

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

D. Lanza, *La disciplina dell'emozione: un'introduzione alla tragedia greca*, Milano, Il Saggiatore ('La Cultura. Saggi' 522) 1997, 295 pp.

L'opera si divide in due parti. La prima, "L'istituzione teatrale in Atene" (pp. 13-186), è una introduzione sistematica alla tragedia attica del V sec.: priva di note (ma corredata, capitolo per capitolo, di 'indicazioni bibliografiche' essenziali), estremamente lucida e lineare nello stile (basti dire che è quasi del tutto priva anche di incisi in parentesi), risulterà accessibile sia agli studenti, liceali o universitari esordienti, sia a un più largo pubblico (tutti i passi classici sono in traduzione, e le parole greche citate, peraltro poche, sono traslitterate). La seconda, "Percorsi di lettura" (187-283), consta di contributi già comparsi a stampa (tra il 1978 e il 1995), di ampio compasso culturale ma di taglio specialistico: 1) "Clitennestra: il femminile e la paura", 2) "La paura di Edipo", 3) "Edipo rivisitato da Sofocle", 4) "Una ragazza, offerta al sacrificio...", 5) "La donna nella tragedia greca", 6) "Ridondanze del mito nella tragedia greca", 7) "Lo spettacolo della parola", 8) "Finis tragoediae".

I capp. 1 e 2 descrivono la tecnica drammaturgica con cui Eschilo e Sofocle spettacolarizzano la paura: la paura destata dal personaggio Clitennestra quale "proiezione di un'inquietante femminilità e maternità" nell'*Oresteia* e la paura nei miti di Edipo (*Edipo re*) e di Oreste (*Eumenidi*). Probabilmente entrambi i capitoli, e il secondo in modo esplicito, vd. p. 200, prendono le mosse dalla dicotomia in Arist. *Poet.* cap. 14 tra l'"effetto di paura e di pietà" ottenuto tramite la *opsis* e quello che l'autore raggiunge intervenendo sulla strutturazione dei fatti all'interno del mito. Il cap. 3 considera l'*Edipo a Colono* come fenomeno di 'continuazione' del mito dall'*Edipo re*, ma anche di rivisitazione del personaggio di Edipo: rivisitazione che Sofocle porta alle estreme conseguenze, perché non solo presenta il protagonista in una situazione di potere diversissima da quella del tyranos di Tebe, ma lo sradica anche dal suo stesso contesto geografico. Infatti l'ambientazione a Colono, che in sé e per sé avrà avuto come fine immediato l'atticizzazione dei miti legati in origine ad altre polis, regolarmente perseguita dai tragici ateniesi, permette inoltre a Sofocle di contemplare in certo modo dall'esterno, quasi metateatralmente, anche quelle vicende del mito tebano successive all'accecamento di Edipo (il governo di Creonte, l'ostilità tra Eteocle e Polinice), delle quali Edipo stesso era rimasto, a Tebe, più o meno direttamente partecipe secondo le versioni degli altri tragici. Anche il cap. 4 prende le mosse dalla *Poetica* di Aristotele, e precisamente dall'indicazione dell'*Ifigenia in Tauride* quale modello di azione essenziale, coerente e unitaria secondo il principio aristotelico della verisimiglianza. Lanza mostra come tale visuale, che risponde a parametri estetici non poi molto lontani dai moderni, porti in effetti Aristotele a un riassunto della *fabula* della tragedia che seleziona metonimicamente gli aspetti assai più complessi e meno lineari del *mythos*, cui invece erano stati attenti sia Euripide sia il suo pubblico. Ad esempio Aristotele riduce i personaggi a ruoli anonimi (una ragazza, il fratello di lei), isolando l'opera dal contesto del mito degli Atridi, a cui invece rinviava non solo la preliminare scelta euripidea di chiamare quella ragazza Ifigenia, e Oreste il fratello di lei, ma anche la fitta serie di allusioni al mito nel suo complesso, da Tantalos e Pelope fino alla purificazione di Oreste. Inoltre Aristotele dichiara ad-

dirittura 'fuori dal racconto' le motivazioni iniziali di Oreste (la conquista della statua di Artemide gli serve per espiare il matricidio), motivazioni che inevitabilmente facevano dell'*Ifigenia in Tauride* una 'continuazione' delle tante tragedie sull'uccisione di Agamennone e la vendetta di Oreste su Clitennestra. Ancora, Aristotele sottace o non realizza le suggestioni di carattere rituale-religioso che Euripide dissemina in tutta la tragedia, e che come ovvio sono estranee a qualsiasi esigenza prettamente drammaturgica: allusioni a pratiche simboliche della vita quotidiana degli Ateniesi (come i precetti sulla purificazione funebre, che Ifigenia impartisce a Toante), oppure ad 'archetipi sommersi' (Ifigenia come 'doppio' nello stesso tempo di Eilethua/Artemide dea della nascita e di Ecate/Artemide dea della morte). Tutto ciò certo esula dalle esigenze drammaturgiche che Aristotele tendeva a considerare esclusive, ma non è in contrasto con esse. È come se Euripide intendesse drammatizzare la religione fondata sul mito non meno dei miti stessi, e religione e mito si incorniciassero a vicenda: "ogni fatto che si svolge sul palcoscenico appare accettabile in sé perché conforme a un quadro di credenze e di valori simbolici condiviso da tutti... e insieme costituisce un tratto coerente di progressione dell'azione drammatica, che si articola perciò nel suo sviluppo come una rigorosa sequenza di cause ed effetti". Alla tipologia delle forme in cui si attua la continua riproposizione tragica di rinvii a miti ben conosciuti è dedicato per intero il cap. 6: da una parte il mito sembra avere la funzione di paradigma permanentemente fisso e trasparente, dall'altra si presenta come una storia dotata di straordinaria ricchezza di possibilità psicologiche, che il poeta di volta in volta reinterpreta secondo l'attualità dei costumi e della mentalità del suo tempo. Al di là dell'indubbio valore 'sociologico' che l'agnizione-attualizzazione del mito ebbe nel V secolo, mi parrebbe seducente ricondurre questo ri-uso *anche* al più generale gusto per l'estetica della ripetizione che in gradi diversi continua ininterrotta nella poesia greca da Omero a Nonno (e oltre): si potrebbe cioè mettere in rapporto questa pratica da una parte con la flessibilità formulare che permise alla lingua dell'epica dei secoli più vari di esprimere concetti più o meno nuovi pur conservando il 'rumore di sottofondo' delle formule omeriche, dall'altra con quel meccanismo dell'allusione che restò fondamentale segreto di fabbricazione in quasi tutti i generi poetici. Il cap. 5 affronta il paradosso della differenza tra la presentazione 'ideologica' della donna nelle gnomai (una presentazione più o meno fortemente negativa, allineata con i valori misogini e maschilistici della società ateniese, che alla donna imponevano il silenzio e la subordinazione all'uomo, la reclusione in casa, ecc.) e i ruoli psicologicamente molto più vari, e problematici circa la polarità maschile-femminile, che invece le donne svolgono a livello drammatico: l'Antigone sofoclea che mette in crisi il senso del potere politico maschile, la Medea euripidea che implica una critica alla subordinazione sessista della donna all'uomo, Ifigenia che si appropria in certo modo del tipico dovere maschile di morire per la patria, ecc. I capp. 7 e 8 sono dedicati alla tragedia di Seneca; il cap. 7 alla dilatazione della battuta in racconto, attraverso i discorsi diretti che descrivono la scena e che non sono più confinati al *logos angelikos*, come era stato nella tragedia attica del V sec.; il cap. 8 all'addensamento degli elementi di tensione drammatica nelle parti finali delle tragedie senecane, in luogo del rallentamento della tensione, o delle vere e proprie conciliazioni, che avevano caratterizzato i finali del dramma attico.

Anche solo questa breve sintesi basta a mostrare come i saggi qui riproposti abbiano una notevole coerenza metodologica. Al centro dei loro pur diversi interessi resta per lo più l'attenzione per la sociologia delle forme, intesa non solo, storicisticamente, come condizionamento della società sull'attività letteraria, ma anche come osmosi bidirezionale tra il teatro e la società, o meglio le sovrastrutture culturali con cui la società stessa dell'Atene

del V sec. si identifica radicalmente e globalmente: il teatro viene insomma a essere nello stesso tempo strumento di diffusione e consolidamento della 'ideologia della polis', la sovrastruttura che riesce a conciliare al suo interno le contraddizioni economiche strutturali, ma anche vitale sede della critica e dell'aggiornamento di questa stessa ideologia ("ideologia della polis" è notoriamente il concetto elaborato nella serie di studi storico-culturali che si devono a Lanza stesso, a partire da *Il tiranno e il suo pubblico* del 1977 e da *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni* del 1979, oppure a Lanza assieme a Mario Vegetti). Questi saggi sono stati ristampati senza variazioni sostanziali (cf. p. 188); perciò manca inevitabilmente una qualunque forma di dialettica con gli studi che soprattutto negli ultimi anni sono stati animati da interessi più o meno analoghi a quelli di Lanza, pur essendo diversi nei metodi e risultati: primi fra tutti, Richard Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994 e Christian Meier, *Die politische Kunst der griech. Tragödie*, München 1989 (vd. anche "Philologus" 135, 1991, 70-87).

Come era inevitabile, molte delle idee maturate in questi 'percorsi di lettura' che si sono articolati in un intero ventennio vengono riprese molto da vicino nel cap. III della parte introduttiva, "I maestri della città", che affronta tematiche analoghe. Nuovi – nel merito e anche nel metodo, più attento a valori propriamente letterari – sono gli altri due capitoli di questa prima parte, dedicati a quelle che potremmo chiamare la 'sostanza' e la 'forma' del contenuto della tragedia attica, rispettivamente II: "Rappresentare dèi, rappresentare eroi" e IV: "Il ritmo tragico". Il cap. II si occupa dell'approfondimento psicologico con cui la tragedia, rispetto all'epica, indaga azioni e reazioni delle figure eroiche come 'modelli' dell'agire umano, e la speculare perdita di consistenza caratteriale degli dèi, che sono sempre più solo espressioni emblematiche dei diversi aspetti del divino, e quasi sempre giocano un ruolo marginale rispetto all'azione drammatica vera e propria, limitandosi a interventi prologici di narrazione degli antefatti e di inquadramento dell'azione scenica, oppure finali (il deus ex machina ha per lo più la funzione di risolvere, con l'intervento di un potere superiore e indiscutibile, l'azione scenica stessa). Il cap. IV affronta alcune peculiarità della tragedia attica nel presentare l'azione drammatica: l'inibizione a portare in scena i fattori di turbamento come la morte, la malattia, la follia; la capacità di eliminare ogni verisimiglianza spazio-temporale quando ciò giovi a produrre un ritmo particolarmente incalzante (*Agamennone*); la tendenza a raggiungere alla fine della tragedia (o di trilogie 'connesse') una qualche forma di conciliazione o di riequilibrio delle passioni, spesso attraverso la messa in scena dei riti funebri legati all'episodio di sangue che aveva segnato l'apice della curva dell'emozione (la rappresentazione di rituali quotidiani o comunque familiari al pubblico poteva infatti servire a riportare lo spettatore dall'eccezionalità disorientante della violenza tragica al quadro meglio conosciuto e rassicurante della cerimonia religiosa). Forse meno originale appare il cap. I: "Le regole del gioco scenico", che informa sulle circostanze materiali delle rappresentazioni drammatiche (gli agoni, il teatro, la struttura formale della tragedia, ecc.). Ma se lo stile concettuale di questo primo capitolo è meno avvincente e la scrittura più didascalica, con ogni probabilità ciò sarà da imputare anche alla maggiore aridità della materia in sé. In ogni caso, il lettore non specialista a cui Lanza ha dedicato la prima parte della sua opera difficilmente vorrà cimentarsi con Pickard-Cambridge, e sarà grato a Lanza di aver incluso anche questa sezione nella sua preziosa guida, fornendo sulla tragedia greca un'informazione esaustiva, oltre che stimolante.

MARCO FANTUZZI

E. Banfi (ed.), *Sei lezioni sul linguaggio comico*, Università degli Studi di Trento, Dipart. di Scienze Filologiche e Storiche («Labirinti» 15), Trento 1995, 227 pp.

Questo libro, frutto dell'attività seminariale della Facoltà di Lettere di Trento (Corso di Glottologia, anno 1993/4), affronta il problema "ontologico" del linguaggio comico impostando un dialogo a più voci, e muovendosi quindi fra prospettive e angolature volutamente diverse. La conclusione, se conclusione esiste, è che la variopinta categoria spirituale del riso trova la sola possibile *reductio ad unum* nel franco riconoscimento della sua natura polimorfica ed eclettica, e quindi della sua inafferrabilità.

Tale inafferrabilità – sostiene E. Banfi nel saggio che apre la raccolta – è dovuta innanzitutto al condizionamento dei fattori contingenti del riso, come la lingua e il gesto, ma anche ad un'inesauribile vocazione a sottrarsi a leggi immutabili e ad eventi ripetibili. In esso esistono tutt'al più delle costanti, e sono appunto le costanti quelle che Banfi si propone di rintracciare, spingendo l'analisi semiologica fino alle manifestazioni "basse" e minori dell'umorismo, come la tivù, il cinema, i fumetti, le barzellette, lo slang.

Ad espressioni "marginali" del comico ci riportano invece i contributi di C. Donati e R. Troncon. Esaminando l'umorismo pirandelliano, il Donati ce ne mostra il riflesso nell'inutile e ripetitivo gioco delle parti, svelandone non solo il lato esistenziale (del resto ben noto), ma anche quello per così dire militante, insito negli schemi della società e nelle sue inappellabili condanne. Dagli enciclopedisti francesi al *Dracula* di Bram Stoker, da Nietzsche a Manganelli, il Troncon mette in discussione, da parte sua, il modello spaziale e gerarchico del riso, sottolineando come la comicità sia un'esperienza di tipo "olistico", un coinvolgimento dell'essere senziente in quanto tale, e quindi non spiegabile *solo* in base agli strumenti della verbalizzazione o alle formule tecnico-retoriche (il riso come fatto culturale, dunque, e non meramente psichico).

Il contributo di R. Dalmonte è dedicato alla comicità in ambito musicale e sfugge quindi del tutto alle mie competenze. Tuttavia mi sembra importante ricordare che anche questo settore del comico, come altri, presuppone la presenza di una norma, dinanzi alla quale esso si pone come rottura o "sgrammaticatura".

La rivisitazione del pensiero di Bergson, anello di un secolare *topos* sulla mutua esclusione fra comicità e filosofia, permette a S. Giacomoni di individuare come molla del riso (una delle tante) il motivo del cinismo, della non-partecipazione, in un certo senso di una caduta morale (la nostra indifferenza per la vittima). Preziosi, anche per il classicista, sono le considerazioni della Giacomoni sul comico come "patto segreto", conformismo, punizione dell'eccentrico. Il comico e il tragico, regni contrapposti delle passioni e della pura intelligenza, vengono valorizzati nella loro complementarietà (e qui ci sarebbe stato bene un cenno alla struttura delle tetralogie antiche, tragedia + dramma satiresco) e, se una gerarchizzazione fra i due generi non è oggi più accettabile, resta valida la grande intuizione bergsoniana della contiguità del comico con lo sterile ripetersi, con la meccanicità e con la morte.

Lascio per ultimo il contributo di A. Aloni, quello che interessa più direttamente lo studioso di discipline antiche. Attraverso un'intelligente selezione di passi, Aloni analizza i meccanismi del riso nella *Lisistrata* e nel teatro aristofaneo in generale. Si apprezza soprattutto, nell'articolo, la modernità dell'approccio metodologico, nonché una sana cautela nei confronti di esegesi troppo "immanenti" e testualistiche che non tengano conto del rapporto autore-pubblico-attualità. Questa fondamentale variabile fa emergere dalle opere comiche non solo l'evidenza di una specificità eidetica, ma anche la necessità di una radicale revisio-

ne "operativa" degli strumenti linguistici, filologici e letterari che determinano la natura del processo ermeneutico.

WALTER LAPINI

J. A. Caballero López, *La lengua y el estilo de la República de los Atenien-ses del Pseudo-Jenofonte*, Hakkert, Amsterdam 1997, 158 pp.

Con questa opera, il López colma uno spazio colpevolmente lasciato vuoto dagli studiosi dell'*Athenaion Politeia* (= AP) del cosiddetto Pseudo-Senofonte, i quali hanno prodotto edizioni e commenti, ma nessun contributo sistematico sulla lingua e lo stile in quanto tali. La conclusione di L. è che l'AP non è "streng Attisch" (pp. 26, 34, ecc.), ma ospita una quantità notevole di ionismi (sia fonetici che stilistici), dovuti sia all'eredità di una tradizione letteraria dominata dal dialetto ionico, sia a fattori storici come l'appartenenza di Atene alla lega delio-attica, composta quasi interamente da città ioniche. La parola *θαλασσοκράτορες* è indicativa: essa presenta il doppio *sigma* probabilmente per il fatto di essere *terminus technicus* di più antiche *συγκρίσεις* fra potere terrestre e potere navale. L'influenza dello ionico, dice il L., si vede anche dall'abbondanza di sostantivi in -μα (pp. 53-54) e di neutri sostantivati del tipo τὸ δίκαιον, di sillabe non contratte, di οὔτος prolettico, ecc. Il L. non prende posizione sul problema cronologico dell'AP (se non per dichiararlo insolubile, p. 6 n. 3), ma la sua puntuale analisi linguistica è la miglior risposta a coloro che ancora insistono, a dispetto di ogni evidenza, nel collocare l'opera nel IV secolo e nell'attribuirla (beninteso a mezza voce) al calamo di Senofonte.

La cosa più discutibile di questo libro è la sistematicità dei rimandi al greco ellenistico e alla lingua del Nuovo Testamento, che possono contribuire ben poco (nonostante che il L. ne faccia, chissà perché, dei punti di riferimento fissi) ad illuminare un prodotto letterario precedente di secoli. Quanto ai miei disaccordi specifici, segnalo l'interpretazione di 2.6 ἅμα πᾶσα γῆ, che il L. intende come espressione rafforzativa (p. 58), qualcosa come "tutta insieme". In realtà πᾶσα γῆ vuol dire "ogni terra", e ἅμα è avverbio *autenticamente* temporale. Su 3.6 non sono sicuro se ὑπό abbia davvero valore causale (p. 72), o non piuttosto quello di agente, dal momento che οὐδὲ... ὑπάρχουσιν equivale praticamente a "sono impediti". Non mi pare inoltre che ἐβουλεύοντο di 1.6 (che tradurrei come "decidere fra sé") rientri fra quelle forme mediali "que no parecen justificadas en su contexto" (p. 85), e neanche credo che ὅπως di 3.9 introduca un'interrogativa indiretta invece che una finale (p. 101). A p. 103, riprendendo una posizione che era stata di Fernández Galiano, il L. non esita ad accogliere ὄτι + infinito di 1.2 come testo genuino (e senza discussione: c'è solo un rimando al vetusto apparato del Kalinka). Il passo tucidideo citato a sostegno, 5.46.3, non è oltretutto molto significativo (cf. *HCT* IV, p. 54).

Per il resto, quello di L. è un lavoro scrupoloso, attento ed informato. Vista la natura del libro (che non è un saggio, ma un repertorio) non può esistere una tesi di fondo di tipo letterario o filologico. E' invece notevole l'acribia del L. nel sistemare e nel descrivere, nel suggerire collegamenti, nel cogliere i gusti e le propensioni dell'autore (come ad esempio la frase preposizionale, p. 78, oppure il polisindeto, pp. 87 sgg.). Particolarmente pregevole, a mio parere, è la sezione VI, dedicata allo stile, in cui si segnala la trattazione di δέ (specie quello che ha fatto tanto discutere sull'*incipit* dell'opera, pp. 108 sgg.) e della λέξις εἰρομένη (pp. 114 sgg.).

WALTER LAPINI

Platone. Fedro, trad. e note di Monica Tondelli, con un saggio di Léon Robin, «Classici Greci e Latini», Mondadori, Milano 1998, pp. XLVIII + 164.

Monica Tondelli fa parte di quella ristretta categoria di studiosi che hanno il cosiddetto "dono": non solo una grazia istintiva di scrittura, ma anche la capacità di seguire il registro dell'autore tradotto senza smarrire il proprio. Al traduttore di Platone, in effetti, si richiede una specificità che non è solo dottrinale: anzi il profilo filosofico, se la resa è condotta con un minimo di scrupolo, risulta *comunque* salvo. Piuttosto questa specificità consiste nel reinventare volta per volta gli artifici linguistici dell'autore, evitando quegli intellettualismi a cui facilmente inducono le opposte tendenze platoniche alla polimorfia e alla formularità, dovute ad un'elocuzione che vuol essere confidenziale e ieratica, quotidiana e monumentale allo stesso tempo. La T. dà variamente prova di questa sua capacità di *inventio* (specie nel ripetitivo "discorso" di Lisia, 230e sgg.) e riesce a muoversi con pari abilità sia fra i toni salottieri della cornice sia nel difficile ordito delle parti speculative, riproducendo il dettato platonico con forza e trasparenza, e senza rifuggire, dove occorre, dalla bruta concretezza (250e: "montarle sopra e fecondarla"), dal vocabolo tecnico (266b: "analisi e sintesi") o da sobrie modernizzazioni (275b: "saccenti invece che sapienti", δοξόσοφοι... ἀντὶ σοφῶν). L'unico mio dubbio, del resto trascurabile, concerne la resa di 235e *παρὰ πάντα ταῦτα ἄλλα εἰπεῖν*, in cui credo che *παρὰ* non contempli tanto la possibilità di un'aggiunta ("oltre"), quanto di una confutazione. Quindi tradurrei: "Considerazioni *diverse* da tutte quelle che ha fatto lui", perché, come Socrate spiega subito di seguito, non esiste un *συγγραφεὺς* che abbia *sempre* torto.

Se l'obiettivo di una traduzione (specie di un autore filosofico) è quello di risultare *spontaneamente* ermeneutica, di fare in modo che il lettore quasi non senta l'esigenza di un controllo sull'originale, direi che questo obiettivo la T. lo ha pienamente centrato.

La traduzione, condotta sul testo parigino di C. Moreschini (*Phèdre*, Paris 1985), è preceduta da una bibliografia forzatamente selettiva, ma scelta in maniera intelligente. Le note, conformi alla destinazione dell'opera, sono anch'esse brevi e asciutte, ma non tanto da impedire alla T. di formulare qua e là osservazioni originali e incisivi raffronti. In testa al volumetto è riprodotto, anch'esso in traduzione, uno stralcio della *Notice* di Léon Robin (pp. VII-XXXIX) che accompagnava l'edizione del Moreschini. In queste pagine introduttive, il Robin cerca soprattutto di dipanare il viluppo tematico del dialogo, pronunciandosi energicamente in favore dell'unitarietà: la posizione critica oggi prevalente, anche se non sempre sostenuta senza forzature e dilemmi.

WALTER LAPINI

Marco Tullio Cicerone, *Lettere dall'esilio: dalle Epistulae ad Atticum, ad Familiares, ad Quintum fratrem*, Introduzione, testo, traduzione, commento a cura di Rita Degl'Innocenti Pierini, Firenze, Casa Editrice Le Lettere 1996, 168 pp. (Il nuovo melograno XX).

Uno dei versi più ammirati, giustamente, di Dante per la forza morale che irraggia e per il tono di sfida rivolto ai suoi avversari è nella celebre canzone sull'esilio, ove si legge: "l'essilio che m'è dato, onor mi tegno" (*Rime* 47, 76). Il Cicerone quale ci si presenta nelle lettere dall'esilio potrebbe farlo suo? Non si direbbe. Almeno questo si evince dalla dotta e stringente *Introduzione* (pp. 9-32) della curatrice alla scelta di lettere ciceroniane dall'esilio.

La Degl'Innocenti Pierini ricostruisce la situazione di debolezza politica in cui Cicerone viene a trovarsi nel 59, privato dell'appoggio degli ottimati e soprattutto di Pompeo: fu così possibile a Clodio dar corso alla proposta di legge, che fu approvata, comminante esilio a chi avesse fatto condannare a morte un cittadino romano impedendogli il preventivo appello al popolo. Nonostante il favore dei cavalieri nei suoi confronti, a Cicerone non restò che partire per l'esilio, che durò dal marzo 58 al settembre 57. Vigea in Roma, ricorda la curatrice, una atavica idea dell'esilio come contaminazione, esclusione, quasi morte civile. Lo testimoniano altri illustri esuli, quali Ovidio e Seneca, colpiti, ci precisa la Pierini (che a questi scrittori ha già dedicato ampi studi), da una forma equivalente di pena, cioè la *relegatio*. Cicerone nelle lettere evita persino il termine *exilium*, sostituendolo con parole o circonlocuzioni cariche di patetismo. In questo senso va valutata la sua posizione, che da una parte esce in continui "sterili e poco virili lamenti" (l'esule manifesta spesso, seppur in maniera che poco ci convince, propositi di suicidio), dall'altra insiste presso chi può perché sia richiamato in patria. Nemmeno gli amati studi filosofici si offrono mai, in queste lettere, a Cicerone come motivo di consolazione; sono assenti in esse scherzi e vivacità, che rendono così piacevoli altre zone del vasto *corpus* epistolare. Tale atteggiamento di rifiuto di ogni lenimento intellettuale e morale nel momento della disgrazia colpì già sfavorevolmente gli storici Plutarco e Cassio Dione, ci ricorda la P., che riconduce tale atteggiamento a una convinzione radicata in Cicerone esule: egli si sentiva vittima di una sciagura avente carattere di eccezionalità, assimilabile soltanto a vicenda eroica e tragica, di un Telefo per esempio (forse proprio le due tragedie di questo nome dovute ad Ennio e ad Accio, ipotizza la P., aveva in mente Cicerone). E sulla scia di concetti tragici, corroborati da tradizionale coloritura cinico-stoica, Cicerone ritrova, ma solo assai di rado, l'orgoglio di poter affermare: *inimici mei mea mihi, non me ipsum ademerunt; virtus nostra nos afflixit*. Significativi qui, scrive la P., l'accostamento e l'accumulo ravvicinato di pronomi personali e possessivi di prima persona. L'attualizzazione di motivi della tragedia greca e latina avrà – dunque non casualmente ma per abitudine mentale dello scrittore – importante ruolo in scritture degli anni successivi (orazioni e trattati). C'è certamente un atteggiamento positivo ricorrente, nota la Pierini, in queste lettere, ed è quello della speranza del ritorno.

Bisogna dare atto a Cicerone che, una volta tornato in patria, non solo non negherà di essere stato sopraffatto dalla disperazione (*magnum atque incredibilem dolorem*) durante l'esilio, ma rivendicherà polemicamente, contro il rigorismo stoico, la sua umanità ricca di sentimenti: *neque istam mihi adscisco sapientiam... An ego poteram... infitiam me esse hominem et communem naturae sensum repudiare?* Con questi accenti della *De domo sua* e dando, per così dire, l'ultima parola a Cicerone, la P. conclude la sua *Introduzione*, che illumina, con grande ricchezza di riferimenti storici e letterari (da testi greci e latini), temi, concetti, motivi culturali, politici, autobiografici, affettivi delle lettere ciceroniane dall'esilio.

All'*Introduzione* seguono la *Cronologia della vita e delle principali opere di Cicerone* (p. 33-34), una nota su *L'epistolario di Cicerone* (pp. 35-37), una *Nota al testo* (p. 38), le *Lettere dall'esilio* con traduzione a fronte (pp. 39-125), le puntuali e importanti *Note di commento* (pp. 127-155), una essenziale *Bibliografia* (pp. 157-163).

Può stupire il lettore tanta diversità d'accenti tra colui che nelle lettere da Brindisi, da Tesselonica, da Durazzo si lagna in continuazione con Attico e l'autore delle *Tusculanae*. Si pensi specialmente alla pagina di queste che nega validità alla convinzione diffusa secondo cui l'esilio è un grande male (V 106-109) e invece a certe affermazioni, che vanno in

direzione del tutto opposta, delle lettere quali: *Neque enim tantum virium habet ulla aut prudentia aut doctrina ut tantum dolorem possit sustinere* (Ad Q. fr. 1, 3, 5). Sorge il dubbio che non si tratti davvero della stessa persona! Ma sarebbe ingiusto rinfacciare a Cicerone del 58 quello che scriverà dopo tanti anni (e che anni!) nel 45 col senno di poi, con la saggezza e il disincanto di chi ha avuto delusioni pubbliche e private e che pur non si arrende agli eventi. Né lo fa la Pierini, nel rilevare puntualmente nelle note di commento la differenza di posizioni su singoli temi, toccati nelle lettere e poi nelle *Tusculanae*.

La traduzione italiana della curatrice, pur avvalendosi di una lingua dal piglio agile e moderno, è fedelissima ai significati e attentissima a rendere le più sottili sfumature del testo. Anche chi non sia cultore di studi classici, dinanzi a tali lettere, ne scopre l'eterno fascino. Un lavoro come questo, compiuto con tanto solido corredo di informazioni e notazioni, merita di uscire dalla cerchia degli addetti ai lavori.

Università di Cassino

ANGELO FABRIZI

J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, 'Initiations aux Pères de l'Église', Paris, Éd. du Cerf 1995, 367 pp.

Quando nel IV sec., dopo anni di persecuzioni e vita semiclandestina, la Chiesa riuscì finalmente ad acquistare una posizione ufficiale nella compagine dell'Impero, i cristiani poterono aprirsi ad un rapporto meno conflittuale e più proficuo con la letteratura pagana, della quale recuperarono forme e modi, adattandoli al messaggio evangelico e dando vita a quel sincretismo tra cultura classica e cristianesimo, che caratterizza la tarda antichità. Uno dei protagonisti indiscussi di questo delicatissimo momento è S. Gregorio di Nazianzo, Padre e Dottore della Chiesa, ammiratissimo fin dall'antichità per quelle straordinarie doti artistiche che ne fecero uno dei più grandi letterati del suo tempo. Vecchi pregiudizi duri a morire hanno purtroppo fatto sì che questo illustre personaggio sia rimasto a lungo in ombra e pressoché sconosciuto al di fuori degli ambienti specialistici. Da una ventina di anni a questa parte, comunque, si è verificata una propizia inversione di tendenza e varie iniziative sono state prese per favorire la 'riscoperta' della figura e dell'opera del grande Cappadocce. A questo scopo risponde la monografia di Jean Bernardi.

Il libro, impostato in maniera rigorosamente storicistica ("les saints ne sont pas de purs esprits", osserva con una punta d'ironia l'autore), si apre con un'ampia presentazione de "l'époque" (capp. I-IV), ossia del contesto geografico, storico e culturale, nel quale si formò e visse il Nazianzeno. L'esposizione di B. è piacevole e densa di contenuti, anche se a volte l'impianto divulgativo dell'opera induce l'autore a schematismi e semplificazioni che possono dar luogo ad inesattezze. A p. 18, per es., l'invasione germanica della Gallia nel 235 viene presentata come una sorta di brusco risveglio per i Romani da un periodo di torpido benessere, quasi come segnasse essa da sola l'inizio della crisi del III secolo. A p. 40 leggiamo: "Jusqu'à Théodose (379-395), l'empereur continue à porter le titre de grand pontife", mentre in realtà il primo imperatore a rifiutare il titolo di *pontifex maximus* fu Graziano, verosimilmente nel 376 (cfr. Zos. 4, 36). La descrizione del monachesimo nascente presentata a p. 52 risulta un po' troppo semplicistica; la critica è infatti ormai pressoché concorde nel riconoscere che il fenomeno monastico non sia nato in Egitto (anche se questa regione

ne divenne ben presto la sede caratteristica), ma piuttosto sia apparso in diverse aree della cristianità in maniera autonoma e simultanea.

Dopo la presentazione del "milieu" comincia la biografia vera e propria (capp. V-X), che per lo più si ricostruisce attraverso le opere dello stesso Cappadoce, particolarmente propenso a parlare di sé nei suoi scritti. La cronologia seguita da B. è quella che P. Gallay proponeva ne *La vie de Saint Grégoire de Nazianze* (Lyon-Paris 1943), un'opera fondamentale anche se un po' datata. Così, ad es., a p. 109 il 330 viene indicato senz'altro come l'anno di nascita di Gregorio, secondo quanto appunto suggeriva Gallay a suo tempo. Ciò, in realtà, non è affatto sicuro: sarebbe stato più prudente dire che l'anno di nascita di Gregorio non può essere determinato con precisione, ma oscilla tra il 325 e il 330. In altri punti la ricostruzione dei fatti, in genere piuttosto scrupolosa, non trova un puntuale riscontro nelle fonti e pertanto risulta aleatoria. Che Cesario, fratello minore di Gregorio, abbia svolto nel 363 un ruolo di primo piano nello scisma interno alla Chiesa di Nazianzo, come suggerisce B. alle pp. 134-6 recuperando una sua vecchia proposta, non può essere in alcun modo dimostrato. D'altronde la testimonianza di Hier. *Ep.* III, 3 non basta a suffragare l'ipotesi che il primo incontro tra S. Gerolamo ed il Nazianzeno sia avvenuto proprio a Nazianzo nel giugno-luglio del 374 e non a Costantinopoli nel 378-9 secondo la *communis opinio* (cfr. pp. 146 e 293). Particolarmente chiara risulta l'analisi delle ragioni che nel 381 indussero Gregorio a dimettersi dalle cariche di vescovo di Costantinopoli e presidente del secondo concilio ecumenico. Tra gli altri motivi certo fu determinante il fatto che nella definizione di Spirito Santo approvata dal concilio non compare il termine *ὁμοούσιος*, il solo che secondo Gregorio possa indicarne chiaramente la divinità. Forse però B. va un po' troppo oltre quando, a proposito dell'espressione *τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*, improntata a Io. 15, 26, afferma: "Cette formule s'applique beaucoup mieux à l'envoi du Saint-Esprit en mission dans le monde qu'à son statut ontologique" (p. 225). In realtà, nell'orazione 31, 8 proprio Gregorio si serve del termine *ἐκπόρευσις*, per distinguere il modo di esistenza dello Spirito Santo da quello del Figlio (*γέννησις*).

La terza parte del libro (capp. XI-XV) è dedicata alla descrizione dell'ampia e variegata opera del Nazianzeno, della quale B. offre anche diversi "échantillons", presentando in una traduzione accurata ed elegante una scelta di passi tratti dagli scritti più significativi.

Le ultime pagine, probabilmente le migliori del libro, rappresentano in un certo modo "il sugo di tutta la storia". In esse B. traccia un ritratto straordinariamente vitale della personalità complessa e per molti versi contraddittoria del grande Cappadoce, costantemente diviso nell'arco della sua esistenza tra il desiderio di una vita fatta di solitudine e silenzio ed il "besoin d'avoir en face de lui un auditoire suspendu au magnétisme de sa parole". Dotato di una sensibilità non comune – propria di un "romantique égaré en plein IV^e siècle" –, vittima spesso di gravi crisi depressive, combattute attraverso "ces deux moyens conjugués, radicalement distincts l'un de l'autre, que sont l'écriture et la prière", Gregorio ci ha lasciato di se stesso un'immagine eccezionalmente vitale, della quale la sensibilità di B. ha saputo mantere intatta tutta la freschezza.

EMILIANO GELLI

Le postille di Lorenzo Valla all'«Institutio oratoria» di Quintiliano, ed. critica a cura di L. Cesarini Martinelli e A. Perosa, Padova, Ed. Antenore 1996, pp. CXVI + 305.

Originato da una tesi di laurea discussa nel 1969, il lavoro di lettura e di trascrizione delle postille valliane all'*Institutio oratoria* di Quintiliano, contenute nel cod. Par. Lat. 7723, è stato portato avanti da Alessandro Perosa e dalla sua scolara Lucia Cesarini Martinelli (succeduta nel frattempo al maestro nell'insegnamento della filologia umanistica presso la facoltà di lettere e filosofia dell'università di Firenze), che ha rivisto per intero tutto il materiale dandogli degna forma di libro.

Si deve solo, potremmo dire, alla generosità degli editori se questo volume porta in epigrafe il nome del Valla quale autore. Se infatti, come si legge nella prefazione, "è verosimile che il Valla pensasse a un lavoro che, sia pure attraverso ulteriori elaborazioni, dovesse essere messo al servizio degli studiosi di Quintiliano e non restare un puro schedario privato", è anche vero che il materiale raccolto è assai ampio (per chi è amante delle cifre, e non solo, può dare un'idea della ricchezza del materiale sapere che le citazioni degli autori classici sono circa 1800). Ed è anche vero che l'organizzazione del materiale e l'ordinamento finale, per cui oggi è possibile renderci conto del lavoro del Valla, li dobbiamo esclusivamente a chi si è preoccupato cinquecento e più anni dopo di fargli vedere la luce.

Le postille manoscritte qui pubblicate sono state precedute da una ricca prefazione, curata dalla Cesarini Martinelli, in cui vengono illustrati tutti gli aspetti che un manoscritto di questo tipo implica.

La prefazione si apre con una descrizione generale del manoscritto di cui vengono ricordate le vicende che lo portarono dal Valla alla biblioteca del re di Francia nel XVIII secolo, provenendo dalla collezione Colbert.

Dopo aver ulteriormente definito rispetto all'edizione del Winterbottom la posizione del manoscritto all'interno della tradizione dell'*Institutio*, la C. M. passa all'esame della complessa stratificazione degli interventi del Valla – e di altri: la C. M. conta tre mani di poco posteriori al Valla – sul testo di Quintiliano (correzioni interlineari, in rasura o in margine, segnalazioni di varianti alternative).

Le note di commento vere e proprie sono state pubblicate integralmente; delle altre annotazioni, non inserite nell'edizione per economia, l'esemplificazione della C. M. nella prefazione è sufficientemente ampia per dar conto dell'atteggiamento e delle reazioni del Valla di fronte a Quintiliano, il cui testo viene manipolato e decontestualizzato in funzione di una assolutizzazione in forma di precetto di ciò che è espresso solo come norma di comportamento o come semplice opinione.

Un'ampia sezione della prefazione è motivata dall'esigenza di inquadrare le note a Quintiliano nell'opera del Valla, pur con la riconosciuta necessità di ulteriori approfondimenti da compiere in altra sede. Nell'impossibilità di datare le singole postille, la C. M. non rinuncia tuttavia a formulare alcune ipotesi sulla loro stratificazione fondandosi sulla loro posizione sui margini del manoscritto, sulla loro grafia, nonché sull'esame del contenuto delle postille in rapporto alle altre opere del Valla o alla sua conoscenza dei classici, quale a noi risulta.

Anche le fonti classiche utilizzate dal Valla non potevano non essere oggetto di attenzione da parte della C. M., che rileva, a tal proposito, come il commento sia sostanzialmente equilibrato, in quanto ben si distribuiscono gli interessi linguistico-grammaticali, quelli filologici e quelli più generali di ordine esegetico. Va reso decisamente omaggio a chi si è sobbarcato il lavoro di identificazione delle fonti, lavoro che, pur nella sua mono-

tonia, ha dato notevoli risultati di interesse generale.

A questo proposito, anche perché sono stato, in un certo senso, chiamato in causa direttamente dalla C. M. (p. LVIII, nota 74), ritengo opportuno segnalare il contributo alla storia del testo del *De verborum significatione* (o *significationibus*?) di Festo. Grazie alla pubblicazione delle *postille* valliane è infatti oggi possibile retrodatare al Valla, e quindi al secondo quarto del XV secolo, la conoscenza di questo testo le cui tracce fino ad oggi si perdevano intorno agli anni '70. Nel commento a *Inst.* 1.6.25, si legge appunto: "Festus: Vopiscus appellatur, qui ex geminis, altero aborto, recte natus, ut Afranius quoque testatur in fabula eiusdem huius nominis".

Nella glossa, che possiamo immaginare avesse per lemma *Vopiscus*, è possibile vedere una parte di quelle sei *chartae magna*e, la cui assenza dal fascicolo 16 è segnalata negli apografi di Leida e di Parigi. E, cosa di non poco conto, la citazione in questione – sulla quale non è certo possibile far cadere l'ombra del sospetto di falsità – non fa che confermare la circostanza, ormai ampiamente accettata da chi si è occupato recentemente delle vicende del Farnesiano, che il codice, al momento della sua comparsa nel XV secolo, se non integro, era in condizioni certamente migliori, non solo rispetto a come lo vediamo oggi, ma addirittura rispetto ai vari apografi trascritti qualche anno dopo.

Ma le novità, se così possiamo dire, non terminano qui: la C. M. segnala infatti la menzione da parte del Valla di un non meglio identificato "Cassiodorus"; e se non si ha difficoltà ad accettare l'ipotesi da lei avanzata che si tratti di un testo che ha a che fare in qualche modo con i vari *glossari* medievali noti dal *Corpus Glossariorum Latinorum*, si rimane poi del tutto insoddisfatti nella nostra curiosità quando ci imbattiamo in rimandi ad autori antichi privi di riscontro nella tradizione noi nota.

Per concludere, vorrei osservare che è ovvio che tanto materiale dia origine a molti problemi ed è già tanto che, grazie agli editori, se ne possa disporre in modo da poterli valutare in una giusta prospettiva. A loro, inoltre si deve pertanto essere grati se, dopo aver raccolto il materiale, lo hanno presentato con chiarezza e onestà, senza nascondere alcune questioni rimaste aperte e soprattutto senza prospettare facili soluzioni per un malinteso senso di completezza.

Un unico rimpianto mi sia consentito esprimere in relazione alla forma che il materiale valliano e quintiliano ha ricevuto: più volte, infatti, di fronte alle rinunce dichiarate dalla C. M. a presentare materiale, di cui viene dato solo qualche saggio, mi sono sorpreso a pensare che il manoscritto Par. Lat. 7723 avrebbe potuto trovare egregiamente posto nella sua interezza in un CD Rom, magari con il ricorso a tutte le risorse della multimedialità. Ma per questo, spero, c'è sempre tempo.

ALESSANDRO MOSCADI