

corredato, anzi pregno, di utili suggerimenti. Il che ci permette di stendere anche qualche postilla a singoli luoghi del commento:

4, 13-13 (p. 144) *ingenuus color*: il commento insiste sul senso proprio. Forse è il caso di intendere *color* in senso figurato, come « portamento »; 4,26 (p. 151): sarebbe incomprensibile la lezione *decus* in luogo di *deus*. A mio vedere *decus* è meno felice, ma non incomprensibile: si tratterebbe, nel caso, di una *informis nota*, conseguenza del perduto amore (cfr. 5,16; 21); 6,17 (p. 178): ottima l'esegesi del verso; 10,4 (p. 254): d'accordo con il Fedeli nel preferire la traduzione del Kahn. Ma non sembra indispensabile, all'uopo, sottintendere *est*; 11,18 (p. 278): non mi sembra improprio intendere *in hac parte* come « a Roma », invece che « a Baia ». Properzio teme, perché l'esperienza romana l'ha assuefatto a temere istintivamente d'ogni amore; 11,21 (p. 280): preferisco ancora leggere, col Lachmann, *ah mihi non*; non credo che *an mihi nunc* del Beck risolva la pesante oscurità dell'espressione; 12,2 (p. 288): leggere, con Kraffert, *Pontice* in luogo di *conscia* rende certamente più intelligibile il testo, ma crea un problema letterario: il tono affettuoso e confidenziale dell'elegia mal s'addice al personaggio; 12,15 (p. 297) *aspersis*: mi pare eccessiva la difesa del testo tradito che significherebbe « lacrime sparse su » o « davanti a ». Mi pare ancora preferibile *ah sparsis* di Heinsius; 16,17 (p. 400, introduzione all'elegia). Il Cairns rintracciò il modello dell'elegia. Ma rimane aperto il problema dell'autobiografia properziana che, nel caso, può avere agganci storici o essere meramente spirituale. Forse si tratta di uno stato d'animo: ha sognato di partire, di morire naufrago per impietosire, poi . . . ; 17,3 (p. 403): quel *solito* mi pare *vix tolerandum*; 17,8 (p. 406) *parva harena*: non ci vedo ambiguità: il solo significato possibile mi pare quello indicato da Lucano, 8, 789 *parva clausit humo*: « un pugno di terra » (o di sabbia).

Seguono gli indici: dei nomi e delle cose notevoli, suddivise in « vocaboli, particolarità grammaticali, prosodiche, metriche e di versificazione; stile e tecniche »; infine, i « topoi ». Altri due indici raccolgono i passi citati e gli studiosi citati. L'ottimo lavoro del Fedeli, è, dunque, anche di agevole consultazione.

ALDO MARASTONI

M. GRONDONA, *La religione e la superstizione nella « Cena Trimalchionis », « Latomus », 171, Ed. Latomus, Bruxelles 1980. Un volume di pp. 104, con 10 tavole.*

Il *corpus* del volume è costituito dal cap. I « Il sentimento della morte nella Cena », che occupa le pp. 9-75. Ad esso seguono, quali capp. II-V, quattro brevi *parerga* su « I timori dell'ingresso »; « Il momento della preghiera »; « Il modello dei Saturnali »; « Eleganze di Trimalchione ». Diamo, dunque, la preferenza al cap. I. Ne è filo conduttore il

racconto stesso della *Cena*, della quale sono ripercorsi tutti gli episodi e i momenti. Il Grondona, infatti, li ritiene accomunati dal tema della morte, come egli stesso riassume a p. 43, e richiama altrove. Tale tema è preannunciato dalle pitture di soggetto sepolcrale che adornano l'ingresso; è, poi, riproposto dal comparire sulla mensa dal piccolo scheletro snodato, dal simbolismo astrologico-fatidico del piatto zodiacale e dal ricorrere, nei discorsi dei convitati, d'espressioni tratte dal linguaggio epigrafico sepolcrale. Ai ricordi di persone morte, s'aggiunge la rievocazione della Sibilla chiusa nell'ampolla e desiderosa di morire. Seguono l'incidente del fanciullo caduto dalla scala, la seconda serie di meditazioni sulla Fortuna, le storie di streghe e di cadaveri, l'arrivo dell'impresario funebre e, gran finale, le tragicomiche esequie di Trimalchione.

Il Grondona s'è impegnato nella ricerca del sottofondo religioso al quale s'ispira il comportamento di Trimalchione e dei suoi amici, accettando il dettato dell'opera quale è, senza ipotizzare una separazione dei dati reali dalle deformazioni caricaturali. È comprensibile: in fondo, anche la caricatura ripropone una realtà.

L'analisi di ciascun momento, condotta adducendo una copiosissima messe di fonti, si propone due scopi: il primo, quello di fornire l'esatta interpretazione del testo, soprattutto nei luoghi in cui essa risulta problematica, è felicemente raggiunto, pensiamo. Citiamo un solo esempio per tutti: a p. 44, l'esegesi proposta del *me vivo* ci pare la sola attendibile. Anche il secondo scopo, quello di subsidiare la lettura con una ambientazione che non trascuri nessun dato lessicale, letterario, antiquario o culturale che esso sia, è raggiunto, ma non altrettanto felicemente. La sovrabbondanza del materiale raccolto prende la mano al Grondona, poco propenso ai tagli e ai sacrifici. Ne esce un'esposizione farraginosa, appesantita da divagazioni (come, a p. 48, la divagazione sulla navigazione; a pp. 62 ss., le notizie sul *kottabos*; a p. 69, la memoria sul cambio di mano del lituo, da Liv. I, 18, 8; a p. 217, la lunga n. 217 sulla saliva) e, talvolta, di ripetizioni (ad es., il doppio esame di Ov. *Fast.*, 5, 436, a p. 40, n. 10 e 65; il riesame di frasi fatte come « *crevit tanquam favus* »). Soprattutto, ci pare che manchi una precisa economia critica. La distinzione tra « religione » e « superstizione » compare soltanto nel titolo del lavoro. Dobbiamo ritenere che, agli effetti dello studio sulla *Cena Trimalchionis*, i due termini siano equivalenti, nonostante le ben precise contrapposizioni che ne afferma il momento culturale romano cui appartiene il *Satyricon*? A noi non pare che, come invece ritiene il Grondona, una mera coincidenza o somiglianza gestuale permetta d'accomunare la funzione rituale svolta dal sacerdote, dall'augure o dal *paterfamilias*, con le vane osservanze di Trimalchione. S'arriva così ad una esegesi riduttiva (a p. 59) del più bell'inno di S. Ambrogio, o a forzare il senso di passi che nulla hanno a che vedere con la banalità del comportamento di Trimalchione (a p. 59, è

fuori luogo la citazione di Platone, *Phaed.*, 118a; a p. 65, n. 197, il luogo apuleiano, met. 2, 11, mera reminiscenza di Verg. *Georg.*, I, 390 ss., è dato come pregno d'implicazioni sibilline).

Il Grondona ha lavorato con fervore e diligenza, ma non ha saputo disciplinarsi. Il suo materiale potrebbe forse trovar posto in un adiposo commento della *Cena*, nel quale ogni lemma aprisse un discorso sufficientemente autonomo; azzeppato, invece, in una monografia, ne compromette la linearità.

Poco da dire sui quattro *parerga* finali. Il cap. II commenta la superstizione dell'inciampo e dell'ingresso con il piede destro; nel cap. III, si toccano terminologie eliofile e teofaniche, staccate dal loro vasto sottofondo e contesto; nel IV, in cui si parla di schiavi affrancati, è fuori luogo la citazione del furto del *pilleus* ai danni di *Incubo*; il cap. V raccoglie annotazioni residue.

Il lavoro, ripetiamo, contiene una ricca miniera di materiale e buoni suggerimenti esegetici. Purtroppo, la mancanza di indici dei luoghi e dei temi ne rende disagiata l'utilizzazione.

ALDO MARASTONI

F. BELLANDI, *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, « Opuscula philologa », 2, Pàtron, Bologna 1980. Un volume di pp. 116.

Nel 1865, il Ribbeck aveva segnalato il doppio impianto del discorso etico in Giovenale: le satire 1-9 e 11, pur contenendo elementi diatribici, sono le satire dell'*indignatio*, mentre le satire 10 e 12-15 sono contrassegnate dall'accettazione di topiche moraleggianti proprie della diatriba. Il Ribbeck s'era spinto fino alla negazione dell'autenticità del « secondo » Giovenale; la sua tesi non resse alla critica; quest'ultima, peraltro, non poté non prender atto dell'oggettività della motivazione di fondo. Effettivamente emerge, dal secondo gruppo di satire, un Giovenale diverso. Il Bellandi presenta sinteticamente e puntualmente il problema nelle pp. 1-9, poi suddivide la sua esposizione in due paragrafi: « *Indignatio* ed etica diatribica » (pp. 9-66) e « Il Giovenale "democriteo" ovvero il tentato ritorno all'etica diatribica » (pp. 66-101).

L'*indignatio*, che dà voce al poeta di Giovenale, è, in primo luogo, rifiuto d'una topica d'estrazione diatribica, quale compare in Orazio e Persio ma, soprattutto, in Seneca. Da quest'ultimo e, di preferenza, dall'anziano Seneca delle Epistole, il Bellandi raccoglie larga messe di luoghi. È una topica paradossale, una « mistificante confusione » (p. 38), secondo la quale il malvagio si porta dentro la propria punizione, mentre il saggio, qualunque ne sia la condizione economica o sociale, porterebbe dentro di sé, attraverso la conquista dell'eumimia, dell'apatia e dell'autosufficienza morale e umana, i semi della propria gratificazione, di quell'appagamento che nasce dalla coscienza della *virtus*. Invece, l'*indignatio* del primo Giovenale « non è solo lo

sdegno dell'uomo onesto ma soprattutto il rancore dell'emarginato » (p. 27), al quale la realtà quotidiana ripete (e il Bellandi adduce copiosa antologia di luoghi), che proprio la povertà colloca il disgraziato fuori dal consorzio sociale. Prorompe nel poeta il bisogno di denunciare l'urtante astrattezza delle topiche diatribiche (p. 43, n. 76) e di presentare l'intera gamma dei rifiuti di cui il povero è vittima. La *paupertas* non è un *adiaphoron*, è, in realtà, « un gravissimo tormento », perché l'uomo, non è « ragione pura », mentre il distacco psicologico del ricco dalla ricchezza, variamente teorizzato da Seneca, è continuamente contraddetto dalla corruzione che accompagna la ricchezza stessa, fin dal suo primo formarsi (p. 57, n. 95). Aggiunge, però, il Bellandi, e con molto equilibrio, che l'*indignatio* di Giovenale « non va, in realtà, molto oltre la semplice espressione di uno stato di disagio » (p. 58); in effetti, essa è « un grido di assoluta impotenza, uno sfogo totalmente consapevole della propria inanità concreta » (p. 64).

Il secondo Giovenale segna un ricupero della *ratio* socratica, « perché il mondo e i suoi valori si svelino in tutta la loro realtà » (p. 67), sicché l'uomo possa orientare il suo agire a verità. In particolare, s'attenua la connotazione delittuosa della ricchezza, che il poeta preferisce ormai considerare « un falso bene » e l'*indignatio* cede il posto all'esortazione a sopportare: « occorre saper *ferre* » (p. 77). Non si tratta d'una conversione totale del poeta: dalla « facciata sapienziale... trapelano l'antica insoddisfazione realistica, l'antica rabbia » (p. 85). Il Giovenale democriteo, dunque, è solo « un tentativo » (ibid.); al poeta si ripresenta sempre il dilemma: se tanti ricchi si dimostrano « insensibili a qualunque sentimento virtuoso... dov'è quell'attuarsi della giustizia che consente la serenità del saggio? » (p. 87). È necessario credere che una giustizia regna sul mondo; Giovenale, però, non sa « reggere con piena coerenza all'astrattezza di tale morale » (p. 88). Neppure nel *sapiens* sarà mai possibile una totale coerenza con la morale « democritea », e si renderà sempre necessario, di fronte al perseverare del malvagio nel delitto, il duro intervento della giustizia umana. L'ostentato atteggiamento di *sapiens* in Giovenale resta « una maschera », meglio, « un tentativo che svela continuamente le sue crisi » (p. 97). E l'asserita apatia mal riesce a nascondere « il ribollire dell'antica sofferenza » (p. 100).

Questi i contenuti del saggio del Bellandi, impegnato nel difficile compito di ristudiare i due volti del poeta da lui altre volte attentamente e amorosamente studiati. Il lavoro si raccomanda, oltre che per la vastissima documentazione di fonti e l'ampia e sicura utilizzazione della bibliografia, per l'acume critico e per il senso della misura: il Bellandi non spinge mai le sue conclusioni oltre i limiti del sicuramente dimostrabile. Ma il complesso problema che egli ripropone, lascia senza risposta due domande, legittime, a mio vedere. Il secondo Giovenale, direttamente attingente da Seneca (p. 74, n. 114), di fatto riprese dal filosofo le sole topiche