

del concetto di catarsi — forse neppure avvertito come importante da Aristotele — un problema illustre nella storia della cultura.

GIOVANNI TARDITI

A. MASTROCINQUE, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1983. Un volume di pp. 215.

L'attualità di questo nuovo libro del Mastrocinque (che da alcuni anni si occupa con impegno e competenza di studi ellenistici), deriva dalla ricchezza stessa della tematica in esso affrontata: la propaganda antica e, in particolare, i rapporti fra storiografia e propaganda, i legami fra politica e religione nel mondo antico e l'intrecciarsi di questi rapporti e di questi legami all'epoca della grande svolta storica della politica di Roma, lo scontro con Antioco di Siria al tempo della prima guerra siriana.

In effetti il gioco vario della propaganda nella storia e nella storiografia seleucidica è il filo conduttore che dà unità ai tre saggi riuniti in questo volume, dedicati, il primo, al romanzo d'amore di Stratonice, fra Seleuco I e Antioco I (pp. 11-38), il secondo alle vicende, altrettanto romanzesche, di Seleuco II Callinico, nel momento della sua successione (pp. 39-48), e il terzo, il più lungo e senza dubbio il più importante, alla guerra fra Antioco III e i Romani (pp. 49-198).

È su questo terzo saggio, dedicato ad una problematica che è stata anche al centro di un recente volume dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica (Autori Vari, *Politica e religione nel primo scontro fra Roma e l'Oriente*, a cura di M. Sordi, CISA, VIII, Milano 1982), che intendo richiamare l'attenzione con alcune osservazioni e spunti di riflessione.

Il Mastrocinque, studiando la proclamazione da parte di Flaminio della libertà dei Greci nel 196 e i successivi proclami romani di libertà (pp. 101 s.), osserva giustamente che sarebbe un errore intendere la propaganda romana, siriana e rodia di quest'epoca alla stregua di tutte le concessioni di libertà dell'epoca ellenistica. Negli anni della guerra fra i Romani ed Antioco si trattava della libertà non di una sola città, ma di tutti i Greci e si ripeteva una situazione che trova riscontro solo negli anni fra il 319 e il 313, quando Antigono Monofthalmo da una parte e Tolomeo dall'altra si combatterono a colpi di manifesti per la libertà dei Greci: con una consapevole imitazione, gli uni e gli altri, di Alessandro Magno, l'unica figura di sovrano, nel mondo greco, che aveva conciliato «libertà e impero» (p. 103).

Io credo che l'accostamento della problematica politica dei primi anni del II secolo con quella della fine del IV sia suggestivo e degno di essere sviluppato: riproponendo i grandi temi della au-

tonomia e della libertà per tutte le città greche piccole e grandi i Romani riproponevano in effetti, come i diadochi negli ultimi decenni del IV secolo, il grande tema della *koinè eirene*, che dopo la pace del 311, era stato accantonato nel corso del III secolo, fino alla pace di Fenice. Fu l'inclusione dei Romani in quella pace, che aveva appunto i caratteri di una *koinè eirene*, a permettere loro, non solo sul piano propagandistico, ma su quello giuridico e politico, il discorso sulle garanzie alle città greche.

La dichiarazione di Flaminio a Corinto è, per la formulazione che assume, sulla linea della dichiarazione del Grande Re nel 386, per il luogo in cui viene fatta, sulla linea della *koinè eirene* del 338. Con quella dichiarazione i Romani mostravano di saper usare gli strumenti diplomatici del mondo greco, di cui forse, a causa del carattere intrinseco della *koinè eirene* originaria, che era in fondo una dichiarazione di diritti garantita da un *prostates*, avvertivano la congenialità con l'istituto tipicamente romano della *receptio in fidem*.

Essendo stata la pace del 196 una pace imposta come una *koinè eirene*, era naturale che l'opinione pubblica greca desse valore «universale» alla dichiarazione romana di libertà e che ritenesse, come dice Polibio (18, 46, 15), in base ad un solo *kerygma* «tutti i Greci liberi, senza presidi, senza tributi, in grado di governarsi con le proprie leggi», e i Romani garanti di questa libertà. L'episodio di Lampsaco, rivelato dalla famosa stele di Egesia (*Syll.* 3 591), dimostra che ancora prima della dichiarazione di Corinto del 196 ci si aspettava da Roma queste garanzie e che la si sollecitava a concederle. L'atteggiamento prudente assunto dai Romani nelle conferenze di Corinto, di Lisimachia, di Roma rivela che essi intendevano fare onore agli impegni assunti senza lasciarsi coinvolgere in una guerra con la Siria ed usando le vie diplomatiche delle raccomandazioni e delle proteste. La concorrenza di Antioco era su un altro terreno: la libertà delle *poleis*, che egli proclamava, non era la libertà della tradizione classica, a cui i Romani, sotto l'influenza dei Rodii e guidati dal «partito» di Flaminio e degli Scipioni, si rifacevano in quel periodo, ma la libertà controllata che Alessandro aveva concesso alle città dell'Asia Minore da lui «liberate». Le promesse di Antioco erano infatti strettamente collegate con la restaurazione dell'impero di Seleuco I.

Sono pienamente d'accordo con il Mastrocinque sull'importanza che l'eredità di Seleuco I ha nel programma politico e nella propaganda di Antioco III (pp. 125 ss., p. 198 e *passim*), che si presenta come il restauratore del regno seleucidico nell'estensione da esso assunta dopo la vittoria di Seleuco I su Lisimaco a Curupedio e che rivendica la legittimità del suo possesso su quelle regioni e quelle città che il padre e l'avo avevano perduto, ma che l'antenato aveva conquistato. Credo che il Mastrocinque abbia ragione anche quando afferma che il Seleuco della lettera sugli Iliensi

di cui parla Svetonio (*Claud.* 25) è Seleuco I Nicatore e non Seleuco II Callinico (p. 198) e quando identifica il clima storico in cui fu composta questa lettera, che egli ritiene — a mio avviso giustamente — un falso, con quello della guerra fra Antioco III e i Romani (p. 128). Credo anzi che si possa andare oltre su questo punto (e ho avuto occasione di farlo in un articolo uscito qualche mese prima del lavoro del Mastrocinque: M. Sordi, *La lettera dei Romani a Seleuco per gli Iliensi*, in *Studi in onore di C. Sanfilippo*, Milano 1983, pp. 721 ss.) identificando la matrice stessa del falso, che ritengo certamente siriano e non romano, nello storico Egesianatte, che fu ambasciatore e portavoce di Antioco negli incontri di Corinto e di Roma, e che in fatto di falsi storiografici, con lo pseudonimo di Ce.alone Gergizio, era maestro. Fu attraverso Egesianatte (e non dagli archivi di Ilio) che la lettera giunse fino al tempo di Claudio, quando, come sappiamo da Tacito (*Ann.* XII, 58, 2), Nerone giovinetto la incluse nel suo discorso del 53 in senato in favore degli Iliensi, affiancando alla menzione della leggenda di Enea venuto da Ilio, « alia haud procul fabulis vetera ».

Molto interessante mi sembra anche il paragrafo « Delfi e l'Apocalisse » (pp. 163-174) nel quale il Mastrocinque esamina il motivo, affiorante nelle profezie collegate col frammento di Antistene, dell'impero universale e le varie fasi della teoria della « successione degli imperi »: il Mastrocinque accoglie l'opinione diffusa secondo cui solo con Demetrio Falereo la serie Assiri-Medi-Persiani si apre al mondo greco ed assume la forma divenuta poi canonica Assiri-Medi-Persiani-Macedoni (p. 165).

Se, come io credo (cfr. su questa stessa Rivista, *supra*, p. 3 ss.), la lettera di Aristotele ad Alessandro « sulla politica verso le città » è autentica ed è databile verso il 330, sarebbe Aristotele e non Demetrio Falereo, che di Aristotele e di Teofrasto era discepolo, colui che collocò per la prima volta il mondo greco nella trama della successione degli imperi ed affrontò il problema, che la conquista di Alessandro aveva suscitato, dell'impero universale.

MARTA SORDI

AUTORI VARI, *La religión romana en Hispania*, Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. (del 17 al 19 de diciembre de 1970), Madrid 1981. Un volume di pp. 458 e illustr.

Grosso volume in 4^o, contiene ventotto studi (in origine erano di più, ma alcuni — avverte J. Arce nella Premessa — non furono poi trasmessi

per la stampa), studi presentati, e supponiamo discussi, al Simposio. L'impostazione dei lavori risulta non intesa a focalizzare un tema specifico nell'ambito di quello generale della religione romana in Spagna (in realtà con qualche, quanto mai opportuna, estensione all'intera Penisola Iberica e con cenni anche alla religione locale indigena). Si tratta bensì di monografie sui più disparati argomenti, ovviamente pur rigorosamente attinenti. E sembra anche a noi che, in una trattazione severamente scientifica quale vuole essere, ed è, quella di questo Simposio, una sintesi sarebbe stata possibile solo qualora fosse stata il proponimento specifico, giacché una relazione conclusiva dei lavori si sarebbe sbiadita di necessità nella stereotipia di una panoramica puramente riassuntiva discutibilmente necessaria. Ma, naturalmente, questa varietà di argomenti crea, in sede pratica, una specie di disarticolazione, cosicché anche da parte del recensore non è possibile discutere su tutti i ventotto studi e quindi ce se ne dovrà scusare. Gli autori sono: J. Caro Baroja, Fca. Chaves, M. Cruz Martín, M. J. Pena, M. A. Elvira, L. Abad, J. Arce, M. Blech, R. Casal, I. Rodá, M. Mayer, G. Fabre, A. M. Canto, C. Picón, A. Vázquez, J. M. Blázquez, J. L. Ramírez, J. J. Urruela, M. Pastor, A. Tovar, M. Bendala, M. Almagro, J. Alvar, G. G. Wagner, J. Padró, J. Hernández, A. González, L. G. Iglesias, M. C. Fdez. Castro, J. Balmaseda, L. Caballero, J. Bermejo (taluni studi sono in collaborazione).

Si può anticipare il giudizio: palese impegno anche sul piano metodologico pur nella sobrietà quasi generale degli scritti, sempre opportuna e può darsi, in parte, esigita da ragioni pratiche.

Introduce il volume un articolo di J. Caro Baroja, *La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania romana*. A parte l'evidente rilievo dell'argomento in sé e per sé, l'articolo, che parte appunto dalle idee dell'erudito romano quali ci sono note, nelle linee fondamentali, attraverso l'esposizione fattane da Sant'Agostino nel sesto libro del *De civitate Dei*, può attirare l'attenzione su punti particolari quali l'osservazione che la « finzione » attribuita da Agostino al termine « mito » non è ammissibile per quanto concerne quei pagani che erano « credenti e praticanti ». Ciò è vero da un punto di vista astrattamente logico, ma dobbiamo osservare che il giudizio di Agostino va storicizzato, anzitutto perché la sua è erudizione non limitatamente critica e improntata, per dir così, ad indifferenza, ma assillata invece dal fervore del proselitismo, sicché il fatto che vi siano dei « credenti e dei praticanti » che seguono quelle *fabulae* (*De civ. dei* VI,5) è posizione, per il suo tempo e per la sua creazione intellettuale e spirituale, di perfetta coerenza quanto lo è ogni posizione di fede (anche pagana) contro ogni negazione che non ne ammetta la validità, non avvedendosi che la percezione del trascendentale è essa stessa una realtà. Vorrà dire soltanto che lo « ateo » la collocherà nel novero dell'umano, il credente in quello del divino.