

offre al filologo come punto di partenza per scoprire il modello comune così come due varianti testuali di ugual tenore in diversi manoscritti permettono l'induzione di un comune archetipo<sup>3</sup>. Il Lohmann osserva che « la tecnica dello specchio che si apre in due » della neoanalisi non ha nulla a che fare con lo specchio paradigmatico di cui egli parla. Secondo lui l'*Iliade* è un poema unitario e lo dimostra ulteriormente nell'analisi dei discorsi del IX libro che servono alla conferma del metodo; nessun canto dell'*Iliade* è così unitario come questo.

Le scene sono tre: la prima si svolge nel campo acheo e precisamente nell'agorà ove hanno luogo i tre discorsi di Agamennone, Diomede, Nestore; nella bulé con i tre discorsi di Nestore, Agamennone, Nestore; la seconda scena è nella tenda di Achille con i tre discorsi pari di Ulisse/Achille, Fenice/Achille, Aiace/Achille; la terza si svolge nel campo acheo (tenda di Agamennone) con i tre discorsi di Agamennone, Ulisse, Diomede.

Anche i collegamenti tra le tre parti sono paralleli. Il Lohmann analizza i 15 discorsi col metodo usato per gli altri e riscontra notevoli punti di raccordo e di contatto tra di essi, e tra i discorsi del IX libro e quelli di altri libri, es. I 173bis-187 (discorso di Agamennone): I a b a' II, e 9.32-49 (discorso di Diomede): I a b a' II I a b 2 a b.

L'analisi strutturale dimostra l'intima unità del poema. La tecnica compositiva di Omero è un'eredità della poesia orale che si snoda con variazioni su schemi fissi. Il poema rivela un'architettura omogeneità di elementi minori inseriti in una struttura più vasta armonicamente articolata.

Come si rileva, il volume rappresenta un notevole contributo allo studio dell'*Iliade* e della questione omerica nonché un'utile premessa a chi voglia inoltrarsi nello studio della retorica antica. L'autore nell'uso del metodo strutturale mostra equilibrio e chiarezza, e, mentre lo innesta in una sicura scienza filologica, lo correda di immediate spiegazioni che lo chiarificano.

CELESTINA MILANI

<sup>1</sup> W. SCHADEWALDT, *Von Homers Welt und Werk*, Stuttgart 1964, p. 193.

<sup>2</sup> G. SCHOEK, *Ilias und Aithiopsis*, Freiburg/Br. 1961, pp. 11 ss.

<sup>3</sup> W. SCHADEWALDT, *op. cit.*, pp. 191 e 195.

*Testi gnostici cristiani*, a cura di M. SIMONETTI, « Filosofi antichi e medievali », Laterza, Bari 1970. Un volume di pp. XIV-277.

Merito principale di questo libro è l'aver raccolto insieme numerosi testi e citazioni, tratti da autori e opere diversi e distanti nel tempo, averli tradotti chiaramente (nonostante l'ogget-

tiva difficoltà di non pochi passi e lo stato a volte lacunoso delle fonti) con il contributo di un vasto e costante apparato di note esplicative.

Più che di testi gnostici infatti, almeno per quanto concerne il materiale in lingua greca e in traduzione latina pervenutoci, si dovrebbe più esattamente parlare di testi cristiani (non sempre di autori ortodossi) con citazioni e documentazioni gnostiche (la scelta dei testi tradotti e riportati da M. Simonetti si basa su quella di Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932; cfr. pp. XIII-XIV), dato che il naufragio delle opere degli autori gnostici è stato pressoché completo. [Questo rende ancor più viva l'attesa per il secondo volume, di cui il curatore anticipa l'idea di realizzazione, e cioè quello che riunirà i testi copti di Nag-Hamadi].

Data la particolare mediazione attraverso cui noi generalmente attingiamo alla dottrina gnostica (l'eccezione indubbiamente più rilevante è costituita dalla *Lettera di Tolomeo a Flora*, riportata integralmente e senza glosse da *Epi-fanio*, *Panarion*, 33,3-7; cfr. pp. 169-177), una discussione sulle fonti cristiane pare inderogabile, e il Simonetti di volta in volta, nelle note introduttive che premette a ciascun capitolo della raccolta, dà qualche ragguaglio sul tipo di testimonianza di cui si dispone, sul suo valore, sulla sua eventuale "arcaicità" d'informazione. Si tratta comunque di autori grossi, operanti prevalentemente fra il II e il III secolo, e quindi contemporanei alle dottrine a cui, generalmente, si oppongono con un vigore che può andare qualche volta a scapito di un'adeguata e profonda comprensione dell'avversario che stanno combattendo: è il caso, ad es., (puntualmente notato dal Simonetti), della grossolana incapacità di *Ippolito* (*Confutazione*, VII, 20-27) di comprendere la rigorosa affermazione, nello gnostico *Basilide* e del di lui figlio *Isidoro*, dell'assoluta trascendenza del principio divino, che i due autori rendono con linguaggio filosofico come "Nulla" in trascendente opposizione alla stessa categoria dell'esistente (pp. 102-118): Ippolito sembra addirittura suggerire un sorriso ironico per questo Dio che "non c'è, e che tuttavia parla e agisce".

La raccolta si apre con la documentazione su quello che, non senza discussioni, viene ritenuto « primo degli eretici... e primo degli gnostici » (p. 1), anche se il curatore precisa come, con *Simon Mago*, si sia piuttosto « sulla via che porta allo Gnosticismo, ma senza essere ancora giunti alla meta » (p. 2), che verrà conseguita invece da un allievo della scuola simoniana, *Saturnino*.

Già con questa breve anticipazione abbiamo tuttavia a disposizione i termini della vasta problematica di cui risente la storiografia gnostica contemporanea: che cos'è infatti lo Gnosticismo? Eresia virulenta insorta entro il tessuto etico-spirituale del Cristianesimo (come concordemente ritenevano i padri della Chiesa che ad esso si opponevano), oppure « una religione di carattere

fortemente sincretistico, con apporti orientali, ebraici e cristiani» (p. IX)? (Circa una breve esposizione del sistema gnostico, cfr. pp. VII-X e la bibliografia di p. XV e pp. 3, 28, 77, 89, 125 oltre che *passim* nelle note).

Non essendo certo compito nostro inserirci in questa polemica, giova piuttosto, per una migliore lettura del libro, gettare un breve sguardo al di là del movimento gnostico stesso, per tentare d'inserirlo in un contesto storico che ci dia ragione del suo sorgere e del suo rampollare rigoglioso: si cercherà così di evitare quella spia-cevole sensazione che I. Taine già descriveva nei suoi *Essais de critique et d'histoire*, per cui, accostandosi alle dottrine gnostiche, una rischia di trovarsi « in un'atmosfera di eccitazione febbrile, e crede di essere capitato in una casa di salute, in mezzo a una schiera di allucinati, intenti a contemplare, smarriti, il formicolio delle loro idee evanescenti e a fissare nel vuoto le loro pupille sovraeccitate » (cit. in E. Buonaiuti, *Gnosi cristiana*, Roma 1946, p. 7).

Che i due secoli che conoscono il maggior rigoglio di questa dottrina (il II e il III) segnino nel più vasto quadrante della società europea un momento di violenta e spaventosa crisi, lo documenta il fatto che, in quel travaglio, s'inabisserà la civiltà classica ed emergerà l'atlantide medievale. Il Dodds ha coniato per questi anni il termine "epoca di angoscia" (*Cristiani e pagani in un'epoca d'angoscia*, Firenze 1970), che mi pare sottolinei bene l'atteggiamento globale della civiltà a questa paurosa svolta. Se la *Cornelia Urbanilla* delle ricerche archeologiche del Carcopino (*Aspects mystiques de la Rome paienne*, Paris 1942<sup>6</sup>) trova nella morte lo scampo al "grande pericolo" che sovrastava lei in quanto affiliata a una consortereria ermetica, gli gnostici nondimeno escogitano un complesso e intricato sistema dottrinario, che si pone come esaustivo sotto tutti i profili per l'individuo che è stato iniziato ai misteri della setta.

Il problema assillante, che caratterizza l'intera speculazione gnostica, è quello del conseguimento di una liberazione che metta l'individuo al riparo dal rischio di dissoluzione: l'intera vicenda dell'uomo (che, non dimentichiamolo, nei suoi due aspetti, ilico e psichico, è originato anche dalle passioni di *Sophia*, vale a dire *timore*, *dolore* e *disagio*; cfr. pp. 196 e 243), l'intera vicenda dell'uomo — si diceva — è tutta inseribile in un anelito a una liberazione, a una salvezza liberatoria. Come già presso i *Basilidiani* (cfr. pp. 93, 95-98), in cui « risalta il profondo pessimismo... sulla considerazione del male universale (e risalta)... la coscienza dell'intrinseca peccaminosità dell'anima umana » (p. 88), anche nei *Valentiniani* (a cui il Simonetti dedica oltre metà della raccolta, pp. 121-259) è il peccato a costituire il motore di quell'evento che origina — forse in senso improprio — la storia della salvezza e la storia umana in quanto progetto di salvezza.

Le disavventure di *Sophia*, l'ultimo dei 30

Eoni, provocano un movimento di redenzione e di ripristino autenticamente gnostici, nel senso che, come l'errore di *Sophia* è errore d'ignoranza (« Infatti si trovava al di fuori della luce e del Pleroma, priva di forma, aspetto, come un aborto, poiché nulla aveva compreso » pp. 190-191 e cfr. anche p. 151), così pure il suo ripristino e la sua redenzione avvengono tramite un processo di educazione, di gnosi: « Formata e diventata cosciente... si mosse alla luce che l'aveva abbandonata ». Analogamente, l'uomo ha l'accesso al paradiso, all'estrema salvezza concessa allo "spirituale" in quanto conosce. « Se la vostra Madre — egli dice al cospetto della coorte del Demiurgo che vuole impedirgli il passaggio — ignora la sua radice, io conosco me stesso e so donde provengo... » (p. 224) — è l'ultimo lasciarsi passare per la dimora paradisiaca a cui accederà l'uomo spirituale.

Il ciclo è concluso: quel grandioso processo iniziato per ripristinare l'armonia pleromatica scossa dalla debolezza di *Sophia*, e che ha originato la storia (p. 252), ripiega su se stessa, in una fuga "verso la patria" del Pleroma, per stare alla suggestiva indicazione circa il "nuovo significato" dato in questi secoli al verso di Omero (Dodds, *op. cit.*, p. 99).

È naturale che questo teorema generalissimo si presenti con un'infinità mirabolante di particolari e sfumature diversi, e, non di rado, con autentiche oscillazioni di pensiero tra un autore cristiano e l'altro (che queste dottrine riportano): che anzi, spesso l'interesse di una fonte rispetto all'altra risale appunto alla discordanza di trasmissione di uno stesso dato (quasi sempre però nei particolari). È chiaro inoltre come la complessità di questa situazione trovi, di volta in volta, eco particolare sull'uno o sull'altro aspetto: è il caso di *Carpocrate* e di suo figlio *Epifane* (pp. 75-84), che elaboravano un'antropologia che ben potrebbe costituire (se non fosse per la scarsità degli elementi più propriamente gnostici) la trattazione "politica" della dottrina, incentrata sull'esaltazione del valore dell'uguaglianza e della comunanza di ogni bene che, al di là dell'antecedente platonico, vengono fatti risalire alla legge naturale e divina. Né vanno taciuti gli aspetti sorprendenti e insoliti di certa etica gnostica, volta all'esaurimento, da parte dell'anima, di tutte le possibilità inerenti al corpo, al fine di consumare nel corso di una sola esistenza, senza dover subire ulteriori metemtomatosi, questa autentica prigione della particella divina che anela alla redenzione nella ricomposizione celeste (pp. 83-84).

Di qui il germinare della cerimonia carica di suggestione della "camera nuziale" (pp. 145 e nota 46), che « anticipava in forma simbolica l'unione in sизigia fra lo spirituale (uomo) e il suo angelo, che sarebbe avvenuta nel Pleroma e che avrebbe ristabilito l'unità infranta dal peccato di *Sophia* (p. 220 nota 276 e, *infra*, p. 336 nota 325): allegorica anticipazione e nello stesso tempo

mimesi di una realtà sovrastante, anzi, dell'unica realtà eterna (anche se i padri della Chiesa insistono soprattutto sulle degenerazioni aberranti di questa mitologia e di questa etica).

Una breve prospettiva generale — per rimanere fedeli all'impostazione di questa raccolta — mi pare debba esaurirsi in due punti: il primo, teso a rinnovare l'importanza che questa elaborazione dottrinale rivestì nella formulazione e nell'arricchimento del patrimonio teologico cristiano, che va formandosi proprio in questi primi secoli: non solo ne risentì il linguaggio, ma la stessa sistemazione dottrinale ortodossa non si sottrasse al vigore e all'ampiezza delle varie scuole gnostiche. Il secondo punto va invece visto alla luce del composto eclettismo che caratterizza il formarsi di queste varie tradizioni: dall'estrema semplicità con cui gli *Atti* ci tramandano l'episodio di *Simone*, fino alla densissima pagina di un *Ireneo* o di un *Clemente*, è un inesausto procedere attraverso il contributo sincretistico di momenti e spiritualità eterogenee, iraniche o giudee, pitagoriche o ermetiche o cristiane. Il fatto che la pubblicazione di M. Simonetti sia inserita in una collana di studi filosofici non è casuale: pur se dipendente da tradizioni precedenti, pur se privo di ogni originalità e di ogni organica sistematicità, il pensiero filosofico che trapela da questi scritti documenta di un substrato culturale e religioso amplissimo, attinto un po' ovunque, come ben documenta la scelta dalle opere degli *Ofiti* (pp. 25-71), in cui sembrano riecheggiare i motivi di quasi tutta la civiltà del bacino mediterraneo.

E l'aver raccolto in un solo volume tante voci diverse e variamente atteggiare, costituisce indubbiamente un prezioso contributo, di facile e immediato accostamento nella sua limpida traduzione, che M. Simonetti ha messo a disposizione di un pubblico molto più vasto di quello a cui finora era consentito l'accesso a questo ambito del pensiero e della civiltà antica.

REMO CACITTI

S. QUILICI GIGLI, *Tuscania*, « *Forma Italiae* », VII, II, Istituto di topografia antica dell'Università di Roma (opera eseguita con un contributo del C.N.R.), Roma 1970. Un volume di pp. 182, con 252 figure, 1 carta geogr.

J. RASPI SERRA, *Tuscania, cultura ed espressione artistica di un centro medievale* (opera eseguita con un contributo del C.N.R.), Banco di S. Spirito, Roma 1971. Un volume di pp. 207, con 241 figure.

La martoriata città laziale e il suo territorio costituiscono l'argomento di queste due opere, l'una complementare all'altra anche se tanto diverse fra loro, ambedue scientificamente assai valide e di eccezionale interesse.

La prima, *Tuscania* di S. Quilici Gigli, appare in una collezione rigidamente scientifica, direi quasi fredda nel suo rigore metodologico che non concede alcuna libertà all'A. nel modo di distribuire la materia, di articolare i capitoli, di redigere le schede. E deve essere così perché si tratta della « *Forma Italiae* », impresa colossale destinata al rilevamento topografico dell'Italia antica. Ne risulta, pertanto, che alla città di Tuscania, quella antica ben si intende, sono dedicate poche pagine anche se dense di informazioni precise, mentre molto spazio va al territorio, e in questo al rilevamento stradale, in particolare a quello della via Clodia. Ricchissimo il materiale illustrativo, specie cartografico, appositamente redatto, e utilissimo l'inserimento di molte fotografie aeree che aiutano a leggere, con riprese dal vero, le carte topografiche. Non vi è un quadro storico, e non vi poteva essere, dato che la collezione prevede una semplice partizione secondo i fogli dell'IGM e non per aree topografiche o culturali unitarie. Ma a questa apparente e ineluttabile lacuna sopperisce il modo intelligente e storico di redigere le schede, il quale dà veramente un panorama della vita antica in quelle terre. Un lavoro, dunque, ottimo sotto tutti gli aspetti.

Giudizio conclusivo non diverso si deve dare per *Tuscania* di J. Raspi Serra, che, in una edizione sontuosa e dalle caratteristiche editoriali tipiche per volumi patrocinati da enti quale il Banco S. Spirito, ci mostra il volto dei monumentali edifici medievali della illustre città laziale alla luce, o meglio sotto i riflettori delle culture che li hanno prodotti. In questo sta proprio la peculiarità dell'opera: l'aver relegato in appendice le schede descrittive e storiche del singolo monumento per lasciare il discorso ampio del volume alla indagine storico-topografico-culturale. Anzi, e questo in un testo di storia dell'arte è novità molto gradita, l'indagine topografica è la prima nel tempo e anche abbastanza ampia. Giustamente la A. ha visto nella via Clodia il tramite del muoversi di culture e infussi, e su quanto si appoggia alle vie — paesi e castelli — i caposalda di quella diffusione. Ottimi anche i paragoni con le regioni viciniori circa la densità e il tipo degli insediamenti, la diffusione delle pievi e via dicendo.

Il capitolo centrale, e non poteva essere altrimenti, ha per protagonisti S. Pietro e S. Maria Maggiore, capitolo peraltro che per essere apprezzato a pieno va letto solo dopo le ricche schede relative ai singoli monumenti nella appendice. La A. guarda i monumenti quali oggi appaiono, anche se rileva i dati che li vogliono preceduti da una fase che ha lasciato tracce tanto scarse da non poter entrare nella storia tettonico-artistica degli edifici. Eppure quella fase ebbe una importanza determinante per le fasi seriori in quanto definì per sempre la situazione urbanistica delle chiese, e ciò non poté avvenire che in funzione della topografia urbana dell'insediamento,