LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

16.1998

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

A.-T. COZZOLI, Ἀποφώλιος: *evoluzione semantica di una parola da Omero all'ellenismo* 1
M. STEINRÜCK, *Hexameter und ihre Rhythmen* 9
E. SUÁREZ DE LA TORRE, *El adjetivo* ἐπωνύμος *en la elegía por la batalla de Platea de Simónides (fr. 11.17 West²)* 29
S. NOVELLI, *Aesch. 'Sept.' 565-67, 628-30* 33
L. ANDREATTA, *G. Hermann 'ad Oedipum Regem' 1345~1365: vicende di una restituzione metrica* 37
N. PALOMAR, *Visiones del mar en las tragedias de Sófocles: la inestabilidad de la vida humana* 45
L. BELLONI, *Tre 'Medee': Euripide, Cherubini, Grillparzer, E una postilla sulla 'Norma' di Bellini* 63
F.S. NAIDEN, *Alcestis the Ghost* 77
E. FUCHS, *Vorteil und Recht in den Reden bei Thukydides* 87
L. FOIS, *I 'Babilonesi' aristofanei: problemi interpretativi di una commedia politica* 113
D. KONSTAN, *The 'Alexander Romance': the Cunning of the open Text* 123
E. FLORES, *Il comico ('Pseudolus') e il tragicomico ('Amphitruo') in Plauto* 139
A. CAVARZERE, *La funzione di Ortensio nel prologo del 'Brutus'* 149
M. FERNANDELLI, *Virgilio imitatore: quattro ipotesi a proposito di Eneide I* 163
I. TORZI, *'Laviniaque venit litora' [Verg. Aen. 1.2], Tra variante testuale e scelta retorica* 201
F. BORCA, *Metamorfosi palustri: nota a Ov. 'met.' 15.356-58 e Plin. 'NH' 8.81* 223
F. ROHR VIO, *Paride, Elena, Menelao e la relegatio di Ovidio a Tomi* 231
M. RESSEL, *Il tema dell'aischrologia in Conone* 239
B. PIERI, *Mediazioni (neo)platoniche e cristianismi indiretti: 'beatifico' e 'beatificus' in Agostino* 253

RECENSIONI

AA.VV., *'Senectus', La vecchiaia nel mondo classico* (R. Fercia) 267
Francesca MENCACCI, *I fratelli amici, La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana* (F. Borca) 268
Carmine CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe, Per un'archeologia del potere nella Grecia antica* (J. Pòrtulas) 271
Giuseppe Esposito VULGO GIGANTE, *Vite di Omero* (J. Pòrtulas) 273
SAFFO, *Frammenti*, a c. di A. Aloni (A. Andrisano) 275
VIRGILIO, *Eneide*, introd. e trad. di E. Oddone (A. Traina) 278
SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, a c. di E. Spinelli (A. Iannucci) 279
PAOLINO DI NOLA, *I carmi*, a c. di A. Ruggiero (B. Pieri) 284
Fabio CUPAIUOLO, *Tra prosa e poesia, Problemi e interpretazioni* (P. Mastandrea) 290

ADOLF M. HAKKERT EDITORE 16.1998

Direzione	VITTORIO CITTI (responsabile) PAOLO MASTANDREA CARLO ODO PAVESE
Redazione	CLAUDIA CASALI, CARLO FRANCO, STEFANO MASO, LUCA MONDIN RENATO ONIGA, GIANCARLO SCARPA DAVIDE ZAMMATTIO
Comitato scientifico	MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PIERRE LÉVÊQUE, MARIE-MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, CARLES MIRALLES, WOLFGANG RÖSLER, CHARLES SEGAL, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS - Rivista di poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica.

Direzione e Redazione:
Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

Dorsoduro 1687 30123 VENEZIA (ITALIA)

Pubblicato con un contributo parziale del CNR,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità
Università degli Studi di Padova,
del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente
Università Ca' Foscari di Venezia

© Copyright by Vittorio CITTI - Bologna

I.S.B.N. 90-256-1128-1

AA.VV., *'Senectus', La vecchiaia nel mondo classico*, a cura di U. Mattioli, Pàtron, Bologna 1995, pp. 487+392, L. 110.000.

Un nutrito gruppo di studiosi italiani, coordinati da U. Mattioli, propone oggi una significativa ricognizione del motivo della *senectus* nel mondo classico. Particolare attenzione ricevono nei due volumi (I, *Grecia*, pp. 487 e II, *Roma*, pp. 392) alcuni problemi filologico-letterari legati al tema della terza età. Ci si riferisce, in particolare, alle riflessioni su percorsi prettamente filosofici dell'esperienza greca relativa alla vecchiaia, cui fa *pendant* la trattazione del pensiero latino; alle risposte della dottrina medica alla realtà biologica dell'invecchiamento, cui si ricollega puntualmente una speculare ricerca sulla cultura romana. Non sono trascurate neppure le fonti giuridiche, dalla Grecia classica alla grande giurisprudenza romana. La ricerca si conclude con un'ulteriore discussione relativa alla tradizione paremiografica greco-latina.

L'opera si segnala nella saggistica italiana sull'argomento e per completezza e ricchezza di analisi sicuramente rappresenta un notevole contributo all'esame di questo non facile aspetto della cultura classica.

La maggior parte degli articoli, come accennato, è dedicata a motivi letterari: B. Zucchelli (*I poemi e gli inni omerici*) pone l'accento sul rapporto etico che in Omero lega il giovane all'anziano, inseriti nell'ambito di una cultura sostanzialmente gerontocratica: ordinata e coerente la sistematizzazione di questo difficile aspetto della cultura omerica. Di Esiodo riferisce J. Linea (*Esiodo*), che individua - attraverso una significativa ricerca impostata in termini sociologici - una duplice direzione nella riflessione del poeta di Ascra sul tema della vecchiaia, inquadrabile da un lato nel rapporto generazionale nell'ambito dell'*oikos*, dall'altro nella qualificazione della vecchiaia come «entità di emanazione divina posta a fondamento del reale». La stessa, di fronte a Pindaro, Simonide e Bacchilide (*Lirica arcaica II*), prosegue il discorso avviato da G. Burzacchini (*Lirica arcaica I*): quest'ultimo enuclea un *Leitmotiv* sostanzialmente compatto, che tuttavia non impedisce la creazione di messaggi poetici diversificati dalla distanza spaziale, temporale, culturale e psicologica tra i poeti, capace di rendere ciascuno di essi diverso da un altro. Il dramma attico è studiato da L. Paganelli (*La Tragedia*) e V. Tammaro (*La Commedia*): il primo analizza la degenerazione dell'anziano non solo dal punto di vista fisico, ma anche da quello psichico: aspetto, questo, innovativo dal punto di vista esegetico, ma che forse avrebbe meritato maggiore attenzione specialmente riguardo all'esperienza poetica euripidea; il secondo mette ordine nella complessa tassonomia dei tipi comici del vecchio aristofaneo. Il contributo di R. Tosi (*Il pensiero greco dai Presocratici al Peripato*) si prefigge di delineare come il motivo gerontocratico trovi coerente sistematizzazione solo con il Peripato. R. Vattuone (*'Oikos' e 'Praxis': la storiografia greca*) rileva come la storiografia greca sia inserita pienamente nella tradizione culturale che vede la vecchiaia come inevitabile e dolorosa tappa della vita umana. Il saggio di A. Maffi (*Legislazione e retorica nella Grecia classica*) è incentrato sulla rilevanza pubblicistica e privatistica dello *status* personale di anziano (esercizio dei poteri politici, tutela dell'incapace naturale, assistenza sociale, rilevanza dell'età in sede penalistica). Le significative pagine dedicate agli alessandrini ed all'epigramma da M.G. Albiani (*La poesia ellenistica ed epigrammatica*) sottolineano l'approccio individualista e realista del poeta ellenistico, che sfrutta il tema della vecchiaia come *paignion* intellettuale, inserito in un percorso letterario in cui le considerazioni sulla terza età non sono sempre (questa è la novità) negative. Plutarco è presentato da A. Cacciari (*Plutarco*). Come linea interpretativa, rilevabile specie nelle biografie, lo studioso vede uno stretto rapporto fra l'*ethos* del singolo individuo e le fasi della vita: pertanto la positività - o meno - della vecchiaia emerge dalla carica morale del personaggio. L. Santini rileva per Luciano (*Tra ironia ed elegia: Luciano di Samosata*) una sostanziale fedeltà dello scrittore al tema della rovinosa vecchiaia. La medesima (*Il romanzo greco d'amore*) analizza la funzione narratologica dell'anziano nel romanzo, senza escludere il topico ruolo del vecchio come padrone di saggezza e di esperienza. Conclude il primo volume la riflessione di G. Pisi (*La medicina greca antica*) sulla medicina greca, che affronta il problema della terza età in termini scientifici ed oggettivi, scevri da giudizi di valore.

Il secondo volume è dedicato a Roma. A. Minarini (*La 'palliata'*) descrive i problemi relativi alla palliata: il vecchio è un tipo comico condizionato dalla «realtà socio-culturale della respublica» e dall'«influenza, fortissima del modello greco». R. Cuccioli e G. Giardina (*I vari tipi di satira*) prendono in esame il problema della satira romana, e prospettano una chiave di lettura articolata e diversificata a seconda dei tipi di satira presenti nella letteratura latina. E. Riganti

(*Virgilio e l'epica postclassica*) propende per valutare in modo non lineare il quadro «controverso e sfaccettato» della visione vergiliana della vecchiaia, in cui ad innegabili tratti negativi si affiancano figure nobili e dignitose di vecchi. Così come appare disomogenea e coerente con la loro poetica l'idea della vecchiaia in Valerio Flacco, Stazio, Silio Italico. Il lavoro di M. Bonvicini (*La lirica latina: Catullo e Orazio*) evidenzia una propria sensibilità e malinconia nella produzione catulliana, ed una dimensione psicologica connotata da un'ansiosa paura della morte nell'Orazio lirico. La medesima studiosa, di fronte a Marziale (*L'epigramma latino: Marziale*), sottolinea la convenzionale letterarietà del tema della *senectus* nell'esperienza dl poeta di Bilbilis. P. Pinotti (*Gli elegiaci, L'epica ovidiana*) vede caratteristica di Tibullo e Properzio l'incomprensione della *senectus*, chiusa nel suo mondo dalle divergenze intergenerazionali; Ovidio invece rappresenta, per via del mutato clima socio-politico, un ritorno all'ideologia tradizionale, specie nei *Fasti*. O. Fuà si occupa (*Da Cicerone a Seneca*) della tradizione filosofica. Cicerone tende a dare un'immagine dell'anziano (aristocratico) collocato in una posizione politicamente rilevante, anche se non mancano spunti, per certi versi, complementari, specie nell'epistolario, che rivela gli aspetti più umani dell'Arpinate. Seneca, che non si presenta per Fuà come un continuatore degli spunti ciceroniani, vede nell'età avanzata un momento di interiorizzazione e di meditazione dell'uomo che tende così a sottrarsi all'impegno politico. «Sporadici e disarticolati» sono per P. Soverini (*'Senectus' e 'respublica': la storiografia romana*) i riferimenti al tema della *senectus* negli storici romani; tuttavia è possibile evidenziare il problema-vecchiaia inserito nell'ambito della connessione con il ruolo che la terza età può svolgere in relazione alla gestione del potere. D. Dalla (*Le fonti giuridiche*) riferisce della giurisprudenza romana: si evidenzia una struttura gerontocratica del sistema sia dal punto di vista degli istituti del diritto privato, sia da quello del diritto pubblico. L'articolo di P. Donati Giacomini (*La documentazione epigrafica*) analizza il materiale epigrafico, che presenta nel complesso un quadro «tutto sommato convenzionale della vecchiaia». I. Mazzini rileva (*La geriatria di epoca romana*) l'importanza centrale dell'epoca romana per la geriatria, che si arricchisce di tecniche e conoscenze terapeutiche implicanti l'innalzamento della vita media. Conclude il secondo volume il saggio di R. Tosi (*La tradizione proverbiale*) sulla tradizione paremiografica, che evidenzia la persistenza dei principali motivi di carattere gnomico nell'antichità classica sul tema della vecchiaia.

Nel complesso dunque una ricerca ampia e ben articolata che lascia spazio anche a problemi non strettamente letterari: per questo motivo se ne ricava un'impressione largamente positiva.

Cagliari — Riccardo Fercia

Francesca MENCACCI, *I fratelli amici, La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Saggio introduttivo di M. Bettini, Marsilio, Venezia 1996, pp. XLIII+225.

Introdotta da un bel saggio di M. Bettini sul tema della nascita dell'eroe (*Eracle, Alessandro e la mitologia irlandese: il concepimento dell'eroe*), la monografia di F. Mencacci offre al lettore un quadro vivido, dettagliato e spesso appassionante della gemellarità, così come essa era percepita e compresa nel mondo romano. Dal momento della nascita fino a quello della definitiva separazione sancita dalla morte, della vita dei gemelli - appartengano essi al mondo reale, all'universo letterario o al dominio del mito - è proposto uno spaccato completo e originale, la cui ricostruzione è conseguita attraverso l'esame accurato di testimonianze letterarie, epigrafiche, talora anche iconografiche, sempre conservando un occhio di riguardo per i precedenti greci e i loro rapporti con la cultura romana.

Una spiccata ambiguità sembra circondare la nascita di coppie gemellari (o, al limite, di trigemini: di solito, infatti, un numero di gemelli superiore a tre è ritenuto un'anomalia al confine con il mostruoso ed è considerato *ostentum*, segno premonitore di un'imminente sciagura (pp. 47-49); soltanto in Egitto, paese delle meraviglie e terra della fecondità ininterrotta e illimitata, dove anche le donne sono eccezionalmente prolifiche, la nascita multipla rappresenta la regola nel modo di riproduzione (pp. 50-55): tale ambiguità, a ben vedere, investe la madre prima ancora dei suoi figli. Nella prima sezione del volume (*La nascita: veri e falsi gemelli*: pp. 3-55) è individuato e analizzato un duplice schema di interpretazione del fenomeno: da una parte,

nel quadro di un processo riproduttivo ordinato e controllato, teso alla continuazione della stirpe, la madre dei 'veri' gemelli «incarna un modello sicuramente positivo, di donna che mette il suo corpo e la sua capacità di procreare al servizio dell'uomo e del suo gruppo» (p. 36). Prova della straordinaria fecondità della coppia (la fecondità, beninteso, tutta positiva del matrimonio) e segno eloquente del favore concesso dalla divinità, in questa prospettiva il parto gemellare è dono ai genitori gradito, è motivo di soddisfazione, di orgoglio e di onore: un evento fortunato, anomalo e tuttavia propizio perché raddoppia - se pure in modo singolare e inaspettato - il numero dei figli, e dunque rafforza la discendenza («i *gemini* rappresentano una sorta di amplificazione, quasi una elevazione a potenza del dono dei figli»: p. 7). Dall'altra parte, nell'àmbito di un processo riproduttivo disordinato e svincolato da un preciso progetto di continuazione dei gruppi parentali in cui la società è organizzata, la gemellipara è colei che ha sovrapposto unioni diverse e ha così contaminato la purezza della stirpe: 'donna-lepre' dal comportamento sessuale eccessivo e caotico, sempre disponibile a concedere il proprio corpo per soddisfare uno sfrenato desiderio, ella combina maternità e sessualità (in tal modo violando la norma culturale tesa alla salvaguardia dell'integrità delle linee familiari) e genera una prole confusa (pp. 23-35). Frutto di un «pasticcio embriologico» realizzatosi nel ventre di una madre necessariamente adultera (p. 10), la nascita di 'falsi' gemelli si presenta come una circostanza negativa e si colloca completamente al di fuori del modello di ordine previsto dal codice culturale. La nascita gemellare è insomma interpretabile in due maniere opposte: dietro la diversa valutazione attribuitale si cela «la difficoltà di dare un giudizio sulla donna che li ha messi al mondo» (pp. 12, 23-24). Tale ambivalenza contraddistingue anche i racconti mitici di nascite gemellari da una parte (pp. 37-46), e le teorie scientifiche della gemellarità dall'altra: già Aristotele distingueva i gemelli perfetti (la cui nascita era dovuta a un eccesso di materia prodotta dalla donna) dalla gemellarità soltanto apparente dovuta a superfetazione (cioè «la gestazione simultanea di feti derivati da fecondazioni avvenute in tempi diversi» e a opera di uomini diversi) e quindi all'attività sessuale eccessiva e disordinata della donna; in entrambi i casi, il parto gemellare restava comunque una «anomalia generativa» di cui solo la donna era ritenuta responsabile, un evento dalla «connotazione spiccatamente animale» che confondeva la modalità di riproduzione tipica dell'uomo (uniparo di regola) con quella di altre specie animali (pp. 14-18). Gli autori romani riprendono nella sostanza la teoria aristotelica, ma con alcune significative differenze: la nascita di gemelli non è più un mostruoso raddoppiamento del feto, associato a modalità riproduttive tipiche del mondo animale; essa è piuttosto una «anomalia fortunata» il cui merito spetta a entrambi i genitori (pp. 21-23).

Affrontato il momento della nascita, l'attenzione è poi focalizzata sull'esistenza dei gemelli: che cosa significa vivere e morire da gemelli nel mondo romano? Il modello di rappresentazione culturale dei gemelli si articola in due direttrici fondamentali e costanti - l'inseparabilità e l'uguaglianza - che l'A. definisce «la cifra più autentica dei gemelli romani, la chiave che permette di comprendere il segreto della loro diversità» (p. 193) e che sono analizzate nella seconda e nella terza parte dell'opera (*L'amore tra gli uguali*: pp. 56-107; *Immagine e identità somatica. La rassomiglianza*: pp. 108-25): in questi due tratti fondamentali della gemellarità è radicato l'uso metaforico che tale categoria può assumere, per cui termini quali *geminus* o *gemellus* possono designare anche gli amici perfetti (pp. 66-68), le parti del corpo doppie, identiche e solidali nella loro funzione (pp. 68-74), o ancora coloro che hanno le stesse abitudini sessuali (in particolare, nel caso di relazioni omosessuali tra partners identici, prive di ruoli distinti: pp. 101-07). Venuti al mondo insieme, perfettamente simili tra loro e protagonisti di vite 'parallele', i gemelli formano una coppia in cui «l'uno rimanda necessariamente all'altro» e «la nozione di identità appare in qualche modo riplasmata all'interno di una dimensione duale» (pp. 56-57). Portatori di un'identità di coppia piuttosto che individuale, i gemelli manifestano una rassomiglianza perfetta e simmetrica - vera e propria duplicazione che avvicina la loro *similitudo* a quella esistente tra cose (uova, gocce, immagini impresse dal sigillo), non tra persone (pp. 115-20); la loro è un'identità somatica assoluta (perciò maschio e femmina, coppia mista formata da non identici, sono considerati 'falsi' gemelli: pp. 96-100) che può facilmente causare errori di identificazione e scambi di persona, ma che comunque (a differenza della rassomiglianza tra un individuo e un estraneo suo sosia) non incide sull'identità familiare e sulla classificazione parentale, escludendo il pericolo di confusioni nell'ordine sociale: «indifferente alla stirpe e alla sua identità, ...la rassomiglianza dei gemelli ha dimensione esclusivamente privata (...) la loro equivalenza non produce incompatibilità ma, al contrario, rappresenta l'aspetto visibile del più stretto vincolo di solidarietà e di amore reciproco» (p. 125). E in effetti, secondo l'immagine che

si ricava dai testi, solidali i gemelli lo sono davvero. Essi condividono una condizione di assoluta parità e uguaglianza e vivono in perfetta armonia; il sentimento che li unisce, intenso e reciproco, è una commistione di amore fraterno e di amicizia (pp. 64-66): legati dal vincolo di parentela ma anche dall'affinità individuale, i gemelli sono più che fratelli, sono fratelli e amici al contempo, «chiamati a impersonare oltre che il modello della fratellanza anche la forma ideale di amicizia», «quasi un modello astratto da offrire all'imitazione» (pp. 67 e 74). Straordinariamente concordi e solidali, i gemelli sono per natura inseparabili: la vita di ciascuno si identifica con la vita della coppia, essi tendono pertanto a rimanere uniti e a condividere tutto (pp. 74-80); «dai *gemini* ci si aspetta la condivisione di ogni istante della vita, che per ciascuno dei due si immagina scorrere parallela e perfettamente identica a quella del fratello» (p. 193). Va da sé che la separazione determinata dalla morte di un gemello costituisce un evento critico, un momento di rottura in seguito al quale viene a crearsi una situazione estremamente delicata: i genitori perdono un figlio e insieme la gioia di avere dei gemelli; inoltre, il loro dolore sarà sempre rinnovato dalla presenza del sopravvissuto, che «perpetua il ricordo del morto come fosse uno specchio che ne rimanda indietro le fattezze e l'aspetto» (p. 81). Due sono allora le modalità di reazione possibili: per una sorta di «meccanismo di sostituzione e di scorrimento dell'identità», il «gemello spaiato» rimasto solo rinuncia al proprio ruolo e si riduce a ritratto del defunto, a «segno di un'assenza», «controfigura» e «funerale vivente» (pp. 82-86); altrimenti, la coppia può essere ricomposta rimpiazzando il morto per mezzo della sua immagine (pp. 86-96). Si tratti del ricorso a simulacri o del gemello rimasto in vita come «corpo vuoto», che funge da 'doppio' dello scomparso, mi pare che i due modelli di reazione individuati dall'A. possano in realtà essere ricondotti a un unico schema: la morte di uno dei fratelli mette in gravissima crisi l'identità 'duale' che caratterizza la coppia gemellare; per risolvere il problema, alla scomparsa del gemello si risponde con una *finzione*, un meccanismo di sostituzione in forza del quale il gemello scomparso 'riemerge' nella propria immagine artificiosa, ovvero nella persona del sopravvissuto, e l'identità di coppia è in qualche modo ristabilita.

Dopo una sezione dedicata all'onomastica gemellare (*Il nome dei gemelli*: pp. 126-92), dove l'esame di un'ampia casistica consente di stabilire quanto nel mondo romano fosse diffusa la tendenza a sottolineare il tratto della gemellarità per mezzo di denominazioni particolari, nell'ultimo capitolo (*I fratelli amici*: pp. 193-204) l'A. può concludere con sicurezza che «ai gemelli il mondo romano guarda senza inquietudine, ma piuttosto con interesse e simpatia» (p. 193); modello di concordia e di solidarietà, la coppia gemellare realizza nel modo più perfetto la relazione di fratellanza, concepita come un legame affettivo saldo, intenso e reciproco basato sull'uguaglianza e la condivisione di beni comuni: «grazie alla presenza di una struttura familiare di questo tipo, in cui la parità è valorizzata come radice di concordia, i rischi implicati dall'esistenza di individui uguali possono essere neutralizzati, e la loro identità trasformarsi da possibile elemento di destabilizzazione in simbolo di coesione sociale» (p. 204). In queste pagine finali trovano posto anche alcune riflessioni su Remo e Romolo: la loro vicenda, segnata dal fratricidio, sembrerebbe non armonizzarsi con il modello culturale della gemellarità sino a qui ricostruito; va tuttavia rilevato che lo scontro tra i due è «un elemento isolato», che compare soltanto nei preliminari della fondazione e che in alcune versioni del mito è decisamente mitigato o addirittura assente: fatta eccezione per questa parentesi, quella di Romolo e Remo è una storia di gemelli autentici, legati dalla *pietas* più perfetta (pp. 194-99). Dedicare un intero capitolo a Remo e Romolo e ai problemi della fondazione sarebbe stato forse eccessivo, o anche scontato; tuttavia le argomentazioni sviluppate dall'A. potevano, credo, porgere il destro per condurre un'analisi un po' più approfondita: la coppia gemellare più celebre della storia e della cultura romane si vede invece confinata entro il limite di poche pagine (con qualche importante defezione anche tra i riferimenti bibliografici, una per tutte: T. P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995). Certo, è pur sempre vero che il valore di un libro si giudica non tanto (o non solo) dalle risposte che fornisce, quanto dalle domande che suscita, dai problemi che pone. Il brillante lavoro dell'A. potrà allora fornire ricco materiale e nuovi schemi interpretativi per riconsiderare il racconto mitico delle origini di Roma alla luce della gemellarità e del significato attribuitole nella cultura romana. Il fratricidio, per esempio, potrebbe essere spiegato nei termini di un contrasto tra l'identità 'duale' dei gemelli da una parte, e l'identità singola e unica della cultura - quella romana - che deve essere fondata. Come già M. Meslin sosteneva, «è molto importante infatti che l'originaria dualità dei gemelli non possa sfociare in una duplice fondazione di città» (*L'uomo romano, Uno studio di antropologia*, tr. it. Milano 1981, p. 27). La rinuncia all'identità di coppia è il prezzo da pagare: la missione di fondazione richiede che l'uguaglianza tra i gemelli venga meno, che i loro destini si differenzino, che soltanto *una* sia la radice del popolo romano. Nella nascita della cultura le coincidenze spazio-temporali non sono ammesse: l'identità culturale è vincolata alla particolarità, all'unicità, alla differenziazione rispetto a tutto ciò che è 'esterno' e 'altro'. Inoltre, se è vero che l'alterità non è un 'a priori', un dato originario, ma al contrario essa è *creata* dalla guerra (rimando a F. Dupont, *Un simile che la guerra 'giusta' rende 'altro', Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. Bettini [a c. di], *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari 1992, pp. 101-14), allora, in quanto scontro tra *simillimi*, la contesa tra Remo e Romolo rappresenta in qualche modo l'archetipo del confronto con *similes* che divengono *hostes*, quasi il primo caso di *bellum iustum* che appunto 'crea' l'alterità operando una distinzione giuridica e spaziale nei confronti di un *similis* (in questo caso specifico un *simillimus*) pericolosamente vicino. Sono soltanto pochi spunti, che spero di potere approfondire in altra sede: non escluderei, in conclusione, che a partire dalle solide basi predisposte dallo studio condotto da F. M. si possa anche aprire una nuova prospettiva sulle questioni della gemellarità legate ai *primordia* di Roma.

Torino — Federico Borca

Carmine CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe, Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. IX, 309.

L'origen últim d'aquest llibre probablement cal situar-lo fa força anys, el 1982, quan, amb no gaire temps de diferència, Jean-Pierre Vernant i Bruno Gentili van publicar dos articles, de temàtica i desenvolupament sensiblement similars, a propòsit dels paral.lelismes entre els Labdàcides del mite tebà i la saga coríntia dels Cipsèlides: *From Oedipus to Periander: Lameness, Tyranny and Incest in Legend and History* (Arethusa 15, 1982, 19-38 = J.-P. Vernant - P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie deux*, Paris 1986, 45 ss.) i *Il tiranno, l'eroe e la dimensione tragica* (in *Edipo, Il teatro greco e la cultura europea*, Atti del Convegno Internazionale di Urbino, nov. 1982, edd. B. Gentili - R. Pretagostini, Roma 1986, 117-23). A partir d'aquell moment, la via per a una confrontació sistemàtica entre la tipologia heroica (tal com l'havia dissenyat, ja el 1956, A. Brelich) i la *hybris* dels tirans de la història i la llegenda gregues quedava ben oberta. El sots-títol del llibre de Catenacci fa referència a una «arqueologia del poder», és a dir, a unes formes de domini ***anteriors***, cronològicament i sobretot conceptualment, a les de la πόλις clàssica, i que es caracteritzen per una llarga sèrie de trets anòmics i sinistres, però ***a través dels quals*** es manifesta una tria, una elecció. A la p. 88, l'A. formula el seu tema amb claredat: «... la πόλις democratica *riprende il modello tirannico*, transformandolo in topos per i secoli a venire...». A diverses represes, Catenacci es pregunta (amb timidesa potser excessiva) si li serà tolerada aquesta equivalença entre herois *mítics* i personatges *històrics*; i assenyala que els trets de «contradicció, excés i mort excepcional», individuats per Brelich com els més representatius de la condició heroica, són els nusos bàsics per a trenar aquesta «tragèdia del poder» que acomuna herois mítics i dinastes. En les contalles que, de manera força amena, va desgranant, hi rastreja una combinació d'història factual, propaganda aristocràtica (= anti-tirànica) «i modi profondi della narratività». Aquests últims són, probablement, els més interessants; el nostre A. atorga molta importància (potser una mica massa) a les estructures aristocràtiques de la ciutat grega, amb tots els seus prejudicis ideològics i la propaganda que generaven, però no acaba de trobar, en canvi, la manera de passar dels arquètips narratius a les estructures religioses i culturals profundes, de les quals, versemblantment, aquells són l'expressió.

Després d'una Introducció (pp. 1-33) sobre la **deformitat** intrínseca que embolcalla, sense excepcions, totes aquestes figures, l'itinerari de Catenacci, a través de les llegendes no només dels Cipsèlides sinó també dels Pisistràtides, de Polícrates, els Ortagòrides de Sició, els dinastes sicilians, macedonis i, eventualment, perses i egipcis, ressegueix els senyals premonitoris (pp. 34-114), els progenitors (pp. 115-41), sexualitat i erotisme anòmals i desfermats (pp. 142-70), la descendència, tant femenina com masculina (pp. 171-89), intel.ligència i fortuna (pp. 190-240), i, finalment, la mort (pp. 241-55). El llibre és ric en observacions agudes; però pel que val sobretot, al meu entendre, és per una molt rica acumulació de dades. Filant prim, es podria dir que pateix d'una certa inflació bibliogràfica, defecte tan freqüent en la filologia dels nostres dies: es nota massa que l'A. ha treballat en una biblioteca ben fornida; però cal reconèixer que el

defecte oposat resultaria molt més greu, i que aquest és un retret que Catenacci probablement no rebutjaria, i que d'altres podrien envejar-li... L'autor grec angular i més privilegiat, en la recerca d'aquestes analogies biogràfiques i de comportament entre tirans i herois, és - no podia resultar altrament - Heròdot; i, de vegades, fa la impressió que el veritable protagonista d'aquest llibre fos Periandre de Corint (flanquejat per Pisístrat i els seus fills). Això potser deixa una mica en la penombra altres personatges prou fascinadors, com Pítac, αἰσυμνήτης de Mitilene (sobre el qual Catenacci no podia conèixer la tesina inèdita de Ferran Cortina, però sí el seu resum *Pítac: la caracterització del* σοφός, publicat a Ithaca 9-11, 1995, 9-44. El valor 'propagandístic' d'una naixença plebea, que moltes vegades no podem saber si és confirmada o desmentida per la realitat dels fets, constitueix un topos particularment ben estudiat en aquest article).

El nostre A. adduèix una sèrie de consideracions prou assenyades a propòsit de fins a quin punt determinades fonts han sobrevalorat i exagerat el caràcter ambigu dels oracles. Molts tirans saben demostrar una maligna habilitat per apropiar-se de l'oracle, per girar-lo (momentàniament!) en favor propi. L'***ordalia*** oracular (una noció exegètica molt productiva) es converteix, en força casos, en una ordalia ***intel.lectual***, en la qual el propi oracle no deixa de jugar-s'hi quelcom. Catenacci constata bé la funció 'centrípeta' d'Olímpia i Delfos en aquestes contalles; però trobo que aquesta qüestió podria ésser objecte d'una anàlisi més aprofundida. Sigui com vulgui, afirma explícitament l'A., «il tiranno è anche un saggio»; i les pàgines sobre la política cultural dels tirans (dels Pisisstràtides, en particular) resulten prou interessants. Tanmateix, la llista de trets positius de Periandre, Pisístrat o Polícrates no ens ha d'induir pas a error; que n'hi hagi prou de recordar fins a quin punt resulta regular que arruïnin el seu γένος. L'uxoricidi hi és una pràctica quasi habitual; el primogènit, massa sovint, resulta idiota; el fill petit, excessivament llest (un altre tret folklòric!), entra en conflicte amb el pare, del qual resulta una mena de reflex especular; les noies, víctimes d'un estrany destí d'Electra, solen restar verges...

L'experiència *liminal* de la mort pot tenir, a Grècia, categoria heroitzadora. Què devien voler vehicular, els Grecs, a través del tema de la mort del Tirà o de la del Savi, per apuntar un exemple distint, però molt emparentat? Periandre (com Anacarsi, posem per cas) tingué una fi violenta. El corinti es va empescar una mort curiosa, a fi que les seves restes no fossin mai descobertes ni ultratjades (un destí habitual de les despulles dels tirans, com Catenacci documenta amb multitud d'exemples). Va ordenar a dos guardes, indicant-los un camí solitari, que sortissin de nit i matessin i enterressin allí el primer que els sortís al pas. Després, va enviar-ne quatre més darrera els primers, perquè també els assassinessin; i, encara, un grup de vuit darrere d'aquests, amb les mateixes ordres. Finalment, va sortir ell en persona a l'encontre dels primers, per fer-se matar. A despit de tota aquesta violència, astúcia i desmesura 'tiràniques', no resultaria pas improductiu - ni improcedent - comparar aquesta contalla amb el final de Codre, el modèlic monarca atenès...

No es pot negar, per altra banda, que aquest llibre resulta una mica 'inorgànic': se'l podria ampliar en moltíssimes direccions - que se m'acudin en aquest moment: a) la temàtica dels somnis 'tiràmics' (Artemidor és força ben explotat, però sospito que encara se'n podria treure més partit); b) les complexes relacions entre les tiranies i el cicle dels Set Savis: al cap i a la fi, de vegades Periandre, i fins i tot Pisístrat, són mencionats en el nombre d'aquesta distingida companyia; c) el sentit de la participació massiva dels tirans en els grans certàmens panhel.lènics... Amb aquesta llista no pretenc de minimitzar els mèrits del llibre, sinó només d'insinuar que no exhaureix les possibilitats d'una temàtica tan rica. Que aquesta temàtica es trobava, d'alguna manera, 'en l'ambient' ho demostra l'aparició, recentíssima, del llibre de D. Odgen, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, London 1997. Pagaria la pena d'analitzar semblances i diferències entre dos autors tan pròxims en el temps i en l'argument. Potser podriem dir que l'orientació d'Odgen és més... antropològica, per formular-ho d'alguna manera, en contrast amb la cura, la precisió i minúcia filològiques que exhibeix l'italià. Aquest, per altra banda, explica un gran nombre de contalles (a voltes sembla que massa i tot, perquè no sempre resulten absolutament pertinents), amb gran reforç de bibliografia; mentre que l'anglosaxó (el qual també en cita molta, de bibliografia) prefereix concentrar-se en ***unes quantes històries modèliques***, a fi que el *pattern* fonamental emergeixi amb més claredat. Catenacci, naturalment, no podia conèixer el llibre d'Odgen; i Odgen tampoc no dóna mostres de conèixer el de Catenacci: com tothom sap, els anglosaxons no acostumen a llegir gaires llibres italians. L'èxit

transatlàntic d'A. Brelich, que, en definitiva, és l'autor de debò fonamental per a tota la temàtica que ara ens ocupa, constitueix més aviat l'excepció que confirma la regla: deixant a banda el fet que s'ha produït amb gairebé trenta anys de retard, potser ni així no hauria tingut lloc sense la mediació, tan meritòria, del *The Best of the Achaeans* de G. Nagy. De manera que les nostres expectatives han de prendre una altra direcció; tant de bo Catenacci ens faci saber algun dia què opina del treball de D. Odgen...

Barcelona — Jaume Pòrtulas

Giuseppe Esposito VULGO GIGANTE, *Vite di Omero*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università Federico II, 12, Napoli 1996, pp. 215.

Després de moltíssims anys d'un oblit que semblava deliberat, les *Vitae* homèriques tornen a estar de moda a Itàlia sobretot, on un F. De Martino, per exemple, ha fet figura de precursor. En un àmbit més vast, i amb implicacions més generals, els treballs - tan opinables! - de M.R. Lefkowitz sobre les tradicions (pseudo-)biogràfiques dels poetes grecs han tingut un impacte prou considerable. Però aquest desplaçament de la perspectiva respon, de debò, a quelcom seriós i genuí o es tracta, només, de la recerca desesperada d'arguments nous per part d'una filologia *blasée*, que ja no sap com dir quelcom original a propòsit dels textos més prestigiosos? Trobo un principi de resposta en el fet que una obra de divulgació, com ara P. Brunet, *La Naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, Paris 1997, 15-17, pugui afirmar en termes taxatius: «Dans le cas de la plupart des auteurs grecs, la vie et l'oeuvre sont doublées de fiction à date ancienne. Et ce tissu de fiction ne fait qu'épaissir avec le temps [...] Plutôt que de vouloir retourner au noyau "authentique" constitué par un auteur "réel", il vaudrait parfois mieux s'interroger sur la capacité de l'histoire littéraire à développer une littérature pseudépigraphique autour d'auteurs ou de genres existants: un tout où se sont agglomérés les oeuvres secondaires, les fictions biographiques, et les témoignages divers qui concentrent ou infléchissent leur sens [...] L'abandon de la littérature apocryphe par la philologie scientifique, depuis le milieu du XIX siècle, prive le lecteur moderne de précieuses voies d'accès à la tradition. Qui lit encore les *Épigrammes* d'Homère?».

Una nova constitució del text no formava part, certament, dels objectius de G.E. Vulgo Gigante, que tira pel camí del mig: recorre a l'edició de T.W. Allen als OCT, però accepta en nou passatges (si no m'he descomptat) el text de Wilamowitz. A l'espera d'una nova col.lació dels manuscrits (molt desitjable, perquè Allen es va mostrar força descurat), aquesta era probablement la solució millor: l'edició de Wilamowitz als *Kleine Texte* de Bonn (reeditada a Berlín el 1929) té trets de geni, però fins i tot per la data (1916) hom comprèn que el gran filòleg devia tenir el cap en altres bandes...

Inclusions i exclusions resulten, en canvi, discutibles. Al costat de la *Vita* herodotea, Allen hi incloïa alguns *Testimonia* que els altres editors, una mica absurdament, no recullen. El mateix passa amb els *Subsidia* (Plutarc, Filòstrat, Temisti, etc.), amb els quals l'editor anglès acompanyava útilment el *Certamen* però, sobretot, era molt més generós que tots els altres a l'hora de citar la *Suda*. Res d'això no és recollit per G.E. Vulgo Gigante, tot i que, de vegades, ho menciona en la *Introducció*. (Resulta curiós que el nostre A. no inclogui més citacions de la *Suda*, quan ell mateix estableix, a partir d'una anàlisi de fonts, que el text de l'enciclopèdia bizantina pot servir per esmenar i comprendre millor tant el Pseudo-Heròdot com el *Certamen*). Per la seva banda, De Martino presenta, de més a més, uns extrets de Pausànias, quatre fragments d'Heràclit, el Papir Michigan 2754 (que en època d'Allen encara no havia aparegut), uns passatges de Dió de Prusa i la *Praefatio in Homerum* d'Isaac Porfirogèneta; només aquest darrer mereix l'atenció del nostre A. No entenc gaire perquè G.E. Vulgo Gigante ha suprimit Eustaci, *In Iliad.* 4.17, un text que De Martino, en canvi, publica. Amb els passatges de Tzetzes es mostra una mica avariciós: a banda de saltar-se els *Prolegomena in Alleg. Iliadis*, tampoc no inclou (com ho fan Wilamowitz i De Martino) els *Excerpta de la Vita* hesiodea, que, certament, pertanyen a la mateixa tradició. Se'm fa difícil veure, en canvi, quin partit es pot treure de la inclusió d'Isaac Porfirogèneta, editat també per De Martino, com hem dit. (És cert que aquest obscur personatge està molt ben discutit i estudiat: l'A. defensa amb sòlids arguments, contra Kindstrand, que Isaac depèn del Pseudo-Plutarc contaminat amb d'altres fonts, però). En

definitiva, penso que el nostre A. no acaba de decidir-se entre l'opció d'oferir com més material millor (que és el que fa Allen, en definitiva, i, parcialment, De Martino) o el clar propòsit de Wilamowitz, d'il.lustrar el desenvolupament històric d'una contalla (si és que se'm permet de 'reinterpretar' així les paraules del gran filòleg: «variis de eadem re traditis memoriis recte uti»).

De tota manera, la part més útil i interessant del llibre de G.E. Vulgo Gigante la constitueix, almenys des del meu punt de vista, la *Introduzione* (pp. 9-76). A la p. 27, hom contrasta oportunament la genealogia homèrica del Pseudo-Heròdot amb la que presenta Èfor de Cumes. De fet, a propòsit de la *Vita* herodotea, la *Quellenforschung* es desplega generosament. L'A. evoca el *Volksbuch* de wilamowitziana memòria (cf. *Die Ilias und Homer*, II, Berlin 1920², 396-439) i es demana si cal ubicar-lo en el període tardo-hel.lenístic o bé en el segle II p.C.; amb certes perplexitats, s'acaba inclinant per aquesta segona possibilitat. Tanmateix, aquestes pàgines no estan exemptes d'alguna contradicció: després d'haver mostrat, per exemple, la seva oposició a la hipòtesi que l'arquètip últim de la *Vita* herodotea fos una contalla en vers - es tracta, com és notori, de la vella tesi de T.W. Allen, *Homer, The Origins and the Transmission*, Cambridge 1924, - l'A. acaba confessant que no li sembla impensable que alguns rapsodes componguessin breus biografies homèriques en hexàmetres. Comprovem, doncs, com, malgrat la seva envergadura tan migrada, aquest text ha donat força joc: el *Volksbuch* wilamowitzià és tan representatiu de determinades opcions crítiques de la filologia com la biografia en vers postulada per Allen ho és d'unes altres... Ara, convé fer constar que, a despit de les seves divagacions a propòsit d'un anacrònic *Volksbuch*, Wilamowitz va comprendre d'allò més bé (i Martin L. West ho ha repetit alguna vegada) que la complicada problemàtica plantejada per les contalles homèriques (*Certamen* + *Vitae*), les tradicions al voltant dels Set Savis i la llegenda del faulista Isop només trobaran una solució satisfactòria (si és que arriben a trobar-la) quan hom reconegui el paral.lelisme entre aquests materials, i se'ls estudiï de manera conjunta.

Tot seguit, la discussió enfoca el *Certamen* i, molt en particular, la seva famosíssima font (reconeguda com a tal per Nietzsche per primera vegada; la confirmació papiràcia vingué després), el *Museu* d'Alcidamant, del qual hom investiga les opcions «di tipo letterario, antiquario, stilistico, i vari interessi retorico-sofistici...»; i hom intenta reconstruir l'abast (i també els límits) de la seva originalitat. Hi ha, en efecte, una tradició d'ἀγῶνες poètics que paga la pena explotar: el que enfrontà Tàmiris i les Muses, el de Lesques contra Arctinos (objecte d'interpretacions força arbitràries, de vegades)... També resulta important d'analitzar amb cura els punts de contacte entre el *Certamen* i el *Banquet dels Set Savis*. Després d'un excurs, excel.lent i suggestiu, sobre el motiu hesiòdic de la competició entre Mopsos i Calcas (p. 46), el nostre A. estudia les condicions d'aquest enfrontament enigmàtic que comporta la mort del participant perdedor. En aquest àmbit, però, encara queda molta feina per fer: G. Colli (*La nascita della filosofia*, Milano 1975) assajà una primera anàlisi d'aquest motiu en el seu capítol IV, *La sfida dell'enigma*.

Un altre servei d'aquest llibre radica en reclamar l'atenció sobre determinades 'composicions homèriques *menors*': els epigrames sapiencials, el Κάμινος (d'escola hesiòdica, probablement), la famosa Εἰρεσιώνη - tot i que les limitacions d'espai, òbviament, no permeten el tractament en profunditat que aquests interessantíssims poemes reclamarien. Un apèndix sobre la Iconografia d'Homer clou el volum. En definitiva, doncs, no cal insistir que amb la lectura d'aquest llibre m'ho he passat prou bé; i que serveix, en particular, per recordar-nos que el vell, fascinant - i tan complex! - problema de la ***recepció d'Homer*** pels propis antics reclama molta atenció encara, i molt d'interès. Sortim d'aquesta lectura amb ganes de retornar a obres tan estimulants com els *Homer's Ancient Readers* (a cura de R. Lamberton - J.J. Keaney; Princeton 1992) o el *Homer the Theologian* del mateix Lamberton (Berkeley - California 1986); i en el rerefons, espera el seu torn la monografia de P. Cesaretti (Milano 1991), sobre les complexíssimes construccions que l'al.legorisme bizantí superposà al Pare de la poesia. De moment, restem perplexos i una mica somniosos, preguntant-nos qui pogué ésser aquest Pronòpides, company d'Orfeu, i mestre d'Homer...

Barcelona

Jaume Pòrtulas

SAFFO, *Frammenti*, a cura di Antonio Aloni, Giunti, Firenze, 1997, CVII - 296, L. 36.000.

Edito nella collana dei Classici Giunti, il ricco volume di A. Aloni si articola in una lunga e originale *Introduzione*, a sua volta scandita in numerosi capitoli, che affrontano le questioni più salienti dell'attuale dibattito intorno alla poesia saffica. Segue la sezione dei *Frammenti* (con testo a fronte e cospicuo corredo di note in calce), e per finire una serie di utili sussidi, tra cui una Bibliografia generale, che va a sommarsi a quella, maggiormente orientata, dell'*Introduzione*.

Il provocatorio titolo del lungo saggio introduttivo, *Il tradimento di Attide, ovvero: come può una donna essere poeta?*, segnala innanzitutto la ferma intenzione dello studioso di evitare ogni biografismo - notoriamente incentrato nel caso di Saffo sulle sue presunte tendenze sessuali -, per affrontare questioni più strettamente inerenti alla produzione di un 'poeta' lirico *tout-court*. Il che non significa, come l'analisi dei singoli frammenti conferma, che l'A. non consideri lo stretto rapporto che intercorre tra poesia e realtà storica, un rapporto che egli giudica pur sempre fondamentale per capire le principali funzioni della poesia arcaica.

I testi di Saffo vengono, perciò, letti con l'obbiettivo di identificare: 1) destinazione dei poemi, 2) composizione dell'auditorio e ragioni di tale esistenza, 3) statuti poetici e reali dei personaggi del canto, a cominciare dall''io', 4) rapporto dei canti con la realtà storica (p. X). Ne consegue come primo importante risultato, già delineato nel primo capitolo (*"Bios" e poesia*), il completo ridimensionamento del già ottocentesco «romanzo di Attide», autorevolmente inaugurato da Bergk.

Aloni sostiene infatti, con convincenti argomentazioni, il forte ancoraggio della poesia saffica al solco di una civiltà e di una tradizione arcaica, che delimitano l'oggetto del canto a ciò che è gia avvenuto ed è già stato cantato, a necessaria garanzia della sopravvivenza e della trasmissione dei propri valori. Viene ridimensionata conseguentemente, secondo questa prospettiva, la rilevanza dei singoli episodi del canto, per troppo tempo collocati entro coordinate spazio-temporali delimitate, anche se approssimativamente. Questa nuova chiave di lettura, per cui, ad es., ogni vicissitudine erotica viene sottratta al piano della realtà storica, per attingere quello della possibilità e della verosimiglianza, si avvale di due convincenti argomentazioni. La prima riguarda la centralità degli avverbi 'regressivi' αὖτε e δηὖτε (cf. frr. 1, 130V.), la cui funzione - secondo l'A.- risulta quella di inserire il singolo episodio all'interno di un contesto tradizionale: sia che si tratti dell'invocazione ad Afrodite, o del tradimento di Attide, 'destinatario' quest'ultima di centrale rilevanza, ma prima ancora personaggio paradigmatico di ogni vicenda amorosa che si ripete uguale a se stessa. Condividendo l'approccio antropologico di Winkler[1], Aloni sottolinea ancora come, proprio in virtù del fatidico αὖτε, si possa individuare nella prima ode un vero e proprio *cast of characters*, creandosi tra la «Saffo reale, che di tutti questi personaggi tira le fila, e la sua più lontana ipostasi poetica ...un'apparente infinita regressione» (p. XV).

La seconda motivazione, proposta a conferma della tradizionalità di questa poesia, consiste nel rilevare l'importanza della menzione delle Muse in contesti proemiali (fr. 127 V. δεῦρο δηὖτε Μοῖσαι χρύσιον λίποισαι...): l'epifania delle quali garantirebbe la verità e la rivelazione del canto, nonché l'assistenza delle stesse anche per il passato. Questa sorta di «telescopio puntato sul passato umano e divino» sancirebbe, dunque, l'immutabilità del presente, assicurando la stabilità e la sopravvivenza della società (p. XIV).

Questa nuova chiave di lettura, che si basa su una selezionata quanto rigorosa rassegna degli interventi filologici sul testo saffico, opportunamente integrata dai recenti contributi antropologici[2], inquadra in un discorso di sostanziale (non totale) convenzionalità tematica, nonché di paradigmaticità di comportamenti, anche la spinosa questione dell'omosessualità.

1 J.J. Winkler, *The Constraints of Desire, The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York - London, 1990.

2 Vengono in particolare discussi i lavori di H.N. Parker, *Sappho Schoolmistress*, TAPhA 123, 1993, 309-51, e A. Lardinois, *Who Sang Sappho's Songs?*, in *Re-reading Sappho: Contemporary Approaches*, ed. by E. Green, Berkeley - Los Angeles - London 1996, i cui limiti, accanto al merito di aver falsificato una serie di posizioni derivanti da pregiudizi culturali, risiedono rispettivamente nel rifiuto sistematico delle fonti antiche sulla poetesse, giudicate globalmente autoschediastiche, e nella riduttività dell'attribuire a Saffo la esclusiva funzione di istruttrice di cori: corale sarebbe la gran parte della sua produzione poetica.

Esemplare risulta, a questo proposito, l'ipotesi di lettura del fr. 96 V., che basandosi su una attenta analisi dei tratti deittici, ricostruisce auditorio e funzione del canto, e dimostra la non contraddittorietà tra motivi imenaici ed altri più propriamente erotici (pp. XVI-XXIX).

In *Performance e auditorio* (pp. XIX-XXVI), *La comunicazione poetica nella società tradizionale* (pp. XXVI-XXIX), *Occasioni e funzioni della comunicazione poetica* (pp. XXIX-XXXIII), *Gli strumenti della tradizione, I contenuti della tradizione* (pp. XXXIII-XLVI) l'A. ricostruisce il complessivo quadro socio-culturale in cui collocare la poesia saffica, a partire da alcune fondamentali premesse, sostanzialmente riassumibili in: 1) comunicazione e conservazione orale della memoria collettiva, di cui si evidenzia il ruolo divino, sottolineandone contestualmente il processo dinamico, 2) presupposta sostanziale immutabilità di comportamenti e assetti socio-politici in una società tradizionale e conservatrice (agricola), come quella lesbia del VII-VI sec., 3) complessa interazione tra mito e rito e relativo uso di un linguaggio «marcato», 4) occasioni delle *performances* poetiche (solistiche e corali) e loro polifunzionalità, 5) fruizione attiva e collettiva da parte della comunità, 5) linguaggio altamente letterario e composito, in cui si fondono tradizione epica e tradizione eolica, 6) arcaicità delle strutture espositive (paratassi, *Ringkomposition*, similitudine etc.) e della metrica (isosillabismo), 7) rispetto della tradizione nell'uso degli *exempla* mitici, al di là delle apparenti deviazioni.

La tesi di fondo di questa prima parte dell'*Introduzione* consiste nella vibrata e motivata convinzione dell'appartenenza della poesia saffica ad una variegata tradizione poetica greca, di cui la fioritura epica costituisce una delle fondamentali componenti. Condivisibili, anche se imputabili di un certo radicalismo, risultano le affermazioni riguardanti i rapporti tra i testi del 'poeta' eolico e la dizione omerica. Se è vero che 'imitazione' o sottile gioco intertestuale sono gli strumenti della ποιητικὴ τέχνη del poeta ellenistico, un'arte poetica alimentata dalla riflessione filologica, e rivelatrice a un tempo dei propri modelli, mi sembra altresì difficile da escludere, nel quadro di una «costante interazione interna alla poesia tradizionale nel suo complesso», ogni consapevolezza da parte del poeta arcaico nel riuso, ma soprattutto nella modificazione, della dizione epica. Si tratterà semplicemente di distinguere di volta in volta, come d'altronde Aloni sottolinea, la diversa funzione che possono rivestire motivi topici, tematiche ricorrenti etc., tenendo, tuttavia, presente che da una parte i contesti frammentari possono indurre a considerare esornativo quello che esornativo non era nelle intenzioni dell'autore, e che dall'altra è possibile identificare una sorta di dialogo, alimentato dalla memoria poetica, tra il ποιητής e le proprie tradizioni culturali.

Sulla base delle premesse qui menzionate, ed una puntigliosa attenzione a tutto quanto i testi tramandati possono rivelare, l'A. ipotizza una fruizione diversificata dei canti saffici, quindi una diversificazione di auditori: auditori misti o auditori solo femminili per occasioni legate ad un percorso iniziatico, senza tuttavia ridurre Saffo ad una figura «totalmente dedita ad una attività rituale», o istituzionale (*Gli auditori di Saffo*, pp. XLVI-LVIII). La composizione di tali auditori - osserva cautamente l'A.- non è evidentemente sempre dimostrabile, oscillando questi tra la totalità della comunità lesbia e un più ristretto gruppo, ove «la solidarietà con il punto di vista dell'io poetico è fondata anche sulla distinzione sessuale».

In virtù della ipotetica composizione dell'auditorio la poesia saffica risulta suddivisibile, senza rigidi confini e senza la sicurezza del tipo di *performance* (monodica *vs* corale[3]), in tre classi (*Una possibile scansione, Il canto pubblico: il frammento 44 V.*, pp. LVIII- LXV): canti nuziali con pubblico ampio (cf. ad es. fr. 44 V., destinato ad un corteo); canti imperniati sulla vita del gruppo femminile o su eventi della vita sociale e politica con pubblico misto, tuttavia coeso da vincoli di forte solidarietà familiare o ideologica; canti inerenti alla vita sentimentale-cultuale del gruppo variegato di donne che circonda Saffo. In quest'ultimo caso il pubblico sarebbe da ipotizzarsi come fortemente coeso e totalmente femminile, paragonabile nelle dinamiche interne a quello di una eteria alcaica.

Particolare interesse presenta il capitolo sulla *Saffo "giambica"* (pp. LXVI-LXXV): per la novità dell'approccio e per le osservazioni sul contesto storico-politico entro cui vanno collocati un buon numero di frammenti. Mancavano infatti, in molti casi, le necessarie puntualizzazioni in proposito, avendo dominato per lungo tempo una prospettiva critica, irrimediabilmente condi-

3 Aloni ritiene che le *performances* corali fossero preponderanti a prescindere dai modi grammaticali (singolare o plurale) attraverso cui si esprime l'io poetico. Egli ritiene che la specificità dell'occasione, più che le caratteristiche del testo, determini il tipo di esecuzione.

zionata dal sesso della poetessa, e pronta a sottrarle ogni frammento sospetto per attribuirlo ad Alceo[4]. Esemplari da un punto di vista metodico risultano, ad esempio, l'analisi del fr.98 V. e la discussione della relativa bibliografia, e in generale la ricerca per via indiziaria di una modalità di canto aggressiva e censoria (pur in assenza dei metri giambico o trocaico), ispirata da un'etica e da una cultura aristocratiche. Questo tipo di poesia doveva caratterizzare - secondo l'A.- una notevole parte della produzione saffica, in particolare quella assegnata al secondo gruppo di componimenti.

La conclusione verte, secondo una sorta di *Ringkomposition*, sulla concezione dell'eros saffico, da intendersi secondo Aloni come «strumento esistenziale e di socializzazione» (*Conclusione: Eros e poesia*, pp. LXXV-LXXXII). Dimostrando rigorosamente i limiti di una critica che ha finito per incrostare la poesia saffica con ogni sorta di proiezioni, moralistiche e non (vengono, ovviamente, segnalati anche i limiti della più recente, e non per questo meno parziale, prospettiva femminista), Aloni riafferma la necessità di intendere la poesia come alternativa alla realtà, «libera espressione del desiderio dei fruitori», quando non eversiva della realtà stessa.

La seconda parte del volume presenta la traduzione dei frammenti, il cui testo a fronte ripropone quello della Voigt, integrato saltuariamente da interventi congetturali o da ipotesi di ricostruzione, di cui è dato l'elenco in una *Nota al testo e alla traduzione* (pp. 271 s.).

La traduzione evita ogni narcisistica belluria, rivela un costante atteggiamento di rispetto nei confronti del dettato saffico, e della sua tradizionalità, evitando qualsivoglia tentazione estetizzante. Restituisce, ove è possibile, l'icasticità saffica, mentre la pregnanza e la polivalenza di tale icasticità, quando intraducibili, sono doviziosamente commentate. Felice risulta molto spesso, non sempre, la quasi totale corrispondenza con l'ordine delle parole in greco, come pure la scelta di tradurre sempre, con lo stesso termine italiano, un termine greco più volte ricorrente.

L'ampio commento segue il taglio dell'*Introduzione*, tuttavia rimandando ad una ricca *Bibliografia*, più strettamente filologica. Non mancano alcune lucide osservazioni sui testimoni, volte a identificarne alcuni grossolani fraintendimenti (cf. p. 194), imprecisioni (cf. p. 104), ma anche a segnalarne la preziosità (cf. p. 153).

Qualche osservazione sul testo. Alle congetture o integrazioni accolte avrei aggiunto quella di Di Benedetto (fr. 1.18s.V.), di cui viene fornita la traduzione. Condivido la cautela di non stampare al fr. 6.11 V. l'integrazione di Treu (χρυσόπ[αχυς), avanzata sulla scorta di Bacch. V 40 , ma mi limiterei a tradurre «aurea...», eliminando il riferimento alle braccia (cf. l'usuale βροδόπαχυς in frr. 58.19; 53; 217 V.). Al fr. 17.11 V. rinuncerei alla proposta di Page (κ[ἄμοι πραϋμένης ἄρηξον): l'aggettivo (o l'avverbio in questione) è maggiormente pertinente ad una richiesta o esortazione o accoglienza o sguardo (cf. Aesch. *Pers*. 220, 224; *Eum*. 236; *Suppl*. 210), piuttosto che ad una elergizione. In fr. 102. 2 V. - il verso è tramandato dal solo Efestione - accetterei la correzione di Bergk[2] (βραδίνω), che ha trovato ampio consenso (cf. fr. 115 V.).

Qualche suggerimento per la traduzione. Fr. 5.7s. V.: non essendoci proposta soddisfacente d'integrazione da accompagnare a μ]ηδ' εἷς, scriverei «nessuno...». Fr. 16.11 V.: per παράγαγ(ε) azzarderei «sedusse», in luogo del più letterale «sviò». Fr. 22.12 V.: renderei l'espressivo ἀμφιπόταται con «volteggi», piuttosto che con «voli». Fr. 43.5 V.: per riprodurre l'ossimoro ἄκαλα κλόνει, puntualmente segnalato da Aloni, preferirei un nesso quale «tranquillamente sconvolge». Fr. 57.3 V.: sulla scorta di Hesych. β 1047 L., proporrei «il mantello», se non addirittura «quegli stracci», per il collettivo (e generico) τὰ βράκε(α), distinguendo rispetto alla traduzione di στόλα del v. 2. Fr. 68.8 V.: sostituirei «sazietà» (κόρον) con un termine più negativo, per es. «insolenza» (cf. fr. 144 V., Arch. fr. 196a.19 W.[2]). A p. LXXIV dell'*Introduzione*, d'altronde, Aloni commenta il contesto in termini di «arroganza». Fr. 107 V.: renderei la pregnanza di ἐπιβάλλομαι servendomi di un avverbio: in luogo di «desidero», «desidero tanto». Fr. 117 A V.: non escluderei che la glossa ξοάνων προθύρων (Hesych. ξ 85 L.) si riferisca ad un «portico», piuttosto che a una «porta». Fr. 120.2 V.: per ἀβάκην ... φρέν(α) suggerisco «imperturbabile è il mio animo». Fr. 166.2 V.: l'uovo trovato da Leda (πεπυκάδμενον) era verosimilmente «nascosto», piuttosto che «coperto».

Due appendici finali sono riservate a classificare rispettivamente i frammenti a seconda della destinazione, quindi nei tre gruppi succitati (i casi dubbi o i frammenti non classificabili

4 Per l'assegnazione ad Alceo di fr. 99a L.-P., l'A. taccia la Voigt di «fariseismo filologico».

sono altresì segnalati), e, secondo lo stesso criterio, anche i lemmi del *Lessico* di Esichio riferibili alla produzione saffica, ordinati alfabeticamente. Un utile indice degli *incipit* chiude il pregevole volume, indispensabile per chi voglia oggi affrontare lo studio dei frammenti saffici, ma altresì, in virtù delle rigorose indicazioni di metodo, della poesia lirica e della cultura greca arcaica in generale. Attraverso un accidentato percorso indiziario, Aloni ne ha ricostruito un capitolo di storia.

Ferrara — Angela Andrisano

VIRGILIO, *Eneide*, Prefazione di B. Placido, introd. e trad. di E. Oddone, testo originale a fronte (Universale Economica Feltrinelli. I Classici), Feltrinelli, Milano 1995, pp. X, 771, L.25.000.

«Virgilio» scriveva Papini nel suo diario «tranne alcuni passi lirici sulla natura, mi sembra ormai morto». E proprio il problema della sopravvivenza di Virgilio nel nostro mondo affronta, col tono spigliato dei non addetti ai lavori, B. Placido nella breve *Prefazione* (pp. I-X). Comincia con un «Niente Virgilio, per oggi», che sembra accordarsi con giudizio di Papini, per rovesciarlo poi in un «Virgilio è dappertutto», documentandolo attraverso una veloce rassegna della presenza di Virgilio nelle letterature moderne (strano che, accanto a P. Klossowski, non citi *I moderni alla ricerca di Enea* di M. Barchiesi [Roma 1981], maestro del suo - e nostro - amico M. Bettini). Ma il Placido non si ferma qui. La vita è, per Enea e il suo poeta, «un penoso dovere» - e fin qui siamo d'accordo - ma anche «spesso è un inutile dovere», e la *Prefazione* termina applicando all'*Eneide* il pessimismo dell'*Ecclesiaste*: *vanitas vanitatum*. Il che è molto moderno. Ma non è virgiliano.

A contestarlo, interviene la seconda voce, l'autore dell'*Introduzione*, un lungo e manualistico *excursus* (pp. 1-39) sulla biografia di Virgilio, il tempo dell'*Eneide*, la natura del suo eroe, non male definito, per la sua «radicata tristezza», un «eroe per sottrazione» (p. 15), che vorrebbe la pace ed è costretto alla guerra: una guerra che è «un'orrenda follia», ma necessaria per la conquista di una «più stabile pace» (p. 23). E la pace sarà anche un'utopia, in tragico conflitto con la realtà, ma è pur sempre un valore per cui val la pena combattere e soffrire. L'utopismo di Virgilio non è il nichilismo che dissolve ogni valore.

L'*Introduzione* ha una *Bibliografia* ragionata della quale diremo solo che per Servio l'edizione di Harvard ha tutt'altro che «sostituito» quella di Thilo-Hagen (p. 36); che l'editore della teubneriana del 1930 è Janell e non Jonell (p. 37); che *ibid.* manca l'autorevole oxoniense del Mynors (1969: l'Oddone è fermo all'oxoniense di Hirtzel del 1900, e per suo conto adotta il testo di Sabbadini-Castiglioni); che l'*Enciclopedia Virgiliana* di cui si citano i primi tre volumi (p. 39), si è completata col quinto del 1991.

Io non credo che si sentisse il bisogno di una nuova traduzione dell'*Eneide*: ma questa, in complesso, mi piace. In versi liberi corrispondenti agli esametri latini, scorrevole ma non sciatta, sostenuta ma non aulica, con felici soluzioni lessicali e stilistiche ma anche con inevitabili cadute lessicali e stilistiche. Diamone un campione, gli undici versi del proemio: «Armi canto e l'eroe, che primo dai lidi di Troia, / profugo per fato, giunse in Italia, alle spiagge di Lavinio, / vessato alquanto attraverso terre e in aperto mare / da ira divina, per astio insonne di Giunone spietata, / molto anche in guerra soffrendo, pur di recare i suoi dei / nel Lazio, una città fondando; da qui, dei Latini / l'origine e i padri d'Alba e le mura di Roma superba. / O Musa, ridimmi le cause, per quale offesa al suo nume, / di che dolendosi, la regina degli dei costrinse un eroe, / noto per giustizia, a subire tante vicende, a sfidare / tanti rischi. Così forte è il rancore nei cuori celsti?».

«Armi» senza articolo è inesatto, trattandosi di armi determinate, quelle dell'«eroe» (il traduttore ha voluto differenziarsi dai suoi predecessori?). «Vessato» è resa originale di *iactatus*, scoglio di tutti i traduttori (cf. i miei *Poeti latini (e neolatini)*, III, Bologna 1989, 125 s.): ne salva il livello stilistico, incompatibile con un letterale «sbattuto», e ne conserva, almeno in parte, il dinamismo semantico. Ma il successivo «alquanto» è riduttivo rispetto a *multum* e distrugge l'anafora (di ascendenza omerica) con *multa* del v. 5. «Insonne» vivacizza *immemorem* ma ne perde la nozione etimologica, ossia la causa di tanto rancore, il ricordo delle antiche offese (cf.

v. 23: *memor Saturnia*).

«Giustizia» è traduzione 'dantesca', come avvisa l'Oddone nella nota *ad l.*, di *pietas*, un *Wertbegriff* la cui valenza, insieme affettiva e deontologica, non ha corrispondenti nelle moderne ideologie: gli siamo grati di averci risparmiato un untuoso latinismo semantico come «pietà» (e i suoi derivati «pio» e «pietoso»), in circolazione dal Caro all'Alfieri, dall'Albini al Canali. Meno grati gli saremo per quello «sfidare» che forza *adire* in un'accezione più consona all'insaziabile curiosità di Ulisse che alla passività di una vittima degli eventi come Enea.

Bella e lapidaria la chiusa allitterante: «Così forte è il rancore nei cuori celesti?». Potrebbe bastare, ma non rinuziamo a spulciare, sempre del I libro, al v. 89 un *saevus... Hector* che in bocca ad Enea non può essere «spietato», ma «terribile» in guerra; al v. 254 l'efficace resa etimologica di *hominum sator atque deorum* con «colui ch'è seme di uomini e dei»; altrettanto efficace, al v. 198, *neque enim ignari sumus ante malorum*, reso con «davvero da tempo non siamo nuovi a sventure», se in quel «nuovi» non ci fosse lo zampino dell'Albini, come c'è negli ultimi versi del poema (12.951 s.): «a quello, il corpo freddo si allenta / e con rimpianto sdegnosa la vita fugge fra l'ombre», trascrizione moderna degli endecasillabi albiniani «allor di Turno / fredde le membra allentano, e la vita / con un sospir fugge sdegnosa a l'ombre» (dove per altro «sdegnosa» discende da «sdegnosamente» del Caro). Ma l'Oddone non ha seguito l'Albini nel tradurre il celebre *non ignara mali miseris succurrere disco* (v. 630) con «so» invece di «imparo», vanificando l'imperfettività di quella che lo stesso Albini ha definito altrove «la scuola del dolore».

Il volume non termina con la traduzione: seguono 170 pagine di *Note* (571-739), che alternano anonime informazioni sui *Realien* con sobri interventi personali, e l'*Indice dei nomi propri* (741-765). Ottocento pagine non spese male.

Bologna — Alfonso Traina

SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Emidio Spinelli, Elenchos - Collana di testi e studi sul pensiero antico XXIV, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 450, L. 60.000.

La meritoria "Collana di testi e studi sul pensiero antico" diretta da G. Giannantoni ha recentemente pubblicato, ad opera di E. Spinelli, questa importante traduzione commentata dell'*Adversus Ethicos* di Sesto Empirico, il cui valore consiste, in primo luogo, nell'aver messo a disposizione degli studiosi, oltre ad una traduzione attendibile, un importante commento ad un testo «fino ad oggi troppo trascurato» (p. 20)[5]. L'opera si pone in linea con il rinnovato sviluppo di studi sulla filosofia ellenistica, e sullo scetticismo in particolare, cui hanno contribuito studiosi di area anglosassone ma di cui anche l'Italia si è resa protagonista soprattutto grazie al Centro di Studio del Pensiero Antico dell'Università di Roma "La Sapienza" che negli ultimi anni ha organizzato due importanti convegni al riguardo e ne ha pubblicato gli atti[6].

Si è così colmata la lacuna costituita dalla mancanza di trattazioni specifiche e monografiche sull'«unico scritto della tradizione scettica giunta sino a noi interamente incentrato sul tentativo di riassumere ed insieme demolire le teorie etiche dogmatiche» (p. 11). Ma in particolare - ed è questo ai nostri occhi il pregio maggiore dell'opera - l'A. ha approntato una «esegesi filologica di dettaglio» (*ibid.*) che, effettivamente, distingue il suo «contributo da altri analoghi, anche recenti» (*ibid.*, n.1)[7]. Tale analisi si esplica, come vedremo, soprattutto

5 Su quest'opera sono già intervenuti G. Boys-Stones, CR 47, 1997, 292-94, E. Cavallini, Eikasmos, 7, 1996, 403 s., R. Chiaradonna, Bryn Mawr Classical Review 7, 1996, 444-46 (anche in versione *on-line* all'indirizzo "gopher://gopher.lib.virginia.edu:70/ORO-10947-/-alpha/bmcr/v96/96-6-5.

6 *Lo Scetticismo antico*, Roma 5-8 Novembre 1980, Napoli 1981 e *Sesto Empirico e il pensiero antico*, Sestri Levante, 28 Maggio - 1 Giugno 1992, Elenchos 6, 1992.

7 Nel frattempo, per i tipi della Clarendon Press, R. Bett ha pubblicato un'altra traduzione commentata in lingua inglese di quest'opera (*Sextus Empiricus, Against the Ethicist*, Oxford 1997) che andrà confrontata con il presente lavoro dello S.

nell'attenzione posta all'*usus scribendi*[8] e, precipuamente, agli *hapax*, spie della terminologia tecnica e dello stesso substrato dottrinale delle fonti da cui Sesto dipende e quindi utili indizi rivelatori della stratigrafia delle stesse. Ma anche alla *constitutio textus* è dedicata una notevole cura attraverso la puntuale discussione dei punti più controversi, in cui si recuperano ipotesi e congetture di precedenti studiosi e si forniscono talvolta anche personali interpretazioni: una diligenza filologica che giustifica, seppure parzialmente, il termine *edizione* usato nel titolo.

Il volume è composto da una breve ma significativa introduzione (pp. 11-20) che oltre a porre la *quaestio sextana*, ovvero il problema della fortuna critica sfavorevole e dello scarso credito di cui questo autore continua a godere anche negli studi più recenti, indica i criteri adottati nella stesura del lavoro nonché «il metodo concretamente seguito nella ricerca» (p. 15). Seguono la traduzione con il testo greco a fronte nell'edizione teubneriana del Mutschmann (pp. 21-131) e l'ampio commento (pp. 133-408) svolto seguendo il testo «paragrafo per paragrafo» e articolato «su due piani: quello dell'interpretazione storico-filosofica da una parte e quello della minuta analisi filologica dall'altra» (p. 17) distinti (discutibilmente) in due sezioni contrassegnate rispettivamente dalle lettere A e B.

Concludono il volume una esaustiva bibliografia (pp. 409-23), un indice dei passi citati utilmente suddiviso tra i *loci* sestani (pp. 427-32)[9] e quelli degli altri autori antichi (pp. 433-42), nonché i finali indici dei nomi antichi (pp. 443-45) e quello dei moderni (pp.447-50).

La traduzione si prefigge, con lo Schleiermacher[10], di offrire una compiuta *Verfremdung* del testo istituendo a tal fine una «relazione di ampio respiro... tra il *Contro gli etici* da un lato e l'insieme delle opere di Sesto dall'altro» e, a parte qualche inevitabile oscurità, appare una corretta e precisa lettura dell'originale greco.

Nel commento storico-filosofico Spinelli intende 1) «riproporre in modo ordinato e consequenziale il contenuto dei singoli paragrafi»; 2) confrontare la dossografia di Sesto sui dogmatici con le altre fonti; 3) ricostruire la «stratigrafia» interna delle sue stesse fonti; 4) «individuare le linee di continuità» con la restante opera; 5) ricontestualizzarne storicamente la «strategia argomentativa»; e infine 6) «discutere criticamente esegesi proposte da altri autori» (p. 17-20). Particolarmente riuscito mi sembra il duplice lavoro di ricostruzione dossografica che, oltre a sancire in modo ormai inconfutabile l'attendibilità e l'originalità di Sesto, rende l'opera un prezioso ausilio per lo studio delle δόξαι etiche delle principali correnti di pensiero ellenistico: dall'Accademia, al Peripato, agli Epicurei, e, soprattutto, alla *Stoa*.

Nel dettaglio, ogni gruppo di paragrafi che costituiscano un'unità dottrinale o concettuale viene introdotto nel commento e chiarito attraverso una puntuale parafrasi del testo che ne segue il percorso argomentativo, spesso arduo. A tal fine, sovente intervengono le solide attitudini all'argomentazione logica dell'A. che attraverso utili e chiarificatori schemi[11] riesce a sintetizzare e a delucidare le sottigliezze dialettiche del testo, talora oscuro o di non immediata comprensione.

Importante è la rivalutazione della «originalità del resoconto sestano» (p. 217) come fonte storico-dossografica, puntualizzata in numerose occasioni mediante il confronto con altri dossografi, come, *ex. gr.*, al § 47, dove, analizzando il concetto di τὸ ἀγαθόν nelle scuole dogmatiche, Sesto «in modo originale rispetto alle sue *auctoritates*, circoscrive la discussione al tema della salute, per lui professionalmente 'parrocchiale', collezionando in proposito giudizi ed argomentazioni reciprocamente dissonanti» (p. 220). Un confronto sistematico è affrontato

8 Tale esercizio, la cui utilità ai fini di una 'rivalutazione' di Sesto come fonte era stata già indicata da F. Decleva Caizzi, (*Sesto e gli scettici*, Elenchos 12, 1992, 277-327, in part. alla p. 283), è svolto mediante il sistematico utilizzo del lessico di Janácek (*Sexti Empirici Opera*, IV: *Indices*, collegit K. Janácek, editio altera auctior, Lipsiae 1962).

9 La consistenza di tale catalogo è indice ulteriore della bontà del lavoro di S. che ha condotto un sistematico lavoro di raffronto tra il nostro *Adversus Ethicos* e la restante parte del *corpus* sestano, in particolare il libro III delle *Pyrrhoniae Hypotyposes*, al fine di metterne in maggiore evidenza l'originalità e le peculiarità dottrinarie e stilistiche.

10 P. 16, ove è citato *Über dei verschiedenen Methoden des Übersetzens*, tr. it. *Etica ed ermeneutica*, a c. di G. Moretto, Napoli 1985.

11 Cf. pp. 154, 174, 186, 197, 221, 398, etc.

anche in relazione alle δόξαι stoiche relative alla concezione della ὑγεία come ἀδιάφορον in luogo di ἀγαθόν (§§ 59-63, cf. *SVF* III 122) dove è verificato che Ario Didimo (*ap.* Stob. II 79,1 ss. = *SVF* III 118) e Diogene Laerzio (VIII 104 s. = *SVF* III 119) «omettono del tutto il secondo significato di ἀδιάφορον riportato invece da Sesto» (p. 228 ss.), ovvero τὸ μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον [συμβαλλόμενον]. Un caso analogo si trova in corrispondenza dei §§ 96-8 (= fr. 398 Us.) contenenti la nota tesi epicurea τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα, διώκει δὲ τὴν ἡδονήν... Attraverso il raffronto con D.L. 10.137 = fr. 66 Us., l'A. (pp. 269-72) mostra che ci si trova in presenza di uno sforzo dimostrativo riconducibile non direttamente ad Epicuro quanto ai discepoli più tardi del Giardino «condizionati da un dibattito filosofico, sorto senza dubbio per impulso stoico περὶ ὁρμῆς».

Particolare cura è adottata nella ricerca di una «stratigrafia» interna delle diverse fonti come al § 45 dove, scandagliando la concezione del 'bene' nell'Accademia e nel Peripato, si mette in evidenza come il riferimento sia all'Accademia antica (p. 217 ss.) o ai §§ 83-86, relativi al concetto di ἀγαθόν come αἱρετόν, dove si nota l'ampiezza del «lessico morale» di Sesto (p. 261 s.) che potrebbe risalire ad Enesidemo. Per fare un altro esempio dell'acribia del lavoro, si ravvisa in prossimità dei §§ 35-39 una «obiezione di fondo genuinamente pirroniana» alle definizioni di ἀγαθόν utilizzando «la distinzione aristotelica tra sostanza e accidente per smantellare tutte le definizioni sul concetto di bene» (p. 197), per cui si veda in partic. il § 37: τοίνυν οὐχ ὅ ἐστι τὸ ἀγαθὸν οἱ ἐκκείμενοι ὅροι διδάσκουσιν, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς τ' ἀγαθῷ.

Significativo è l'aggiornamento di posizioni critiche anche recenti come, per citare un caso emblematico, quella della Annas che (*Doings without Objective Values: Ancient and Modern Strategies*, in *The Norms of Nature, Studies in Hellenistic Ethics*, edds. M. Schofield-G. Striker, Cambridge-Paris 1986, 3-29, cf. p. 7, n. 8) liquidava il blocco dei §§ 3-20 (titolato con τίς ἔστιν ἡ ὁλοσχερὴς τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων διαφορά) come «a rather stupid critique of the nature of this division» sostenendo tra l'altro che «Sextus himself was more interested in logic than in ethics proper», guidata, nota giustamente lo S. (p. 146) «da una visione della struttura interna del sapere, che è forse familiare a noi, ma non immediatamente e senza conseguenze 'esportabile' alla mentalità antica» mentre piuttosto «si dovrebbe al contrario riconoscere che essi [gli antichi] non alzano steccati fra le varie "parti" della filosofia, intesa invece come un totalità organica, all'interno della quale la dimensione logico-gnoseologica finisce con il determinare senza soluzione di continuità, la sfera di azione».

Per quanto riguarda il commento testuale, vanno riconosciute l'accuratezza filologica dello S. e la meticolosità con cui è analizzata l'edizione del Mutschmann[12].

Una seducente congettura dello Spinelli si trova al § 77 (cf. pp. 251-54) ove si propone, pur con molta cautela, di correggere il tràdito Ἀριστοτέλης con Ἀρίστων in quanto la δόξα ivi attribuita, ovvero che la ὑγιεία sia da considerarsi come 'sommo bene' non è altrimenti attestata nello Stagirita (cosa che la Annas, *Sextus Empiricus and the Peripatetics*, Elenchos 13, 1992, 201-31, alle pp. 205 s., spiegava con la consueta [a suo giudizio] trascuratezza e addirittura «congenita disattenzione» del nostro autore), mentre ricorre in Plut. *de virt. mor.* 440f = *SVF* I 374, appunto in relazione ad Aristone: Ἀρίστων δ' ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίειαν ὠνόμαζε. Da notare, inoltre, che «Aristone è un autore ben presente a Sesto» (p. 253) che in effetti lo aveva citato poco prima (§§ 64-67). Senonché, la suddetta congettura presuppone l'esistenza - discutibilmente sostenuta dal Mutschmann - di un archetipo in minuscola G, ove si suppone che il copista facesse ricorso ad abbreviazioni in fine di parola, per cui ἀριστ- poteva, comprensibilmente, essere sciolto in seguito utilizzando il nome del Filosofo per antonomasia nell'antichità. Ma già il Pasquali (*Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952², 37 s.) respinse come «fantasia» le tesi del Mutschmann, il quale costruiva uno *stemma codicum* utilizzando come criterio discriminante la presenza in appendice ad alcuni mss. delle «cosiddette Διαλέξεις doriche (fr. 83 DK) o di parti di esse». Già in un articolo preliminare (RhM 64, 1909, 244 ss.) lo studioso tedesco (con un ragionamento definito «metodicamente errato» dal Pasquali) aveva indotto da questo accidente della tradizione manoscritta l'esistenza di un archetipo del XII secolo giunto già mutilo in Occidente - a Venezia, si specifica - dove perdette altri fogli finchè non rimase più nulla delle Διαλέξεις. Ma,

12 A partire dal notarne una trascurata menda tipografica, corretta nella riproduzione anastatica del presente volume, al § 49 ove è stampato καλὰς σοφίας in luogo di καλᾶς σοφίας. Si avverte tuttavia la mancanza dell'indice dei manoscritti che rende scarsamente utilizzabile l'apparato critico che pure viene stampato.

continua il Pasquali, «c'è di peggio: il Mutschmann aveva evidentemente lavorato con saggi. E così egli non si era potuto accorgere che un Laurenziano che egli riteneva umanistico e non si peritava di considerare copia di copia conservata dell'archetipo, non è originariamente un codice unico ma è composto di tre manoscritti del tutto diversi» ovvero principio e fine del XVI secolo e parte centrale del XIII o XIV. Ci troviamo dunque di fronte ad un tipico caso di contaminazione: «Il castello di carta dell'unico esemplare venuto dall'Oriente - conclude il Pasquali - era crollato di un colpo», e resta a tutt'oggi, a distanza di oltre ottant'anni dalla *editio* mutschmanniana l'onere di tentare una nuova, completa, collazione dei mss., indispensabile per la soluzione dei numerosi problemi testuali che l'opera di Sesto ancora presenta. Tutto questo non impedice che la confusione - ipotizzata dallo S. - tra Ἀρίστων e Ἀριστοτέλης possa comunque essersi verificata, in una o nell'altra fase della tradizione manoscritta.

Numerosi sono gli altri originali interventi sul testo meritevoli di essere presi in considerazione: cf. ad es. il § 61, dove è difeso il tràdito συλλαμβανόμενον contro l'indebita correzione συμβαλλόμενον operata dal Mutschmann sulla base di *PH* III 177 e II 175 e di un analogo emendamento del Bekker in *PH* III 172, o l'integrazione <συντόνως> proposta al § 132 «per confronto con il successivo § 133, ma anche per conservare la simmetria delle alternative in gioco» (p. 310).

Un punto particolarmente arduo è rappresentato dal § 90, né sufficientemente persuasiva sembra la soluzione proposta dallo S. Ci troviamo nella parte conclusiva delle argomentazioni di Sesto contro la ὕπαρξις del bene e del male per natura (εἰ ἔστι φύσει ἀγαθὸν καὶ κακὸν = §§ 42-109) secondo la ἐπίνοια dommatica ed anche la κοινὴ πρόληψις della «gente comune» (οἱ ἰδιῶται). Specularmente alla trattazione di ciò che i dogmatici ritengono essere appunto φύσει ἀγαθόν, inizia, proprio al § 90 che costituisce una cerniera all'interno del 'capitolo', la trattazione di quanto invece ritengono φύσει κακόν. Questo il testo: ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κακοῦ. δυνάμει γὰρ συναποδέδοται τῇ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ζητήσει, πρῶτον μέν, ὅτι [ἐπεὶ] τοῦ ἑτέρου ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὸ ἕτερον (ἑκάτερον γὰρ κατὰ τὴν ὡς πρὸς τὸ ἕτερον σχέσιν νενόηται)· εἶτα ἐπεὶ καὶ προηγουμένως ἔνεστι τὸ τοιοῦτον <...>, πάλιν ἐπὶ ἑνὸς ὑποδείγματος καταστήσασθαι τὸν λόγον, καθάπερ τῆς ἀφροσύνης, ἣν μόνην φασὶν εἶναι κακὸν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. Heintz (*Studien zu Sextus Empiricus*, Halle 1932, 251 s.) espunge i due avverbi di tempo πρῶτον μέν, ὅτι e εἶτα. Quanto a τὸ τοιοῦτον πάλιν la proposta del Bury (*Sextus Empiricus, Against the Physicists, Against the Ethicists*, with an Engl. transl. by R.G. Bury, III, London-Cambridge Mass., 1987[5] *ad l.*) τοιοῦτον <ἡμῖν παριστᾶν, πειρασόμεθα> πάλιν κτλ. appare forse preferibile rispetto a quanto, dubitativamente, indica in apparato il Mutschmann, ovvero τοιοῦτον <παριστᾶν, πειρασόμεθα, ἵν' ἀποδείχθῃ τοῦτο> πάλιν κτλ. In alternativa, lo S. propone (p. 226) una soluzione più «economica» vale a dire <ἀναιρεῖν καὶ> che appare suffragata «da uno stilema identico presente in *M* IX 390» (p. 266).

Al § 81 è seguìto il Bekker con l'integrazione φεύγομεν alla lacuna da lui stesso stabilita, mentre il Bury preferisce, sulla base del § 82, <φευκτέον>. Lo Heintz è seguito invece al § 113 dove il tràdito φαῖεν è corretto in φαῖ<μ>εν, al § 142 dove traspone λογικήν (κατὰ μὲν [λογικὴν] δόξαν ... κατὰ <λογικὴν> κρίσιν (cf. p. 319), al § 205 dove espunge ἀφανῆ (cf. p. 369). Sono adottati anche un emendamento del Fabricius (§ 36 ἄσπειστος in luogo di ἄπιστον ... πόλεμον sulla base della versione latina di Hervet e di un passo parallelo in *PH* III 175)[13] e una duplice espunzione del Rüstow: al § 179 ἡ φιλόδοξος e καὶ ἡ δόξα (cf. p. 347). Lo Heintz viene seguito anche per quanto riguarda la presunta individuazione di glosse[14], tuttavia anche tale questione andrebbe rivista alla luce di una nuova analisi della tradizione manoscritta.

13 Ove il Mutschmann, notava già il Barnes (*The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990, 12 n. 7) «perversely determines to read ἄπιστος», che, sottolinea lo S. (p. 203), nel *corpus* sestano si accompagna invece, solitamente, «a sostantivi attinenti l'ambito gnoseologico (φαντασία, αἴσθησις, λόγος, ecc.)».

14 Al § 31 καθὸ λέγει· "τὸ ἀγαθόν ἐστι τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι", lo S. (p. 201) segnala che già Heintz (p. 249) individuava in tale proposizione «poco coerente sul piano sintattico e per di più superflua dal punto di vista contenutistico» una probabile glossa marginale. Ma al § 82 κατὰ τὸ αἱρεῖσθαι, l'espunzione *ut glossema*, sempre dall'Heintz, non viene né accolta né segnalata. Altre glosse sono identificate autonomamente dallo stesso S. Così al § 41, pur con molta cautela, egli ipotizza che un lettore o un copista (particolarmente colto, in tal caso) avrebbe inserito nel testo il concetto di μεταξύ tra bene e male.

Dettagliata, come si diceva, l'analisi dell'*usus scribendi*: sono infatti puntualmente registrati tutti i termini che rappresentano «hapax in Sesto» (*passim*)[15] e che, insieme con le «strutture tipiche, i singolari ... 'tic' che ricorrono costantemente nelle argomentazioni sestane ... o ancora 'parole d'ordine' della tradizione scettica», risultano quanto mai utili ai fini di una «più adeguata valutazione del rapporto di Sesto con le sue fonti e delle modalità peculiari alle sue citazioni» (pp. 15 s.).

Qualche esempio di *hapax* nella prosa di Sesto: προσυποτάττειν (§ 1) σοφιστικῶς che specifica «ulteriormente la capziosità stoica» (p. 157); τεχνογράφοι (§ 1) che rimanda ad «autori di veri e propri trattati o manuali di *ars logica*» (p. 158) come ἀντιδιέζευκται < ἀντιδιαζεύγνυμι (§ 15); ἀποκυλίω (§ 34); μάτην e ἀναφελῶς (§ 9); ἀγαθοποιέω (§ 70); ἀφραίνειν (§ 94) che rimanda alla terminologia stoica; ἀνεπαίσθητος (§ 93) usato dagli «Stoici e in particolare da Crisippo, stando alla testimonianza di Plut. *De Stoic. Repugn.* 19 [= *SVF* III 85]» i quali «affermano che il bene non è φύσει ἀνεπαίσθητος» (p. 268); da notare, ancora, καταφρονητικά e il raro, nella prosa sestana, κατεξαναστατικά (§ 104) di cui è notevole l'occorrenza in Marco Aurelio 7.39 (p. 283); ἐπάνδρως (§ 107); εὐκλεία (§ 109); etc.

In particolare, in corrispondenza dei §§ 114-18 viene segnalato (p. 294) che «la presenza di numerosi *hapax legomena*, come pure di termini ricorrenti nel *corpus* sestano unicamente in contesti o significati morali, induce a supporre che le conclusioni avanzate in questi paragrafi facciano parte di argomentazioni originali pirroniane, pronte tuttavia ad accogliere, e modificare *ad hoc*, vocaboli propri di altre scuole filosofiche». Così ἡρεμέω (§ 116) impiegato solo qui in senso metaforico, ἀμέριμνος (§ 117) che, stando anche a Plut. *de virt. et vitio* 101 b = 520 Us., «non sembra estraneo al lessico epicureo» (p. 299), e ancora (§ 118) ταπεινέω e γεννικῶς.

Alcune di queste voci potevano forse essere meglio valutate mediante un confronto più sistematico con il lessico 'filosofico' di un autore come Luciano (che pure lo S. cita a p. 206 a proposito del termine ἑτερόδοξος [§ 40] che compare in *Eun.* 2 «per descrivere lo scontro forense tra 'filosofi appartenti a sette diverse'»), di cui è nota la 'attitudine scettica' (già K. Praechter, *Skeptisches bei Lukian*, Philologus 51, 1892, 289 ss.), ed anche, più in generale, l'utilità come fonte dossografica per la filosofia e le scuole di età imperiale. Per fare qualche esempio, il succitato aggettivo di provenienza 'stoica' ἀνεπαίσθητος trova due riscontri lucianei in *Nav.* 40 ἀνεπαίσθητα φιλοτιμήματα e in *Sat.* 33 δαπάνη ἀνεπαίσθητος. Ma il caso più eclatante è costituito dal verbo προσετάζω, *hapax* in Sesto al § 36, attestato nel *Tirannicida*, dove lo sfortunato τυραννοκτόνος dichiara: (11) μὴ τοίνυν ἀ κ ρ ι β ο λ ο γ ο ῦ ἔτι περὶ τοῦ τρόπου τῆς τελειτῆς μηδὲ ἐ ξ ἑ τ α ζ ε ὅπως ἀπέθανεν κτλ.· ἐπεὶ κἀκεῖνο π ρ ο σ ε ξ ε τ ά σ ε ι ν μοι δοκεῖς καὶ συκφαντήσειν τοὺς εὐεργέτας[16]. Considerando la diffusa presenza di ἀντεξετάζειν nei dialoghi lucianei (*Herm.* 30, *Mort. D.* 1.29 e 12.2, *Eun.* 5, *Merc. cond.* 1.24 e 2.66: ma cf. anche ἐξετάζειν nel citato *Tyr.* 11 nonché *Herm.* 8), potremmo ipotizzare forse un uso parodico di un verbo tipico della scuola scettica da parte dello scrittore di Samosata.

Diverse sono le citazioni di poeti antichi nell'*Adversus Ethicos*. Al § 1 è riportato il fr. 67 Diels di Timone di Fliunte dove l'A. interviene per correggere al v. 1 il ταὐτά di N con il ταὐτά di Lcs, e al v. 3 dove - contro l'emendamento διωοῖς (Nauck, Mutschmann) al tràdito δειλοῖς- viene accolto λήροις? dubitativamente proposto dal Bekker (p. 545). Non adeguata attenzione invece è rivolta, al § 44, all'approssimativa citazione dal fr. 25.2 W[2] di Archiloco, di cui andrebbe quanto meno indicato il testo corretto [sulla base di Clem. Al. *Strom.* 6.7.3 ed ora di *P. Oxy.* 2310 fr I col i 40-48 (cd. Lob.), cf. F. Bossi, *Studi su Archiloco*, Bari 1991[2], 95 ss.]. Al § 56 è riportato il celebre frammento euripideo 714 N[2] dal Telefo, di cui non si fa cenno nel commento, nonostante gli evidenti problemi testuali posti dal v. 1 (Cobet *ex. gr.* integra <πρὸς τὴν> νόσου). Ancora, l'A. dichiara di citare tutti i passi omerici nella traduzione di Rosa Calzecchi Onesti (p. 47, n.7) salvo smentirsi al § 117 ove si traduce con «repentina distruzione» la clausola

15 Pur con qualche ambiguità: sono infatti indicati come *hapax* senza la dovuta specificazione «in Sesto» προσεξετάζω (§ 36), ἐσπευσμένως (§ 122), ἀπεκλογή (§ 129), εἰρηναῖος e ἀνέφικτον (§ 130), χειμάζω (§ 129).

16 Il verbo προσεξετάζω è attestato inoltre anche in Filone di Alessandria *Spec.* 4.116 e *Deter.* 12. Cf. J. Bompaire, *Lucien écrivain, Imitation et création*, Paris 1958, 352 e nn. 3 s.; sul presunto scetticismo di Luciano, o meglio sulle sue 'fonti' scettiche, che vanno probabilmente ricondotte all'indirizzo della accademia di Arcesilao e Carneade, cf. altresì V. Longo, *Luciano e l'Ermotimo'*, Genova 1964, 33 ss.

αἰπὺν ὄλεθρον (Ξ 507) invece di riproporre «strage terribile»[17].

Infine, alcune integrazioni del Bekker, accolte dal Mutschmann e adottate anche qui nella traduzione, non sono sempre segnalate con le parentesi uncinate: § 33 <βίῳ> e <τὸ>, § 46 <τὰς>, § 60 <τὸ>, § 83 <ἀστεῖον>. Pochi i refusi e le sviste[18].

In conclusione, ci troviamo di fronte ad un opera di notevole dottrina che rappresenta un progresso per la conoscenza non solo di Sesto Empirico ma di tutta la filosofia ellenistica.

Ferrara — Alessandro Iannucci

PAOLINO DI NOLA, *I carmi*, testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Andrea Ruggiero, Libreria Editrice Redenzione, Napoli - Roma 1996, (Strenae Nolanae, 6-7), 2 voll., VII, 441; 519.

È veramente un dono quello che la collana 'Strenae Nolanae', diretta da A. Nazzaro, fa non solo agli studiosi, ma anche agli appassionati di cristianistica, offrendo per la prima volta la possibilità di leggere, a fronte di una traduzione italiana, anche il testo latino dell'intera raccolta (aumentata di un'appendice contenente quattro carmi probabilmente spurî) di Meropio Ponzio Paolino (353-431; dal 409 vescovo di Nola). Il compito è stato affidato ad A. Ruggiero, persona non nuova agli studi paoliniani: l' A. aveva fra l'altro già curato la prima traduzione italiana completa dei *Carmina*, apparsa nella 'Collana di Testi Patristici' della Città Nuova Editrice (Roma 1990).

Il primo volume contiene anche l'introduzione generale (pp. 13-77). La produzione poetica di Paolino vi è presentata nei generi letterari sfruttati o rielaborati dal Nolano (dalla parafrasi all'epistola metrica, dal *propemptikon* all'epitalamio e alla *consolatio*; particolare spazio è riservato naturalmente alla presentazione dei *carmina natalicia*: quattordici carmi, o quindici se si considera il c. 29 come fusione di due diversi *natalicia*, dedicati alla celebrazione del *dies natalis*, ovvero della festività, di S. Felice, che costituiscono il corpo anche quantitativamente più importante della produzione poetica di Paolino), nei metri utilizzati (dall'esametro, il metro più frequente, tipicamente usato per i *natalicia*, al distico elegiaco, al dimetro o trimetro giambico, alla strofe saffica), nelle due fonti di cui continuamente si alimenta (i classici e la Scrittura; a proposito del rapporto di Paolino con Virgilio si può aggiungere alla bibliografia della n. 132 a p. 52 P.G. Walsh, *Paulinus of Nola and Virgil*, Stud. Patrist. 15, 1984, 117-21), nei contenuti teologici (Dio, Cristo, la grazia, Maria, la Chiesa, i sacramenti, l'ascetismo, il culto dei martiri). L'A. generalmente non si sbilancia troppo in giudizi critici, semmai di fronte a *vexatae quaestiones* spesso non di poco conto, come quelle che riguardano la datazione o addirittura l'attribuzione di singoli carmi, preferisce presentare le varie e divergenti voci in un quadro sintetico, ma aggiornato, degli studi, ai quali sono rimandati coloro che desiderano approfondire l'argomento; è evidente che l'intento dell'introduzione è soprattutto quello di offrire uno strumento che consenta ad un pubblico piuttosto largo di orientarsi nella variegata produzione poetica paoliniana, secondo percorsi volta a volta stabiliti dagli interessi personali del lettore. Forse un po' accantonato rimane il proposito, che si evince dal sottotitolo dell'introduzione, di collocare «Paolino di Nola nella storia della poesia cristiana antica». In realtà al rapporto vero e proprio di Paolino con la poesia cristiana non è dedicato più di qualche cenno (un veloce confronto con Prudenzio, che si conclude con l'affermazione dell'impossibilità di stabilire influssi e dipendenze, date le incertezze sulla biografia di quest'ultimo) nel primo capitolo dell'introduzione, che prende in esame il programma poetico del vescovo di Nola. Non sfugge

[17] Risulta quanto meno singolare adottare, ancora oggi, la traduzione di R. Calzecchi Onesti in un libro scientifico, nonostante gli indubitabili meriti dell'autrice e di C. Pavese, allora consulente di Einaudi. In effetti la traduzione qui offerta dallo S. pare più adeguata al contesto. Sulla non chiara metafora omerica cf. S. West in *Omero, Odissea: libri I-IV*, a c. di A. Heubeck - S. West, Milano 1981, 185, che rimanda a W.J. Verdenius, *The Metaphorical Use of* ΑΙΠΥΣ, Mnemosyne 6, 1953, 115.

[18] A p. 35 in luogo di «dei» leggi «dèi»; a p. 137 non «προεξετάζω» ma «προσεξετάζω»; a p. 210 non «25 West» ma «25 W^2»; a p. 221 non «45» ma «47».

tuttavia all'A. quello che fu l'aspetto più importante di tale programma: benché esso nasca e tenda a identificarsi con una *recusatio*, questa è comunque assai più etica che poetica, dunque «la rinunzia... non è alla poesia come tale, ma alla poesia profana, fondata sulla mitologia e quindi incapace di apportare utilità allo spirito» (p. 14). Non sarà un caso che l'amico, e contemporaneo, Agostino esprimesse nel *De doctrina Christiana* la propria, analoga, rinunzia non alla retorica in sé, ma a quella che non *militat ueritati*: una *recusatio* rinvigorita, rispetto a quella di Paolino, dal suo inserimento nel sistema filosofico dell'*uti / frui*. Ma se Agostino cerca un ordine di importanza (il medesimo *ordo* dal quale scaturisce il suo giudizio sulla storia, sull'uomo, sulla grazia), Paolino cerca piuttosto «un equilibrio fra cultura e fede, fra sapienza umana e sapienza divina, che fa dell'uomo il perfetto adoratore di Dio» (p. 16), un equilibrio tra fede e cultura che tende a risolversi in fede nella cultura, intesa come «ricchezza dell'uomo, il quale proprio per questo potrà farne dono alla divinità, da cui l'ha ricevuto» (p. 52); un equilibrio in cui, secondo l'A., sta l'originalità del pensiero paoliniano. Certo l'originalità non sempre coincide con la poesia, e se è vero che in Paolino il matrimonio tra forme classiche e contenuti cristiani c'è (gli effetti positivi del connubio erano stati celebrati nel protrettico a Giovio, ma in termini in cui non si può non leggere un riferimento dell'autore a se stesso: c. 22.26ss. *quanto maior ab his cedet gloria coeptis / in quibus et linguam exercens, mentem quoque sanctam / erudies, laudemque simul uitamque capesses?*), è anche vero che esso non vive spesso momenti felici.

La bibliografia è riservata esclusivamente a edizioni e studi paoliniani: pur essendo ricca ed aggiornata sino al 1995, non contiene quindi tutti i lavori citati nei due volumi, ma l'indice degli autori moderni aiuta a reperire i vari titoli; avremmo però preferito vedere separate dalla lista degli studi le traduzioni in inglese di P.G. Walsh (New York 1975), e in italiano, ma antologiche, di S. Costanza (Messina 1971) e A. Mencucci (Siena 1988^2); valeva inoltre la pena di annoverare, fra le «edizioni parziali», quelle dell'*Epigrafe per Cinegio*, menzionate solo nella nota introduttiva al carme, e quella del c. 3 dell'Appendice, che l'A. pone nell'elenco degli studi. A p. 80, poi, si dovrà correggere *Centenario* in *Cinquantenario*; a p. 82 aggiungere *Virgilien* dopo *cliché*; a p. 83 correggere *Waszing* in *Waszink*; a p. 87 mancano invece luogo (Roma) e anno (1992) di pubblicazione degli atti del convegno citato.

Alla bibliografia segue, a fronte della traduzione italiana, non troppo variata rispetto alla citata edizione del 1990, il testo latino, che rimane quello curato nel *Corpus Vindobonense* da G. von Hartel (CSEL 30,2, Vindobonae 1894), da cui l'A. si distacca in oltre quaranta passi elencati nell'avvertenza iniziale (pp. 90s.). Ciascun carme è preceduto da una rapida ma utile nota introduttiva, nella quale si danno notizie sulla datazione e sui contenuti del testo seguente. L'apparato di note è duplice: più rado quello posto in calce alla traduzione, che chiarisce i punti oscuri del testo, o fornisce ulteriore bibliografia su singoli passi; più fitto e allettante quello in calce al testo latino, in cui si citano le fonti bibliche ed i *loci similes* di autori cristiani o, spesso, pagani: la presenza dell'originale latino rendeva quasi indispensabile questa rete di rimandi e non si può che approvare la scelta di non separare, come avveniva nell'edizione di Hartel, le allusioni bibliche da quelle pagane, le quali non di rado sono intrecciate una all'altra, a testimoniare il *resonare Christum corde Romano* (c. 17.262s.: la citazione è felicemente posta ad epigrafe della collana paoliniana, anche se, a onor del vero, Paolino qui non fa riferimento a se stesso), che fu ad un tempo programma poetico e offerta votiva del vescovo di Nola.

Ai 37 carmi già presenti nell'edizione di Hartel (quattro dei quali certamente spurî e per questo riportati, sempre sul modello dell'edizione Vindobonense, in appendice), l'A. ne aggiunge uno epigrafico, di unanime attribuzione paoliniana, rinvenuto nella basilica di S. Felice sulla tomba del giovane Cinegio e qui presentato con le integrazioni del Mommsen in *CIL* X 1.1370.

I due volumi sono utilmente completati dagli indici (dei luoghi citati, degli autori moderni e analitico) curati da C. Iannicelli.

Aggiungiamo ora, seguendo l'ordine dei carmi (e aggiungendo volume e pagina in cui si trovano i versi citati), qualche osservazione sorta dalla lettura di testo, traduzione e note esplicative.

c. 2.5 (1, p. 102): contrariamente a quanto dichiarato nell'Avvertenza, il testo seguito è quello di Hartel (*diremptos*, non *direptos*); concordiamo con la scelta dell'A. e tuttavia, per dare senso all'espressione *miros specie, formaque diremptos*, occorrerà tradurre *species* con 'bellezza' (non «specie») e *forma* con 'aspetto' (non «bellezza»: e dunque 'di meravigliosa bellezza e vario

aspetto': si tratta della gran varietà di pesci forniti da un *locuples gurges*).

c. 6.230 (1, p. 140) *contra luxuriem molles duraret ut artus*: più che «contro le attrattive della lussuria» sarà 'contro l'eccessivo lusso' (della vita comoda: bene Walsh: «against soft living»): è Giovanni il Battista, qui presentato con le caratteristiche, oltre e forse più che del monaco, del *sapiens* autarchico, che nulla desidera e di nulla ha bisogno (vv. 238s.); circa i vv. 240 - 246, in cui si descrive il rovinoso penetrare di *uoluptas, luxus, amor habendi*, fonti di mali e di guerre per gli uomini, prima avvezzi a più sobri costumi, piuttosto che alla descrizione dell'età dell'oro e del suo decadimento in «Ovidio, Tibullo, Virgilio» (da citare in ordine inverso), penserei a quella della corruzione dei *boni mores* di Roma antica di Sall. *Cat*. 6-13.

c. 6.317 (1, p. 146) *praedicte prophetis*: 'preconizzato dai profeti', non «prediletto dei profeti».

1, p. 147, n. 10: l'A. si chiede come mai il c. 6, dedicato a Giovanni il Battista si chiuda con il battesimo di Cristo e «senza un accenno al martirio del santo»: in realtà di S. Giovanni la chiesa celebrava, contrariamente a quanto avveniva per altri martiri, anche e soprattutto il giorno della nascita, il 24 giugno: Agostino si sofferma a più riprese su questo aspetto nei sermoni pronunciati in occasione della festa di S. Giovanni (cf. ad es. *serm*. 287.1 *natalis dies carnis nulli prophetarum, nulli patriarcharum, nemini apostolorum celebrauit ecclesia; solos duos natales celebrat, huius et Christi*) e lo spiega col fatto che, mentre nessuno degli apostoli o dei profeti fu al servizio del Signore fin dalla nascita, *Ioannis autem ipsa natiuitas Dominum Christum prophetauit, quem conceptum ex utero salutauit* (292.1). Anche nei sermoni agostiniani, inoltre, i passi evangelici commentati dal predicatore (quelli evidentemente della liturgia del giorno) si fermano come qui al battesimo nel Giordano e all'attestazione, da parte di Cristo, della grandezza di Giovanni. È dunque probabile che il carme paoliniano sia strettamente legato alla festività del santo, della cui liturgia potrebbe rispettare i confini; il che lo avvicina al genere dei *carmina natalicia* che Paolino adotterà per celebrare S. Felice.

c. 9.25s. (1, p. 166) *et si tantus amor Sion pia noscere uobis / cantica*: valeva la pena di segnalare la memoria virgiliana di *Aen*. 2.10 *sed si tantus amor casus cognoscere nostros* (che ci pare più consistente di quella di 2.255 *per amica silentia lunae*, evocata per il v. 8 *obliti laetas per maesta silentia uoces*): l'ipotesto - tanto più significativo perché in entrambi i casi l'"afasia' del dolore colpisce l'esule di una città distrutta - determina di fatto un allontanamento della parafrasi paoliniana dal testo del salmo: mentre in quest'ultimo si constata l'impossibilità per il prigioniero di liberare il proprio canto, e si lancia la terribile maledizione contro Babilonia, in Paolino il rimpianto di Gerusalemme e le invettive contro i vincitori diventano l'oggetto dell'inno, che è comunque offerto ai deportatori (vv. 28ss. *accipe quid captae deus ultor spondeat urbi... ecce quis est hymnus domini, quae cantica Sion*), così come Enea, pur se reso riluttante a parlare da un *dolor infandus*, dava comunque inizio al suo racconto.

c. 10.97 (1, p. 178) *Sed cur remotus tamdiu degam arguis...?*: più che «ma perché mi rimproveri di rimanere così a lungo lontano?», tradurrei: 'ma tu mi rimproveri chiedendomi perché vivo da tanto tempo lontano...?': la congiunzione è retta da *arguis* (che esprime un rimprovero, quello del maestro Ausonio a Paolino, carico di interrogativi).

c. 10.152 (1, p. 182) *feret ille tuae sua praemia laudi*: segnalerei in primo luogo la memoria virgiliana di *Aen*. 1.461 *sunt hic etiam sua praemia laudi*; inoltre non mi sento d'accordo nel riferire *ille* a Cristo, come fanno sia l'A. che il Walsh, sulla scorta del testo di Hartel: riterrei infatti che i vv. 150ss. (*nec modo, cum credis peruersum, sic mea uerti / consilia, ut sim promeritus Christi fore dum sum / Ausonii*) non dipendano dal *quare gratandum magis est tibi* del v. 147, ma costituiscano un inciso: si spiegherebbe così il motivo del passaggio dalla terza alla prima persona (né d'altra parte si capirebbe perché Ausonio dovrebbe rallegrarsi del fatto che Paolino non ha ancora meritato di poter appartenere a Cristo), mentre l'*ille* riprende, dopo la pausa data dall'inciso, il *tuus ille... Paulinus* dei vv. 148s., ed indicherà pertanto Paolino, il quale premia la fama poetica del maestro, dedicandogli le primizie della propria poesia cristiana, provenienti dall'albero dell'insegnamento dello stesso Ausonio (v. 153 *deque tua primum tibi deferet arbore fructum*: cf. Sen. *epist*. 8.10 *de tuo tibi*, a proposito di una citazione che Seneca trae dallo stesso Lucilio), fatto di cui il maestro dovrebbe rallegrarsi e non lamentarsi. Anche l'insistenza, ai vv. 152s., sul pronome e l'aggettivo possessivo della seconda persona confermano il richiamo al *tuus ille, tuis studiis et moribus ortus* del v. 148. Sarebbe invece veramente fuori luogo che Cristo debba premiare la *laus* di Ausonio, per di più attraverso mezzi fornitigli dallo stesso Ausonio; la ricompensa di Cristo sarà piuttosto indicata dai *maxima... praemia* menzionati

ai vv. 154s. (*unde precor meliora putes, nec maxima perdas / praemia*) come ben più importanti e degni dell'attenzione di Ausonio: il superlativo li distingue proprio dai meno essenziali *praemia*, di natura poetica, che Paolino può offrire al maestro.

c. 10.213 (1, p. 186) *quisquis agit purus sceleris uitam, integer aeque*: l'emendamento *aequus* citato alla n. 10 non è di Hartel, ma di Zechmeister. L'A., che preferisce l'*aeque* del Peiper, sostenuto anche dal Nazzaro, cui puntualmente rimanda, non ci informa però sul testo tradito (*integer equo* ONV; *inter iniquos* v).

c. 11.6 (1, p. 200) *parce precor lacerare tuum*: accanto alla reminescenza di Hor. *carm*. 4.1.2, *parce precor, precor*, segnalata anche da Hartel, si può aggiungere quella, sovrapposta (l'intersecarsi di allusioni dotte non stupisce nel carme destinato al maestro Ausonio), di Verg. *Aen*. 3.41 *quid miserum, Aenea, laceras? Iam parce sepulto*.

c. 14.34s. (1, p. 222) *clamantes proprios aliena per ora dolores / orantum ueniam*: la traduzione italiana non è molto perspicua («gridando con la bocca altrui i dolori propri di essi che invocano pietà»), anche a causa della voluta ambiguità del testo latino, che rende così la confusione di identità fra indemoniato e demone durante una scena di esorcismo; preferirei comunque riferire il genitivo *orantum* a *ora* e tradurre: 'gridando il proprio [il contatto antitetico con *aliena* rende quasi obbligato intepretare l'aggettivo in questo senso] dolore attraverso l'estranea bocca di coloro che chiedono pietà'.

c. 14.86-89 (1, p. 228): i versi sono posti fra parentesi quadre nel testo latino ma non nella traduzione italiana: il giudizio dell'A. sull'autenticità o meno dei versi, che potrebbero essere stati interpolati perché quasi identici a quelli di c. 13.28-30, rimane così oscuro (né la nota è in questo caso di grande aiuto).

c. 15.140s. (1, p. 246) *heu misera impietas, infernis caeca tenebris / quo ruis? in quem tela moues?*: in nota al v. 140 l'A. segnala, per il nesso *infernis tenebris*, tutto sommato abbastanza scontato, la memoria di Verg. *Aen*. 7.325 *infernis ciet tenebris...* (e perchè non ricordare Hor. *carm*. 4.7.25s. *infernis neque enim tenebris Diana pudicum / liberat Hippolytum*, carme oraziano assai presente alla memoria di Paolino?); vi si può, credo, aggiungere *Aen*. 2.519s. *...quae mens tam dira, miserrime coniunx, / impulit his cingi telis? Aut quo ruis?*.

c. 16.52-58 (1, p. 268): l'immagine del maligno che *inhorruit atris / crinibus et rabidis inflauit colla uenenis* (vv. 52s), che aizza contro Felice i suoi stessi parrocchiani introducendo nei loro animi un *uipereae furor inuidiae* (v. 57) è evidentemente ispirata alla descrizione dell'azione istigatrice di Alletto nei confronti di Amata in *Aen*. 7.341ss.

c. 17.12 (1, p. 288) *o nimis terra et populi beati*: *nimis* (che qui è usato nel suo valore arcaico, rafforzativo senza esprimere l'eccesso: dunque 'veramente, straordinariamente beati', non «troppo beati», come traduce l'A.) diventa tipico nel *makarismos* a partire dal modello di Verg. *georg*. 2.458 *o fortunatos nimium, sua si bona norint...*; della fortuna del *makarismos*, anche presso gli autori cristiani, si è occupato R. Palla, *Appunti sul* makarismos *e sulla fortuna di un verso virgiliano*, SCO 33, 1983, 171-92.

c. 18.323ss. (1, p. 336) *tandem tamen, ut iam plurima tutum / nox secretum adytis fieri cogebat, et ille... / prohibebat*: benché un esempio di paraipotassi potrebbe anche confarsi al tono semi - comico del racconto di Paolino, tuttavia è più facile pensare di emendare in *et* l'*ut* del v. 323; in ogni caso il problema andrebbe posto.

c. 18.327s. (1, p. 336) *multis frustra pulsantem uocibus aures / adgreditur uiolenta manus*: avrei preferito accogliere, con Hartel, *pulsantum* dei codd. A e Q, che non mi sembra così lontano come ritiene l'A. da *violenta manus*; oltretutto è difficile riferire a *pulsantem* sia *multis uocibus*, che sarebbe in contraddizione con quanto detto appena sei versi sopra (320s.: *una / uox erat adfixi foribus*), dove Paolino sottolineava la monotonia delle lamentele del bovaro, sia *frustra* in contraddizione con il successivo, ma già annunciato, svolgersi degli eventi (la *querula uox* del bovaro benché fastidiosa non sarà vana perché udita da Felice); entrambi hanno invece senso se riferiti ai vari commenti (*multae uoces*), tanto seccati quanto inutili (*frustra pulsantum*), della gente, che è costretta a ricorrere alla forza per strappare il poveretto dalla basilica.

c. 19.179 (1, p. 364) *plenus et ille deo reliquisque beatior esset*: all'*et*, emendamento del Muratori ad *at* dei codd., avremmo forse preferito *ut* di Hartel, evidentemente consecutivo, che rende meglio ragione del congiuntivo *esset*. L'espressione *plenus deo* (nella forma femminile) è oggetto di uno studio di F. Della Corte, ripubblicato negli *Opuscula*, III, Genova 1972, 143-47.

c. 19.235s. (1, p. 368) *...leones / frustra in oues Christi uincta feritate frementes*: non i «leoni invano furenti», ma i 'leoni che invano ruggiscono': il ruggito del leone è infatti espresso da

fremo a partire da Catullo 63.86 (di cui si ricorda Virgilio in *Aen.* 12.8: cf. A. Traina, *Poeti latini (e neolatini) III*, Bologna 1989, 137-40) e il contesto fonico, fortemente allitterante (come nel modello catulliano: qui l'allitterazione a cornice *frustra... frementes* sopperisce al *fremit, refringit* di Catullo), quasi obbliga a dare al verbo valore onomatopeico; è oltretutto più che probabile che il carme catulliano fosse presente alla memoria di Paolino, che poco sopra (vv. 179-87) aveva portato proprio il culto della *Magna Mater* ad esempio del *furor sanguineus* (v. 174) della religione pagana; inoltre l'immagine dei leoni che invano ruggiscono contro le pecorelle di Cristo ormai libere (*nobis solutis*), mentre sono loro ora ad essere legati (*premerent modo uincla leones /... uincta feritate*), sembra richiamare per antitesi (*uice mutata*, dice Paolino al v. 234) la Cibele catulliana, *iuncta iuga resoluens... leonibus* (63.76); il nesso *feritate frementes*, infine, difficilmente non sarà imparentato con il *ferus.../... fremit* di c. 63.85s.

c. 19.303s. (1, p. 372) *gratia diuinum spirantia martyris ossa / clarificat populis merito uiuente sepulti*: intenderei *sepulti* come genitivo del participio sostantivato riferito a *merito*, traducendo dunque 'col vivo merito del sepolto'; l'A. considera *sepulti* aggettivo legato a *martyris* e riferisce entrambi ad *ossa*, traducendo: «le ossa del martire sepolto»; ma in tal modo si appanna l'ossimoro *uiuente sepulti* e si lascia senza determinazione *merito*; senza contare che *sepulti* è troppo lontano da *martyris* per esserne attributo.

c. 19.383s. (1, p. 378) *... opus referam, quod forte renoscere uobis / promptum erit, in medio quoniam res lumine gesta est*: non tradurrei *renoscere*, conio paoliniano, con «controllare», ma con 'riconoscere' e dunque 'ricordare'.

c. 19.442s. (1, p. 382) *...quia uel quicquam de sacris tollere rebus / mente recepisset*: non «qualunque oggetto avesse in mente stabilito di sottrarre alle cose sacre», ma 'poiché gli era venuto in mente di sottrarre qualcosa almeno fra gli arredi sacri': il valore negativo dell'indefinito *quicquam* è psicologico, riferendosi ad un'azione che non si deve compiere perché sacrilega.

c. 20.130s. (1, p. 418) *quaerentique suos et protinus opperienti / adstiterat similis*: la traduzione dell'A. («si era fermato [il soggetto è un cavallo, protagonista di un miracolo di S. Felice] simile ad uno che cerchi i suoi e subito li ritrovi») lascia qualche perplessità nel dare a *opperior* il valore di 'ritrovare': preferirei rendere: 'simile ad uno che cerchi e insieme attenda i suoi'. *Similis* unito a participio presente è *iunctura* epica di origine omerica e trasmessa da Virgilio alla poesia imperiale (cf. A. Traina, *Poeti latini (e neolatini) II*, Bologna 1991², 91-103); in Verg. *georg.* 3.193 *sitque laboranti similis* il sintagma è usato proprio in riferimento ad un cavallo.

c. 21.117s. (2, p. 18) *...tota res uitae istius / fluitans et anceps lubrico pendet statu*: è Seneca ad usare l'aggettivo *lubricus* ad indicare l'instabilità dei beni materiali: cf. *ad Marc.* 9.2 *nobis numquam in mentem uenit nostras quoque opes aeque in lubrico positas*; *epist.* 84.12 *non in praerupto tantum istic* [nelle case dei ricchi e dei potenti] *stabis, sed in lubrico*.

c. 21.170s. (2, p. 22) *et merito sanctis iste natalis dies / notatur in quo lege functi carnea...*: occorre attribuire a *natalis dies* la funzione di predicato, traducendo: 'e giustamente per i santi si indica [lett. 'si segna', come su un calendario!] come natalizio questo giorno in cui...' (l'A. interpreta: «è celebrato in onore dei santi questo giorno natalizio in cui...»): Paolino sta illustrando il perché la Chiesa considerasse come *dies natalis* dei martiri il giorno della loro morte (sul tema si può citare N. Scivoletto, *Natalis martyrum*, GIF n.s. 16, 1985, 201-22).

c. 21.351 ss. (2, p. 34): tra le varie fonti del *topos* degli *ora mille* (per il quale si può ricordare anche lo studio di G. Pascucci, *Ennio, Ann. 561-62 V² e un tipico procedimento di* ΑΥΞΗΣΙΣ *nella poesia latina*, SIFC 31, 1958, 79-99, ora ristampato in *Scritti scelti*, II, Firenze 1983, 577-97) non si cita Persio, che lo aveva riutilizzato proprio per introdurre, come in fondo Paolino fa con Felice, il ricordo della persona (il maestro Cornuto) che aveva dato una svolta alla propria vita: cf. Pers. 5.25ss.

c. 22.41 (2, p. 78) *soluet*: più che «interromperà» sarà 'risolverà, chiarirà' (cf. anche Walsh «will clear away»): è Mosè che risolve gli interrogativi di chi, investigando sulle origini del mondo, si affidava alle speculazioni di Epicuro.

c. 22.46 (2, p. 80): occorre segnalare nell'Avvertenza il distacco dal testo di Hartel.

c. 22.104 (2, p. 84) *ut sanctis iter et uindicta daretur*: forse più che di «vendetta» *uindicta* ha il valore di 'libertà': il riferimento è alla liberazione dalla schiavitù degli Ebrei in Egitto (la *uindicta* era proprio la verga con cui si toccavano gli schiavi per affrancarli), che avviene attraverso la separazione delle acque del Mar Rosso.

c. 23.209ss. (2, p. 108) *siue modo excelso lateri coniunctus adhaeres / ante thronum magni regis confessor amicus / pauperis hanc, venerande, tui trans nubila vocem / accipis...*: «oppure ora

siedi unito all'alto fianco, davanti al trono del gran Re come amico confessore. Con l'orecchio di Dio ascolti...»: la traduzione italiana non rispetta l'interpunzione latina: per ripristinare la coerenza è sufficiente tradurre letteralmente *siue* (sintagma, che trasferisce all'invocazione a S. Felice uno stilema tipico della preghiera romana: cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart 1974⁶, 144ss.) con 'o se' e mutare in una virgola il punto fermo della traduzione del v. 210.

c. 24.401s. (2, p. 144) *impune pigram non tulit sententiam / qua tendere ingressum piget*: il testo latino, un po' involuto, era forse meglio chiarito dalla precedente traduzione dell'A. («non impunemente prese la pigra decisione per la quale chi lo ha intrapreso si annoia di continuare a piedi il cammino») che non dalla presente («non impunemente prese la pigra decisione per la quale chi l'ha intrapresa si annoia di camminare»); comunque mi parrebbe più corretto riferire *tulit* a *impune* (*impune ferre* è infatti locuzione che significa 'cavarsela senza conseguenze') e rendere: 'non rimase impunito per il pigro proposito in virtù del quale chi ha iniziato si stanca di andare avanti'.

c. 24.615 (2, p. 158) *ui eius potentes*: avremmo preferito seguire Hartel, il quale non accoglie la congettura *ui* di Zechmeister (che comunque nel testo latino andrebbe posta fra parentesi uncinate), a nostro parere banalizzante e non necessaria, visto che *potens*, nel significato di 'padrone, in possesso' (in questo caso l'*eius* sarà riferito a *uirtus dei*, che immediatamente precede), regge proprio il genitivo.

c. 24.627 (2, p. 160) *tunc mille a latere, dena <a> dextris milia /... cadent*: la fonte del verso ci sembra più *Ps* 90.7 *cadent a latere tuo mille et decem milia a dextris tuis* che non *Idc* 15.15 *inuentamque maxillam... arripiens interfecit in ea mille viros*, citato in calce al testo (ma forse si tratta di una svista: il richiamo è ripetuto alla nota successiva, dove è pertinente).

c. 24.639 (2, p. 160) *quae ante sanctis in figuram gesta sunt*: interpreterei *sanctis* come dativo d'agente ('le gesta compiute anticamente dai santi [qui sono i protagonisti dell'Antico Testamento] come figura': cf. v. 641 *ut quod parentes gestitarunt corpore*), piuttosto che di vantaggio.

c. 25.31ss. (2, p. 184): fra gli autori che testimoniano il rito della *deductio* della sposa alla casa dello sposo, prima di Stat. *silu.* 1.2.30 (ma si tratterà piuttosto di *silu.* 1.2.230ss. *...iam festa feruet domus utraque pompa / fronde uirent postes, ecfulgent compita flammis, / et pars immensae gaudet celeberrima Romae...*, forse presente a Paolino), si poteva almeno citare l'esempio classico di Catull. *carm.* 61, l'epitalamio che, assieme ai *carmina* 62 e 64, costituisce il modello classico al quale Paolino non vuole semplicemente dare un valore e una veste cristiana (p. 181), come poteva facilmente avvenire per la *consolatio* o per il *propemptikon*, ma che intende rovesciare con determinazione: già ai vv. 9s., *absit ab <his> thalamis uani lasciuia uulgi / Iuno Cupido Venus nomina luxuriae*, l'uso di *absit* si oppone all'*adsum* col quale si invocava la presenza degli dei di rito (cf. il ritornello del *carm.* 62 *Hymen o Hymenaee, Hymen ades o Hymenaee*, o l'invocazione che ai vv. 56ss. apre il I coro della *Medea* di Seneca, un epitalamio per le nozze di Giasone e Creusa: *ad regum thalamos numine prospero / qui caelum superi quique regunt fretum / adsint cum populis rite fauentibus*); così qui si negano tutte le forme della tradizione pagana trasformando ogni invito a celebrare la festa in un divieto, mediante un'esasperata anafora delle forme di negazione, che si ripete per ben cinque versi consecutivi (*nulla... nemo... nec... nolo... nulla*). Nel v. 31 *nulla per ornatas insultet turba plateas* leggerei dunque il rovesciamento dell'invito a liberarsi nella *fescennina iocatio* (cf. Sen. *Med.* 113s. *festa dicax fundat conuicia fescenninus / soluat turba iocos*, a sua volta richiamo di Catull. 61.126s. *ne diu taceat procax / fescennina iocatio*), rituale durante l'accompagnamento della sposa alla casa del marito: in riferimento al fescennino *insulto* potrebbe quindi non significare «sfrenarsi in danze», come traduce l'A., ma 'insultare'.

c. 25.41ss. (2, p. 184): l'invito alla sobrietà nel vestire e nel trucco rivolto dal poeta alla futura sposa richiama certamente, come è detto alla n. 5 a p. 187, il *de c. fem.* di Tertulliano e il *de hab. uirg.* di Cipriano (cenni polemici anche in un passo del *uirg. uel.* di Ambrogio, citato da Agostino come esempio di stile sublime); ma non bisogna dimenticare che la critica agli ornamenti delle donne rappresenta un tema che i cristiani ereditano dagli scrittori pagani: si pensi ad es. al finale del IV libro di Lucrezio o alla VI satira di Giovenale, autori che Paolino aveva sicuramente ben presenti.

c. 25.173 (2, p. 194) *hinc soror et coniunx*: è più corretto citare nella nota a questo verso la ripresa della formula virgiliana di *Aen.* 1.47 *et soror et coniunx* (sulla fortuna della quale cf. Traina, *Poeti... III*, 153-63, che si occupa anche del passo paoliniano) che non al v. 168 *et simul*

est domini sponsa sororque sui, dove è più forte il richiamo biblico di *Cant* 4.9 *soror mea sponsa*, curiosamente non menzionato.

c. 26.132-49 (2, p. 214): l'interpretazione in senso cristologico dell'episodio di Raab, la meretrice di *Ios* 2. 6, ed in particolare il simbolismo del filo scarlatto (tipo del sangue di Cristo) non è novità di Paolino, come si potrebbe pensare dalla n. 10 a p. 215, ma è frutto di una tradizione che vede le sue prime testimonianze già in Clemente Romano e Giustino, e si ritrova poi in Ireneo, Origene, Cipriano, Ilario, Agostino.

c. 27.34s. (2, p. 240) *firmat enim ratio ista fidem, quae tempora certis / distinguit titulis...*: preferirei riferire il relativo a *ratio* ('rafforza infatti la fede questo criterio che distingue i tempi...': si tratta dell'uso di distribuire lungo l'arco dell'anno le festività religiose, compresi i *natales martyrum*), piuttosto che a *fides* (così l'A.: «questa prassi, infatti, conferma la fede, che distingue i tempi...»).

c. 27.262s. (2, p. 258) *dum uirgis intenta tribus bibit uiuida uerbi / semina*: benché l'*uuida* tràdito dagli altri codici costituisca con *semina* una *iunctura* un po' dura (ma fino a un certo punto: *uuidus* si può usare, ad es., in riferimento ai campi irrigati dalla pioggia, sicché un *semen uuidum* sarà un seme particolarmente fecondo), non mi pare possibile recuperare *uiuida* di **GR**, ametrico perché la semiconsonante iniziale chiude la seconda sillaba breve di *bibit*.

c. 31.32ss. ... (2, p. 332) *sumpsit honore animam / et rapuit terris subitum, quia dignior esset / adsociata piis uiuere conciliis*: non intenderei *dignior* come comparativo assoluto (così l'A.: «perché era abbastanza degna di vivere unita ai cori santi»), ma come normale comparativo in cui si sottintende il secondo termine di paragone: 'perché era più degna di vivere unita alla comunione dei santi [che non sulla terra, menzionata al v. 32]'.

c. 32.10 (2, p. 376) *Iudaicum primo populum nec gratia mouit*: non tradurrei *nec* con «non», ma opterei per il valore di 'neppure' che la congiunzione tipicamente ha nel latino tardo.

App., c. 1.97 (2, p. 428): non si segnala nell'Avvertenza iniziale il distacco dal testo di Hartel.

Correggiamo alcune lievi sviste che possono disturbare la lettura del testo latino: 6.191 *scribitque* (*scribtique*); 6.292 *homini* (*homii*); 12.12 virgola, non punto fermo, dopo *aula*; 12.14 *uota* (*nota*); 15.272 *trahentem* (*trabentem*); 16.234 *doctrinae* (*docrinae*); 18.2 *sollemne* (*sollemme*); 18.108 *uiuit* (*uuit*); 18.374 *corpora* (*corra*); 19.245 *iudicium* (*indicium*); 19.433 *uotis* (*notis*); 19.483 virgola, non punto fermo, dopo *urbem*; 19.607 *confesso* (*confeso*); 20.166 *durata* (*durat*); 20.375 *iret iter longum* (*iret longum*); 20.418 *abeuntes* (*abeuentes*); 23.36 *decipit* (*decipt*); 24.707 *forsitan* (*forsitam*); 26.170 *mouerat* (*monuerat*); 32.112 <*et*> ((*et*)); App. 3.23 *inserta* (*inserto*); 3.34 *quoue* (*quiue*); 3.216 *innumeris* (*inumeris*). Qualche refuso compare anche nella traduzione o nel commento: segnaliamo solo quelli che potrebbero renderne faticosa la lettura: c. 8.14s. «spezzando i cuori come plasmati»: aggiungere 'vasi' dopo «come»; p. 313, n. 1 «i vv. 8 9»: meglio 8s.; c. 20.244 «di cui parlano con i muti animali»: aggiungere 'segni' dopo «con»; c. 24.85 «che la zattera parte del carico»: aggiungere 'fosse' dopo «zattera»; p. 265, n. 23 correggere «vv. 362-325» in 'vv. 362-541'; p. 271, ultima riga: correggere «Procolo[13]» in 'Procolo[31]'; p. 291 «siccome ambedue composti»: aggiungere 'furono' dopo «ambedue»; p. 307, n. 7: correggere *pia misteria* in *pia sacramenta*.

La possibilità di leggere, finalmente, tutta la produzione poetica di Paolino nell'originale latino e nella traduzione italiana compensa comunque sviste o imprecisioni inevitabili in un'opera di ragguardevoli dimensioni, come quella che l'A. presenta agli appassionati del settore.

Cesena — Bruna Pieri

Fabio CUPAIUOLO, *Tra prosa e poesia. Problemi e interpretazioni,* Studi latini 20, Loffredo Editore, Napoli 1996, pp. 230, L. 28.000.

Si tratta di una raccolta di saggi quasi tutti già comparsi, sotto forma di articolo di rivista o contributo a miscellanee, nell'ultimo quindicennio: abbastanza freschi dunque per sottrarsi all'obbligo usuale - e in simili casi un po' rituale - del loro 'aggiornamento'; la scelta di rinunciare ad ogni ritrattazione è del resto annunciata dallo stesso Autore (*Premessa*, p. 5) e involontariamente confessata dalla persistenza nel *reprinting* dei tratti editoriali originari - compresi alcuni

veniali refusi, ma anche e soprattutto l'ormai isolato *abstract* bilingue dell'articolo sulle *Ecloghe* di Virgilio (p. 188 s.) o la residua *Nota bibliografica oraziana* (p. 218 s.) - che richiederebbe comunque un'ulteriore appendice, essendo ferma l'attuale al 1978.

L'accennata assenza di una occasione, per non dire di una necessità, emerge dall'*Indice*, le cui voci confermano il denominatore comune, previamente annunciato da C., di «una certa omogeneità d'interessi, in particolare [...] per l'analisi della forma letteraria», e semmai della concentrazione cronologica degli argomenti riguardanti «l'area del I secolo av. Cr.». Oltre a ciò, la coesione interna è affidata a deboli espedienti strutturali, quali il giustapporre lo studio *Caso, fato e fortuna nel pensiero di alcuni storici latini: spunti e appunti* (pp. 73-118) a quello su *Espressioni locative 'oblique' in Cicerone e Livio* (pp. 68-72) sulla base della presenza comune dello storiografo patavino; sotto questo aspetto, il titolo *Tra prosa e poesia* è del tutto plausibile, dichiarando subito la natura disorganica della materia e la ripartizione sequenziale dei nove studi ripubblicati.

Se però in tali caratteristiche il lettore ritenesse di poter individuare un difetto sgradevole o un limite condizionante del volume, dovrebbe ricredersi; ad un esame non superficiale, la semplicità del programma quanto l'incomponibile disarticolazione dei contenuti fanno trasparire il reale intento dell'A., che definirei una consapevole (e a tratti compiaciuta) esibizione di versatilità metodica entro il segmento cronologico che gli è più congeniale, la letteratura tardorepubblicana e augustea. Si parte infatti, se non dalle soglie, certo dalla prima fase del classicismo, rappresentata da Cicerone, dapprima con un saggio strettamente letterario sulla composita genesi filosofica del suo approccio al problema della conoscenza (pp. 7-48) e subito dopo (pp. 49-67) con uno studio di natura diversissima sopra un dettaglio dell'epistolario ad Attico; il carteggio riguardante il liberto Dionysius (nr. 14 in *ThlL Onom.* III, 175) delinea un illuminante quadro psicologico dello statista ormai fuori dai giochi, pronto a scaricare sul retore maestro dei giovani cugini Ciceroni tutto il nervosismo che monta dalle proprie indecisioni, negli anni dell'ascesa e del trionfo di Cesare: ma l'A. ne trae spunto anche per una felice prova biografica sulla vita di «uomini non illustri», attraverso la ricostruzione di avvenimenti microstorici - campo dove la curiosità degli antichisti può avventurarsi di rado, per la penuria di fonti utili. Le successive, citate pagine sulle *Espressioni locative* costituiscono invece una breve ricerca di sintassi storica, mentre quelle intitolate *Caso, fato e fortuna etc.* ci riconducono sul piano prettamente letterario, ma di tipo diacronico, inseguendo la presenza e lo sviluppo di alcuni importanti termini/concetti chiave nei principali prosatori latini di storia, da Cesare ad Ammiano Marcellino.

Posto all'inizio della ideale sezione 'poetica' del libro, l'articolo *Struttura e strutture formali del carme 64 di Catullo* (pp. 119-65) contiene precisamente ciò che è annunciato dal titolo, e cioè una descrizione esaustiva di tutte le (macro- e micro-) strutture formali del celeberrimo epillio, che meriterebbe di essere guardata come una sorta di accesso non solo al poemetto specifico, ma alla stilistica neoterica *tout court*. Al medesimo esperimento è sottoposta, con lo scopo di indagarne il cosiddetto 'alessandrinismo', la sesta ecloga virgiliana (pp. 166-68): un testo dove era impossibile scoprire qualcosa di nuovo, ma viene comunque ben analizzato sul piano compositivo, con una ragionata elencazione di dati preziosi alla esegesi generale. Con le osservazioni *Sull'esametro delle 'Georgiche' di Virgilio* (pp. 190-207) l'A. fornisce ennesimo esempio del tipo di esercizio che fra tutti gli è forse il più caro, e solo in apparenza risulta oggettivo resoconto di statistiche frequenziali e di percentuali di fatti prosodici e metrico-verbali; scorriamo queste ardue paginette ripensando ad analoghe osservazioni avanzate a proposito di Catullo e di Virgilio bucolico, e abbiamo sotto gli occhi lo sviluppo dell'estetica classica, nello snodo cruciale che va appunto dall'esperienza neoterica a quella augustea, verificato sul terreno del significante metrico. Nell'articolo successivo (pp. 208-19) la valutazione della qualità letteraria e, cosa assai più importante, la *interpretazione* dell'ode 1.22 di Orazio è affidata a un approccio euristico che, usando la fortunata formula di Cairns, possiamo definire analisi della «generic composition» della lirica: che, essendo pur sempre una forma di *Quellenforschung* (ancorché di *Quellenforschung* assai più evoluta e affinata di quella positivistica) e perciò di lettura 'storicizzante' del fatto poetico, contrasta assai con la *forma mentis* ancora fedelmente crociana delle considerazioni estetico-letterarie della chiusa, quasi a voler misurare l'intatta validità di quella dottrina critica sul banco di prova (che è insieme controprova) di una metodologia aggiornata.

Con l'ultimo saggio *A proposito di due termini della critica letteraria di Orazio* (pp. 220-29)

si torna alla storia letteraria vera e propria, tramite una particolare indagine semantica dedicata agli usi di *rectum* e *recte*: scelte linguistiche (addensate soprattutto nella *Epistola ai Pisoni*) ove equilibrio e dirittura, convenienza e decoro si fondono in miscela perfetta di morale e di gusto, di vita e di arte. Opportunamente questo capitolo suggella, oltre che la silloge di C., l'ideale itinerario cronologico compiuto dall'Autore, proprio là dove il classicismo latino, seguìto in vari episodi e con strumenti analitici di volta in volta assai diversi, tocca il suo culmine, o se vogliamo la più esplicita espressione di autoconsapevolezza e maturità.

Venezia

Paolo Mastandrea