

razionale alla portata trascendentale e ontologica delle nuove categorie che, superando lo steccato dei due mondi contrapposti, interpretano la realtà in quanto realtà.

Ma non condivide la maniera con cui il saggio è stato condotto: chè invece di seguire il moto intero di tutta l'ossatura centrale dei dialoghi platonici più rappresentativi onde assistere dall'interno all'evolversi complesso e non sempre lineare del sistema si concentra su alcuni elementi astrattamente imposti dall'esterno secondo un ordine estraneo alla dinamica genetica. Questa carenza metodologica ha pure inciso su un altro dato insufficientemente rilevato nella sua carica teoretica, che è veramente potente e decisiva: *il non essere*, nelle sue molteplici valenze metodologiche (*Parmenide*), epistemologiche (*Teeteto*), ontologiche (*Sofista*) e cosmologiche (*Filebo*). Di questa che è una nostra tesi ampiamente discussa in un saggio dedicato all'ontologia platonica e non ancora matura nella stesura definitiva noi speriamo di dar presto esauriente dimostrazione.

ITALO MANCINI

ANTONIO QUACQUARELLI, *La retorica antica al bivio (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum)*. Un vol. in 8° di pp. 216. Edizioni Scientifiche Romane, Roma, 1956.

Studiare la funzione e i limiti della retorica in due anime pensose di quel periodo (secoli II-III d. C.) della civiltà, in cui paganesimo e cristianesimo stanno di fronte come la malinconia del tramonto e lo slancio dell'aurora, costituisce senza dubbio un merito dell'illustre docente dell'università di Bari. Luciano di Samosata e Cipriano di Cartagine, il pagano e il cristiano insieme dentro e fuori della retorica nel divenire della loro spiritualità, ci presentano infatti due mondi che, se per contenuto prospettano divergenze essenziali, sul piano formale e quindi degl'interessi d'uno studio, offrono preziosi elementi; studiarli insieme, in un lavoro che agganciasse l'indispensabile analisi alla sintesi prospettica, ha costituito lo scopo del volume del Quacquarelli, che di Storia della letteratura cristiana antica è universalmente riconosciuto esimio cultore.

Il lavoro del Quacquarelli studia due dialoghi, l'*Ad Nigrinum* di Luciano e l'*Ad Donatum* di Cipriano, ed in essi scopre segni eloquenti di una crisi, diversamente orientata, nella retorica antica in vista di più impegnativi problemi e di più impegnativi ideali. Non si vuol dire, con ciò, che la retorica apparisse agli occhi degli antichi quella che appare a noi, scanzonati e talora squallidi comunicatori di idee e ideuzze; per gli antichi la retorica era, nè più nè meno, una colta *humanitas*, che guardava agl'ideali umani e li esprimeva con caldo ed elaborato accento umano. Tuttavia si contrapponeva ad essa la filosofia

come più impegnata ricerca e più impegnativa professione di pensiero. È nota a tutti la posizione di Platone nel divenire della sua problematica e della sua sistemática: alla condanna senza appello della retorica, contenuta nel *Gorgia*, segue una più aperta ed efficace rivalutazione in quel gioiello che è il *Fedro*: in quest'ultimo dialogo la comprensione di elementi dell'*humanitas*, ulteriori o comunque non inclusi nella severità d'una indagine razionale, è viva e feconda; l'irrazionale (che non è poi antirazionale e nemmeno infrarazionale, ma un prossimo parente del razionale) fa valere i propri diritti. Si sa pure l'antinomia Platone-Isocrate come incarnazione dell'antinomia dialettica-retorica; sta di fatto, come del resto è stato notato ed abbondantemente documentato, che, se Platone ha avuto su Isocrate partita vinta sul piano del pensiero, Isocrate si è imposto nella tradizione culturale e scolastica della civiltà greca.

Si direbbe, e non credo di essere fuori del vero, che il Quacquarelli congiunga nel suo studio una sensibilità significativa per i problemi di pensiero e una simpatia connaturale per i valori della retorica; egli nota, di questa ultima, la fondamentale portata nella cultura classica, ma insieme avverte che in quella cultura la filosofia, diventata problema e coscienza etica, costituisce un ideale di vita, prima che una professione; e sappiamo come tenessero i filosofi al tempo delle origini cristiane alla propria « professionale » attività; nel lavoro del Quacquarelli troviamo quel che raramente, purtroppo, si trova in lavori consimili: l'acribia filologica, sostenuta da una vasta e profonda conoscenza di testi e di studi e l'impegno per la comprensione dei problemi filosofici. Per la filosofia sottolineo con grande compiacimento tutte quelle parti, specialmente in Cipriano, nelle quali è prospettato il ritmo prosaico; si veda quale e quanta cura ponessero quegli scrittori nel rivelare (e non velare) nelle forme e nelle movenze dell'espressione il proprio pensiero; il Quacquarelli ha avuto in questi studi un grande maestro, Francesco di Capua, notissimo nel mondo scientifico per questo genere di ricerche; ma egli vi aggiunge, e mi preme sottolinearlo nella mia attività di studioso di problemi strettamente filosofici, una coscienza e un'attenzione particolari per l'aspetto dottrinale. Abbiamo, insomma, una felice simbiosi di filologia e di filosofia in una ricerca che non dimentica il pensiero per amor del documento, e non scarnifica il pensiero sganciandolo dal documento.

Il lavoro ci fa assistere, nei due dialoghi, alla conversione, alla « metánoia » di due forti personalità del mondo antico: la conversione filosofica di Luciano che ride piangendo e la conversione religiosa di Cipriano che torinese meditando; nell'uno la conversione è filosofica, perchè, come ben nota ed ampiamente lo stesso Quacquarelli in due densi capitoli iniziali del volume, la filosofia è per gli antichi una religione, perchè è una salvezza; nel dissolversi di tutte le energie spirituali Luciano non vede altra salvezza che affidarsi alla filosofia, sovrana

direttrice della vita; nell'altro la conversione è religiosa, e precisamente cristiana, perchè ormai la filosofia è inidonea ad esprimere realtà e idealità della nuova atmosfera storica. L'uno e l'altro muovono dalla retorica per procedere a più impegnati e impegnativi orizzonti; non lasciano da parte la retorica, ma come un giorno farà Agostino d'Ipbona, fan servire la retorica ad un ideale più severo, che trasfigurano la stessa retorica senza disdegnarla e senza mortificarla. Ed era l'ideale platonico, non certamente dei primi successori e dis-continuatori di Platone, ma di Platone in carne e ossa; la retorica poteva bastare per esprimere, riaffermare, rivivere una tradizione di vita e di pensiero; ma ad una problematica più radicale essa non poteva rispondere e non rispondeva; volendo «fondare» la tradizione di un' *humanitas* consapevole non rimaneva che affidarsi ad una «sapiencia» più impegnata.

L'itinerario di Agostino, come si sa, era stato dall'*Hortensius* ai «Platoniorum libri» e da questi alle «Scripturae»: dal «verbum» al «Verbum» (Logos) e da questo al «Verbum Crucifixum»; l'itinerario di Luciano e di Cipriano, uno in due, è identico: dalla retorica alla filosofia, e dalla filosofia alla religione, in una ricerca (*enquête* e *quête* insieme) della «sapiencia» che si configura come «sapiens religio». Il Quacquarelli ci fa assistere a questo che è insieme divenire e dramma, divenire drammatico, di un'età che si ritrova eloquentemente in due individualità fortemente espressive di un momento storico di crisi. Gliene dobbiamo essere e gliene siamo sinceramente grati, esprimendo la speranza e l'augurio che in Italia vengano finalmente stimati e coltivati gli studi di letteratura cristiana antica.

GIOVANNI DI NAPOLI

*Augustinus Magister*, Congrès international agustinien, Paris 21-24 septembre 1954: *Communications*, Parigi, Etudes agustinienes (Suppl. à «L'année théologique agustinienne»), 1954. Due voll. in 8° grande di complessive pp. 1159; *Actes*, ibid., 1955. Un vol. di pp. 492.

Queste milleseicento fitte e dense pagine dedicate a S. Agostino costituiscono uno dei maggiori contributi scientifici ai quali ha dato occasione il XVI centenario della nascita di colui al quale sono dedicate. Debbo confessare che, pur avendo sul tavolo questi tre volumi da quando sono usciti, ed avendoli letti da un pezzo (e alcune comunicazioni più volte) sono stata sempre spaventata dalla difficoltà di recensirli in modo da dare una idea il meno inadeguata possibile del loro contenuto. Non è possibile infatti riassumere non dico tutte, ma neppure le principali di queste 129 comunicazioni e le nutrite discussioni. È vero che gli organizzatori stessi del Congresso hanno ovviato a questa difficoltà affidando ai Relatori il compito di presentare ciascuno un gruppo

di comunicazioni e di riassumerne i risultati, e poichè i Relatori scelti erano persone di grande competenza, le comunicazioni risultano spesso messe nella miglior luce da questi «rapports»; ma se la lettura delle relazioni aiuta colui che già conosce le comunicazioni a capirle meglio ed a valutarle, un recensore non riuscirebbe ad informare i suoi lettori riassumendo le relazioni. Dovrò quindi limitarmi a cercare di far capire al lettore quanto siano ricchi ed interessanti questi tre volumi per invogliarlo a leggerli, senza pretendere di riassumerli.

Ho già detto che in questo congresso le relazioni non erano, come di solito, della stessa specie delle comunicazioni, solo più lunghe e presunte più importanti, ma erano presentazioni di un gruppo di comunicazioni fatte da un competente della materia: aggiungo che le relazioni e le discussioni ad esse seguite occupano il terzo volume, quello degli *Atti* (che contiene inoltre alcune comunicazioni arrivate troppo tardi per essere pubblicate nei due primi), mentre le comunicazioni occupano i primi due. Le relazioni furono affidate a Chr. MOHRMANN per i *Problemi filologici e letterari*, a M. PELLEGRINO per il *Problema delle fonti*, a C. LAMBOT per *Il monachismo di S. Agostino*, ad A. PINCHERLE per *Le fonti platoniche di S. Agostino*, ad A. MANDOUZE per il problema della *Mistica agostiniana*, a R. JOLIVET per *L'uomo e la conoscenza*, a H. I. MARROU per la *Teologia della storia*, a G. PHILIPS per *Il mistero di Cristo*, a H. RONDET per *L'esegesi agostiniana*, a Th. DEMAN per *La teologia della Grazia*, a P. VIGNAUX per *L'influsso agostiniano*.

Confesserò che, anche per uno studioso di filosofia, non sempre le comunicazioni filosofiche sono le più interessanti, e questo non già perchè siano meno buone delle altre, ma perchè Agostino è tale pensatore che ogni studioso di filosofia (o almeno ogni studioso cristiano di filosofia) gli deve qualche cosa, ed ha facilmente la tentazione, non dico di interpretarlo personalmente, che è una ottima cosa, ma addirittura di proiettare su di lui la propria concezione filosofica, sì che talora le comunicazioni dei filosofi fanno conoscere più il pensiero del loro autore che quello di S. Agostino.

Anche per il lettore con prevalenti interessi filosofici hanno invece grande importanza certe comunicazioni su problemi filologici e letterari — e il relativo, eccellente, commento di Chr. Mohrmann che le ha presentate —. Cominciamo da quella di G. BARDY (*I metodi di lavoro di S. A.*, I, pp. 19-29) il quale si domanda come S. Agostino — che doveva assolvere la sua missione di Vescovo e quindi era molto impegnato nella vita attiva — abbia potuto scrivere una così immensa mole di opere, e risponde che, oltre alla forza eccezionale dell'ingegno e alla grande laboriosità, gli giovarono anche certi metodi di lavoro. Fra questi il Bardy ricorda la ripresa di un medesimo argomento in opere diverse (caratteristiche per questo le varie opere sulla *Genesi*, che terminano nella più perfetta, *De Genesi ad litteram*) e l'aver avuto imposto, di-