

vamenti della zona e dell'intera Sardegna, i dati onomastici consentono qualche rilievo di maggior interesse e consistenza. Gli inediti permettono di ricostruire i nomi più o meno completi di diciotto persone, caratterizzati, secondo le tendenze regolari dell'onomastica del III e IV secolo d.C., dalla decadenza del prenome e dall'assenza del patronimico. Dei nove gentilizi, tre sono imperiali (*Flavius*, *Aelius*, *Aurelius*, già presenti in Sardegna) e rivelano la presenza nella zona di una popolazione di probabile origine libertina: particolarmente notevole mi pare il frg. 1, il cui dedicante è *T. Aelius Aug. [l. Victor]*, un liberto di Antonino Pio che porta il titolo di *proc. ri[paē] Turrinanae* (per la convincente integrazione cfr. p. 20 e ancora Sotgiu, *ILSard.* 245); l'attestazione del nome di un liberto imperiale con funzioni di *procurator* conferma la presenza di interessi privati dell'imperatore nella Sardegna settentrionale, già studiati dalla Sotgiu in « *Epigraphica* », XIX (1975), 25 ss. Altri quattro gentilizi risultano invece nuovi per l'intera Sardegna e rari anche nel complesso del mondo romano; analogamente, dei dodici *cognomina* attestati, sei presentano caratteri di novità per la Sardegna e due per tutto l'impero; infine due *cognomina* (*Philinus* e *Staphilia*) sono di derivazione greca e denunciano la probabile origine servile dei portatori. Dunque i rilievi onomastici forniscono da una parte alcune nuove acquisizioni, dall'altra rivelano la presenza di una popolazione di condizione modesta e di probabile origine libertina, forse legata alle proprietà imperiali esistenti nella zona. Per concludere, lo studio della Sotgiu, accurato, opportunamente corredato da fotografie e da schizzi provenienti dal giornale di scavo e sostenuto da un'ampia conoscenza dell'epigrafia romana in Sardegna, rappresenta un serio contributo alle conoscenze storico-antiquarie sulla zona dell'antica *Turris Libisonis*.

(C. BEARZOT)

I. G. COMAN, *Scrittori bisericesti din epoca straromâna* (*Scrittori ecclesiastici dell'epoca proto-romena*), Ed. dell'Istituto biblico e missionario della Chiesa Ortodossa Romena, Bucarest 1979. Un vol. di pp. 376.

Pregevole il tentativo del prof. I. Coman di distinguere, secondo un criterio geografico, i contributi di scrittori cristiani della Scythia Minor (l'attuale Dobrogea romena, l'unica provincia al nord del Danubio che non fu abbandonata da Aureliano dopo il ritiro delle legioni romane dalla Dacia Felix) al patrimonio comune della cristianità.

Il primo capitolo del libro, intitolato « L'immortalità presso i traco-geto-daci e i rapporti col cristianesimo » ci ricorda che l'A., allievo del grande studioso Vasile Pârvan, ha cominciato negli anni

'30 la sua carriera come storico delle religioni, più precisamente come specialista dell'orfismo.

A partire dal III secolo, il cristianesimo è attestato nella Scizia Minore. Nel sec. IV, grandi basiliche vengono erette nei centri più importanti della provincia (Tropaeum Traiani, Tomis, Callatis, Histria). I nomi di vari vescovi di Tomi sono ugualmente noti.

Gli scrittori cristiani di origine scita sono spesso figure di primo piano come Giovanni Cassiano, proveniente da una regione scita dove due iscrizioni dei sec. II-III attestano l'esistenza del patronimo Cassiano, forse di origine siriana, come Dionigi l'Esiguo, notevole traduttore in latino dei Padri greci (Gregorio di Nissa, Cirillo d'Alessandria) e Giovanni Massenzio. Due lunghissimi capitoli — vere e proprie monografie — sono dedicati alle personalità e agli scritti di Giovanni Cassiano e di Dionigi l'Esiguo.

Un altro capitolo del libro è dedicato a Niceta di Remesiana, considerato come l'apostolo del cristianesimo danubiano. Dal panegirico di Paolino di Nola, si può dedurre che il suo amico Niceta abbia avuto attività missionarie non solo fra i bessi e i geti al sud del Danubio, dove era sita la sua diocesi, ma anche fra gli sciti, cioè al nord del Danubio.

Capitoli più brevi sono dedicati dal prof. Coman ad altre figure della cristianità danubiana: Lorenzo vescovo di Novae e Teotimo vescovo di Tomi.

Infine, fra gli autori ariani di origine scita o nati nella Scizia Minore, il prof. Coman si occupa specialmente del vescovo Ufila, di Ausenzio vescovo di Durostorum, di Massimino (noto per avere polemizzato sia con Ambrogio che con Agostino) e di Palladio vescovo di Ratiaria.

(I. P. CULIANU)

P. PISI, *Genesis e phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, « Nuovi Saggi », 81, Ed. dell'Ateneo, Roma 1981. Un vol. di pp. 216.

Il lavoro di P. Pisi che viene qui presentato si inserisce nel quadro di interessi e di problemi storico-religiosi sul quale il prof. U. Bianchi ha fatto convergere in questi ultimi anni l'attenzione interdisciplinare di numerosi studiosi del mondo antico. Ad Ugo Bianchi infatti non solo è dedicato il volume, ma con le tematiche da lui studiate, quali quella della colpa antecedente e della doppia creazione, il collegamento dell'analisi dell'A. viene stabilito con indicativa frequenza.

Come troviamo annunciato nel titolo, il punto di partenza della ricerca di P. Pisi è il discorso di Gregorio di Nissa sulla verginità. Più precisamente: quella parte del discorso sulla verginità la quale illustra il significato della verginità stessa come « *aphtharsia* », ossia come vittoria sulla morte che anticipa la condizione finale dell'uomo in virtù



della resurrezione e ripristina nello stesso tempo lo stato originario in cui l'uomo fu creato. Dirimetto a questa affermazione, secondo una logica complementare, il matrimonio, che presuppone la differenziazione sessuale ed è l'alveo della generazione, della nascita e ultimamente della morte, viene compreso in solidale unità di significato con la « phthorà », ossia con la morte.

Poiché per Gregorio di Nissa una simile interpretazione non è un isolato *obiter dictum* ma una posizione articolata, l'A. ne ricerca dapprima il retroterra in due opere di Gregorio stesso, il *De anima et resurrectione* e il *De mortuis*.

Dalla prima opera, volta a rendere ragione dell'immortalità dell'anima attestata dalla fede, le risultanze antropologiche più caratteristiche che si raccolgono, possono essere esposte così: il soggetto autentico dell'immortalità che la fede predica è l'anima umana, l'anima razionale. È questa che connota l'uomo come immagine di Dio. Tutto il resto, di cui pure si constata composto l'uomo, come la corporeità sessuata, con tutte le sue caratterizzazioni fisiologiche e le sue passioni, non è promesso alla resurrezione. Neppure entrava del resto nella costituzione originaria, nell'*archè* dell'uomo: è intervenuto solo in seguito al peccato. La Scrittura vi allude con quelle « tuniche di pelle » di cui narra rivestiti da Dio i protoplasti dopo la loro colpa. Di certo, se di corporeità si doveva parlare all'inizio, questa si presentava ben diversa dall'attuale. Così, la diversità della condizione umana nella resurrezione finale rispetto all'attualità non infirma una vera resurrezione umana, perché l'uomo vero, quello originariamente inteso e creato da Dio, non conosceva né corporeità pesante né passioni. E come non conosceva tutto ciò, così era estraneo alla radicale instabilità, all'inquieto flusso del divenire cui va soggetta al presente appunto la corporeità umana. Ma allora quest'ultima non è l'uomo? È proprio un qualche cosa di accidentale e fuori di ogni necessità? No: l'integrazione umana nella sensibilità e nella condizione attuale risponde ad un disegno provvidenziale di Dio. È qualcosa di necessario. Eccoci così alla prima caratteristica *impasse* della riflessione di Gregorio: materialità animale e diveniente dell'uomo è nello stesso tempo frutto del peccato ed esigenza stabilita in maniera necessaria nel piano divino. L'A., mentre prende atto con i critici che la psicologia di Gregorio è qui essenzialmente platonica, addita pure le ascendenze platoniche di questa *impasse* che sembra davvero non conoscere soluzione. Fin qui la tematica della verginità non è stata ancora espressamente toccata; ma non v'è dubbio che i punti stabiliti ne costituiscono l'orizzonte ideologico tutt'altro che incerto.

Una situazione analoga si constata nell'analisi della seconda opera presa in considerazione dalla Pisi. Non c'è riflessione più proficua per il credente che si affligge davanti alla morte, spiega Gregorio, che individuare con lucidità il vero bene dell'uomo. Ora, un'attenzione critica anche limitata scorge che la situazione concreta in cui si

trova a vivere l'uomo non è e non può essere il vero bene. Vero bene è l'al di là, ossia la vita priva di passioni e ignara di turbamenti che ci è stata promessa: quella che conduciamo su questa terra è piuttosto un carcere, un'esperienza gravata di ogni disagio, dalla quale non si può aspirare che ad evadere. Ma perché questo? Perché l'assetto corporeo presente non è connaturale all'uomo. In quanto immagine di Dio, l'uomo non ha nulla a che fare con tutta quella carne pesante e quella corporeità animale in cui si trova invischiato e che sono lo spessore del suo disagio. È vero: se si tiene conto che la presente situazione è una specie di tirocinio, di stagione pedagogica destinata a ricondurre l'uomo alla meta della perfetta somiglianza con Dio che gli era stata data alle origini, l'utilità di cui appare segnata risulta evidente. Ma non fa dimenticare che la sua radice, il peccato della volontà umana, la inquina nel suo significato a tal punto che la perfezione consumata dell'uomo la ignorerà del tutto. Ancora dunque il peccato è l'istanza alla cui luce capire la corporeità pesante e passionale: e ancora viene ad imporsi l'*impasse* denunciata già nell'opera precedente: se è stato il peccato che ha introdotto carne e sensibilità, come può essersi a sua volta verificato come prevalere dei sensi sulla ragione, come predilezione disordinata per il piacere materiale? Come Gregorio si mostra fedele a questo suo appuntamento, rinnovando un'*aporìa* ben nota, così anche in quest'opera, la radicalizzazione in chiave ontologica del suo discorso tramite l'identificazione della mutabilità, nascita, vita e morte quale livello inferiore, decaduto, della realtà, indica una medesima costanza nel modo di affrontare il problema.

Il cerchio della riflessione antropologica ed ontologica di Gregorio giunge a chiudersi attorno alla verginità nel *De officio hominis* e negli accenni sparsi nelle altre opere. Commentando i primi capitoli del *Genesi*, Gregorio riconosce bensì come sessuata già la condizione pre-lapsaria dell'uomo, ma interpretandola come anticipazione disposta da Dio in vista del peccato, lascia intatto quello schema di doppia creazione che in fondo era la prospettiva secondo cui egli ragionava già nelle opere precedenti. La prima creazione — egli dice — è quella che ha come obiettivo non ancora Adamo, ma l'uomo nella sua totalità numerica concreta: essendo dichiarata « ad immagine di Dio » essa ha di mira l'uomo nella sua integrità essenziale, estranea quindi a sessualità, generazione e morte che, per essere esclusi in *Lc.* 20, 35 dal *telos*, dalla situazione dei risorti, devono essere pure esclusi dalle origini, cioè dal progetto primario di Dio. Senonché, nella sua prescienza, Dio avvertì che l'uomo non si sarebbe conservato nella condizione originaria, ed allora l'Adamo « plasmato » che esce dalle sue mani è già sessuato e caratterizzato in modo tale da potersi moltiplicare. Quello che risulta dal fatto del peccato è già stato più volte descritto da Gregorio: concreto allineamento della sessualità umana alla sessualità ani-

male, generazione, morte, successione temporale come fluidità diveniente di nascita e morte, mutabilità come impossibilità di essere se stessi invece che come opportunità di progresso continuo. In questo contesto, il matrimonio tradisce l'ambiguità di una istituzione che, per un verso è indotta come rimedio alla morte, per l'altro ne permane comunque alimento.

Ma il peccato, questa specie di spartiacque della doppia creazione, come deve essere pensato? Di nuovo Gregorio ne parla approdando alla solita *impasse*: il peccato d'origine consiste in un cedimento al piacere sensibile: d'altra parte, il piacere sensibile è qualcosa di pensabile solo come frutto del peccato stesso. L'ultima parola che si può recepire da Gregorio a probabile risposta di questo paradosso, è la condizione dell'uomo come « liminare » (*methorios*), ossia come realtà posta bensì in origine nel livello spirituale, stabile, superiore, ma in stretta contiguità con quello materiale, corporeo e animale. Alla luce di questa collocazione, quella mutabilità intrinseca che fa pur parte della creaturalità dell'uomo, è giunta in certo modo per sorte inevitabile ad attuarsi nel male, nella colpa. Neppure gli angeli, sebbene diversamente collocati, hanno ignorato la colpa, ma quello che per loro era destinato a restare estremamente improbabile, è divenuto esito fatale dell'uomo.

Il senso della verginità emerge a questo punto nettamente caratterizzato. Non si tratta semplicemente di un'opzione moralmente distinta, sublime, ma dell'antitesi diretta all'itinerario che sta alle spalle dell'uomo. La verginità, che è la condizione di Dio stesso, che nega la generazione e quindi la morte, che anticipa la situazione angelica del *telos* e restaura l'*archè*, è l'alternativa ontologica più netta che si possa pensare alla catena della *genesis-phthorà* che segna la storia umana. Come tale è anche l'unica autentica e possibile perfezione.

Questa lettura del significato della verginità che P. Pisi ha ricostruito con ampiezza di respiro per Gregorio di Nissa, fornisce lo stimolo per un proseguimento della ricerca che non mira più a ricostruzioni esaustive e nemmeno a ricognizioni complete, ma soltanto a documentare convergenze là dove esse affiorano in ambienti anche molto vari. È proprio per questo intento circoscritto che l'A. addita con libertà prima le consonanze di discorso con Gregorio in scrittori ecclesiastici a lui contemporanei (Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Basilio di Ancira, Anonimo autore di un'omelia anatoliana, Atanasio, Ambrogio e Agostino), quindi in Origene e nell'omiletica del II secolo. Non solo: in un allargamento dell'orizzonte di inchiesta al di là dell'ortodossia ecclesiastica, un lungo capitolo ragguaglia sul discorso circa la verginità presente negli scritti degli Encratici. L'A., che passa in rassegna gli Atti degli Apostoli Apocrifi, il Vangelo degli Egiziani, Giulio Cassiano, Taziano, il Vangelo di Tommaso e il Liber Graduum, con attenzione alla particolarità delle singole prospettive, pur lasciando opportu-

namente aperta la questione circa i legami e le ascendenze culturali caratterizzanti del filone encratita, ritiene impossibile a negarsi un terreno di fondo costituito da spunti ontologici e protologici per questi esponenti, sebbene sviluppi soddisfacenti non giungano a manifestarsi.

L'ultimo capitolo del volume, dedicato a « Sessualità, procreazione e aphtharsia nella tradizione platonica e in Filone di Alessandria » è particolarmente importante per l'A. perché l'analisi di questa tradizione consente di formulare la conclusione cui tutta la ricerca tendeva: « Non intendiamo dunque, con queste considerazioni, ricondurre tutta la tematica ontologica e protologica dell'enkrateia al platonismo, e neppure quella particolare teorizzazione dell'enkrateia, secondo la quale le nozze alimentano la morte; né vogliamo disconoscere in questo l'importanza di tematiche giudaiche e soprattutto cristologiche: intendiamo invece mettere in evidenza anche la presenza di temi platonici e di ontologia greca in alcuni degli schemi patristici di storia della salvezza, coinvolti con una motivazione protologica dell'enkrateia » (p. 200). Così formulato, questo bilancio della ricerca suona improntato a grande correttezza, né meno preziose sono le osservazioni poco dopo aggiunte circa i termini propri dell'originalità secondo cui questa tematica platonica affiora nella tradizione ecclesiastica. Se un appunto può farsi esso riguarda il troppo esiguo sviluppo delle ultime precisazioni e l'attenzione quasi esclusiva al riscontro delle coincidenze tematiche, al di fuori delle puntualizzazioni dei vari collegamenti e dipendenze storiche tra un autore, un movimento e un altro, che non sembrano irrilevanti a legittimare e illuminare gli stessi accostamenti tematici.

(C. SCAGLIONI)

A. MEMOLI, *Studi sulla prosa d'arte negli scrittori cristiani*, Società ed. Napoletana, Napoli 1979. Un vol. di pp. 239.

Il volume del padre Memoli, dedicato a Ezio Franceschini e presentato da Luigi Alfonsi, ha l'indubbio merito di richiamare lo studio della letteratura cristiana antica al suo obiettivo specifico ma spesso trascurato: vagliarla e lumeggiarla appunto in quanto, innanzi tutto, fatto letterario. Certo, il contenzioso fra patristica, patrologia e storia della letteratura cristiana antica è ancora ben lontano dall'esser risolto, come P. Siniscalco ha anche recentemente sottolineato (cfr. « Augustinianum », XX (1980), pp. 383-400): spesso provenienti da studi storico-filosofici o teologici, i cultori della letteratura cristiana antica cedono nella maggior parte dei casi ad una sua utilizzazione funzionale alla storia del dogma o del cristianesimo antico. Letteratura cristiana come fonte, come documento di storia e di pensiero, dunque, e non oggetto autonomo d'indagine.