

Apuleyo de Madauros, *Apología o Discurso sobre la magia en defensa propia. Floridas* [Prólogo de El dios de Sócrates], introducción, traducción y notas de Juan Martos (Alma Mater), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2015, pp. CVI+257.

Il volume contiene tre opere di Apuleio che occupano un posto di rilievo nella letteratura latina, sia perché forniscono notizie biografiche sull'autore, sia perché l'*Apologia* è l'unica orazione giudiziaria giunta oltre a quelle di Cicerone, sia perché i *Florida* e la *praefatio* del *De deo Socratis* costituiscono un'importante testimonianza del genere oratorio di intrattenimento, del quale poco rimane.

Nel primo capitolo dell'*Introducción (Oratoria, filosofía y fama: la vida de un sofista)* sono esaminati la formazione ricevuta dal Madaurensis e l'ambiente culturale nel quale visse: si definì sempre seguace di Platone, ma, secondo il costume del tempo, nella sua produzione sono presenti anche elementi aristotelici, pitagorici e cinici; non fu alieno dalla conoscenza della medicina, della natura e della società, rispecchiando così la figura del saggio come era concepita all'epoca. Al termine degli studi si dedicò all'attività di oratore itinerante, cioè di sofista; a Cartagine compose la maggior parte delle orazioni dei *Florida*, ma fu attivo anche a Oea, Sabrata e forse Roma. Le due figure del filosofo platonico e del sofista nella concezione moderna sembrerebbero contrastanti, ma in realtà «per gli autori del II secolo [...] erano inscindibili» (p. XV).

Nel secondo capitolo (*Apología*), esposti gli antefatti dell'accusa mossa ad Apuleio in base alla *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, è descritta l'opera comunemente indicata con *Apologia*, che sarebbe più corretto titolare *Pro se de magia o De magia*, seguendo i codici, dei quali alcuni aggiungono *apud Claudium Maximum*, e divisa, forse dall'autore stesso, in due libri (*apol.* I-LXV e LXVI-CIII). Martos individua una struttura tripartita, preceduta dall'esordio (I-III) e seguita dalla perorazione (CII-CIII): accuse senza legami con la magia (IV-XXV 4), accuse meno importanti di magia (XXV 5-LXV) e accuse più importanti collegate con il matrimonio (LXVI-CI). L'autore utilizza le tecniche oratorie teorizzate e messe in pratica da Quintiliano e Cicerone, per esempio quando risponde alle accuse, di fatto eludendole, con attacchi che mirano a schernire e disprezzare gli accusatori. Apuleio rivolgendosi al giudice ne evidenzia il senso di giustizia e la saggezza con un procedimento usuale dei sofisti, ricorrente anche negli elogi dei *Florida*, e presenta anche se stesso come un saggio, «un uomo superiore tanto dal punto di vista intellettuale che morale» (p. XXVI). Secondo l'editore, il testo che si legge oggi sarebbe sostanzialmente quello che fu pronunciato, sebbene non manchino alcune correnti della critica che ritengono non sia mai stato proferito oppure sia una rielaborazione successiva dell'orazione tenuta a Sabrata. Nel complesso il Madaurensis unì due stili differenti, quello dell'oratoria giudiziale, avendo come modello Cicerone, e quello di quella epidittica, tipico dei sofisti.

Nel terzo capitolo (*Floridas*) sono esaminati i *Florida*, una raccolta di ventitré passi di orazioni epidittiche pronunciate tra il 160 e il 170 in prevalenza a Cartagine. Poche sono le

notizie: non è noto se il florilegio fu allestito da Apuleio oppure successivamente, né se la divisione in quattro libri della tradizione manoscritta, tralasciata dagli editori, sia riconducibile alla stesura originaria, né se sia vera l'ipotesi dell'esistenza di una silloge di orazioni più estesa in quattro libri, dalla quale sarebbero stati tratti brani per realizzare l'antologia, a cui sembra rimandare il titolo. Essi sono differenti sia per lunghezza, da pochi paragrafi a un discorso intero, sia per tecnica, poiché vi sono paragoni, aneddoti di persone celebri, descrizioni ed elogi; i soggetti sono vari: sovrani, filosofi, la natura, animali, la mitologia oppure l'oratoria stessa.

Il quarto capitolo (*El prólogo de El dios de Sócrates*) fornisce lo *status quaestionis* riguardo alla *praefatio* del *De deo Socratis*, pubblicato nel presente volume dopo i *Florida* «per la sua palese somiglianza con le altre opere» (p. xxxvi) edite, senza che Martos assuma alcuna posizione nel dibattito circa la collocazione originaria. Alcuni ritengono che non faccia parte del *De deo Socratis*, considerata la scarsa attinenza con i temi in esso esposti, che invece ben si addicono ai *Florida*, nei quali lo pubblicano; altri sostengono che sia il prologo, di argomento diverso, del trattato con funzione di introduzione di tipo retorico; altri ancora si oppongono alla pubblicazione coi *Florida*, poiché le opere filosofiche hanno una tradizione separata dalle altre.

Nel quinto capitolo (*Pervivencia de la obra retórica*) è delineata brevemente la fortuna della produzione retorica apuleiana: in epoca antica fu citata e riecheggiata da autori latini, per esempio sant'Agostino, che allude a essa in *epist.* 138, 19; nel Medioevo fu nota soprattutto la produzione filosofica, nella quale occuparono un posto privilegiato il *De deo Socratis* e il *De Platone et eius dogmate*. Dal XIV secolo la diffusione delle opere oratorie conobbe una nuova fioritura: vi sono testimonianze nel *Flores moralium auctoritatum* veronese del 1329, nella produzione di Benzo d'Alessandria, nel *De vita et moribus philosophorum* di W. Burley e nelle *Familiares* di F. Petrarca, che citò e fece riferimenti all'*Apologia* (*fam.* II 9, 22 e IX 5, 16) e ai *Florida* (*fam.* III 9, 4 e XXIV 12, 14); compaiono anche citazioni nei florilegi e nelle antologie, per esempio nella *Margarita poetica* di A. von Eyb; dal Rinascimento le attestazioni sono poche. Martos concentra quindi la sua attenzione sulla letteratura spagnola: fino dal Medioevo furono conosciute le *Metamorfosi*, molto meno l'*Apologia* e i *Florida*, entrambi ignoti ai più, assai poco citati nei florilegi e nelle raccolte di *sententiae* e dei quali in area iberica non esistono manoscritti né edizioni fino al XX secolo. Nel XVI e XVII secolo Apuleio divenne un'*auctoritas* e le sue creazioni retoriche furono molto citate, attingendo però spesso a repertori, come nella *Silva de varia lección* di P. Mejía, o in opere di economia o mitologia, o nei lavori di F. Lope de Vega, del padre Mariana e di F. de Quevedo. Al XVIII secolo risale il *Teatro crítico* del padre Feijoo, che rivela di avere letto interamente l'*Apologia*, inserendone un riassunto nel II Discorso, *Apología de personajes famosos en la historia*, dove rievocò tutta la vicenda del Madaurense. Il XIX secolo segnò la fine dell'utilizzo di Apuleio come *auctoritas*, accompagnata dalla scomparsa degli scritti retorici, dai quali era tratta la maggior parte del materiale; d'altra parte compaiono le prime traduzioni: quella dell'*Apologia* fu in portoghese a opera di F.A. de Campos Henriques (Lisboa 1859), quelle dei *Florida* e del *De deo Socratis* in spagnolo furono pubblicate unitamente a una nuova edizione della traduzione delle *Metamorfosi* di D. López de Cortegana (Madrid 1890).

Nel sesto capitolo (*La presente edición*) l'editore espone i criteri seguiti per la *constitutio textus* dell'*Apologia*: ha collazionato, direttamente o in riproduzione, tutti i manoscritti e il testo edito corrisponde in gran parte con quello trádito dal codice F (*Laurentianus Plut.* 68, 2), databile all'XI secolo, scritto a Montecassino e contenente, oltre le tre opere apuleiane maggiori, Tac. *ann.* XI-XVI e *hist.* I-V; nei passi in cui risulta corrotto o illeggibile è ricorso a C ϕ AU ed E, tutti dipendenti da F. Il codice C (*Assisiensis* 706) è la copia più antica di F,

risalente come quello all'XI secolo, proveniente da Montecassino e giunto in frammenti, che riportano parti dell'*Apologia*; ϕ (*Laurentianus* 29, 2), redatto circa nell'anno 1200 a Montecassino, è copia diretta di F, realizzata in un'epoca piuttosto vicina a questo; A (*Ambrosianus* N 180) del XIII secolo è il codice più antico della classe I di Robertson; U (*Illinoisensis Urbanensis*), scritto a Roma nel 1389, riporta correzioni e glosse attribuibili a due mani differenti e coincide con A; E (*Etonensis* 147) della prima metà del XV secolo, di ambiente italiano, appartenuto a Bernardo Bembo, contenente solo *Metamorfofi* e *Florida*, risulta in un pessimo stato di conservazione, che alquante volte pregiudica la lettura. Martos ha riportato in apparato le lezioni del codice di Modena (*Mutinensis Bibl. Estense Lat.* 213), che contiene *apol.* XIII 5-XXV 4 e non era mai stato usato prima, in alcuni casi particolari la lezione dei codici L₁ (*Laurentianus* 54, 32), L₂ (*Laurentianus* 54, 12), L₃ (*Laurentianus* 54, 13), L₄ (*Laurentianus* 54, 24) e V₁ (*Vaticanus Lat.* 2193), e, nei luoghi in cui il testo di F sia problematico, quella dell'*editio princeps* di G.A. Bussi (Roma 1469), che si basò su un codice assai simile a quelli della classe I di Robertson; inoltre ha tenuto presente le edizioni Aldina (Venezia 1521) e di B. Philomathes (Firenze 1522). Riguardo al testo del *De deo Socratis*, lo studioso ha rivisto quello delle edizioni di J. Beaujeu (Paris 1973) e di C. Moreschini (Stuttgart-Leipzig 1991), dopo avere collazionato i codici B (*Bruxellensis* 10054-10056), M (*Monacensis* 621) e L (*Laurentianus plut.* LXXVI cod. 36), senza riscontrare sostanziali differenze; le lezioni dell'*editio princeps*, che l'editore ha analizzato, hanno minore importanza rispetto alle altre due opere.

Il settimo capitolo (*Bibliografia*) è costituito dalla bibliografia che è divisa in *Abreviaturas*, l'elenco delle abbreviazioni bibliografiche usate, *Ediciones*, *Comentarios*, suddivisi secondo l'opera apuleiana, *Comentarios y ediciones de otras obras de Apuleyo*, *Traducciones* e *Bibliografía general*.

Seguono il testo dell'*Apologia* e dei *Florida*, preceduto dallo *Stemma codicum* e dai *Sigla*, e quello della *praefatio* del *De deo Socratis*, con anteposto il *Conspectus siglorum*: entrambi presentano a piè di pagina l'apparato critico e a fronte la traduzione, accompagnata da note che istituiscono paralleli con opere della letteratura latina e greca, evidenziano figure retoriche e usi linguistici, forniscono un commento filologico, fanno meglio comprendere il significato di alcuni passi che potrebbero risultare poco comprensibili, per esempio a causa dell'allusione a eventi, o per giochi di parole che vanno persi nella traduzione, o per riferimenti a usi e costumi dell'epoca di Apuleio, o per il comparire di nomi di persona. Conclude il volume l'*Index nominum*.

ANDREA OTTONELLO
(Università degli Studi di Genova)

Gilberto Marconi, *La nascita del Messia. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 17-21*, EDB, Bologna 2017, pp. 172.

Questo volume nasce come «breve itinerario attorno alla nascita del Messia» (p. 117) e viene presentato nell'Introduzione (pp. 7-9) come un tentativo di «indagare tra le pieghe» di un testo le cui vicende sono inserite in un «preciso contesto geografico sottolineato a più riprese dal redattore». In molti casi i luoghi, le situazioni, i personaggi appaiono nuovi o rivisitati, ma lo sviluppo dell'analisi condotta sul testo greco (opportunamente corredato da note, che riportano le varianti accolte dai diversi manoscritti) ha rilevato il costante «equilibrio con cui il redattore si è rapportato ai racconti dell'infanzia di Matteo e Luca senza al contempo rinunciare all'originalità nella riscrittura» (p. 8).

Il primo capitolo (pp. 11-32), *Verso Betlemme*, dedica tre paragrafi (*Il censimento, Il pianto e il riso, Il pudore*) all'analisi dei tre versetti di *Protev.* 17, il cui argomento richiama il *Vangelo di Luca*: Maria e Giuseppe si recano in Giudea per farsi censire. In merito alla sezione di apertura, G. Marconi sottolinea le differenze e gli elementi comuni (relativi soprattutto all'ambito storico e geografico) a *Lc* 2, 1-2, rilevando la volontà del redattore di correggere le imprecisioni storiche di Luca, lasciandone tuttavia delle altre. Si nota che il redattore non fa menzione del viaggio verso Betlemme (alludendo esclusivamente all'origine davidica di Maria), né del luogo da cui partono (forse al fine di esaltare, per contrasto, il luogo di arrivo); inoltre, il tragitto percorso parrebbe molto più breve rispetto a quello cui sembra alludere Luca. La seconda parte del primo versetto è un discorso diretto che riporta il monologo interiore di Giuseppe, il quale si chiede sotto quale identità registrare Maria, con evidente timore del giudizio del popolo (timore che sarà superato rimettendosi alla volontà del Signore): l'autore lo esamina e cerca di scandagliare lo svolgersi dei pensieri di Giuseppe. Nel secondo versetto comincia il viaggio. Qui, la parte dialogata prevale sulla narrazione e si passa dal cuore di Giuseppe all'esterno, nell'esplicitazione dei preparativi e del percorso, e dai pensieri di Giuseppe a quelli di Maria, che il marito le legge nelle espressioni del volto. Un'attenta analisi sintattica e semantica consente all'autore di rintracciare nel gesto preparatorio di Giuseppe che sella l'asino prima di partire, quello della folla che accoglie Gesù mentre entra sull'asino a Gerusalemme. L'allusione al viaggio, poi, consente di recuperare informazioni relative ai figli di Giuseppe, dei quali l'autore prova a «tradurre in termini semantici l'allocatione nella carovana» (p. 24), come evidente metafora della sequela di Cristo. In seguito, l'autore fornisce la propria chiave di lettura per interpretare le visioni di Maria, richiamando, da un lato, la vicenda di Rebecca e, dall'altro, quella di Simeone. Il terzo versetto comprende l'ultima sezione del dialogo: probabilmente arrivati a metà strada, Maria vuole scendere perché sente di essere prossima al parto, ma Giuseppe, titubante, si preoccupa di «metterne al riparo il pudore»: questa espressione si presta a diversi livelli di lettura che l'autore spiega con scrupolosità.

Il secondo capitolo (pp. 33-49), *La nascita taciuta*, commenta (in quattro diversi paragrafi: *La cerca, In prima persona, L'incanto, La norma*) *Protev.* 18, «dedicato alla nascita di Gesù senza che questa venga esplicitamente descritta» (p. 33). Dopo una *cerca* «sottesa» di un luogo adatto, arrivano alla grotta. L'autore si sofferma sulla scelta divergente da quella lucana, che colloca la nascita di Gesù in una stalla e ne trova una spiegazione «teologica» alludendo alla varietà di ruoli che la grotta ha assunto nell'Antico Testamento: di rifugio per sfuggire alle distruzioni e ai nemici e di sepoltura dei padri e delle madri di Israele. In quel luogo «giace la storia di Israele. Di lì nasce pure una storia nuova» (p. 36). Singolare è il «brusco cambio di stile» che vede Giuseppe raccontare la propria storia in prima persona: è una caratteristica che ha fatto ipotizzare un incrocio di fonti diverse e una tradizione manoscritta divisa, di cui l'autore illustra lo *status quo*, ipotizzando in aggiunta l'esistenza di «racconti già formati» per ogni personaggio, che il redattore «ha provveduto a riscrivere [...]». Dunque avrebbe riscritto tutto eccetto il nostro passo», probabilmente al fine di «rimarcare il nucleo centrale dell'intero scritto» (p. 38). Segue poi il commento alle parole di Giuseppe, le quali esaltano la particolarità di quanto esperito: la contemplazione della natura che si ferma. Il racconto si concentra su quello che Giuseppe «vede»: non a caso, l'analisi dell'architettura testuale, che si articola in un procedimento generale antitetico e paratattico, fa emergere numerosi verbi del vedere. Il suo sguardo si poggia, in triplice direzione, sui diversi elementi della natura: «unisce tutti il motivo del racconto, la meraviglia di Giuseppe suscitata dalla staticità momentanea dell'universo intiero» (p. 40). Dopo aver riportato il testo greco (corredato di note ricche di varianti), l'autore si sofferma sulle singole

sezioni del canto, ciascuna dedicata ai vari elementi del creato su cui cade lo sguardo di Giuseppe: esse diventano oggetto di un'analisi strutturale, lessicale e semantica accurata.

Il capitolo successivo (pp. 51-59), *Le suggestioni letterarie di Protev. 18,2-3*, si sofferma sul tema del fermarsi del tempo e sulle sue molteplici riscritture antiche (*A monte*) e moderne (*A valle*): da Alcmene, a Virgilio, Ovidio e Lucrezio, fino alla letteratura dei giorni nostri (per esempio, le visioni di Gnazio Manisco in *Maruzza Musumeci* di Camilleri).

Oggetto di discussione del quarto capitolo (pp. 61-71), *L'ostetrica* (Protev. 19,1), articolato in tre paragrafi (*La donna del monte*, *L'uomo d'Israele*, *La fidanzata incinta*), è l'incontro e il dialogo con l'ostetrica incontrata da Giuseppe, della quale viene gradualmente definito il ruolo. Lo stile è il medesimo del capitolo precedente, ma cambia il vocabolario: dalla vista si passa alla parola. Si sottolinea che si tratta di una donna ebraica e questo tratto permette di identificarla con le ostetriche che hanno fatto nascere Mosè e che, dunque, hanno contribuito al compimento della salvezza di Israele. L'ostetrica, prima ancora che Giuseppe le rivolga la parola, dimostra di conoscere perfettamente la situazione: sa che una donna sta partorendo in una grotta e lo apostrofa come se già sapesse che Maria non è sua moglie. Giuseppe lo conferma e le sue parole rivelano gradatamente i tratti divini di Maria: donna allevata nel tempio del Signore, avuta da lui in sorte per moglie (identificando la sorte con la volontà divina), incinta per opera dello Spirito Santo. L'autore indugia su questi aspetti richiamando con frequenza il *Vangelo di Luca*, il peso del cui racconto è abbastanza chiaro nella redazione di questo capitolo.

Nel quinto capitolo (pp. 73-82), *Il fanciullo* (Protev. 19,2), articolato in due paragrafi (*Lo spettacolo*, *La tradizione*), l'autore conduce un'accurata analisi stilistica e strutturale dalla quale emerge una singolare architettura teatrale che tramite un «crescendo teofanico [...] raggiunge l'apice nell'espressione della più profonda umanità del personaggio divino» (p. 75). Ancora una volta, il redattore cambia registro, passando dal dialogico al narrativo, dall'orale al visivo, in un passo infarcito di richiami lessicali e tematici recuperati dagli scritti antico e neotestamentari. Ai due, arrivati in ritardo alla grotta, si manifesta uno spettacolo stupefacente: una nube scura sopra la grotta pian piano si ritira per fare spazio a una luce insostenibile che si dilegua per lasciare il posto alla visione del santo bambino, il quale cerca la mammella della madre, in una sorta di paradossale «antropofania».

Il sesto capitolo (pp. 83-115), *Salome* (Protev. 19,3-20,4), è un po' più lungo (infatti è articolato in sette paragrafi: *L'eco di Tommaso*, *L'ispezione*, *Agli antipodi di Giuditta*, *Nel novero dei bisognosi*, *Nell'elenco dei miracolati*, *Il discepolo nuovo*, *Da fariseo a pubblicano*) in quanto abbraccia due sezioni del *Protovangelo*, la cui protagonista è Salome, donna «moderna e risoluta» (p. 83), sulla cui esperienza sono riscritti, a detta dell'autore, i motivi e i personaggi della storia salvifica. La levatrice riferisce a Salome l'accaduto miracoloso, ma la donna non crede che la puerpera abbia mantenuto la propria verginità e vuole verificare «con il metro di giudizio dell'umana natura attraverso il tatto» (p. 85). Inevitabilmente, la reazione della donna e la terminologia impiegata dal redattore, consentono all'autore di rintracciare l'eco dell'apostolo Tommaso, della sua incredulità che, mediata dal tatto, si trasforma in fede. Salome infatti, opportunamente contrapposta ai modelli di fede rappresentati dalle donne dell'Antico Testamento (*in primis* Giuditta, la cui mano era salvifica e non foriera di peccato), viene punita a causa della sua *anomía* e *apistía*. La sua mano peccatrice viene bruciata e di fronte a un tale evento ella non può che riconoscere la sua iniquità, innalzando una supplica a Dio. Questa preghiera, analizzata dall'autore nelle parti che la compongono, e la risposta dell'angelo che segue vengono assunte come punto di partenza per rintracciare nella persona di Salome caratteri che consentono di collocarla nel «novero dei peccatori» cui Dio usa misericordia, o nell'«elenco dei miracolati che si sono accostati

al Nazareno per domandare la guarigione del corpo» (p. 107): infatti, come in ogni scena che ha i caratteri dei racconti di miracolo, segue la richiesta del silenzio. In modo particolare, il gesto di sollevare il bambino, come imposto dall'angelo, attraverso il confronto con altri passi, viene interpretato alla stregua di «portare il peso della parola», che si identifica con quello della croce: in tale contesto, la donna assume la funzione di discepolo nuovo e la sua vicenda viene paragonata a quella di Paolo. Richiamato più volte è il modello lucano della parabola del fariseo e del pubblicano: Salome può essere identificata in entrambi, in quanto si muove dal peccato alla giustificazione di esso, dal miracolo al discepolato.

L'episodio dei magi, cui è dedicato l'ultimo capitolo (pp. 117-137), *I magi* (Protev. 21), è in armonia con gli altri racconti della natività, in particolare con il "dettato matteo". L'analisi che viene fatta (in quattro paragrafi: *Il re dei Giudei, Erode, La stella, Il ritorno*) ne evidenzia le differenze proprio a partire dalla palese dipendenza dal modello. Da questa analisi emerge, in modo particolare, il ruolo politico che i magi sembrano impersonare e «il motivo polemico contro il nazionalismo giudaico di cui [...] assurgono a palese contestazione, proponendosi positivamente come espressione dell'universalismo cristiano aperto ai pagani» (p. 133).

Infine, *Il congedo* (pp. 139-140), offre uno sguardo d'insieme sull'opera e sui personaggi che ne sono attori, enucleando e puntualizzando gli elementi più significativi.

MARINA GIORDANELLI
(Università degli Studi di Genova)

Veronica Bucciantini, *Studio su Nearco di Creta. Dalla descrizione geografica alla narrazione storica* (Studi di storia greca e romana, 11), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2015, pp. 251.

L'interesse nei confronti del "viaggio" è vario: c'è chi viaggia per conoscere, chi per lavorare, chi per ricercare qualcosa, chi per ritrovare qualcos'altro. Negli ultimi decenni si pensa al viaggio come a una sorta di percorso catartico, in grado di migliorare o di cambiare l'interiorità di un individuo. Nel mondo antico questi aspetti avevano un valore marginale: si viaggiava soprattutto per la sete di sapere, per "civilizzare" il mondo barbaro e, in generale, il mondo non greco. Se per la letteratura il più grande viaggiatore di tutti i tempi è stato Odisseo, nella storia è stato Alessandro il Grande a incarnare i sogni di grandezza e conoscenza di ogni uomo, allargando il mondo allora conosciuto fino a confini inesplorati, spinto dal desiderio di conoscenza e di potere. Il suo viaggio, ai limiti delle umane possibilità, ha ispirato da subito uomini e letterati: i più colti tra i suoi soldati hanno documentato le sue imprese, ognuno un proprio stile, basandosi su dati storici o geografici. Tra questi spicca Nearco di Creta, il comandante della flotta di Alessandro che doveva discendere lungo l'Idaspe, che ha scritto un diario di viaggio, confluito per buona parte nell'*Indike* di Arriano. Veronica Bucciantini, studiosa dalla solida e approfondita conoscenza dell'Antico, nel suo volume analizza, in modo articolato, questa figura.

Nel primo capitolo (*La vita*, pp. 9-23), suddiviso in cinque paragrafi: *Origine, Esilio, Iscrizione di Delfi, Carriera, Dopo Alessandro*, l'autrice fornisce notizie biografiche. Particolarmente interessante il paragrafo riguardante la problematica datazione dell'Iscrizione di Delfi, epigrafe dove è citato Nearco, in cui esamina tutte le ipotesi riguardanti la questione, proponendone una convincente soluzione: l'elargizione di denaro per la ristrutturazione del tempio di Delfi da parte di Alessandro e la presenza di quest'ultimo a Delfi tra il 336 e il 335

a.C., testimoniata da un passo di Diodoro, autorizzano a ipotizzare che la datazione corretta sia compresa tra il 336 e il 334 a.C. e che «l'offerta generosa di Alessandro, probabilmente divenuto re da poco tempo, potrebbe valere a giustificare la riconoscenza di Delfi, concretizzatasi negli onori a un Nearco, fedele e fidato amico del neo re di Macedonia» (p. 17).

Nel secondo capitolo (*Il Periplo*, pp. 29-85), distribuito in quattro paragrafi (*Titolo dell'opera, Il viaggio, Le distanze, L'equipaggio*), il paragrafo relativo al *viaggio* è a sua volta suddiviso in due sottoparagrafi distinti: *Partenza e discesa dei fiumi indiani fino alla foce dell'Indo* (Ind. 18.1-21.6) e *Dall'Indo alla foce dell'Eufrate* (Ind. 21.7-42.10) e si rivela particolarmente interessante: V. Bucciantini, per calcolare la durata della navigazione di Nearco, ne divide il percorso in tre momenti, «discesa dei grandi fiumi indiani fino alla foce dell'Indo, navigazione costiera fino alla foce dell'Eufrate e risalita verso Susa» (p. 36), esemplificandoli con immagini. Nei due sottoparagrafi, dove sono presenti riferimenti al testo dell'*Indike* di Arriano, corredati da puntuali spiegazioni dei luoghi e degli eventi citati, non mancano interessanti comparazioni con i luoghi corrispondenti nel mondo odierno.

Nel terzo capitolo (*Nearco osservatore "scientifico"*, pp. 87-110), diviso in sei sottocapitoli (*Le ombre e le stelle, I venti etesii, I fiumi indiani, La flora, La fauna, Aspetti etnografici*), sono messi in luce, in particolare, gli aspetti geografici. Nel paragrafo intitolato *Aspetti etnografici*, distinto in due sottoparagrafi (*I sacrifici e I Brahmani*), la studiosa enumera i sacrifici fatti da Nearco agli dei e sottolinea come avvenissero, soprattutto, accanto alla riva di un grande fiume. Infatti, «Negli alessandrografi la realtà fluviale sembra assumere una molteplice valenza: via di comunicazione e di scambi commerciali, confine naturale di un territorio, punto di contatto con popoli altri e, infine, luogo privilegiato di sacrifici dettagliatamente descritti» (p. 106). Per quanto riguarda i Brahmani, V. Bucciantini individua come dipendente da Megastene quanto si legge in Arriano, mentre di paternità nearchea sembrerebbe la classificazione dei saggi indiani «con i Brahmani che costituiscono una specie di sottoclasse dei σοφισταί, divisi in due gruppi distinti, dei quali il secondo, privo di nome specifico, sembra dedicarsi a quell'indagine sulla φύσις che avvicina molto questo tipo di ricercatori ai filosofi greci» (pp. 108-109).

Il quarto capitolo (*Nearco e Alessandro* pp. 111-123) presenta un unico paragrafo (*Gli Incontri*) diviso in tre sottoparagrafi (*L'incarico*, Ind. 20.1-8; *In Carmania*, Ind. 35.1-36.9; *La fine del viaggio*, Ind. 42.1-9). In esso sono elencati e analizzati i passi dell'*Indike*, in cui si narra l'incontro di Nearco con Alessandro, per i quali la studiosa propone ipotesi di datazione.

L'analisi di Nearco scrittore diventa più approfondita nel quinto capitolo (*Dal periplo alla narrazione storica*, pp. 125-137), diviso in due paragrafi: *L'imitatio omerica*, che mette in rilievo le reminiscenze omeriche presenti nell'opera, e *Tracce di una Storia oltre il Periplo*. Nel primo, V. Bucciantini sottolinea come il problema della «patina omerica» (p. 125) risalga a Nearco e debba «riguardare la versione letteraria del diario di bordo, cioè quella rielaborazione del resoconto della navigazione, a partire dalla quale era poi maturata l'idea di un'opera più ampia e che doveva costituire una vera e propria *Alexandergeschichte*». Nel secondo, che a sua volta presenta tre sottoparagrafi: *Dicerie su Alessandro* (Anab. 6.13.4-5), *Suicidio di Calano* (Anab. 7.3-6) e *Strapazenbericht* (Anab. 6.24.1-6.25.6), è approfondita l'ipotesi che l'opera di Nearco «non si esaurisse nel Periplo ma aspirasse a essere una *Alexandergeschichte*» (p. 125) e sono addotti convincenti esempi a dimostrazione: la descrizione dello schieramento della flotta sull'Idaspe (Ind. 18, 1-10), i preparativi per la spedizione e la discesa dei fiumi fino all'Indo (Ind. 18, 11-20, 11), che, secondo V. Bucciantini, «appare poco coerente con un resoconto della navigazione» (p. 132).

Nel sesto e ultimo capitolo, *Nearco scrittore* (pp. 139-155), distribuito in due paragrafi: *Le fonti e i modelli* e *Arriano e Nearco* (suddiviso in due sottocapitoli – *Le Fonti di Arriano e l'Indike* e *La pubblicazione dell'opera di Nearco*), la studiosa dichiara il suo non facile intento di «tentare di ricostruire la formazione e lo sviluppo intellettuale» (p. 139) di Nearco ed enumera i principali autori dei quali si trova traccia nell'opera nearchea: *Omero* (pp. 139-140), *Erodoto* (pp. 140-141), *Scilace* (pp. 141-143), *Ctesia* (pp. 143-145), *Onesicrito* (pp. 145-147). Nelle conclusioni riassume i punti salienti della sua indagine che mira a «ricostruire la personalità di Nearco e la genesi della sua opera a partire dal contenuto e dalla forma del racconto» (p. 155). Chiudono il volume *Carte e immagini* (pp. 177-202), una nutrita *Bibliografia* e l'*Indice dei nomi* (pp. 203-247).

FRANCESCA RAFFAGHELLO
(Università degli Studi di Genova)

Miguel Requena Jiménez, **Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano**, Abada, Madrid 2014, pp. 324.

Miguel Requena Jiménez aggiunge un'ulteriore tessera al mosaico della sua indagine sulla valenza dei segni premonitori nell'antichità, pubblicando in questo volume alcuni racconti aneddotici riguardanti oscuri presagi che avrebbero preannunciato la morte degli imperatori romani. Si tratta di storie conosciute come *omina mortis*.

Nell'introduzione, lo studioso presenta le opere che hanno trattato l'argomento, fornendo un'esauriente bibliografia, utile a chi voglia affrontare questo tema. Individuando in F. Wagner (*De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis Caesaribus facta traduntur*, Ienae 1888), F.B. Krauss (*An Interpretation of the Omens, Portents and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus and Svetonius*, Philadelphia 1930) e B. Mouchová (*Omina Mortis in der Historia Augusta*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium, 1968-1969*, Bonn 1970, pp. 111-149) i tre pionieri che hanno aperto la strada agli studi su presagi e credenze nel mondo romano, traccia una sintetica ma efficace panoramica degli scritti recentemente dedicati a questo tema, dichiarandosi debitore soprattutto nei confronti W. Deonna (*La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde*, «Rev. Hist. Rel.» 84 [1921], pp. 77-107). Desume infatti da quest'ultimo l'approccio interpretativo in base al quale gli *omina* tramandati dalle opere letterarie latine non debbano considerarsi come frutto di superstizione popolare o invenzione creativa degli scrittori, ma come risultato del processo universale di idealizzazione della figura dell'imperatore sulla base del suo programma politico e ideologico, prospettiva, questa, che si ritrova anche nei suoi precedenti studi dedicati all'argomento (*El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid 2001 e *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Valencia 2003).

Il volume si articola in quattro capitoli, dedicati ciascuno a un nucleo tematico al quale è possibile ricondurre i presagi analizzati, proponendone così una classificazione.

La notte è, per esempio, da sempre il simbolo del mistero e del pericolo, sulla base della sua correlazione con il buio e con il colore nero, che determina l'assenza di visibilità. Anche gli dèi, come gli uomini, sono soliti addormentarsi e riposare di notte e questo aspetto rende la notte ancora più temibile ai mortali, privi della protezione dei numi. Le tenebre notturne costituiscono, di conseguenza, il momento ideale per visioni o sogni premonitori di morte, che nemmeno la fioca e ambigua luce lunare può esorcizzare. Il nero della notte è, infatti,

spesso collegato, nell'immaginario collettivo, alla morte: anche gli antichi identificavano l'Ade come il regno dell'oscurità e, in età arcaica, a Roma i funerali venivano celebrati nelle tenebre con la sola luce di torce. Anche le divinità infernali o le creature che popolavano l'aldilà erano caratterizzate dal colore scuro della pelle: è possibile che esse venissero concepite nell'immaginazione simili a Egizi ed Etiopi, con tutte le implicazioni successive nella considerazione dei popoli dall'incarnato nero, anche in epoche successive.

Anche gli animali risultano strettamente connessi ai presagi di morte presi in considerazione da Requena Jiménez: sprovvisti di volontà propria, essi divengono i *media* prediletti dagli dèi nei quali infondere la propria essenza e compiere così il corso del Fato. Quelli che ricorrono più spesso in sogni e premonizioni sinistre sono il cane e il lupo.

Il terzo capitolo è dedicato ai rituali religiosi e all'importanza della loro procedura, soprattutto nel caso del sacrificio, la pratica religiosa più importante nell'antichità. Questo aspetto, cioè la fedele osservanza del rito, è ritenuto fondamentale per entrare in contatto con la divinità e conseguire il fine desiderato: una premonizione nefasta potrebbe essere foriera di un evento terribile, anche di un *omen mortis*. Se, poi, durante il rituale si verifica spargimento di sangue o ci si macchia con esso, è preannunciata una fine quasi certa, come nel caso di fuga della vittima sacrificale, di spegnimento del fuoco sull'altare o di altri segni, sempre descritti in modo particolareggiato.

Il quarto capitolo è dedicato alla caduta di oggetti o di persone e all'apertura spontanea di porte. Il primo presagio è da sempre connesso, nel mondo romano, a un evento negativo, rappresenta un segnale sfavorevole per chi si accinge a intraprendere qualche azione e, talvolta, può addirittura arrivare a preannunciare la morte. Anche nelle lingue moderne termini che indicano la "caduta" o il "cadere" rimandano semanticamente a una sciagura, quando non esplicitamente alla fine o alla rovina. Il secondo presagio, relativo a usci che si aprono da soli, è denso di significato: una porta sta a indicare tradizionalmente un confine, il limite fra ambienti o luoghi diversi e, in senso lato, quindi, può simbolicamente rappresentare il punto di passaggio fra due mondi o due dimensioni alternative, il varco per l'aldilà, che si schiude per favorire l'accesso a chi è destinato a giungervi a breve. Jiménez Requena sottolinea che, anche in questo caso, le divinità rivestono un ruolo determinante: l'apertura di una porta può rivelare, infatti, la loro presenza, quindi la loro protezione, oppure la loro assenza, vale a dire il loro abbandono.

Nella conclusione, lo studioso traccia una sintesi di quanto analizzato in precedenza, facendo particolare riferimento al valore culturale dei presagi in relazione alla mentalità e al contesto storico e sociale dell'epoca antica. Seguono un indice delle abbreviazioni e delle sigle presenti nell'opera e la bibliografia.

Il volume di Miguel Requena Jiménez costituisce senza dubbio una lettura gradevole e stimolante sia per chi nutra interesse, anche da non addetto ai lavori, per le credenze dell'antichità e per la storia delle mentalità, sia per chi desideri approfondire questa tematica, poiché propone un'analisi esauriente. Accanto ai testi letterari riguardanti gli *omina mortis* degli imperatori romani, di cui è presentata la traduzione in spagnolo, l'autore ne riporta anche altri, di natura ed epoca diversa (sono presenti, per esempio, stralci poetici di Gabriel Garcia Marquez e di Baudelaire), che potrebbero apparire fuori luogo, ma in realtà si inseriscono armoniosamente nell'opera, arricchendola con un tocco di piacevole erudizione.

ELISA CAMERA
(Università degli Studi di Genova)

Tertulliano, *Le uniche nozze*. Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici riveduta e corretta a cura di Renato Uglione (Corona Patrum Erasmiana. I. Series Patristica, 2), Loescher, Torino 2017, pp. 298.

L'*editio altera* che Renato Uglione ha rifinito del suo convinto impegno filologico-esegetico sul *De monogamia* di Tertulliano (la prima edizione costituiva il n. 15 dell'attualmente interrotta "Corona Patrum", SEI, Torino 1993) si inserisce in una nuova collana della casa editrice Loescher, la "Corona Patrum Erasmiana", in cui negli ultimi tre anni sono stati pubblicati, grazie all'impulso e al sostegno del Centro Europeo di Studi Umanistici Erasmo da Rotterdam (<http://www.cesutorino.it/index2.html>), alcuni importanti volumi, quali l'*Ad Demetrianum* di Cipriano per la "Series Patristica", il *Ciceronianus* e i *Colloquia* di Erasmo da Rotterdam, nonché il *De partu Virginis* del Sannazzaro per la "Series Humanistica".

Lo studioso ha opportunamente aggiornato sul piano bibliografico e riveduto in introduzione e commento la sua precedente edizione, mantenendone tuttavia, giacché perspicua e pratica, la struttura originaria. All'accurata bibliografia (pp. 16-29) segue un'estesa introduzione contestualizzante sul matrimonio in Tertulliano (pp. 30-54), che peraltro risolve in modo suavisivo l'apparente aporia, nel *De monogamia*, dell'elogio del matrimonio come sacramento e *secundum naturam* da un lato, e del suo superamento in direzione encratita dall'altro, atteso l'avvento del Paraclito che parlerebbe ai soli uomini spirituali capaci di "farsi eunuchi". A due agili capitoli rispettivamente sulla palese impronta retorica del trattatello (pp. 55-57) e di presentazione del suo contenuto (pp. 58-61: le sintesi, spesso a torto trascurate dai curatori di testi antichi, se ben fatte sono invece strumenti utili per ogni studioso) segue una premessa di carattere critico-testuale (pp. 62-67) sulle tradizioni manoscritte e a stampa del *De monogamia* finalizzata a una corretta lettura dell'apparato. Quest'ultimo è invero frutto, più che di una rinnovata (non saprei però se particolarmente necessaria) escussione dei codici, di un uso vigile degli apparati più recenti di note collezioni (*CCh*, *CSEL* e *SCh*), nonché del ripercorrimiento delle cinquecentine, alcune delle quali recano lezioni tratte da materiale manoscritto perito.

Le pp. 70-113 riportano il testo latino con traduzione a fronte del *De monogamia*: traduzione filologica, come si suol dire, se alle vanterie creative di molte versioni in commercio dei classici preferisce, più umilmente, la fedeltà al testo di partenza, a costo di ricorrere a qualche parola o perifrasi in più per meglio esprimere la densità concettuale del latino di Tertulliano. Tradurre seriamente, in specie qualora siano in questione dibattiti teologici di primario rilievo, è già addentrarsi nell'esegesi; ed è proprio sul versante esegetico, considerate l'ampiezza e la solidità documentaria – sia a livello di luoghi classici e scritturali richiamati, sia per la *Sekundärliteratur* messa a partito – del commento (pp. 117-285) che le fatiche di Uglione meritano di essere nuovamente additate alla comunità scientifica.

MATTEO TAUFER
(Liceo classico "G. Prati", Trento)

Luigi Sandirocco, *Vergini vestali. Onori, oneri, privilegi. Riflessione sul ius testamenti faciendi*, Aracne, Roma 2016, pp. 108.

L'agile studio, che indaga in profondità l'origine e lo *status* giuridico delle vestali romane, consta di tre capitoli, ciascuno dei quali coglie aspetti particolari relativi alla dimensione storica e al ruolo delle vestali all'interno del mondo romano, in un'ottica del tutto nuova.

Nel primo capitolo, *Tra gli dei e gli uomini (sodalizi, aruspici, sacerdoti individuali e collegi sacerdotali, divinità e sacerdotesse e Aedes Vestae: l'utilizzo e le finalità)*, l'autore delinea i ruoli della sacralità romana che si legittimano e si estrinsecano attraverso i sodalizi, l'aruspicina, il sacerdozio e il collegio *sacerdotum*, al cui vertice si colloca il *Rex sacrorum*, sostituito poi dal *Pontifex maximus*, sovrano assoluto in ambito culturale e religioso. Quindi si sofferma sulla figura controversa delle vestali, scelte dal *Pontifex* sulla base di determinati requisiti fisici, sociali, etici e giuridici. L'investitura prevedeva un rituale con annessa formula di giuramento, che le obbligava alla verginità, all'astinenza da qualsiasi rapporto carnale e a una condotta consona al loro *officium*. Dopo aver chiarito l'origine greca del nome Vesta, da *Hestia*, anche grazie alla testimonianza ciceroniana (*nat. deor.* II 67), per cui *Vestae nomen a Graecis est*, lo studioso offre numerosi esempi, tratti da Tito Livio, Sallustio, Cicerone, Cassio Dione, Plutarco, Erodiano e Orosio, di processi, di condanne e di pene accessorie a cui erano sottoposte le vestali che trasgredivano ai divieti imposti. In particolare, è interessante la triste vicenda di Oppia, narrata da Livio (II 42, 10-11), una vestale rea di aver consumato amplessi impuri, che avrebbe scatenato l'ira degli dei contro i romani, proprio nella delicata fase della guerra veiente. Secondo Aulo Gellio (X 15) soltanto alle vestali, forti del loro *status* religioso, era concesso di testimoniare nei processi: egli tramanda che la vestale Tarasia godette per prima di questo privilegio e che sussistevano precisi *discrimina*, vincolanti tale *beneficium*, ovvero l'*exceptio* cui erano inquadrate le vestali figlie di ex liberti, di genitori schiavi, *cuius parentes, alter ambove servitutem servirent* e che esercitavano turpi occupazioni. Conclude il capitolo primo l'analisi di norme e leggi che punivano il *crimen incesti*, con la conseguente condanna a morte per asfissia o inedia, talvolta congiunta alla sepoltura in vita, abolita poi nel 97 d.C. La flagellazione a morte, invece, era prevista per chi si rendeva colpevole dello *stuprum* e aveva ingannato la *bona fides* delle vestali. La condanna, eseguita dal *Pontifex*, con un preciso cerimoniale, veniva quasi sempre approvata dalla plebe, intimorita da eventi calamitosi e pestilenziali: la pena inflitta era percepita come sforzo comune per cancellare una grave colpa.

Il secondo capitolo, *Diritto e società (status giuridico delle Vestali. Presunta eccezione alla regola, donne e santimoniali)*, indaga lo *status* giuridico delle vestali, la cui peculiarità risiedeva nella totale intangibilità del corpo, venuta meno la quale, l'intero sistema di leggi romane sarebbe stato incrinato. Lo studioso analizza a tal proposito la disposizione 145 delle *Institutiones* di Gaio *Loquimur autem exceptis virginibus Vestalibus, quas etiam veteres in honorem sacerdotii liberas esse voluerunt: itaque etiam lege XII Tabularum cautum est*. Secondo questa testimonianza, mentre le donne continuavano a essere assoggettate al tutore o al fratello maschio, in caso di morte paterna, votandosi a una totale sottomissione legale, le vestali rappresenterebbero una rara eccezione, in quanto godevano di una sostanziale libertà. Il passo è oggetto di una *vexata quaestio* anche filologica, riguardante la lezione *veteres voluerunt*: alcuni ritengono che essa sia stata inserita, come glossa, da un copista dotto e, quindi, secondo questa ipotesi le vestali sarebbero considerate inferiori davanti alla *lex romana*, come tutte le donne, senza particolari privilegi. Questo orientamento eccipisce che era impossibile o quantomeno molto strano che già le leggi delle XII tavole prevedessero simile libertà d'azione, contemplata la notoria vacuità mentale e *levitas animi* connaturanti l'animo femminile. Altri, tra cui L. Sandirocco, considerano invece credibile l'affermazione di Gaio, nonostante il riferimento sia alla legislazione arcaica, poiché essa richiamerebbe una norma di epoca regia: i *veteres* non indicherebbero i giuristi repubblicani, ma i *maiores* e, in generale, gli *antiqui*. Un'ulteriore prova consisterebbe nel fatto che le vestali avevano addirittura la facoltà successoria ed erano contemplate nella linea di successione testamentaria, dopo la morte del padre o del marito. Nonostante il sistema di *mores* e *leges* romane

maschiliste e patriarcali, alle vestali non era impedito di esercitare capacità decisionali, pur nella palese osservanza dei loro limiti.

Nel terzo capitolo, *Giudizio sulle testimonianze antiche (sospetta interpolazione, fonti d'epoca monarchica: le cosiddette leges regiae, fine del paganesimo. Erosione del vecchio e sedimentazione del nuovo)*, lo studioso riepiloga quanto asserito e discute le testimonianze fornite da Aulo Gellio, Igino e Cassio Dione, che riconoscono alle vestali, in via eccezionale, il *ius testamenti faciundi* e la naturale possibilità di ereditare. Le vestali erano pertanto considerate giuridicamente superiori alle altre donne: erano prive della loro femminilità e sessualità, ma paghe della missione al servizio di *Vesta publica populi romani*.

Il merito del saggio consiste, a mio avviso, nell'aver demolito la tradizionale immagine della subordinazione a cui erano votate, anche legalmente, le donne romane e nell'aver sottolineato la presenza di un microcosmo legato al culto fortemente radicato nell'universo femminile, il cui elemento fondante è una condotta di vita esemplare.

ANDREA LATTOCCO
(Università degli Studi di Macerata)