L'attenzione che di recente è stata prestata alle annotazioni scolastiche come indizio rivelatore del Leserkreis di un'opera e di un genere letterario si è rispecchiata nella relazione di F. Conca (*Il Leserkreis dei romanzi tardoantichi e bizantini*); la fertilità di una combinazione di più chiavi di lettura al fine di delineare le coordinate storiche e letterarie in campo agiografico è stata brillantemente dimostrata dal contributo di G. Otranto (*Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: S. Michele del Gargano tra Bizantini e Longobardi*). Smentendo una diffusa opinione, S. L. Agnello ha illustrato il permanere di un vasto ed articolato tessuto urbanistico in epoca tardoantica e bizantina per alcuni importanti centri siciliani (*Di alcune città tardoantiche in Sicilia*). Particolare spazio è stato concesso in questo I Convegno alle problematiche legate al diritto, sviluppate con metodologie ed accenti diversi negli interventi di F. Amarelli (*I problemi di metodo per lo studio delle fonti relative ai rapporti tra cristianesimo e diritto romano*), F. De Marini (*Il rinvio alle leggi nelle «Variae» di Cassiodoro*), G. Lanata (*Morire di chirurgia o morire di polizia?*). Un panorama esaustivo e criticamente impostato degli studi patristici, utile messa a punto dei risultati raggiunti e delle iniziative in corso, è stato tracciato da E. Cavalcanti (*Quindici anni di studi patristici in Italia: approccio a una rassegna metodologica*).

Le numerose comunicazioni presentate hanno trovato spazio in esaurienti *résumés* curati, per gli argomenti attinenti la letteratura greca e bizantina profana, dal prof. R. Maisano e, per quelli concernenti la letteratura latina e cristiana, dal prof. A.V. Nazzaro. A conclusione del Convegno il prof. D'Elia ha delineato le linee metodologiche emerse con più chiarezza dalle relazioni e il prof. Garzya ha ringraziato i partecipanti e rilevato l'originalità e il rigore scientifico dei contributi.

Il giorno 18 ottobre si è riunita alle ore 9 presso la Casa Editrice D'Auria l'Assemblea generale dei Soci dell'Associazione di Studi Tardoantichi: è stata approvata all'unanimità una modifica dello Statuto, che

consentirà di eleggere nel Direttivo anche membri non residenti a Napoli. Le prossime elezioni si svolgeranno nel 1989 e la permanenza in carica del Direttivo sarà di un triennio. La Delegazione milanese dell'AST, per voce della sua presidentessa prof.ssa I. Gualandri Orlandi, ha avanzato la proposta, unanimemente accolta, di organizzare il prossimo convegno dell'AST a Milano verso la fine del 1990. L'Assemblea ha inoltre rivolto un pressante invito alle Autorità competenti per una migliore e più vigile tutela dei monumenti archeologici di Napoli. Una visita archeologica alla Napoli greco-romana, guidata e illustrata dal prof. De Franciscis, ha concluso il Convegno che ha unito ad un alto livello scientifico una perfetta organizzazione.

LIA RAFFAELLA CRESCI

VII CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA SICILIA ANTICA

Dal 10 al 16 aprile 1988 si svolgerà a Palermo, organizzato dall'Istituto Siciliano per la Storia Antica e dall'Istituto di Storia Antica dell'Università di Palermo il VII Congresso internazionale di Studi sulla Sicilia antica, che avrà per tema *Da Cocalo a Ducezio. Incontri fra genti nella Sicilia antica*. La trattazione del tema fondamentale sarà articolata in dodici relazioni, alle quali si aggiungeranno varie comunicazioni volte a fare il punto sulla situazione degli studi concernenti la Sicilia Antica nelle varie discipline che la riguardano. I lavori saranno preceduti da una conferenza del prof. O. Murray su *Omero e l'etnologia*.

LAUREA HONORIS CAUSA AL PROF. GIGANTE

Il 20 ottobre 1987 al nostro Presidente, prof. Marcello Gigante, l'Università di Atene ha conferito la laurea *honoris causa* in Filologia Classica.

IV ITINERARIO ARCHEOLOGICO DELLA DELEGAZIONE TORINESE: LE ISOLE GRECHE

Quest'estate (20 luglio-3 agosto 1987) ha avuto luogo il «IV Itinerario Archeolo-

gico» dedicato alle Isole greche e organizzato e guidato, come di consuetudine, dal presidente della delegazione torinese dell'AICC, prof. Renato Uglione. Al viaggio hanno partecipato una cinquantina di persone, tra le quali, oltre ad un gruppo di professori di Torino, docenti delle Università di Pisa, Bologna, Venezia, Bari e alcuni amici dell'AICC di Milano.

Nella prima settimana si sono svolte escursioni di carattere prevalentemente archeologico nei principali insediamenti dell'età del Bronzo dell'isola di Creta.

La prima giornata cretese è stata dedicata alla visita del palazzo di Cnosso e del Museo Archeologico di Heraklion.

Le rovine del palazzo di Cnosso si estendono su un'altura a sinistra del torrente Katsambas in una piccola vallata a 5 km a sud-est di Heraklion. Il primo palazzo fu costruito dopo il 2000 su resti neolitici e prepalaziali e in seguito alla distruzione del 1700 fu edificato il nuovo palazzo, che a sua volta venne distrutto dal terremoto del 1450 a.C., ma venne subito ricostruito e usato come sede del monarca acheo. Gli scavi sistematici del palazzo ebbero inizio nel 1900 per opera dell'archeologo inglese Arthur Evans, il quale si preoccupò di dare una grandiosa immagine del mitico Labirinto minoico realizzando con molta fantasia vasti restauri di carattere scenografico come ad es. la ricostruzione di grandi ambienti e colonne policrome.

Ormai immersi nell'atmosfera mitica dopo l'appassionata recitazione del XVII ditrambo di Bacchilide da parte del prof. Uglione, ci addentriamo nell'intricato palazzo muovendo dal cortile occidentale, donde inizia il cosiddetto «Corridoio della Processione», perché le sue pareti erano dipinte con figure a grandezza naturale di uomini che prendevano parte a qualche processione o rito religioso. Alla fine di questo corridoio si trovava un portale d'ingresso con un portico a colonne al di là del quale una magnifica scalinata dà accesso al piano superiore, dove era situata la principale zona di rappresentanza.

L'ala ovest del palazzo era attraversata da un lungo corridoio con strette stanze che presentano scompartimenti delimitati da lastre di pietra o ciste fissate nel pavi-

mento, che erano usati per l'immagazzinamento insieme ai grandi pithoi. Il pianoterra di questa parte del palazzo tra il lungo corridoio e il cortile centrale era occupato da vani di culto di vario tipo, tra cui il *santuario* comunicante con due cripte ipostile a pilastro centrale e la *sala del trono* ornata di affreschi con l'antico trono e l'ampio bacino lustrale. Gli effettivi quartieri di abitazione del re e della regina si trovano invece sul lato est del cortile centrale: da un magnifico vestibolo con veranda interna e lucernario si accede al *megaron del re* con il trono, il simbolo della bipenne e gli scudi affrescati e quindi al *megaron della regina* con annesso il bagno. Le camere adiacenti al quartiere residenziale a nord sembrano essere state usate da alcuni degli artigiani specializzati a servizio del palazzo. Sul lato nord del cortile uno stretto corridoio conduce all'ingresso settentrionale del palazzo, dove giungeva la strada reale risalente all'ultima fase del palazzo.

Di notevole interesse è il Museo Archeologico di Heraklion che raccoglie la quasi totalità dei ritrovamenti avvenuti in Creta: tra i principali capolavori della civiltà minoica bisogna ricordare le collezioni di ceramiche in stile di Kamares (periodo protopalaziale), in stile floreale e marino e in stile di palazzo (periodo neopalaziale); il disco di Festo; la statuette in faïence della «dea dei serpenti»; il rhyton dei Mietitori in steatite nera da Aghia Triada; gli affreschi minoici del palazzo di Cnosso (taurocatapsia, dame azzurre, principe dei gigli, Parigina) e il famoso sarcofago in pietra da Aghia Triada con affreschi del culto dei morti, scene sacrificali, offerta di frutti e libagione sull'altare tra due asce bipenni e uccelli.

L'itinerario minoico continua con la visita del secondo per grandezza e importanza tra tutti i palazzi di Creta, quello di Festo, costruito sull'orlo di una ripida collina all'estremità della fertile pianura della Messarà. Gli scavi, che ebbero inizio nel 1900, furono condotti dalla Scuola Archeologica Italiana di Atene dapprima sotto la direzione di F. Halbherr e L. Pernier e dopo la guerra da Doro Levi. Il primo palazzo fu costruito dopo il 2000; in seguito alla distruzione avvenuta nel 1700 ven-

ne ricostruito un nuovo palazzo, che cessò di vivere nel 1450 a.C., data che coincide con l'eruzione finale del vulcano di Thera e la distruzione di tutti i palazzi minoici.

L'accesso principale avveniva da un cortile pavimentato come a Cnosso sul lato ovest. Una grande scalinata portava direttamente dal cortile ovest al livello del piano nobile. Parte del pianoterra, sul lato ovest del cortile centrale, era occupata da magazzini. Sul lato settentrionale attraverso una sala con peristilio si accede agli appartamenti reali: il *megaron della regina*, il *megaron del re*, il bagno lustrale. Sul lato orientale del cortile una serie di stanze era forse destinata alle botteghe degli artigiani specializzati: queste davano su un portico pavimentato, in mezzo al quale sorgeva una grande fornace a ferro di cavallo per la fusione dei metalli. Considerevoli parti del palazzo precedente di Festo sono state riportate alla luce, in particolare l'angolo sud-occidentale che si trova al di là del bordo del palazzo più tardo ad un livello molto più profondo.

A pochi km ad ovest di Festo, vicino alle sponde del fiume Leteo, è d'obbligo la sosta alle rovine della villa di *Aghia Triada*, probabile residenza estiva del sovrano di Festo, costruita intorno al 1550 a.C. e distrutta circa un secolo dopo.

La villa ha una pianta ad L irregolare: i vani all'estremità sud dell'ala occidentale appartenevano probabilmente alla servitù, mentre gli appartamenti reali, decorati con affreschi e rivestimenti di alabastro, si trovavano nell'angolo nord-ovest del palazzo.

La tappa successiva, al centro della pianura della Messarà, è *Gortina*, città rivale di Cnosso e antica capitale delle province di Creta e Cirenaica sotto la dominazione romana. Tra le rovine più importanti bisogna ricordare: la basilica paleocristiana di Aghios Titos del VI sec. con abside tripartita; il tempio di Apollo Pythios del VI sec. a.C. con decreti incisi nelle pareti della cella; l'agorà romana; l'odeion costruito sotto Traiano, piccolo edificio con cavea semicircolare su ambulacri a volte e scena rettilinea. Nel lato nord di questo edificio fu incorporato un muro curvilineo precedente su una facciata del quale sono incise

le famose leggi di Gortina, databili al VI sec. a.C. e redatte in dialetto dorico cretese.

L'itinerario archeologico si è concluso con la visita di altri due importanti siti minoici sulla costa nord-orientale dell'isola, *Malia* e *Gournia*.

Il palazzo di *Malia*, come quello di Cnosso, conobbe le due fasi costruttive prepalaziale e palaziale e venne distrutto definitivamente, senza più essere ricostruito, nel 1450 a.C. Gli scavi, iniziati nel 1915 da G. Chadzidakis, sono stati ripresi dalla Scuola Archeologica Francese di Atene che li continua tutt'oggi.

Lungo la facciata occidentale una strada lastricata conduce all'ingresso nell'angolo NO, dove si trovano gli appartamenti reali. Il cortile centrale, in parte a porticato, è circondato da edifici: a ovest la loggia reale, una scalinata monumentale, un vano di culto con il simbolo della doppia ascia, una tavola d'offerta rotonda con 34 cavità; all'angolo SO la sala delle cisterne, a S e SE i diversi ambienti del tesoro reale, a E piccole celle con banchine per deporvi le giare e a N chiude il lato più breve una sala ipostila a due file di tre colonne.

A NO del palazzo sono stati riportati alla luce diversi quartieri con resti di case contemporanee del 1° e del 2° palazzo, mentre in località Chrysolakkos è stata scavata la necropoli, donde provengono parecchi oggetti esposti al Museo di Heraklion.

Gournia, città minoica del periodo palaziale, venne completamente alla luce in seguito agli scavi di una spedizione americana negli anni 1901-1904 ed è caratterizzata dal chiaro impianto urbanistico. Strade pavimentate, vicoli e scale si snodano tra le case in genere piuttosto piccole con 5 o 6 stanze al piano terra ad eccezione di alcune che, data la presenza di scale, dovevano avere un piano superiore. La città è dominata da un palazzo con una grande piazza aperta a sud; a nord del palazzo c'è un piccolo tempio con un vicolo che porta ad esso dalla strada principale.

Assai suggestive sono state pure: la breve sosta nel pittoresco centro di *Aghios Nikolaos* col suo incantevole porticciolo sull'ampio golfo di Mirabello; la visita al

tipico villaggio di *Kritsa* con la cappella della Madonna di Kera a tre navate, ornata di importanti affreschi macedoni del XIV sec. nelle navate laterali, cretesi del XVI sec. nella navata centrale; l'escursione all'altopiano di *Lassithi* (m 817-850), fertilissima terra chiusa da ogni parte da alte montagne e famosa per gli oltre 10.000 mulini a vento, e la visita, preceduta dalla lettura del noto passo della *Teogonia* esiodea (vv. 459-506) sull'infanzia di Zeus a Creta, all'*Antro Dikeo*, scoscesa caverna ornata da stalattiti, dove secondo la tradizione sarebbe nato appunto il padre degli dèi.

Una giornata intera è stata dedicata all'escursione all'isola di *Santorini* dalla caratteristica forma lunata, la più meridionale delle Cicladi e la maggiore di un gruppo di isolette che un tempo costituivano un'unica isola, lacerata da una prima esplosione vulcanica verso la fine del XVI sec. a.C. e poi da successivi sismi ed eruzioni. Dall'approdo di Skala Thiras, salendo per mezzo della teleferica o con l'aiuto di asini lungo un sentiero a zig-zag di 500 gradini, si arriva a Thira, la pittoresca città di forma oblunga, ordinata e tutta bianca, dove è tutto un susseguirsi di case, negozi e chiesette su stradine strette e a scalinate che s'inerpicano lungo il crinale. Di particolare interesse è stata la visita degli scavi di Akrotiri, i quali, iniziati nel 1967, hanno portato alla luce i resti di una città, che si può considerare la Pompei cretese, in quanto fu distrutta da un terremoto e sepolta da una coltre di cenere nel XVI sec. a.C. Aveva case a 2 e 3 piani con muri, finestre e altri elementi architettonici simili a quelli dei palazzi minoici di Creta, che si affacciavano su una complessa rete di strade e piazze. Da alcune di queste abitazioni provengono le splendide decorazioni parietali, oggi conservate al Museo archeologico di Atene, rappresentanti uccelli, antilopi e scimmie su sfondi di palmizi, una scena navale, due pugili, pescatori.

La seconda settimana è stata invece dedicata alla visita dei principali siti dell'isola di Rodi. Abbiamo iniziato naturalmente con la visita del quartiere medievale della città di *Rodi*, il cosiddetto «Collachio», ossia la parte della città cinta da mura dove sorgevano i principali edifici eretti dall'or-

dine dei Cavalieri di S. Giovanni: il palazzo del Gran Maestro del XIV sec., in gran parte rifatto; i vari «alberghi delle Lingue» (o residenze ufficiali delle rappresentanze delle varie nazioni) lungo la celebre Via dei Cavalieri; l'Ospedale dei Cavalieri, imponente costruzione dall'aspetto di fortezza iniziata nel 1440 e terminata nel 1489 dal Gran Maestro Pierre d'Aubusson, oggi sede del Museo, che conserva alcune sculture antiche di notevole importanza come la stele sepolcrale di Krito e Timarista (fine V sec. a.C.), la Venere Rodia in alabastro del I sec. a.C. e una statua ellenistica di «Afrodite pudica». Non meno suggestivo è stato il giro nell'antico quartiere turco entro la cinta muraria, sparso di tipiche case e moschee.

Di notevole interesse è stata anche l'escursione al *M. Filerimo*, un tempo acropoli di *Ialysos*, una delle tre città micenee dell'isola e prima sede dei Cavalieri di S. Giovanni. Sul punto più alto della collina vi sono i resti di un tempio di Atena Polias e di Zeus Polieus, dorico tetrastilo anfigestilo, del III-II sec. a.C. e più in basso a sud la fontana del IV sec. a.C. con 6 pilastri e 6 colonne doriche sulla fronte. Sulle rovine del tempio antico è stata costruita una basilica paleocristiana (II-III sec.) e accanto, più tardi nel XIV sec., i Cavalieri hanno fondato un convento e chiesa della Madonna, divisa in due parti, per servire ai riti latino e ortodosso. La visita del sito dell'antica *Ialysos* è stata introdotta dalla lettura della *VII Olimpica* di Pindaro, in cui il poeta, celebrando i successi atletici dell'olimpionico Diagora della nobile stirpe degli Eratidi di *Ialysos*, canta anche Rodi, la sua storia e le leggende riguardanti le origini dell'isola e la conquista della ninfa eponima Rodos da parte del dio Elios.

La seconda tappa, dopo una breve sosta nella spettacolare valle delle Farfalle, bagnata da ruscelli tra pini e castagni, è stata alle rovine dell'acropoli dell'antica *Kamirós*: su uno spiazzo in cima alla collina si scorgono i resti di un tempio di Atena e di un grande portico dorico con doppia fila di colonne, costruito verso la fine III-inizi II sec. a.C. al posto di una grande cisterna del V sec. a.C. Sul versante meno ripido

della collina, invece, vi sono i resti di un grande quartiere di abitazioni, disposte su terrazze, nonché di un tempio dorico del III sec. a.C. e di una fontana di stile dorico dell'inizio del III sec. a.C.

A conclusione dell'itinerario rodiese ha avuto luogo l'escursione a *Lindos*, assai pittoresca per il suo impianto urbanistico con stradicciole silenziose dalla pavimentazione a ciottoli di vari colori e case bianchissime alternate a case del XVII sec., ornate di bei portali e raffinate decorazioni all'esterno e all'interno. I monumenti antichi e medievali più importanti di Lindos sorgono sulla sua acropoli tra le mura di un castello ingrandito dai Cavalieri. Alla sommità della prima rampa s'incontra un'edera tagliata nella foccia e ornata dal rilievo di una poppa di nave, che serviva come base della statua del dedicante Age-soendros del 180 a.C. Salendo si giunge ad un vasto spiazzo dove si scorgono le rovine del palazzo del Governatore e quelle di una chiesa bizantina di S. Giovanni e alcune colonne doriche della grande stoà monumentale, dietro la quale un'imponente scalinata conduce ai propilei e al tempio di Athena Lindia, dorico tetrastilo anfigestilo, della prima metà del III sec. a.C.

Le ultime due giornate sono state infine dedicate alla visita delle due isole dell'arcipelago del Dodecaneso più importanti da un punto di vista storico, dopo Rodi, ossia *Patmos* e *Kos*.

Appena sbarcati nella più settentrionale delle isole del Dodecaneso, la biblica *Patmos*, nelle vicinanze della strada che conduce dal porticciolo di Skala al capoluogo dell'isola Hora, si visita la grotta dove S. Giovanni Evangelista visse due anni e dettò l'Apocalisse al suo discepolo Prochoros. Passeggiando per le caratteristiche stradine su cui s'affacciano le basse case bianche coi loro piccoli giardini, si arriva al celebre monastero di Aghios Ioannis Theologos, poderoso complesso dall'aspetto di fortezza medievale fondato nel 1088 e ampliato nei secoli XV-XVII. Qui è possibile visitare la chiesa ornata di icone, iconostasi e affreschi di varie epoche (particolarmente interessanti quelli che decorano la Cappella della Vergine, risalenti al 1210-1220); il refettorio con affreschi del

'300; il museo dove sono esposte icone bizantine e postbizantine, abiti sacerdotali, oggetti preziosi, manoscritti bizantini decorati da meravigliose miniature, tra cui il Vangelo purpureo di S. Marco, forse del IV sec.

Approdati all'isola di *Kos*, patria di Ippocrate e del pittore Apelle, dopo una breve 'iniziazione' ai misteri della medicina attraverso la lettura di alcuni passi del *Corpus Hippocraticum* (tra cui il famoso giuramento) nonché del IV mimiambo ('Le donne che sacrificano ad Asclepio') di Eroda, s'inizia l'itinerario archeologico con la visita delle rovine dell'*Asklepieion*, eretto a partire dalla metà del IV sec. a.C. su quattro terrazze che salgono verso la sommità di una collina (100 m) coperta da una pineta a 4 km a sud-est della città. Si giunge direttamente alla terza terrazza, dove vi sono i resti delle terme del III sec. a.C. e di un albergo. Sulla spianata, circondata da portici di età ellenistica, si vedono ai lati basi di statue, piccoli bacini di fonti termali e la scalinata d'accesso alla seconda terrazza, sulla quale sono disseminate rovine di edifici di epoche diverse: a sinistra l'altare monumentale di Asclepio, rifatto nel II sec. a.C. e i resti di un tempio romano periptero corinzio, a destra due colonne del tempio di Asclepio, ionico in antis, eretto nel 300-270 a.C. per custodire il tesoro. Sulla prima terrazza, chiusa da portici, sorgono i resti grandiosi del tempio di Asclepio, dorico periptero del II sec. a.C.

Nel pomeriggio rapida visita agli scavi dell'antica città ellenistica-romana nel cosiddetto quartiere del Porto e nella zona del Ginnasio Xystos (di notevole importanza, oltre alle 17 colonne corinzie di questo edificio ellenistico del II sec. a.C., i resti dell'Odeion del III sec. a.C., di case romane del III sec. a.C. ornate di mosaici pavimentali, di una basilica e di un battistero paleocristiani del V sec.).

Come già nei viaggi precedenti, anche in questo durante i tragitti percorsi in pullman, oltre alla lettura dei brani letterari sopra citati, sono stati fatti interventi di notevole interesse: il prof. Luciano Manino ha a più riprese illustrato vari aspetti archeologici (urbanistica, architettura, pit-

tura parietale, arte vascolare) della civiltà minoica e di quella greca; la dott. Lidia Petrini ha trattato la storia dei rapporti commerciali e culturali tra Creta ed Egitto; la prof. Adriana Quattordio Moreschini ha delineato un quadro delle caratteristiche fondamentali della civiltà minoico-micenea, quali emergono dai documenti in Lineare B e ha, inoltre, accennato alle principali ipotesi relative alla Lineare A.

DONATELLA MORESCHINI

VITA DELL'ASSOCIAZIONE *

Su invito della Delegazione risorta numerosa nel giugno 1986 per merito del prof. N. Amato e intitolata, nel ricordo sempre vivo di Lui, al preside Renato Randazzo, si è svolto a Siracusa nei giorni 20 e 21 novembre 1987 il Convegno di studi, «Siracusa antica e l'Occidente greco», cui è seguita il mattino di domenica 22 l'Assemblea straordinaria dell'Associazione. Sede del Convegno e dell'Assemblea il salone di rappresentanza di Palazzo Vermexio dell'Amministrazione comunale.

Agli ospiti convenuti numerosi anche da ragioni lontane e ai consoci della Sicilia che affollavano la bella sala, ha porto il saluto il presidente della delegazione siracusana prof. N. Amato, destando dall'inizio con la cordialità del porgere e la naturale franchezza quell'aura di familiarità e di amicizia che avrebbero animato convegno e assemblea. «Un incontro, egli ha detto, fortemente voluto e fortemente sofferto», attuato grazie alla disponibilità e ai contributi della Regione, e per essa dell'assessore ai beni culturali dott. B. Brancati, dell'Amministrazione provinciale, del Comune, della Banca di credito popolare; grazie all'impegno generoso dei più stretti suoi collaboratori, la prof. L. Arsi, segretaria, l'ispettore G. D'Angelo, tesoriere, le

* La seguente cronaca del Convegno di studi e dell'assemblea tenuti a Siracusa nel novembre 1987 è stata scritta e inviata dal prof. R. Pesaresi, Segretario nazionale dell'AICC, che ringraziamo cordialmente per la preziosa collaborazione.

proff. R. Bessone, E. Sinatra, soprattutto la prof. M. P. Reale, instancabile animatrice. Ha poi letto i telegrammi inviati dal Ministro dell'P.I. on. G. Galloni e dal Direttore generale dell'Istruzione classica, scientifica e magistrale dott. R. Cammarata.

Subito dopo l'Assessore ai Beni Culturali della Regione, dott. B. Brancati, ha porto ai congressisti il saluto cordiale e gli auguri dell'Amministrazione, sottolineando l'interesse della Regione al grande patrimonio storico-archeologico della città. «Siamo, egli ha detto, il prodotto di una stratificazione antica», ed ha preannunciato per il prossimo gennaio l'inaugurazione del Museo archeologico, che avrà il nome del grande archeologo Paolo Orsi.

Il presidente Gigante ha riservato il primo saluto dell'Associazione alla città, centro e anima dell'Occidente greco, sede dal 1914, con la messa in scena nel grande teatro dell'*Agamennone* di Eschilo nella traduzione di Ettore Romagnoli, delle rappresentazioni classiche, per cui anche oggi Siracusa è nota e conosciuta nel mondo. Ha ricordato la ripresa degli spettacoli, interrotti dal 1940 a causa della guerra, nel maggio 1948 con l'*Orestia* di Eschilo nella traduzione di Manara Valgimigli. Nella incisiva svelta rassegna dei meriti della città verso la cultura, ha sottolineato l'opera di Ierone I, su cui invito Eschilo venne a Siracusa, con probabilità vi fece rappresentare per la seconda volta i *Persiani* e scrisse per la città di Etna le *Etnee*, mentre Pindaro nella splendida *Pitica I* esaltava nello stesso anno 470 Ierone, accostando le vittorie di Imera e di Cuma a quelle di Salamina e Platea. Il secondo saluto, grato e cordiale, il presidente Gigante ha rivolto agli organizzatori; il terzo, amichevole e affettuoso, ai partecipanti, dichiarando, applaudito, aperti i lavori del Convegno di studi.

Ha svolto la prima relazione la prof. S. Consolo Langher dell'Università di Messina, *Siracusa da Gelone ad Agatocle*, due secoli di storia della città nel più vasto ambito delle relazioni con l'Occidente greco e la madrepatria dall'inizio del V secolo al primo decennio del III. Argomento per l'am-

piezza, la complessità, il succedersi fitto degli avvenimenti difficile, se non arduo, a contenere nei limiti consueti di una relazione congressuale. Difficoltà che la Langher ha superato nella ordinata esposizione dei fatti via via ricondotti alla politica di quelle forti personalità. Da Gelone, «uomo di alto animo», ideatore con il trasferimento di cittadini di altri distretti al centro politico di Siracusa – il così detto sinecismo – dello stato territoriale superatore della polis classica, vittorioso con Terone sui Cartaginesi ad Imera (480); a Ierone I che con arditezza continuò la politica del fratello e con la vittoria di Cuma (474) pose termine al pericolo etrusco; ad Ermostrate animoso difensore di Siracusa contro gli Ateniesi; a Timoleonte, il condottiero corinzio, degno della penna di Plutarco, che vincendo i Cartaginesi al fiume Crimiso (342) ristabilì la supremazia greca nell'isola, pose fine alle tirannidi, assicurò la pace favorendo le libere istituzioni; ad Agatocle, l'ultima grande figura della grecità occidentale, non ostante l'ostilità dello storico Timeo. Una storia, questa dell'Occidente greco, che ebbe nei tiranni gli assertori di una forma politica nuova, che però in più momenti preservò la grecità dalla pressione delle popolazioni indigene – Ducezio –, dalla minaccia etrusca e soprattutto da quella ben più grave e ricorrente dei Cartaginesi, incapace peraltro di legittimarsi agli occhi dei sottoposti per la necessità di reggersi sulla violenza.

La successiva relazione del prof. O. Longo dell'Università di Padova, *Una Trinacria fra Oriente e Occidente. Per una geografia culturale della Sicilia antica*, è stata attentamente seguita. Con riferimenti alla storia dell'isola dall'VIII secolo ad Agatocle, con puntuali citazioni da Omero (*Od.* XV, 403) a Goethe, il prof. Longo ha tracciato un quadro suggestivo del succedersi degli influssi culturali dall'oriente all'occidente attraverso la Sicilia con netta prevalenza per l'asse orizzontale est-ovest, e riproposto e riaffermato nella sua chiara e rigorosa esposizione la centralità della Sicilia nel mare Mediterraneo.

La terza ed ultima relazione in programma per venerdì 20 è stata tenuta dal prof.

S. Nicosia dell'Università di Palermo sul tema, *La cultura agonale in Sicilia*. L'istinto agonale, ha premesso il prof. Nicosia, è la connotazione più caratteristica della grecità sia nella sfera del singolo che nella collettività: «essere sempre il migliore e superiore agli altri», ordina Ippoloco al figlio Glaucò, inviandolo a combattere in difesa di Troia (*Il.* VI, 208). Coerentemente alla premessa e con ricchezza di dati e citazioni da Pindaro e Simonide, il prof. Nicosia ha tracciato la storia degli agoni in Sicilia sottolineando la predilezione per la corsa a piedi e soprattutto per la corsa dei carri, lo spettacolo privilegio dei nobili e dei ricchi, il più ammirato dagli spettatori. Nuova la conclusione: la ippotrofia a fini agonali di particolare interesse per i tiranni e da essi favorita per motivi politici.

Sabato 21 novembre i congressisti si sono riuniti alle ore 9 nella sede dell'I.N.D.A. (Istituto Nazionale del Dramma Antico). Ospite premurosissimo il prof. G. Monaco, direttore dell'Istituto, che con la nota amabilità li ha intrattenuti sugli spettacoli tragici che l'I.N.D.A. con frequenza biennale mette in scena nel grande teatro greco. Anche Segesta nel più piccolo ma suggestivo teatro è ora sede, sempre per merito dell'I.N.D.A., di applauditi spettacoli classici. Ha poi ricordato che nel corso di ciascun ciclo biennale di spettacoli nel teatro di Siracusa l'I.N.D.A. organizza «la giornata delle scuole», nella quale gruppi teatrali studenteschi attuano recite fino ad un massimo di cinque. In concomitanza avviene la premiazione del concorso tra gli allievi degli Istituti di istruzione di II grado per un saggio su uno dei due testi drammatici in programma.

Nel ciclo di spettacoli della prossima primavera, il XXX, dal 21 maggio al 26 giugno 1988, *Aiace* di Sofocle e *Nuvole* di Aristofane, «la giornata delle scuole» sarà organizzata dall'I.N.D.A. in stretta intesa con l'AICC: la notizia è stata accolta con un lungo applauso di vivo compiacimento e consenso. Tutti i presenti hanno avuto poi in dono le belle pubblicazioni dell'Ente.

Alla sala di Palazzo Vermexio dove i

congressisti sono tornati con i pullmans loro riservati, alle 10 ha avuto inizio la relazione del prof. P. Rizzo dell'Università di Palermo, *Siracusa da Agatocle a Geronimo*: una relazione ordinata alla «comprensione essenziale» del periodo di storia di Siracusa e della Sicilia dal 289, anno della morte di Agatocle, al 212, anno della conquista della città dopo un lungo assedio da parte dei Romani. Il fatto rilevante della storia dell'isola nel III secolo – così il prof. Rizzo – è la perdita dell'indipendenza politica; la storia stessa della Sicilia da greca, come era in precedenza, si fa storia romana. È con la richiesta di aiuto a Roma dei Mamertini di Messina (264) che Roma diviene fattore decisamente innovatore, e alla fine arbitra delle sorti dell'Occidente greco. La guerra di Pirro, i rapporti tra Siracusa e Cartagine, tra Siracusa e Roma, tra Roma e Cartagine, la prima punica o *bellum Siculum* secondo la denominazione antica, il lungo regno di Ierone II, condottiero e politico saggio e avveduto, la fine che ebbe a protagonisti il figlio Gelone e il nipote Geronimo, queste le *res gestae* riferite da Polibio, Diodoro, Livio. Di esse il prof. Rizzo ha magistralmente chiarito genesi e significato, prospettando anche nodi o difficoltà della moderna esegesi con riferimenti a storici contemporanei da Gaetano De Sanctis a Helmut Berve, a Pierre Rousset, a Pierre Lévêque, Giovanna De Sensi. Con la fine di Siracusa, ha concluso il prof. Rizzo, non moriva però la grecità; non a caso il romano Ennio trascriverà nell'*Enchiridion* la «Sacra scrittura» di Evèmero da Messina.

Seguita con grande interesse e arricchita dalla proiezione di numerose immagini degli scavi più recenti la relazione del dott. G. Voza, soprintendente ai Beni culturali e ambientali, *Problemi di topografia di Siracusa antica*. Analizzata la topografia, il dott. Voza ha tracciato la storia degli scavi, soffermandosi in particolare sugli studi più recenti che hanno dato origine ad una serie di problemi da lui riassunti e spiegati con l'aiuto di grafici, di reperti e di richiami alla storia della città dall'arrivo dei coloni corinzi e l'insediamento nella località dove esisteva già un abitato pregreco. La grande

novità di questi giorni è la scoperta di una tomba greca nella Neapoli.

La visita archeologica ha lietamente concluso i lavori del mattino. Al pomeriggio i congressisti hanno raggiunto Noto. Nel salone di rappresentanza Circolo Val di Noto di Palazzo Astuto l'architetto A. Pavone della Soprintendenza ai Beni culturali e ambientali li ha amabilmente intrattenuti sulle caratteristiche della città. Premesso che il pregio maggiore di Noto va ricercato nell'urbanistica ancor più che nei monumenti e nell'arte barocca, l'architetto Pavone ha delineato nei diversi momenti la storia completa della ricostruzione della città dopo il rovinoso terremoto del 1693. È seguita la visita guidata alla città. Alle 20,30 nel teatro comunale, la giovane attrice Rosa di Lucia ha recitato, vivamente applaudita, *Crisotemi* del poeta greco Ghiannis Ritsos, nella traduzione di N. Amato. Lo spettacolo è stato presentato dall'Associazione Siracusa-teatro, diretta da M. P. Reale. Dopo lo spettacolo c'è stata la cena offerta agli ospiti dalla Amministrazione comunale di Noto.

Domenica 22 ha preceduto l'Assemblea straordinaria la conferenza del prof. M. Gigante su *Teodorida di Siracusa nella storia dell'epigramma ellenistico*, tema, egli ha tenuto a precisare, che voleva essere soprattutto un omaggio alla città ospite e alle delegazione. La conferenza è stata seguita con grande attenzione ed a lungo e calorosamente applaudita. Per la originalità ed ampiezza dei riferimenti, per la varietà e ricchezza della esemplificazione – brevi piccole liriche di suggestiva bellezza – ci auguriamo che tutti i consoci possano leggerla quanto prima nella sua interezza su «Atene e Roma».

I lavori dell'Assemblea sono iniziati alle 10,30 dopo un breve intervallo. Il presidente Gigante, rinnovato ai presenti il benvenuto più cordiale, ripetuto agli organizzatori il ringraziamento dell'Associazione, ha riferito sulle attività della presidenza. Il 25 e 26 settembre egli ha rappresentato l'AICC al Bureau della FIEC svoltosi a Rethymnon nell'isola di Creta. La FIEC, riferisce il presidente, ha visto di recente crescere il numero dei suoi associati con la

Società Brasileira, la Società archeologica lusitana, la Società australiana di studi classici, la Costa d'Avorio, l'Egitto con la Società di studi greci e latini. Il prossimo Congresso della Federazione è confermato dal 24 al 30 aprile 1989 a Pisa; per la fine di agosto 1992 è in programma il Bureau a Stoccolma; per il Congresso del 1994 si è candidato il Canada. Su invito della nuova nostra delegazione della Svizzera italiana il presidente parteciperà alla inaugurazione della stessa che avrà luogo a Lugano il 4 dicembre prossimo. Il prof. Gigante ha confermato infine che da parte della delegazione di Salerno è giunta la proposta di tenere in quella sede Convegno di studi e Assemblea dell'autunno 1988, proposta accolta dal Consiglio direttivo e che sarà sottoposta all'Assemblea per la decisione.

È seguita la relazione del segretario prof. Raimondo Pesaresi sulle attività dell'Associazione dall'incontro di Verona del 1-3 maggio, preceduta dalla lettura della lettera del prof. B. Lavagnini. Al nome caro dello scrivente, Maestro di greco a più generazioni di docenti di lettere classiche, si è levato dall'Assemblea un applauso lungo e commosso. «Plaudo, egli ci ha scritto dalla sua Palermo, alla prossima riunione dell'AICC e alla scelta quanto mai appropriata della sede, che vi darà occasione a ripercorrere con l'anima la storia politica di Siracusa nel mondo greco e la sua partecipazione alla cultura e alle feste agonali della Grecia. Purtroppo sarò presente solo con l'animo perché nei miei tardi anni debbo rinunciare a una partecipazione attiva».

Sullo stato di cassa, in assenza del prof. Leopoldo Gamberale trattenuto a Roma da impegni accademici, il prof. Pesaresi ha riferito le indicazioni avute per telefono dal tesoriere il 18 novembre.

Totale delle entrate: L. 42.981.004; totale delle uscite: L. 42.076.667, così ripartite: a) all'editore Le Monnier per la rivista, le stampe in occasione dei Convegni, le spese postali L. 37.639.200; b) rimborsi ai consiglieri comprese vecchie pendenze, spese di rappresentanza a Congressi L. 3.268.270; c) spese della segreteria generale anno

1986, L. 409.900; d) taxa assegni c.c. postale L. 9.000; e) spese gestione c.c. bancario L. 60.817. Sono state versate al 10 novembre n. 2280 quote 1987, n. 203 del 1986, dati peraltro provvisori essendo i versamenti 1987 ancora in atto e mancando al totale il numero delle quote versate direttamente all'editore.

Ciò premesso, ha avuto inizio la relazione vera e propria. Rinnovato il ringraziamento dell'Associazione agli organizzatori, riepilogati sinteticamente i temi del Convegno di studi, il segretario ha ricordato che delle recenti attività dell'AICC una cronaca ampia, con il pregio della viva e partecipa rievocazione, è nelle pp. 87-111 del Fasc. 1-2, 1987 di Atene e Roma: un numero questo ultimo della rivista «di varia umanità», merito degli autori degli articoli, delle note e discussioni, delle recensioni ma anche, e in particolare, dei direttori F. Bornmann e F. Sartori per la scelta felice, la disposizione e l'ordine del ricco materiale.

I tempi di stampa non hanno consentito che fossero riportate nel fascicolo sopra citato due manifestazioni successive: la premiazione dei vincitori del XIII *Certamen Classicum Florentinum*, avvenuta il 17 maggio a Palazzo Vecchio in Firenze, per la quale l'Associazione ha fatto pervenire con telegramma al sindaco della città Massimo Bogianckino il proprio ringraziamento; la rinnovata adesione della delegazione di Padova all'iniziativa del Centro studi teatrali «Tito Livio».

Auguri di solidale partecipazione sono stati inviati al «I Congresso internazionale, Milano capitale dell'Impero», svoltosi nella città lombarda nei gg. 1-2 e 4-5 giugno; al 44° Congresso del CNADSI, «Esame di coscienza della scuola» del 11 ottobre a Milano; al Congresso internazionale, «La fortuna e l'opera di Plinio il Giovane» di Città di Castello, 23-24 ottobre; al II Congresso di aggiornamento e didattica, «Cultura e lingue classiche», presso l'Università pontificia salesiana di Roma, 31 ottobre - 1 novembre.

La notizia però, ha proseguito il segretario, che il prof. Gigante ha discretamente taciuta e che, pur comunicata all'inizio dal

prof. Amato, anche da parte del Consiglio è doveroso oggi ricordare all'Assemblea, riguarda la laurea ad honorem in filologia classica a lui conferita il 20 ottobre scorso dall'Università di Atene. Nelle parole con le quali il presidente AICC ha ringraziato l'Università, l'Associazione ritrova se stessa, il suo impegno, la sua vocazione: «qui – in Atene – non possiamo dimenticare né Tucidide né Socrate: entriamo nell'aureo Museo dell'Acropoli e c'imbattiamo nell'Atene periclea immortalata dallo storico della guerra del Peloponneso: «amiamo il bello con semplicità e la cultura non ci infiacchisce»; entriamo nel Museo archeologico nazionale e Pan, l'arguto dio-pastore, ci riporta all'inquietata Atene di Socrate che sapeva non solo esercitare l'ironia sorridente e ispirata, ma anche pregare gli dèi (e Socrate pregava Pan datore di una ricchezza commisurata ai bisogni e armonizzata con i beni interiori e Helios datore di luce)».

Per il 1988, ha continuato il prof. Pesaresi, due delle nostre più attive delegazioni hanno in programma due incontri che riprendono e completano i temi del 1986. Nell'aula magna del liceo classico «G. Prati» avrà luogo a Trento nei giorni 28, 29, 30 marzo il II Convegno di studi sul teatro antico, Scena e spettacolo nell'antichità, in stretta collaborazione con la facoltà di lettere dell'Università; a Torino il 18, 19, 20 aprile il II Convegno su «La donna nel mondo antico». La delegazione di Torino annuncia anche dal 18 al 31 agosto il V itinerario archeologico con meta la Spagna.

La delegazione di Siracusa propone per il 16 marzo con il sostegno e il patrocinio della preside e del collegio dei professori del liceo ginnasio della città «T. Gargallo» la II edizione del *Certamen Latinum Syracusanum*. Il certame comprenderà due distinte prove, una riservata ai ragazzi del biennio, l'altra ai giovani del triennio dei licei classici, scientifici e degli istituti magistrali. L'annuncio è scritto in latino, un latino elegante, si direbbe parlato come ad es. nell'invito agli studenti lontani: *Optime accipiantur discipuli ceterarum Italiae urbium si, quamvis remoti, venerint.*

È seguito il momento di raccoglimento per i consoci che ci hanno lasciato in questi ultimi mesi: M. V. Ghezzi, docente di latino e greco, autrice degli esemplari carteggi valmigimigliani, dei volumi sul Maestro e sul Carducci. La delegazione di Padova ha improvvisamente perduto il 2 settembre l'amato presidente F. Viscidi, maestro di scuola e di vita. La delegazione di Verona la prof. L. Righini, la delegazione di Viterbo il prof. A. Vismara, docente di lettere all'istituto magistrale, pubblicista e storico della sua Viterbo degli anni seguiti al secondo conflitto, le proff. A. Scoppola e A. Sorbello, vivamente compiante. Anche la delegazione di Benevento ha avuto il suo lutto con la scomparsa del preside Sangiuolo.

Tema conclusivo della relazione del segretario, ma il primo come sempre in ordine d'importanza, è stata la scuola. Riassunta brevemente l'opera di assidua, coerente opposizione alla grande riforma, progetto provvidenzialmente abbandonato; ricordata l'avversione altrettanto ferma alla spericolata operazione del biennio, il segretario, interprete in questo del pensiero del Consiglio direttivo, ha espresso il compiacimento dell'Associazione per le dichiarazioni in più occasioni rilasciate alla stampa dal nuovo Ministro della P.I. on. G. Galloni. Ha affermato il Ministro: «La scuola deve prima di tutto formare, insegnare a studiare, a essere logici ed esprimersi di conseguenza. Ecco perché il mio ministero avrà la massima attenzione per matematica e italiano, ma anche per il latino. Il liceo classico è una scuola che ha insegnato e ha ancora molto da insegnare». Ed ha aggiunto: «La scuola non dà una specializzazione, la scuola dà un metodo... pretendere di dare dentro la scuola una specializzazione... è una speranza illusoria. Per questa strada c'è solo l'abbassamento culturale generale della popolazione». Non diversamente si è espresso di recente l'on. L. Gui, Ministro della P.I. negli anni 60: «Pur con gli adattamenti che le circostanze possono suggerire, il Liceo Classico non deve venir deformato. Non dovrebbe essere sacrificata oltre – all'esteriorità e alla frammentazione delle discipline naturali-

stiche e tecnologiche – quella sua caratteristica peculiare dell'insegnamento delle lingue e della letteratura italiana e classiche e quell'incentivazione alla riflessione razionale personale sull'intero dell'esperienza umana, caratteristica che costituisce il valore distintivo della cultura cui esso vuole aprire le menti giovanili, ma essenzialmente perché l'uomo rimanga uomo e l'Italia medesima non smarrisca se stessa obliando la sua storia».

Terminata la relazione del segretario, il presidente ha invitato l'assemblea a votare sulla proposta pervenuta dalla delegazione di Salerno di organizzare Convegno di studi e Assemblea di autunno del 1988. La proposta rispetta la prassi consueta dell'alternarsi degli incontri tra nord e centro-sud. L'Assemblea ha approvato alla unanimità la proposta.

È seguito il dibattito animato da numerosi interventi: tema ricorrente la scuola. L'ispettore G. D'Angelo, a proposito del *Certamen latinum Syracusanum* ha ritenuto doveroso rilevare il generoso impegno nell'organizzarlo della preside e dei docenti del liceo-ginnasio. La prof. G. Meli di Bolzano ha sottolineato l'importanza dello studio del greco nella scuola classica: il preside G. Pucci di Lamezia Terme del latino e dell'analisi logica nello studio delle lingue straniere. Il prof. R. Simone di Benevento, premesso che l'Associazione può svolgere un ruolo di grande rilievo nella soluzione dei problemi della scuola, ha prospettato l'opportunità di una ragionevole estensione della cultura classica, fondamento del liceo-ginnasio, ad altri indirizzi. Il preside V. Cicerone di Foggia ha dedicato il suo intervento a sottolineare la novità e il significato della lettera inviata ai presidi degli istituti di competenza della direzione in data 9 marzo 1987 dal direttore generale dell'Istruzione classica, scientifica e magistrale dott. R. Cammarata. Della lettera, che riafferma l'importanza delle discipline classiche negli ordinamenti scolastici del settore, il preside Cicerone ha letto e chiarito i passi caratterizzanti. Il preside L. Di Salvo di Palermo nel successivo intervento ha sottolineato della lettera la parte che invita i docenti a sperimentare

nell'insegnamento delle materie classiche metodologie che ne rivalutino concretamente l'importanza. Non diversamente si è espressa la prof. G. Riga di Lamezia Terme, aggiungendo che anche alle strutture interne, alla costituzione delle classi, ad altri fattori indispensabili al buon andamento della scuola va rivolta una costante attenzione. La prof. Elena Sinatra di Lamezia Terme, insegnante di storia dell'arte e rappresentante dell'Associazione dei docenti la disciplina, ha comunicato che dall'Associazione ne è stato proposto lo studio a cominciare dal biennio. Il prof. A. Esposito di Salerno ha riferito di una certa preoccupazione per le sorti della filosofia nella scuola, affiorata a conclusione di un seminario sul «*Problema socratico*» tenuto recentemente dal prof. G. Giannatoni. Unanime la decisione: ferma difesa dell'insegnamento della filosofia, soprattutto antica. La necessità del ritorno del latino nella scuola media ha sostenuto la prof. C. Carpineto; la prof. M. Mocci Cosenza ha detto con voce ferma che va favorita la sperimentazione seria, decisamente avversata lo spontaneismo. Sull'opportunità di proporre ai ragazzi sin dai primi anni le etimologie latine più semplici, ha brevemente parlato il prof. G. Meli di Catania; al preside A. Terranova del Liceo di Augusta ha recato la testimonianza dei buoni risultati della sperimentazione nella sua scuola; la prof. F. Randich di Pontedera ha riferito sulle attività della delegazione e sugli ottimi risultati dei corsi di latino riservati agli studenti della media. La prof. V. Andò di Palermo ha auspicato che in «Atene e Roma» vengano riportati i dati delle sperimentazioni e che più spazio sia dedicato nella rivista ai problemi della didattica. Ha concluso gli interventi al prof. G. Monaco, esortando tutti con suadente e garbata cordialità ad operare per il bene della scuola.

L'Assemblea ha accolto alla unanimità la proposta del Presidente di affidare al Segretario il compito di riassumere i punti salienti del dibattito sulla scuola e rimettere la conclusione agli uffici competenti e alle personalità della cultura e della politica. Con il rinnovato saluto del Presidente e

del prof. Nello Amato ai Congressisti l'Assemblea ha avuto termine.

RAIMONDO PESARESI

AICC - DELEGAZIONE DELLA SVIZZERA ITALIANA

Il 4 dicembre 1987, alle ore 18, ha avuto luogo l'inaugurazione ufficiale della neonata Delegazione della Svizzera Italiana. Per l'occasione il prof. M. Gigante ha tenuto una conferenza sul tema *Una Biblioteca dell'antichità: la Villa dei Papiri di Ercolano* (con diapositive). La conferenza è stata seguita con grande interesse da un folto pubblico: numerose sono state le domande alla fine della conferenza, a dimostrazione della partecipazione con la quale è stata seguita. Il Prof. Gigante ha illustrato, con chiarezza ed entusiasmo, la cronistoria della «Villa», quanto vi è stato trovato e quanto si spera di riportare ancora alla luce. Il pubblico ha potuto anche rendersi conto di quanto ardui siano i compiti della papirologia. La conferenza è stata seguita dalla cena sociale.

La mattina dello stesso 4 dicembre il Prof. Gigante era stato ospite del Liceo di Bellinzona dove, in una cornice meno formale, ha tenuto una lezione agli studenti degli ultimi anni sullo stesso tema.

AOSTA

Con il patrocinio dell'Assessorato regionale alla P.I., la Delegazione Valdostana dell'AICC ha organizzato (nel Salone delle Manifestazioni-Palazzo Regionale, Aosta) il seguente ciclo di conferenze-dibattito:

- 2 ottobre 1987: prof. L. Colliard dell'Università di Verona, *Influences catulliennes de goût et d'atmosphère chez Ronsard, Du Bellay et Baif*;

- 6 novembre 1987: prof. S. Iacomuzzi dell'Università di Torino e prof. L. Sozzi delle Università di Lyon e di Torino, *Eredità classica nelle letterature moderne* (conferenza bilingue);

- 4 dicembre 1987: prof. G. L. Bec-

caria dell'Università di Torino, *Il vocabolario, la scrittura, gli scrittori*;

- 11 dicembre 1987: nella Chiesa di St. Etienne concerto del Coro polifonico di Aosta diretto dal maestro E. Blanc, con conferenza su *Gli auctores del Canto corale*;

- 22 gennaio 1988: prof. M. Gigante dell'Università di Napoli, *Leopardi, Napoli e la filologia* (conferenza inaugurale dell'anno 1988);

- 19 febbraio 1988: prof. E. Gabba dell'Università di Pavia, *Studio e insegnamento della storia antica come storia locale*;

- 18 marzo 1988: prof. G. Chiarini dell'Università di Pisa, *Il silenzio di Penelope*.

AVELLINO

Venerdì 11 dicembre 1987, il prof. M. Gigante nella sala della Biblioteca provinciale della città ha tenuto una conferenza su *L'ultimo Leopardi e la filologia classica*.

BARI

L'attività della Delegazione nel 1987 comprende le seguenti conferenze:

- 9 marzo 1987: prof. E. Andreoni Fontecedro dell'Università di Roma, *Il tema del fato in Seneca. Suggestimenti per un approccio tematico alla lingua e alla letteratura latina*;

- 20 marzo 1987: prof. A. Aricò dell'Università di Palermo, *Stile «filosofico» e stile «drammatico» in Seneca*;

- 31 marzo 1987: prof. G. Petrone dell'Università di Palermo, *Seneca tragico: «furor» e parentela*;

- 27 aprile 1987: prof. F. Porsia dell'Università di Bari, *Esercizi di latino*;

- 14 maggio 1987: prof. L. Gamberale dell'Università di Roma, *Vita e grammatica: la scelta di Domizio Insano*.

Gli incontri si sono tenuti presso l'Istituto di Latino della Facoltà di Magistero dell'Università di Bari.

FOGGIA

La Delegazione AICC di Foggia desidera ringraziare il Preside del Liceo classico «V. Lanza» di Foggia, prof. G. Luzzi per aver gentilmente messo a disposizione le aule del Liceo per le numerose lezioni per i gruppi ristretti tenute nei pomeriggi dei giorni 7 e 8 aprile 1987 nell'ambito del Quinto Convegno Nazionale di Studi sulla Didattica del Classico sul tema «Continuità e innovazione nella didattica del classico».

LAMEZIA TERME

Il 19 dicembre 1987 nella Sala Astra di Lamezia Terme la prof. G. De Sensi Sestito ha tenuto una conferenza sul tema *Culti misterici in Magna Grecia*. È seguito un vivace dibattito.

Il 22 gennaio 1988 il prof. P. Fedeli dell'Università di Bari ha tenuto nella medesima sede una conferenza su *Strutturalismo, folklore e poesia catulliana*. Le manifestazioni si sono svolte con il patrocinio della Amministrazione Provinciale di Catanzaro, dell'Amministrazione Comunale di Lamezia Terme e della Cassa Rurale ed Artigiana di Coringa.

LECCO

Fino al 31 settembre 1987 sono state tenute le seguenti conferenze per iniziativa della delegazione AICC:

- 30 gennaio 1987: prof. R. Giacomelli dell'Università di Milano, *Il latino rustico: tentativo di analisi socio-linguistica*;

- 20 febbraio 1987: prof.essa M. C. Bartolomei dell'Università di Milano, *Ellenizzazione e deellenizzazione del Cristianesimo*;

- 27 marzo 1987: prof. V. E. Alfieri emerito delle Università di Milano e Pavia, *Seneca: tradizione e modernità*;

- 13 aprile 1987: prof. G. Villa dell'Università di Urbino, *Il sacrificio neogreco e il culto degli anastuarides*;

- 20 maggio 1987: prof. R. Pesaresi, Segretario nazionale della AICC, *L'epitaphios logos di Pericle o del buon governo*.

Per l'autunno sono state programmate alcune conferenze, tenute dal prof. Harari, dell'Università di Pavia, dal prof. D. Del Corno, dell'Università di Milano e dal prof. G. Guidorizzi della stessa Università. I temi e le date saranno riassunti nel prossimo numero di «Atene e Roma».

NAPOLI

Segnaliamo le attività svolte dalla Delegazione napoletana nel primo semestre dell'anno 1987.

Il 12 marzo 1987, presso il Liceo classico «Sannazaro» il prof. A. Salvatore, dell'Università di Napoli ha parlato sul tema *«Lo bello stilo che mi ha fatto onore»: Dante e Virgilio*.

Il 25 marzo, nell'Aula Magna del liceo classico «A. Genovesi», il prof. Gigante ha parlato sul tema *Si riscava la villa ercolanese dei papiri*.

Il 4 aprile i soci hanno effettuato un'interessante visita alle Catacombe di S. Genaro in Napoli, con la guida di Mons. N. Ciavolino, dell'Ispettorato per le Catacombe di Napoli e Campania.

Nei giorni 20, 25, 29 maggio si sono svolte, con la collaborazione dell'Istituto Universitario «Suor Orsola Benincasa», tre giornate di studio sul tema: «Mondo classico e cultura moderna». Le relazioni sono state tenute rispettivamente dal prof. S. D'Elia dell'Università di Napoli, *La storia romana nella storiografia moderna*, dal prof. G. Cambiano, dell'Università di Torino, *La filosofia antica nella filosofia contemporanea*, e dal prof. F. Grelle, dell'Università di Bari, *Diritto romano e mondo moderno*. Tutte le relazioni sono state seguite da ampio e vivace dibattito.

In occasione della conferenza tenuta il 25 novembre 1987 dal prof. M. Gigante nell'Aula Magna del Liceo classico «Vittorio Emanuele II» su *L'ultimo Leopardi e la filologia classica*, la Delegazione di Napoli dell'AICC con un'epigrafe in latino si è congratulata col nostro Presidente Nazionale per il conferimento della laurea *honoris causa* da parte dell'Università di Atene. Riportiamo il testo dell'epigrafe.

QVO DIE
STVDIO ATHENARVM CL ANNVM FELICITER COMPLENTE
MARCELLVS GIGANTE
PRAECLARVS IN NEAPOLITANO ATHENAEO PROFESSOR
PRAESES ITALICI ORDINIS SODALIVM STVDII HVMANITATIS PROVEHENDIS
QVI «A.I.C.C.» SIGLO SIGNATVR
AB ATHENIENSIS PRAESIDE ORDINIS STVDIORVM LITTERARVM
OB INSIGNEM PHILOLOGICAM SCIENTIAM MIRAM DOCTRINAM
NECNON PRAESTANTISSIMA IN GRAECORVM POPVLVM MERITA
DOCTOR HONORIS CAVSA
SOLLEMNI RENVNTIATVR MORE
OPTIMO SVO PRAESIDI NEAPOLITANI SODALES
LAETO GRATVLANTVR ANIMO
OMNIA BONA MAIORESQUE ADPRECANTUR HONORES
ID TOTO EXOPTANT PECTORE
VT IN STVDII HVMANITATIS FOVENDIS
PERQVE TOTVM TERRARVM ORBEM VVLGANDIS
OPERAM NAVARE CONSTANTER PERSEVERET
ET CVM VXORE PIGNORIBVSQVE SVIS
MVLTO IN ANNOS FELICITER VIVAT ET VALEAT

Scripsit

Antonius Vincentius Nazzaro

a.d. XIII Kal. Nou. A. MCMLXXXVII

PADOVA

La vita della Delegazione è stata funestata dalla morte del Presidente, Prof. Federico Viscidi, avvenuta improvvisamente il 2 settembre 1987.

Vivissimo resterà il ricordo della Sua cara persona, della Sua vasta e sempre umanamente ricca cultura, del Suo inesauribile amore per gli studi, non solo classici. Ci ha lasciato un grande maestro di scuola e di vita.

Il quadro delle attività della Delegazione nel periodo ottobre 1986 - novembre 1987 comprende le seguenti manifestazioni:

- 29 ottobre 1986: i Consoci hanno visitato i restaurati affreschi di Giusto da Menabuoi nel Battistero del Duomo e nella Pinacoteca dei Canonici, sotto l'espertissima guida del prof. Mons. C. Bellinati.
- 5 novembre 1986: prof.ssa M. S.

Bassignano dell'Università di Padova, *Invito a tavola con gli antichi Romani*;

- 19 novembre 1986: prof. G. Ronconi dell'Università di Padova, *Pre-Umanesimo a Padova: Albertino Mussato e la poesia*;
- 3 dicembre 1986: prof. L. Polacco dell'Università di Padova, *Alla ricerca del Paradiso perduto. Note di un viaggio in Anatolia* con proiezione di diapositive;

- 18 dicembre 1986: prof. F. Franciosi, *Astronomia e scienze collegate nella grecità pre-ellenistica*;

- 28 gennaio 1987: prof. O. Longo dell'Università di Padova, *«Sera parsimonia in fundo»: Tempo e risorse da Esiodo a Verga*;

- 12 febbraio 1987: il Consocio E. Cavallini, *Troia: leggenda, storia, archeologia*, con proiezione di diapositive;
- 19 marzo 1987: prof. O. Longo, dell'Università di Padova, *Le regole della caccia: aspetti culturali e legislativi dall'antichità ai giorni nostri*, con proiezione di diapositive;

- 26 marzo 1987: prof. A. A. Neri, *Lingua e civiltà dei Greci*, con proiezione di diapositive;

- 9 aprile 1987: prof.ssa G. Tosi dell'Università di Padova, *L'arco onorario romano in un significativo esempio veronese*, con proiezione di diapositive.

La Delegazione ha aderito all'iniziativa del Centro Studi Teatrali «Tito Livio» che ha organizzato anche nel 1987, per la seconda volta, la «Rassegna Internazionale del Teatro Classico», grazie al pieno e caloroso sostegno del Comune, della Provincia, del Provveditorato agli Studi di Padova.

La rassegna, riservata agli studenti liceali italiani e stranieri, tenutasi dal 19 maggio al 9 giugno nello splendido scenario di Piazzetta Pedrocchi, si è aperta una selezione tratta dalle tragedie sofoclee ispirate al mito di Edipo, presentata dal Liceo «Rambaldi» di Imola; ad essa sono seguite la *Casina* di Plauto e le *Troiane* di Euripide, rappresentate rispettivamente dal Liceo «Dante Alighieri» di Trieste e dal Liceo «Rinaldini» di Ancona. All'interessante esperimento di messa in scena di alcuni dei *Caratteri* di Teofrasto, ad opera del liceo «Meli» di Palermo, è seguita la rappresentazione degli *Adelphoe* di Terenzio, curata dagli studenti del Liceo «Tito Livio». La rassegna si è conclusa con la *Mandragola* di Machiavelli, allestita dagli studenti del Liceo «Marchesi» di Padova.

- 9 ottobre 1987: prof. F. Sartori, dell'Università di Padova, *Il romanzo ellenistico come fonte storica: il caso di Senofonte Efesio*;

- 23 ottobre 1987: prof. G. Galetto di Verona: *Poeti moderni traduttori di Catullo*;

- 13 novembre 1987: prof. G. Avezù dell'Università di Padova, *L'uso della Storia: motivi di storia «popolare» nell'«Epitafio» lisiano*.

PALERMO

Il 23 marzo e il 6 aprile 1987 sono state tenute due applaudite conferenze, rispetti-

vamente dal prof. G. D'Anna, dell'Università di Roma «La Sapienza», su *Virgilio e il mistero della sesta ecloga*, e dal prof. M. Perugi dell'Università di Perugia, su *Aspetti inediti del bilinguismo pascoliano*. Il 31 maggio 1987 si è svolta una gita culturale, guidata dal Dott. S. Tusa dell'Università di Palermo, agli scavi di Mozia e al Museo di Marsala.

Si è intanto proceduto al rinnovo del Consiglio Direttivo che, per il triennio 1987-89 risulta così composto: prof. G. Aricò, presidente, prof. A. De Rosalia, segretario tesoriere, proff. G. Augello, L. Di Salvo, M. Pompeo La Monaca, consiglieri, I. Teresi e T. Bonaffino, rappresentanti degli studenti.

PESARO

Giovedì 7 maggio 1987, inaugurando un ciclo di conferenze organizzate, per il centoquarantesimo anniversario della morte di Giacomo Leopardi, dalla Provincia, dalla Biblioteca Oliveriana e in particolare dall'AICC, il prof. V. Marini, alla presenza di numeroso pubblico, ha parlato sul tema *La poesia dell'adolescenza e il primo amore del Leopardi per una pesarese*.

PIACENZA

La Delegazione ha organizzato due tavole rotonde che si sono svolte presso l'Istituto «G. Colombo»: il 28 aprile 1987 su Apuleio, con particolare riguardo alle *Metamorfosi*, relatori i proff. F. Ghizzoni dell'Università di Parma, C. Bolla e G. Mainardi del Liceo «M. Gioia» di Piacenza; il 25 maggio 1987 su *Gli annali di Tacito rivisitati* con relazioni dei proff. P. Gandini e S. Cavallini del liceo «M. Gioia» sui seguenti temi: *Lo stile degli Annali, culmine dell'arte tacitiana* e *Lo storico e il problema religioso con particolare riguardo al Cristianesimo*.

Il 30 novembre 1987 il prof. G. Negri dell'Università di Parma ha tenuto presso il Liceo scientifico «L. Respighi» una conversazione su *I giuristi nella letteratura latina*.

A rettifica di un errore di stampa sfuggito nella cronaca dell'attività della Delegazione di Piacenza pubblicata in «Atene e Roma»; 1987, 1-2, p. 106 col. destra, capov. 5, rigo 4, il nome del conferenziere va corretto in «D. Vera».

PISA

Segnaliamo le prime manifestazioni del 1988 della Delegazione pisana:

– 12 gennaio 1988: prof. D. Konstan della Brown University di Providence (Rhode Island), *La sessualità nei romanzi greci*;

– 21 gennaio 1988: prof. L. Braccesi dell'Università di Venezia, *Il problema storico dei bronzi di Cartoceto*.

PORDENONE

Diamo un primo bilancio dell'attività culturale svolta dalla giovane Delegazione di Pordenone nell'anno sociale 1986/87.

– prof. I. Favaretto dell'Università di Padova, *La tradizione dell'antico nel Veneto e le raccolte di antichità al tempo della Serenissima*;

– prof. D. Nardo dell'Università di Venezia, *Letteratura e lotta politica in Roma nella tarda età repubblicana*;

– prof. G. Bernardi Perini dell'Università di Padova, *Italiano e lingue classiche: le insidie dell'accento*;

– prof. P. Treves dell'Università di Venezia, *Virgilio nella cultura italiana dell'800*;

– prof. A. Grilli dell'Università di Milano, *Cicerone teorico della politica*;

– prof. M. Cantilena dell'Università di Venezia, *Il mito della pioggia d'oro nella VII Olimpica di Pindaro*.

POTENZA

Promosso dalla Delegazione AICC di Potenza e ospitato dal Liceo Ginnasio «Q. Orazio Flacco», si è svolto a Venosa (era il

29 marzo 1987) il *I Certamen Horatianum*. I lavori dei venti concorrenti, consistenti in una traduzione commentata dell'*Ode* I 30, sono stati vagliati dalla giuria, composta dall'Ispettore Centrale del Min. della P.I. Portolano (Presidente), dai proff. G. Cipriani e F. De Martino (Università di Bari), dal Presidente della locale Delegazione AICC (Preside P. Rosati) e dal Preside V. F. Cicerone membro del Consiglio Direttivo Nazionale dell'AICC.

I premi, rispettivamente di 500, 300 e 150.000 lire, sono stati messi a disposizione dal Comune di Venosa e dalla Regione Basilicata (Assessorato alla P.I.). La premiazione, presieduta dal Prof. Paolo Fedeli dell'Università di Bari si è svolta nel teatro «Lovaglio» di Venosa ed è stata preceduta (il 30-5-'87) dalle seguenti relazioni:

– *La genealogia maledetta* (Hor. Carm. III 6): *un modello antropologico e il suo inverso* (G. Cipriani);

– *«Rileggendo Orazio»* (Giustino Fortunato tra Festa e Faggella) (F. De Martino);

– *Una strofe oraziana dalla censura alla poesia* (Hor. Od. I 9) (A. Portolano);

– *La valenza educativa dei «certamina» latini* (V. F. Cicerone).

Il *Certamen* apre la serie delle iniziative che Venosa e l'AICC di Potenza, in collaborazione con le Università di Bari e di Potenza, vanno elaborando in vista del bimillenario oraziano.

RAGUSA

L'ultimo incontro organizzato per l'anno 1987 dalla Delegazione è stato dedicato al tema *Il ruolo culturale della Sicilia preromana* sul quale ha svolto una relazione il prof. G. G. Consentini. L'intervento del pubblico e dei soci è stato sottolineato anche dalla stampa e dalla televisione.

ROMA

L'anno 1986 si è chiuso con un incontro tenutosi nel Liceo «Giulio Cesare», nel corso del quale la prof. M. Grazia Iodice

Di Martino, dell'Università di Roma «La Sapienza», ha parlato sul tema *Il rapporto oratore-pubblico nel «Brutus» di Cicerone*.

Nel 1987, sempre nei locali del Liceo «Giulio Cesare» gentilmente messi a disposizione dal Preside, si sono svolti i seguenti incontri e relative conferenze:

– 22 gennaio: prof. Maurizio Pizzica dell'Università di Roma «La Sapienza», *La «Monarchia» di Dante*;

– 5 marzo: prof. M. Luisa Angrisani dell'Università di Roma «La Sapienza», *Il motivo del contrasto nella poesia bucolica greca e latina*;

– 3 aprile: proff. Joseph Mir e Corrado Calvano (coautori del *Nuovo Vocabolario della Lingua latina*, edito da Mondadori-Eli), *Proposte per un approccio alternativo al Latino*.

La Delegazione Romana «V. Tandoi» ha inoltre collaborato con il Dipartimento di Filologia Greca e Latina della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma «La Sapienza» per l'organizzazione della seguente conferenza, tenutasi nei locali della Facoltà stessa:

– 28 aprile: prof. Paolo Fedeli dell'Università di Bari, *La degradazione del modello: Circe e Odisseo in Omero vs Circe e Polieno in Petronio*.

SALERNO

Diamo un panorama riassuntivo delle conferenze tenute presso la Delegazione salernitana nell'anno sociale 1985/86:

– 2 ottobre 1985: prof. A. Grilli dell'Università statale di Milano, *Orazio e le filosofie minori*;

– 19 novembre 1985: prof. D. Caiazza, Ispettore tecnico del Ministero della P.I., *Aspetti e problemi della civiltà etrusca*;

– 7 dicembre 1985: prof. G. Giangrande dell'Università di Londra, *Properzio e la poesia ellenistica*;

– 16 gennaio 1986: prof. G. Polara dell'Università di Napoli, *Lessicografia latina di ieri e di oggi*;

– 20 febbraio 1986: prof. A. Posti-

gione, ordinario di Lettere latine e greche nei Licei: *La schiavitù nel mondo greco-romano*;

– 13 marzo 1986: prof. S. Ferraro, ordinario di Lettere latine e greche nei Licei, *Ipponatte di Efeso, un giambografo rivalutato*;

– 16 aprile 1986: prof. L. Bruno, Ispettore centrale del Ministero della P.I., *Note sul linguaggio politico di Tacito*;

– 16 maggio 1986: prof. L. Nicastrì dell'Università di Napoli, *Il bambino che non nacque: precisazioni sulla quarta Ecloga di Virgilio*.

Per il triennio 1986-1989 l'assemblea della Delegazione salernitana dell'AICC, ricostituita nel 1980, ha riconfermato presidente il prof. Italo Gallo, ord. della Università di Salerno, ed eletto il prof. Anacleto Postiglione segretario e la preside Emilia Persiano tesoriera. Membri eletti del Consiglio diretto sono pure: Luigi Bruno, Daniele Caiazza, Luciano Nicastrì, Giuseppe Lazzaro, Emidio Pettine e Vittorio Amoretti. Gli iscritti dell'anno in corso sono 146. Del programma culturale 1986-87 ricordiamo le seguenti conferenze-dibattito, tenute nell'aula magna del Liceo-Ginnasio Torquato Tasso di Salerno:

– 19 novembre 1986: prof. I. Gallo, *Un filosofo salernitano del Seicento tra Aristotele e Galilei*;

– 5 dicembre 1986: prof. M. Manfredini, *La fortuna delle «Vite» di Plutarco nei secoli*;

– 21 gennaio 1987: prof. V. Fusco, *L'esegesi neotestamentaria, oggi*;

– 24 febbraio 1987 (in collaborazione con i «Martedì letterari»): prof. G. Bianco, M. Pavan, V. Cappelletti, *Presentazione dell'Enciclopedia Virgiliana*.

– 20 marzo 1987: prof. V. Amoretti, *Classicità, filologia e politica: il caso di Ettore Romagnoli*;

– 24 aprile 1987 (in collaborazione con la «Dante Alighieri»): prof. S. Prete, *Il teatro di Plauto e Terenzio nei secoli XV e XVI*;

– 28 maggio 1987: prof. P. Peduto, *La crisi della città nell'Alto Medioevo e il fenomeno della ruralizzazione*.

SIRACUSA

Molto ricca è stata l'attività svolta dalla Delegazione «Renato Randazzo» di Siracusa:

– 2 dicembre 1986: prof. G. Monaco dell'Università di Palermo, *La scena allargata. Spazio scenico e spazio ideale nel dramma greco*;

– 27 gennaio 1987: prof. G. Basta Donzelli dell'Università di Catania, *Scrittori e poeti di Siracusa greca*;

– 27 febbraio 1987: prof. S. Pricoco dell'Università di Catania, *Oracoli e prassi oracolare nella tarda antichità*;

– 27 marzo 1987: Cons. Dott. D. Favi, S. Proc. della Repubblica. *Cultura e politica dei giuristi romani e lo sviluppo del diritto privato negli ultimi secoli della Repubblica*;

– 15 maggio 1987, Premiazione dei vincitori della prima edizione del *Certamen Latinum Syracusanum*. Sono risultati vincitori nell'ordine:

1) Silvana Menta, Liceo Classico Di Palazzolo Acreide

2) Fausto Fareri, Liceo Classico «Megara» di Augusta

3) Laura Cannilla, Liceo Classico «Eschilo» di Gela

4) Francesco Fontana, Liceo Classico «Gargallo» di Siracusa

5) Tiziana Coppola, Liceo Classico «Megara» di Augusta.

Il Certamen è stato organizzato con il Patrocinio del Liceo Classico «T. Gargallo» di Siracusa;

– 22 maggio 1987: prof. R. Schumann dell'Università di Boston, *L'edilizia militare di Federico II e il Castello Maniace di Siracusa*.

TARANTO

Dalle attività della Delegazione segnaliamo le due più recenti conferenze:

– 1 dicembre 1987: prof. P. Fedeli dell'Università di Bari, *Strutturalismo, antropologia e testi latini*;

– 18 dicembre 1987: prof. L. Canfora

dell'Università di Bari, *La «buona menzogna» di Andocide*.

Sono previsti altri incontri.

TREVISO

I soci della delegazione, riuniti in assemblea nell'aula magna del liceo classico «A. Canova» il 14 gennaio 1987, hanno eletto all'unanimità il nuovo Consiglio direttivo. Ne fanno parte i proff. M. Marzi, presidente; R. De Donà, segretaria; consiglieri: i proff. M. G. Bernardini, Allegri, A. Bartolozzi, M. G. Caenaro, M. Luna, Z. Fontana. Al Preside prof. E. De Conti, per più anni presidente della delegazione, che per ragioni di salute ha pregato i consoci di accogliere le proprie dimissioni, il nuovo Consiglio e tutti gli iscritti esprimono gli auguri più affettuosi e il loro grazie per la dedizione generosa ed assidua alla vita della delegazione.

VERCELLI

Le attività dell'anno sociale 1987/88 della Delegazione vercellese sono state aperte il 13 novembre 1987 con la conferenza su *Il tema della pace in Aristofane* tenuta dal prof. E. Corsini dell'Università di Torino nella Sala Capitolare dell'Abbazia di Sant'Andrea a Vercelli.

DOCUMENTI DELLA CONSULTA UNIVERSITARIA DI GRECO (C.U.G.)

1. L'INSEGNAMENTO DELLA CULTURA GRECA E LATINA NELLA SCUOLA MEDIA SUPERIORE

Il presente documento vuole richiamare l'attenzione sull'importanza fondamentale dell'insegnamento della cultura greca e latina nella scuola italiana ed europea. Esso non è un appello per la conservazione o la restaurazione di un ordine di studi tradi-

zionale, bensì una proposta da parte di chi si rende conto che la cultura greca e latina deve avere nella scuola uno spazio modernamente qualificato.

I profondi mutamenti di ordine sociale e tecnologico impongono una riforma della scuola media superiore che si adegui alle esigenze della società, senza che ne risulti alterata la nostra identità civile e culturale.

Il sapere disinteressato, ovvero non direttamente finalizzato alle attività professionali tecniche e scientifiche, sapere che si fonda anche sullo studio dell'Antichità greca e latina, rischia di essere relegato a un singolo indirizzo di studio che apre l'accesso alla sola Facoltà di Lettere. Ma la funzione della scuola secondaria non è soltanto quella di preparare i giovani al mondo del lavoro, ma è anche quella di formare il cittadino, fornendogli gli strumenti per comprendere i modi di vita sociale e culturale nel loro complesso intreccio di tradizione e innovazione.

È indubbio che l'Antichità greca e latina ha svolto e continua a svolgere un ruolo organico all'interno del nostro orizzonte culturale, nel senso che essa è presente e operante nel nostro patrimonio immaginativo, lessicale, figurativo, letterario speculativo e anche scientifico. Perché, certo si può essere medici o chimici, fisici o astronomi, matematici o naturalisti senza più conoscere come i Greci per primi studiarono la medicina e la matematica, l'astronomia e la natura. Ma proprio perché di queste scienze essi sono stati per noi i fondatori, l'attuale terminologia scientifica è prevalentemente greca e ancora oggi si attinge al lessico greco per esprimere nuovi concetti scientifici. Ed è ancora nella cultura greca che noi troviamo l'esempio di un'armonia tra i due campi, umanistico e scientifico, andata oggi pericolosamente perduta e nostalgicamente desiderata dagli umanisti e dagli scienziati più avvertiti. Sono ancora attuali le parole che Erwin Schrödinger, premio Nobel 1933 per la Fisica, ebbe a dire all'University College di Londra in una serie di lezioni su «Nature and the Greeks» nel maggio 1948:

«È mia opinione che la filosofia degli antichi Greci oggi ci attrae, perché mai e in nessuna parte del mondo, né prima né

dopo, è stato costruito un sistema di conoscenze e di speculazione così progredito e articolato *senza* la fatale separazione che ci ha paralizzato per secoli e che è diventata oggi insopportabile».

Nasce da queste considerazioni la necessità che nella scuola secondaria superiore vengano impartiti alcuni insegnamenti comuni qualunque debba essere l'iter che i giovani intendano successivamente seguirne.

Ecco perché nel *ciclo biennale* è necessario che l'Antichità greca e latina possa essere studiata da tutti i discenti con un approccio ai testi o nella lingua originale o in traduzioni adeguate.

Analogamente lo studio della cultura greca e latina potrà essere affrontato nel *triennio conclusivo* sia nella lingua originale che in traduzioni: e perché ciò avvenga con criteri di serietà, è necessario che l'insegnamento sia impartito da docenti abilitati in greco e in latino secondo l'attuale normativa.

Si intende che, negli indirizzi previsti, i programmi relativi dovranno configurarsi secondo il carattere e le esigenze specifiche di essi. Per esemplificare:

a) nell'*indirizzo artistico* sarà privilegiata la conoscenza dell'arte antica e delle fonti letterarie antiche dell'arte europea (Ovidio, Vitruvio, Valerio Massimo, ecc.);

b) nell'*indirizzo musicale*, la conoscenza della teoria musicale antica, dei ritmi e della poesia greca, come la lirica, la tragedia e la commedia, che associavano alla parola la musica e la danza;

c) nell'*indirizzo giuridico, economico e aziendale*, la conoscenza del diritto pubblico e privato greco e romano e quella delle strutture economiche antiche;

d) nell'*indirizzo psico-pedagogico*, la conoscenza della filosofia antica e specialmente di quelle scuole che hanno fondato lo studio della psicologia e della pedagogia;

e) nell'*indirizzo turistico*, la conoscenza della storia sociale, dell'archeologia e dell'arte antica.

La Consulta Universitaria di Greco si impegna a collaborare, sulla base di quanto si è detto fin qui, a un progetto operativo riguardante la collocazione della cultura

antica nel *biennio comune* e nelle varie aree di indirizzo del *triennio conclusivo*.

Le linee portanti del progetto sono le seguenti:

1) istituzione nell'area comune e nelle aree di indirizzo di un insegnamento denominato «cultura greca e latina»;

2) rifondazione dell'insegnamento del greco e del latino, sia dal punto di vista della lingua che dei contenuti.

La Consulta Universitaria di Greco confida che la sua proposta possa aprire un dibattito fecondo e possa sollecitare iniziative rapide ed efficaci nelle sedi competenti.

Al presente documento è stata e verrà data ampia diffusione tra gli uomini politici, gli studiosi e gli intellettuali per sollecitarne l'adesione.

2. PROGETTO OPERATIVO PER L'INSEGNAMENTO DELLE CULTURE GRECA E LATINA NELLA SCUOLA SECONDARIA SUPERIORE

Le recenti vicende parlamentari e politiche hanno reso più accidentato del previsto il percorso della riforma secondaria superiore. Nel frattempo si va allargando il divario fra la domanda di istruzione, sempre crescente, e il progressivo veloce scadimento del livello della scuola. Per fare in modo che la domanda di istruzione diventi sempre più domanda di cultura è necessario che la scuola si proponga come strumento adeguato.

Con il presente progetto, articolato in due proposte, la Consulta Universitaria di Greco tiene fede a un impegno preso con il documento del 23.2.1985, già a suo tempo diffuso tra personalità impegnate nella politica e nella cultura. Non si ritiene necessario ripetere qui le argomentazioni con le quali si prospettò allora l'importanza, sempre più avvertita, delle culture greca e latina nella formazione dei giovani.

La prima proposta nasce dalla necessità che la scuola, per adempiere efficacemente alla sua funzione sociale, trasmetta per intero la cultura da cui essa trae la sua legittimazione; la seconda nasce dalla convinzione che nella scuola italiana non possa mancare almeno un indirizzo (biennio

più triennio) in cui l'insegnamento della lingua greca, opportunamente riformato, sia parte organica dell'indirizzo stesso e non quindi in alternativa, per esempio, con una lingua straniera moderna, la cui presenza è comunque indispensabile in ogni indirizzo.

Si ritiene che il biennio debba far parte della scuola dell'obbligo e che debba essere differenziato mediante un'articolata presenza di materie opportunamente collegate con il tipo di triennio successivo.

a) Proposta di istituzione dell'insegnamento di 'cultura antica' nella scuola secondaria superiore

1. Si propone di istituire una materia denominata 'Cultura antica', che verrà impartita per la durata del biennio e del triennio della scuola secondaria superiore negli indirizzi: a) in cui non sia previsto l'insegnamento né della lingua greca né della lingua latina; b) in cui sia previsto l'insegnamento della sola lingua latina.

2. La materia denominata 'Cultura antica' avrà il compito di cooperare a una formazione che tenga conto delle componenti essenziali della nostra cultura. Momento qualificante di questo insegnamento dovrà essere la lettura, in traduzione, di una gamma quanto più ampia possibile di testi greci e latini (letterari, storici, filosofici, scientifici, etc.). I testi andranno scelti secondo la loro preminente influenza sulla cultura europea. Ma i piani di studio dovranno comprendere un adeguato inquadramento storico, necessario alla lettura dei testi stessi: e quindi, oltre a una griglia storico-politica, la storia dell'arte, la cultura materiale, la storia del costume, lo studio del territorio in rapporto con le vicende storiche etc. A tale scopo l'insegnamento dovrà essere legato alle realtà locali e dovrà favorire nei giovani un approccio corretto e organico anche delle esperienze storiche e artistiche locali. Si potranno programmare visite guidate che avvino alla conoscenza dei monumenti, del paesaggio e delle istituzioni culturali, collegandosi a tale scopo con il settore, già

individuato dalla legislazione regionale, delle attività turistico-culturali.

3. I programmi d'insegnamento saranno redatti all'inizio di ogni ciclo dal Consiglio di classe su un progetto preparato dal docente. Negli indirizzi con lo studio della sola lingua latina occorrerà integrare opportunamente le letture, dando il dovuto spazio alla cultura greca.

4. L'orario d'insegnamento sarà di almeno due ore settimanali.

5. I professori saranno reclutati tra i laureati abilitati in italiano, latino, greco e storia. Ogni professore avrà un carico, per es., di 16 ore settimanali (4 corsi completi del biennio) o di 18 ore settimanali (3 corsi completi del triennio).

b) Proposta di riforma dell'insegnamento del greco nella scuola secondaria superiore

Lo studio della lingua greca (come quello della latina) andrà finalizzato alla conoscenza vasta e sistematica del lessico, la sola che possa permettere una lettura diretta dei testi; lo studio delle strutture grammaticali e sintattiche sarà svolto senza eccessivi impacci normativi e secondo un'ottica storica. — Nella scelta degli autori da leggere si lascerà spazio alla libera programmazione dei consigli di classe su proposta del docente. Senza che siano precluse libere scelte (si segnala qui la troppo trascurata epoca ellenistico-romana), sarà necessario non trascurare alcuni testi fondamentali, come Omero, i lirici, il dramma attico (i tragici, Aristofane, Menandro), Erodoto, gli oratori, Platone. — La storia letteraria verrà studiata nei suoi momenti essenziali in organico collegamento con la storia politica e civile, con la storia delle idee e del gusto, dell'arte, delle esperienze religiose e delle conquiste scientifiche. Largo posto sarà fatto alla lettura dei testi (non solo letterari) in traduzione in stretta connessione con lo studio della letteratura.

Programma di greco nel biennio (4 ore settimanali):

1° anno: elementi di fonetica, accento, alternanza vocalica; morfologia del nome (con attenzione alla distinzione tra radice, tema e desinenza); morfologia del verbo (con attenzione a radice/tema/desinenza, baritonesi, aspetto diatesi, modi). — Lettura di passi semplici e graduati. Studio del lessico secondo raggruppamenti organici (la famiglia, la casa, le istituzioni civili e statali, la guerra, gli oggetti d'uso etc.). Esercitazioni scritte di traduzione.

2° anno: morfologia del verbo (continuazione); nozioni basilari di sintassi (avverbi e preposizioni/preverbi, proposizioni, paratassi e ipotassi etc.); nozioni di dialettologia. — Continuazione delle letture, dello studio del lessico e delle esercitazioni di traduzione.

Programma di greco nel triennio (4 ore settimanali)

Per la lettura degli autori sono ipotizzabili percorsi vari, informati a criteri diversi: p. es. graduale sviluppo della competenza linguistica, possibile coordinamento con lo studio della letteratura. Si prospettano qui alcune ipotesi: A) *1° anno:* Platone, oratori; *2° anno:* Omero, Erodoto; *3° anno:* lirici, dramma. B) *1° anno:* dramma; *2° anno:* Omero, Erodoto, lirici; *3° anno:* Platone, oratori. C) *1° anno:* Omero, Erodoto; *2° anno:* lirici, Platone; *3° anno:* dramma, oratori.

La storia della letteratura andrà distribuita così: dagli inizi al VI sec.; V e IV sec.; dal III sec. a.C. al VI d.C. — Si continueranno lo studio del lessico (filosofia, scienze, arti, retorica etc.) e le esercitazioni scritte di traduzione.

I programmi vanno formulati dal consiglio di classe su proposta del docente all'inizio rispettivamente — del biennio e del triennio. Essi devono essere strutturati secondo una prospettiva che tenga conto del parallelo studio della lingua e della letteratura latina.

Roma, maggio 1986

I MOZIONE DELL'ISTITUTO LOMBARDO ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE (APPROVATA ALL'UNANIMITÀ NELL'ADUNANZA DEL 20 NOVEMBRE 1986)

La ristrutturazione del primo biennio di tutte le scuole medie superiori progettata per via amministrativa dall'attuale Ministro della Pubblica Istruzione va ben al di là di un ritocco di orari e programmi all'interno delle scuole esistenti, come rientrerebbe nei suoi poteri.

La soppressione di molti tipi di scuole, l'istituzione di istituti nuovi, l'imposizione di 9 materie uguali per tutti (alcune delle quali multiple), rappresentano un cambiamento radicale delle scuole medie superiori attuali ed un loro ulteriore degrado.

L'unitarietà del nuovo biennio (solo marginalmente diversificato mediante le materie di indirizzo) produrrà un evidente abbassamento all'infimo livello per tutti.

La pleora delle materie caricherà tutti gli studenti, comunque dotati, di un peso insopportabile, e potrà incoraggiare a svolgere i programmi con superficialità.

Tale spericolata operazione danneggerà gravemente tutte le scuole, dai Licei agli Istituti Tecnici e Professionali, togliendo a ciascuno le proprie caratteristiche, ma soprattutto porterà un colpo mortale ai Licei Classico e Scientifico, che, quando possono funzionare, si dimostrano ancora validi, specialmente il Classico, come risulta tuttora dai risultati universitari.

La volontà di un Ministro e dei suoi funzionari imporrebbe così a tutta la scuola italiana una gravissima menomazione che comprometterà definitivamente la qualità degli studi in Italia.

Contro tale evidente sopruso anche la nostra Accademia eleva una protesta, consapevole della vitale importanza di una reale efficienza delle scuole medie superiori per tutto il Paese.

II MOZIONE DELL'ISTITUTO LOMBARDO ACCADEMIA DI SCIENZE E LETTERE (APPROVATA ALL'UNANIMITÀ NELL'ADUNANZA DEL 20 NOVEMBRE 1986)

L'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, presa conoscenza della circolare amministrativa del Ministro della P.I. sui testi di storia nel I biennio della scuola secondaria superiore, da cui risulta:

1) l'eliminazione della storia antica in quei due anni di corso;

2) la sostituzione con problemi estremamente generali e generici di carattere socio-culturale, sia pure sotto profilo storico;

presa inoltre conoscenza della poco limpida dichiarazione del Ministro stesso, prof. Falcucci, sullo slittamento della storia antica nel programma del successivo triennio,

DENUNCIA

1) il grave errore pedagogico e metodologico di proporre problemi vastissimi e complessi di storia a studenti che non sono stati tenuti a seguire corsi regolari di storia, data la libertà dei programmi della scuola dell'obbligo, e non sono quindi in condizione di raggiungere un livello critico e di servirsene;

2) il più grave errore pedagogico di caricare della materia di due anni scolastici le classi del triennio, cui già incombe il pesante compito di studiare i problemi di oltre un millennio di storia;

3) la incompetenza nel rifiutare la storia antica come matrice e come mezzo più idoneo a un'introduzione allo studio in generale della storia, grazie alle condizioni particolari delle fonti di tutto quel periodo.

Ripete infine la sua ferma riprovazione per il sistema di riformare radicalmente la scuola attraverso piccoli provvedimenti clandestini.

INDICE DELL'ANNATA 1987

BRACCESI L., <i>Sull'idea di turismo nel mondo greco</i>	Pag. 1
DICKIE M. W., <i>Lo φθόνος degli dèi nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo</i>	» 113
DELLA LUNA M., <i>Antiquitus libera matrimonia esse placuit</i>	» 126
GRILLI A., <i>Orazio e le filosofie minori</i>	» 8
MONTANARI CALDINI R., <i>Orazio, Manilio e l'ora della morte</i>	» 19

NOTE E DISCUSSIONI

DEGL'INNOCENTI PIERINI R., <i>Il concilio degli dèi tra Lucilio e Ovidio</i>	» 137
IODICE DE MARTINO M. G., <i>Il rapporto oratore-pubblico nel Brutus di Cicerone</i>	» 147
VALGIGLIO E., <i>Il πρὸς σπαρτὸς nei Persiani di Eschilo</i>	» 35
SCARDIGLI B., <i>Su due recenti studi di Storia Romana</i>	» 39

CIVILTÀ ANTICA E MODERNA

BOCCUTO G., <i>La presenza di Lucrezio negli scritti filosofici di Marsilio Ficino</i>	» 152
GIGANTE M., <i>Per i settant'anni di Piero Treves</i>	» 52
LANA I., <i>Augusto Rostagni e i suoi libri</i>	» 167
MOSINO F., <i>Via Appia</i>	» 171
PIVA M. A., <i>La palma tra petraie: uno spunto per una memoria poetica montaliana</i>	» 50

PROBLEMI DELLA SCUOLA

LIND L. R., <i>Sui problemi della ricerca e la gioventù</i>	58
---	----

RECENSIONI

AA.VV., <i>Insegnare l'antico</i> (A. Cossarini)	» 189
CAPIZZI A., <i>Platone nel suo tempo</i> (M. Montuori)	» 173

CAVAZZA A. - RESTA BARILE A. (edd.), <i>Lexicon Livianum et Naevianum</i> (M. Scaffai)	»	66
CLAUDIANO, <i>Elogio di Serena</i> (M. L. Ricci)	»	183
CORIPPO, <i>El Panegirico de Justino II</i> (M. A. Vinchesi)	»	187
DE MEIO C., <i>Lingue tecniche del latino</i> (G. Maselli)	»	82
DI BENEDETTO V., <i>Sofocle</i> (L. Paganelli)	»	78
DRACONTIUS, <i>Oeuvres</i> (F. Stella)	»	185
HEMELRIJK J. M., <i>Caeretam Hydriae</i> (A. Cherici)	»	85
HOPPE H., <i>Sintassi e stile di Tertulliano</i> (E. Giannarelli)	»	68
MACLEOD C. W., <i>Homer. Iliad. Book 24</i> (C. Tartaglioni)	»	62
MARIOTTI I., <i>Traduzioni</i> (G. B. Conte)	»	70
MIXA-ΛΑΜΡΑΚΗ Α., <i>Ἡ διατροφή τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων κατὰ τοὺς ἀρχαίους κωμωδιογράφους</i> (O. Montanari)	»	66
MUND-DOPCHIE M., <i>La survie d'Eschyle à la Renaissance. Editions, traductions, commentaires et imitations</i> (G. Parenti)	»	72
ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ Μ. Δ., <i>Ρόδος και αρχαία κείμενα</i> (A. Constanti-nides)	»	188
PORFIRIO, <i>L'antro delle Ninfe</i> (G. Esposito Vulgo Gigante)	»	180
PUCCIONI G., <i>Saggi virgiliani</i> (G. Bonelli)	»	181
ROMEO A., <i>Il proemio epico antico</i> (M. Capasso)	»	172
VIRGILIO, <i>Bucoliche e Georgiche</i> (G. Scarpa)	»	181
VOLPI F., <i>Heidegger e Aristotele</i> (A. Jori)	»	175

CRONACHE, pp. 87, 192.

 VALLECCHI EDITORE

RENZO RICCHI FEMMINILITÀ E RIBELLIONE

LA DONNA GRECA NEI POEMI OMERICI E NELLA TRAGEDIA ATTICA

Poco si sa della storia sociale 'vera' della donna greca antica. Quel che sappiamo è che quelle donne ebbero un peso non trascurabile nella società del loro tempo. Ma a cosa appigliarsi per cercare di definire e di capire, almeno approssimativamente, la vita di quelle nostre lontane progenitrici?

Gli unici punti di riferimento possibili sono la letteratura, la pittura vascolare, gli affreschi, i mosaici, i graffiti, le stele funerarie, le monete, gli oggetti d'uso comune, i papiri. Il materiale non è vastissimo; e spesso la sua interpretazione lascia molti dubbi.

In questo libro Renzo Ricchi indaga alcuni aspetti dell'esistenza della donna greca dell'età arcaica e classica sulla base della poesia omerica e della tragedia attica. Attraverso la parola dei poeti egli cerca cioè l'immagine di quelle donne, giovani, adulte, anziane.

Il suo discorso, lungo questo filo, procede oltre per approdare ad altri temi appassionanti come il legame esistente tra il mito e la nascita della poesia, il rapporto tra la solitudine e la creatività, per giungere ad ipotizzare una letteratura che — consapevole della crisi epocale in atto — dia all'umanità del futuro una nuova speranza.

Pag. 204 - L. 20.000

Per eventuali ordinazioni rivolgersi a:
Vallecchi Editore, Viale Milton, 7 - Firenze - Telef. 055-47.38.43

48.

UMBERTO ALBINI

VIAGGIO NEL TEATRO CLASSICO

Pagine iv-188 - L. 19.000

L'autore cerca di cogliere (è il primo tentativo in Italia) le linee portanti del teatro greco e latino muovendo anche da regie, recitazioni e spettacoli della nostra epoca. A sapienti analisi sulla struttura e sui meccanismi di opere pensate per la scena si affiancano disamine di moderne rivisitazioni del patrimonio antico, con particolare riguardo alle ragioni politiche, ideologiche, sociali che le sottendono. Nei saggi compaiono nomi di attori e di registi, non solo dei consueti filologi e storici del teatro: non si parla unicamente dei testi originali, ma anche dei traduttori e dei loro arrangiamenti. Accanto ai teatri europei che ben conosciamo figurano palcoscenici cinesi e giapponesi; e si indaga, tra l'altro, sull'incontro che si sta attuando tra le culture orientali e il mondo di Eschilo e di Sofocle. I testi sono oggetto di inedite interpretazioni che si spera suggeriscano discussioni feconde: le pagine si raccomandano per l'estrema chiarezza.

LE MONNIER

Il volume sarà offerto in omaggio a **tutti gli abbonati privati 1988** della rivista Studi Italiani di Filologia Classica (quota abbonamento 1988: per l'Italia L. 50.000 - per l'Estero L. 75.000).