

mente per il contesto politico in cui opera, lagnarsi di un'ostilità che coinvolge la *res publica* (*rem publicam curare*). Ciò che veramente importa è questo, ed è certo, non è né verisimile né probabile. Dei calendari romani all'antichista e allo storico devono interessare, come verità anch'esse, la mentalità e le motivazioni politiche che vi traspaiono e vi si affermano.

GIAN GUIDO BELLONI

Y. GRISÉ, *Le suicide dans la Rome antique*, «Coll. Noesis», Bellarmin - Le Belles Lettres, Montréal - Paris 1982. Un volume di pp. 325.

Il testo si apre con una Prefazione di Pierre Grimal e con un *Avertissement* della A. stessa. Essa ritiene, a buon diritto, che la sua ricerca interesserà ad un gran numero di persone («une foule de gens»), antichisti, sociologi, psicologi, moralisti, ecc. ed anche scrittori che hanno il gusto del passato. Questo del suicidio — afferma l'A. — eviterà il frequente rimprovero mosso agli antichisti di «négliger les problèmes du présent au profit des vieilleries stériles et ennuyeuses». Ahimé, sterilità, noiosità, vecchiume non sono mai nelle cose, ma negli autori se le trattano su quelle note poco ispiratrici. Personalmente non ho nessuna simpatia per il padellame romano da bassa cucina, ma non posso non ammettere che è fra le testimonianze che consentono l'indagine, per esempio, sulla romanizzazione di certe aree e che, ben studiato e classificato, non può essere considerato un argomento né noioso né sterile: dipende dalla vivacità intellettuale con la quale si affronta l'argomento. Semmai la crisi degli studi antichistici a me sembra dipenda anzitutto dal fatto che scrittori, poeti e artisti nel nostro periodo assai poco vi attingono o, comunque, non lo riproiettano nei lavori nella maniera esplicita come, in Italia, facevano, per esempio, Pascoli e D'Annunzio, e, senza la loro partecipazione, gli argomenti di tipo umanistico dell'antichità non possono non risentire un danno. Altra causa, sempre a mio modo di vedere almeno, è che la farfalla della cultura classica troppo spesso non fa che aggirarsi attorno ai soliti argomenti, triti e ritriti fino a bruciarsi le ali, introducendo, con pudore talora, con spudoratezza talaltra, qualche soluzione diversa dalle solite al fine della (spesso cosiddetta) originalità. Bisogna riconoscere che l'argomento trattato dalla Grisé non è, invece, di quelli triti e ritriti e che l'impegno e la vivacità sono palesi. La laboriosa e faticosa indagine e trattazione dell'A. si basano solidamente su un numero enorme di passi d'au-

tori antichi raccolti con tutta la dovuta scrupolosità, ed è assiduo il ricorso alla bibliografia moderna risalendo anche a quella tutt'altro che recente. Tuttavia le mie perplessità sono molte e considero questo testo come un punto di partenza e non d'arrivo. Avrei perciò preferito una raccolta di materiali con sobri commenti distaccati e meno interpretazioni troppo libere, e prese di posizione che rivelano immediatamente il trasferimento di idee e ideologie attuali al mondo romano. Mi sembra chiaro che l'A. propenda (sarà per alcuni casi soltanto, forse) a considerare il suicidio come atto moralmente lecito perché giudica la condanna del suicidio ai tempi romani come dovuto alla «intollerance chrétienne» (p. 12), anziché, dunque dal comandamento «non uccidere», che è un imperativo religioso, non un'intolleranza, giacché questa implica un'esasperazione che adotta principi moralistici che violentano lo spirito stesso di un'etica genuina. Questa mia osservazione non mi salverà dall'essere accusato di essere partigiano della stessa intolleranza, ma non posso, per venire ad una citazione puntuale, non domandarmi come sia dimostrato che siano davvero «saggi» quegli «hommes sages et célèbres» (di oggi) che «ne craignent pas de metre fin à leurs jours», fatto che, continua l'autrice, «d'aucuns considèrent, par ailleurs, comme "le nouveau mal du siècle"». Dal mio punto di vista, non so se si possa dire che si tratta solo di «aucuns», e comunque vedo in questa distinzione la premessa chiara a considerare a priori in errore quelli che la pensano diversamente. Al proposito l'A. (nota a p. 11) cita dei quotidiani e gli elettori del Cantone di Zurigo che hanno approvato l'eutanasia attiva. Poiché è l'A. che ci ha portato sull'argomento del suicidio oggi, è inevitabile che, sia pure per breve tratto, si segua la sua traccia. Trovo molto preoccupante questa disperazione, che chiamerò dei ricchi, della maggioranza degli elettori del Cantone di Zurigo. Direi che il franco solido e gli agi facciano amare più le cose che la vita. È spaventoso perché la logica conseguenza non potrà essere che la proposta, e poi la messa in atto del genocidio (per il loro bene!) dei popoli affamati, se la FAO non troverà mezzi sufficienti per soccorrerli. Purtroppo non c'è nessuna contraddizione in questa passione per la morte anticipata con quella forma di razzismo che distingue chi vive bene e chi vive troppo male. Piaccia o non piaccia, si approvi o si disapprovi, di null'altro si tratta che di un'espressione del paganesimo di oggi. Lo stesso nazismo fu assassino non perché si proponeva il programma di esserlo, ma perché paganesimo, ed una visione per la quale esistono popoli e persone privilegiate, non potevano che indurvelo. La violenza non dispone di molta dialettica, agisce e basta, impone con la forza ciò che ritiene

bene, non tenta di persuadere chi la pensa diversamente. Così si dispone della vita altrui con l'aborto, così si predispose quell'atmosfera che indurrà il malato grave non a desiderare di morire (che negli ultimi tempi è normale), ma a voler morire mediante un atto calcolato nella sua idoneità allo scopo. Ora sembra - ma spero di sbagliarmi - che il testo della Grisé non sia privo del desiderio di portar una importante giustificazione storica, quale può essere quella romana, agli assertori del diritto al suicidio e alla eutanasia. Il punto focale della trattazione dell'A. è riportato nella Prefazione di Pierre Grimal, che lo condivide (p. 8): «...à Rome...loin de nier tout désir de vivre, le suicide fut vécu comme l'affirmation même d'un gout de vivre tel qu'on plaçait la qualité de la vie au-dessus d'une quantité de jours vécus trop médiocrement...». Forse, anziché «trop médiocrement», era meglio dire con troppi pericoli e gravi difficoltà. Comunque è prospettata una visione storica certo non condivisibile da tutti ed è inutile girare e rigirare l'argomento: il suicidio è di norma debolezza e non coraggio, quando è vero suicidio (v. *infra*). Con tutto questo non si può certo dire che le considerazioni e le opinioni dell'A. debbano essere considerate prive di incitamento alla discussione, anzi tutt'altro, ma per farlo ponderatamente bisognerebbe scrivere un libro altrettanto lungo e meditato. Tuttavia si possono fare almeno delle obiezioni preliminari. L'A. (p. 16) dichiara di adottare, per definire il suicidio, la formula di J. B. Beachler «tout attentat à sa propre personne pour quelque raison que ce soit». Ossia considera, almeno stando alla enunciazione, l'aspetto materiale dell'atto e non la causa. Però ciò non spiega lo stesso che l'A. parli anche (pp. 83 ss.) delle «Conduites oblatives», capitolo, questo, decisamente confuso. Per esempio (p. 84) Sempronio Druso è incluso in questa lista per avere attratto su di sé i colpi riservati a Pisone (Tac. *Ann.* I, LIII 1-3). Un simile comportamento va sotto il nome di altruismo, di eroismo, di abnegazione fino alla morte per fedeltà o passione. Ma non suppone per nulla la volontà di morire, e, l'ineluttabilità di morire è creata dalla circostanza né possiamo sapere se Druso avesse in testa la speranza, fulminea come il succedersi degli atti, di sopravvivere. Non si tratta perciò nemmeno di un suicidio indiretto. Con il suicidio non c'entra niente anche l'episodio (p. 84) ricordato da Seneca e da Dione Cassio degli schiavi che si sostituirono al loro padrone per subire in suo luogo l'uccisione con il gladio. In realtà è facile vedere che si tratta di un fenomeno, interessante, ed anche grave, ma per un altro verso, ossia a causa di un affetto (purtroppo servile) che ha superato le dimensioni stesse di quello filiale giacché è più frequente il caso di genitori che si lasciano uccide-

re per la prole anziché il contrario. Anche il caso del dignitario di Preneste che si introdusse volontariamente fra le vittime di Silla per solidarietà con i suoi concittadini non può essere considerato un suicidio indiretto (a parte che della biografia psicologica del personaggio, come di quasi tutti gli altri, non conosciamo niente), perché rientra nelle disposizioni d'animo che si possono verificare in guerra, in questo caso guerra civile. A questa stregha ogni soldato in guerra è personalmente — ossia deliberatamente — omicida e ogni soldato che non fugge è un suicida: anche qui, se non si conosce la biografia psicologica del singolo, la tesi è insostenibile. Comunque, la condotta oblativa con il suicidio non c'entra niente, e poteva essere citata al massimo per chiarire questo punto. Caso mai è invece da sottoporre ad analisi il fenomeno di coloro che volontariamente partecipano ai giochi gladiatori che comportano il rischio della vita. Considerato con i nostri occhi, è orribile, ma evidentemente, nel loro paganesimo, coloro che vi partecipavano volontariamente non avevano maturato un senso della vita che va rispettata e non lo consideravano un pericolo suicida come lo intenderemo noi, allo stesso modo che non consideravano omicidio in senso legale ed etico l'uccisione che avveniva nei *munera*.

Altro punto che meriterebbe più ampia discussione di quella possibile qui: a p. 18, l'A. scrive: «le suicide n'a fait l'objet d'aucune condamnation pour lui-même, dans aucune classe de la société romaine, avant l'établissement du Christianisme». È possibile, ma Virgilio è allora da considerare una voce isolata quando (p. 161) nel canto VI dell'*Eneide* dice, dei suicidi: «Quam vellent aethere in alto / nunc et pauperiem et duros perferre labores!». Ed è naturale: l'istinto di vita non può non essere, nei più, che superiore a quello di morte, anche se l'A. cita la trovata di Schopenhauer (p. 92, e nota, *ibid.*, 252) «loin d'être la négation du vouloir-vivre, (le suicide) en est une affirmation passionnée», osservazione che gioca sulle parole: in realtà il suicida vorrebbe un'altra vita, non *la* vita e, sensatamente, Virgilio pensa che si pentano di non essersi serbata *quella* vita che loro era capitata. L'A. fa poi (pp. 23 ss.) una lunga disamina sulla terminologia latina per indicare il suicidio. In latino esistono i termini *paricidium*, *homicidium* ecc., e «On s'étonne alors que les Romains n'aient pas cherché à former sur ces modèles quelque dérivé approprié». Dopo avere osservato che se i Romani avessero ritenuto il suicidio essenzialmente come un assassinio, lo avrebbero espresso con la creazione di una parola specifica «de semblable formation», nella nota 8, p. 23, osserva che il latino non ha sviluppato alcun composto partendo da *suus*. Ma, in verità,

come l'A. stessa nota (p. 24), vi erano le espressioni come *se occidere, se caedere* ecc. Il che potrebbe essere considerato sufficiente! Ed è difficile inoltre fare della psicologia sulle parole dato che può essere mutevole fino a cambiare lo stato d'animo stesso che originariamente le ispira.

A p. 161, l'A. ha finalmente un velo di ragione contro la tesi di Bayet secondo la quale Virgilio nel canto dell'*Eneide* succitato richiama «notre morale simple»: la nostra morale — obietto — è *semplice*, ma deriva da un comandamento, la morale di Virgilio è anch'essa *semplice* ma è di istinto naturale; ed è cosa diversa. Bayet ha sbagliato nel modo di esprimersi, ma l'A. non ci dica che ha confuso «l'enfer chrétien avec les Enfers virgiliens» perché questo non lo farebbe neppure il più rozzo seminarista all'età di tredici anni. Non credo che Bayet fosse «soucieux de donner à la conception virgilienne des Enfers une résonance résolument chrétienne». Primo comandamento negli studi: serietà e senso critico!

GIAN GUIDO BELLONI

G. LOBRANO, *Il potere dei tribuni della plebe*, Giuffrè, Milano 1982. Un volume di pp. VIII - 340.

Questo lavoro, ricco di dottrina, si propone di analizzare sotto tutti i punti di vista le origini e il fondamento del potere dei tribuni della plebe. In questa disamina, che non è fuori luogo se si considerano i sempre frequenti contributi intorno al tribunato della plebe (circa le sue origini, il suo reale potere, il fatto che fosse o meno una magistratura in senso pieno e proprio, ecc.), l'A. si sforza di ricondurre i termini del discorso nel loro ambito, liberandoli dai troppi pregiudizi interpretativi — introdotti soprattutto a partire dalla fine del sec. XVIII (Rivoluzione francese) e durante tutto il sec. XIX — che hanno vincolato gli studiosi e impedito una più genuina interpretazione della complessa materia. Nello svolgimento dell'indagine è affrontato anche il problema, assai dibattuto in questi anni, dell'origine della plebe e del patriato.

Nella Premessa (pp. 3-24), l'A. affronta il problema del linguaggio impiegato abitualmente quando si discorre di istituzioni antiche e moderne; alla chiara partizione della questione, suggerita dall'A. («Categorie antiche ed istituzioni contemporanee: 'democrazia'; «Categorie contemporanee ed istituzioni antiche...»; «Rifiuto politico dell'antico e revisione storiografica del tribunato») non corrisponde uguale chiarezza nella trattazione. Si coglie già in queste prime pagine la difficoltà

maggiore che, a mio avviso, il libro presenta: la scarsa comprensibilità del pensiero dell'A. La ricerca — in sé apprezzabilissima, ma qui eccessiva — di un linguaggio il più puntuale e preciso possibile; l'impiego di una aggettivazione fin troppo abbondante e di lunghi incisi, il cui scopo sarebbe di precisare i concetti esposti e i termini utilizzati, cui sono da aggiungere ricercatezza letteraria e un certo compiacimento retorico, costringono il lettore ad uno sforzo non indifferente e, cosa che più nuoce, il pensiero dell'A. risulta privo della necessaria chiarezza (si veda, ad es., l'ultimo capoverso di p. 13).

L'A., comunque, espone nella Premessa quale sia, a suo giudizio, il punto di partenza per conoscere l'antico. Egli propone di partire dalla visione che hanno di esso i contemporanei: «partire dalle dottrine moderne e contemporanee, tentando di coglierne la vicenda essenziale, onde inserirsi con la propria ricerca nel suo ritmo vitale, è l'unico approccio all'oggetto antico... che offre l'opportunità di inquadranne la tematica in una luce non artificiosa, di avvicinarsi cioè il più possibile a ciò che esso è stato attraverso ciò che esso è e, viceversa, a ciò che è (e potrà essere) attraverso ciò che è stato» (p. 19). A mio giudizio, questo criterio interpretativo può servire degnamente ad un profilo della storia della cultura classica in età moderna, non a fornire elementi utili per una «ricognizione» del tribunato della plebe nel periodo della sua reale esistenza e della sua concreta efficacia; tutti gli «altri» tribunati della plebe — quelli, per intenderci, che i vari «Gracchus» Babeuf fecero rivivere nel loro pensiero o nelle loro speranze, o che anche furono introdotti surrettiziamente in magistrature medievali e moderne (rivoluzionarie e post-rivoluzionarie) — sono assai più vicine all'*imago sine re*, della quale parlava Velleio, che alla magistratura rivestita da Tiberio Gracco.

L'A. afferma, inoltre, che «la nozione della esperienza tribunizia e la medesima *idea* tribunizia» sono state «travistate e smarrite proprio quando erano forse alfine maturati i tempi... per una nuova consapevolezza nel loro 'recupero'» (p. 21); responsabile di ciò è la borghesia europea «che, programmaticamente, rifiuta la 'libertà degli antichi'» (p. 20). E la questione del potere tribunizio è centrale nel rifiuto - avvenuto nel sec. XIX - del modello antico, in specie quello repubblicano romano.

La prima parte del lavoro (*Il tribunato tra moderni ed antichi*, suddivisa in quattro capitoli, pp. 25-134) comprende un riesame delle teorie «canoniche» sul potere dei tribuni della plebe; in particolare, sono analizzate le posizioni del Mommsen e dello Herzog (cap. I: «Potere tribunizio e dottrina contemporanea. Le sistematiche»), le origini della