



Università degli studi di Sassari (1989) *Seminari sassaresi*.
Sassari, Edizioni Gallizzi. 141 p. (Quaderni di Sandalion, 4).

<http://eprints.uniss.it/7674/>

Seminari sassaresi

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI



QUADERNI DI

SANDALION

Edizioni Gallizzi



Pubblicazioni di «Sandalion»
Università degli Studi di Sassari

4.

Seminari sassaresi

Seminari sassaresi

Edizioni Gallizzi

PRESENTAZIONE

Sono raccolte in volume le relazioni e le comunicazioni di studiosi italiani che hanno accolto l'invito a partecipare ai «Seminari sassaresi» organizzati dall'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Sassari negli anni accademici 1986/87 e 1987/88.

L'impostazione pluridisciplinare dei seminari, la varietà degli argomenti trattati e la novità dei risultati proposti, mentre lasciano intuire l'interesse suscitato presso il mondo universitario sassarese, richiamano la nostra piú viva riconoscenza per gli autori dei contributi, che hanno voluto aderire alla nostra iniziativa con un impegno scientifico tale che risulta di sicuro vantaggio anche per il pubblico dei lettori.

Si ringrazia il Consiglio Nazionale delle Ricerche per il suo sostegno finanziario.

SILVANA FASCE

ANNO ACCADEMICO 1986/87

Dario Sabbatucci

Il mito nell'antichità classica

1. Diciamo antichità classica e intendiamo il mondo greco-romano. Eppure è necessario distinguere tra cultura greca e cultura romana; specialmente poi quando si parla del mito. Purtroppo è ancora corrente l'espressione «mitologia greco-romana»; è una espressione fuorviante, a meno che non si limiti a significare l'adozione romana di miti greci a livello letterario (non religioso!). Per non lasciarsi fuorviare va tenuta presente una differenza oggettiva: la Grecia ci ha dato il termine-concetto di mito (il che è noto e accettato); Roma ci ha dato una «demitizzazione», il modello di una religione demitizzata (il che è meno noto, difficilmente accettato e quasi mai compreso nei giusti termini)¹.

La resistenza a considerare demitizzata la religione romana è giustificata dalla presenza di tradizioni — quale quella di Romolo e Remo — che possiamo recepire soltanto come miti. Ma c'è di più; io stesso ho letto e interpretato come miti interi capitoli di Livio che tutti assumono a documento storico²: è una lettura da storico delle religioni, ossia non «personale» ma imposta dal metodo storico-religioso. Si direbbe che i Romani, più che «demitizzare», abbiano tramandato i loro miti sotto forma di eventi storici³.

Tramandare miti sotto forma di eventi storici non vuol dire renderli verosimili. D'altronde: perché un mito dovrebbe essere reso verosimile? Son forse verosimili gli dèi che i Romani veneravano? «Storificare» i miti alla maniera romana significa rinunciare ad una dimensioni mitica, rinunciare alla concezione di un *tempo mitico* in contrapposizione al *tempo storico*. E in questo consiste essenzialmente la demitizzazione.

¹ La demitizzazione romana è stata rilevata e problematizzata per la prima volta da C. Koch, *Der römische Iuppiter*, Frankfurt a. M. 1937 (trad. it., *Il Giove romano*, Roma 1986).

² Sono i capitoli 1-9 del quarto libro (eventi dal 445 al 443) e quelli del quinto libro in cui sono narrati gli eventi che vanno dalla guerra con Veio all'invasione gallica (*Lo stato come conquista culturale*, Roma 1975, 1984², pp. 29-60).

³ G. Dumézil ha più volte dimostrato come i Romani abbiano storificato miti «indoeuropei»; per es. la guerra tra Asi e Vani trasformata nella guerra tra Romani e Sabini, adattando il mito «alla loro geografia, alla loro storia e ai loro modi, introducendovi nomi di paesi, di popoli e di eroi suggeriti dall'attualità» (*L'héritage indo-européen à Rome*, Paris 1949, p. 142).

Il «tempo mitico» a cui i Romani hanno rinunciato, rifiutandone l'ipotesi, è: un tempo qualitativamente diverso dal tempo attuale; un tempo in cui succedevano cose che adesso non possono più succedere (laddove nel tempo storico oggi può succedere quel che è successo ieri e potrebbe succedere domani); un tempo in cui si potevano fare cose che adesso nessuno sa più fare (dove ciò che è stato fatto allora risulta «fondato» per sempre e sottratto all'azione storica umana).

La cultura romana dunque è «demitizzata» in quanto ha eliminato la tesi-ipotesi di un tempo mitico anteriore al tempo storico e qualitativamente diverso. Questa funzione «demitizzante» va attribuita all'annalistica. Ma, per un altro verso, è anche una funzione «mitizzante», nel senso che, oltre a trasformare in eventi storici i miti, l'annalistica romana ha anche elaborato «miticamente» gli eventi storici (tant'è che ci è possibile leggerli come miti fondanti la realtà attuale).

2. L'annalistica romana si differenzia dalla nostra storiografia (peraltro anch'essa per certi versi «mitizzante») per un solo fatto oggettivo: era affidata a funzionari dello stato e non a privati; era affidata ai pontefici. I pontefici avevano in materia una autorità che diremmo «religiosa» per distinguerla dall'autorità civile dei magistrati; ma non erano sacerdoti né nel nostro senso né nel senso romano. Recepiamo come «religiosa» la loro autorità soltanto perché elevavano a livello metastorico i fatti storici, ossia li elaboravano in modo da fornire un valore a certe azioni storiche che di per sé non ne avrebbero avuto. Il valore, ogni valore, del resto è sempre metastorico.

I pontefici conferivano valore alle azioni compiute e alle azioni da compiere. Per quanto riguarda le azioni compiute, essi le redigevano in *Annales* in modo tale che significassero valori. In una cultura orientata dal mito (ossia non demitizzata) è appunto il mito che fornisce valori; ecco perché le redazioni annalistiche possono essere lette come miti. Per quanto riguarda le azioni da compiere, diremmo che i pontefici fissavano la corretta «procedura» per il loro compimento, da cui derivava il «diritto» (*ius et fas*) di compierle. In altri termini: detenevano ed esercitavano la giurisprudenza (termine-concetto romano, senza riscontro in altre culture).

Fornirò, come ho già fatto altrove⁴, alcuni lineamenti storici allo scopo di indicare il processo di «laicizzazione» dell'originaria azione dei pontefici e, al contempo, di ridare una dimensione «religiosa» a ciò che chiamiamo annalistica e giurisprudenza. Il momento iniziale è quello che vede nei pontefici i detentori dell'annalistica e della giurisprudenza.

L'annalistica fuoriesce dall'ambito pontificale per due canali, rispondenti entrambi a due generi letterari greci: lo storiografico e l'epico. Il canale storiografico può essere individuato mediante due nomi: Fabio Pittore (260-190 a.C.) che scrisse *Annales* in prosa; Livio (59 a.C.-17 d.C.) che fonda la storiografia nel nostro senso, ma a partire dalla documentazione annali-

⁴ *Lo stato, cit.*, p. 65.

stica. Altri due nomi ci diranno del canale epico: Ennio (239-169 a.C.) che scrisse *Annales* in versi; Virgilio (70-19 a.C) chiude la tradizione enniana sciogliendo l'epica dall'annalistica.

La giurisprudenza non trova modelli greci in cui calarsi, e fuoriesce per vie interne, ossia ad opera degli stessi pontefici. L'operazione ha luogo nel 2° sec. a.C. per iniziativa di due esponenti della *gens* Mucia assurti al ruolo di pontefice massimo. Publio Mucio Scevola, pontefice massimo dal 130 a.C., pubblica per la prima volta materia pontificale. Quinto Mucio Scevola, pontefice massimo dal 115, scrisse uno *Ius civile* in 18 libri, con i quali si fondava la giurisprudenza (romana e nostra).

3. Se ci chiediamo a quale scopo i pontefici, in funzione dello stato romano, hanno compiuto una demitizzazione, dobbiamo attenerci a due punti: per demitizzazione dobbiamo intendere l'eliminazione della tesi-ipotesi di un tempo mitico; eliminare il tempo mitico significa aprire una prospettiva per la quale non ci sono più limiti all'azione (storica) umana. Dopo di che si pongono due quesiti: perché la cultura romana è stata indotta a demitizzare? senza limiti all'azione umana come si è difesa tale cultura demitizzata dal rischio di una anarchia etica e civica? Risponderò attenendomi strettamente alla storia di Roma, la storia politica e religiosa insieme.

La storia interna di Roma, almeno fino al 3° secolo a.C. è: conflitto tra patrizi e plebei; trapasso da un ordinamento gentilizio (*ius gentium, ius sanguinis*) a un ordinamento civico (*ius civile*); trasformazione di una realtà *data* in una realtà *voluta*. In altri termini, la vittoria plebea comportò il rifiuto di una realtà data una volta per sempre fissata dal tempo mitico, quando si poteva farlo (e adesso nel tempo storico non la si può più cambiare); quindi: eliminazione del tempo mitico e del suo condizionamento. Senza questa eliminazione i patrizi potevano rispondere ai plebei rivendicanti una partecipazione al governo della città: voi non c'eravate quando i nostri padri hanno fondato Roma; proprio come il Dio biblico risponde a Giobbe che si lamenta nei suoi riguardi: «Dov'eri tu quando io fondavo la terra?» (*Giobbe* 38, 4).

E veniamo al rischio di anarchia etica e civica che si dovrebbe correre con la perdita dei valori tradizionali. È tale se i valori in questione debbono essere desunti necessariamente dal mito (o da una tradizione in funzione di mito). Ma per i Romani «demitizzati» i valori erano istituiti dall'azione annalistica pontificale (come si è detto), nonché dalle deliberazioni delle assemblee e dei magistrati eletti dalle assemblee stesse; le assemblee istituivano persino la sacralità (deliberavano ciò che doveva essere considerato *sacer*). Obiezione: se le assemblee e i magistrati agiscono nella storia, come possono istituire valori che sono per definizione «metastorici»? Risposta: lo potevano perché «metastorica» era la procedura, ossia il modo rituale (il rito) con cui i valori venivano conferiti. Per i Romani erano valori «giusti» quelli istituiti mediante *ius* (o *rite*): dalla persona giusta (che ha il diritto di agire) e nel modo giusto (quello che permette di esercitare il diritto di agire).

In tal modo i Romani hanno sostituito i «soggetti mitici» con i «soggetti storici».

A questo punto la contrapposizione mitico/storico da cui abbiamo preso le mosse diventa contrapposizione tra mitico e rituale. In un orientamento mitico per dare valore alla realtà si ricorre a soggetti mitici, che, non essendoci più, rendono tale realtà non passibile d'interventi attuali. In un orientamento rituale si conferisce valore alla realtà ricorrendo a soggetti attuali; la realtà diventa passibile d'intervento umano, purché esercitato nei termini rituali.

In conclusione: una religione demitizzata come la romana è indizio di una cultura tendenzialmente rivolta a considerare tutto passibile d'intervento umano. E i Greci?

4. Se per Roma parliamo di demitizzazione, a maggior ragione dovremmo parlarne per la Grecia dove è stato formulato il concetto di *mythos*, quale «discorso falso» in contrapposizione al *logos*, «discorso vero». Ma nessuno ha usato mai il termine «demitizzazione» per la Grecia. Il che si spiega col fatto che in Grecia non c'è stato un passaggio, come in Roma, dal «mitico» al «rituale», determinato dal rifiuto del tempo mitico. Neppure il *logos* dei filosofi rinuncia, per così dire, al tempo mitico, anche quando rifiuta il mito e deride o stigmatizza i poeti narratori di miti.

In Grecia, con la contrapposizione *mythos/logos* si è contrapposto un «dire» a un «dire» e non, come nella contrapposizione mito/rito, un «dire» a un «fare». Originariamente (Omero) tanto *mythos*, quanto *logos* significavano «discorso»; poi *mythos* è stato riservato al discorso aulico dei poeti (diremmo: coloro che il sistema di valori greco autorizzava a narrare miti), mentre *logos* designava il discorso prosastico, quotidiano, quello con cui si «ragionava» (*logos* = «ragione») al mercato, in piazza, nelle assemblee, nei tribunali; anche quello con cui si facevano i conti (*logizesthai* = «contare»). A partire dal 6° secolo a.C. si cominciò a «ragionare» (ossia a far *logoi*) anche su quelle cose di cui prima parlavano soltanto i poeti; si sostituirono i *logoi* ai *mythoi*, ma non si demitizzò. Non si demitizzò perché il rifiuto dei *mythoi* e la loro sostituzione con i *logoi* non comportò il rifiuto di un «tempo mitico».

Non si rifiutò la tesi-ipotesi di un tempo «prima del tempo» o di un tempo anteriore al tempo storico e qualitativamente diverso da questo. Non si eliminò una funzione mitica intesa a prospettare valori assoluti (indipendenti dall'azione umana) e pertanto immutabili. Non si eliminarono i «soggetti mitici», ma si sostituirono i personaggi con elementi naturali; si sostituì il tempo mitico con la natura: tutto cominciò quando si cominciò a far *logoi* sulla «natura» (*peri physeos* era appunto il loro titolo consueto).

La sostituzione sortì due effetti: al posto delle cosmogonie e teogonie poetiche si ebbero cosmologie filosofiche; al posto delle antropogonie (peraltro scarse) si ebbero le antropologie (numerose e specializzate); ma le antropologie non cambiavano la condizione umana, anzi la fissavano.

5. Ai fini di una comparazione tra Grecia e Roma, è opportuno relativizzare ogni cosa alla condizione umana. Ciò in quanto abbiamo dato un senso alla demitizzazione romana proprio in vista di un suo cambiamento: la trasformazione in «persona giuridica» (il *civis* a pieno diritto) di chi per nascita, plebeo o straniero che fosse, non lo era. Allora, riducendo la comparazione all'essenziale, diremmo: a Roma si sostituì la condizione umana fondata dal mito (quella per cui si era plebei o stranieri per nascita) con una nuova condizione fondata dal «rito» (di conferimento di *iura*); in Grecia, prima il mito e poi il *logos*, fissavano una condizione naturale immutabile. Cambiare richiede un «fare» e non un «dire»: *mythos* e *logos* sono soltanto due diversi «dire».

Contro questo «dire», tanto il mitico quanto il filosofico, la sete di un «fare» capace di cambiare la condizione umana fu appagata in Grecia a livello mistico anziché a livello civico. Sto parlando di quelle insorgenze che, dal modello eleusino (i *Mysteria*), chiamiamo mistiche: il demetriaco (Demetra era la dea dei Misteri eleusini), il dionisiaco (Dioniso era il dio delle trasformazioni), l'orfico (Orfeo era miticamente colui che si è mosso contro la condizione naturale, sia incantando belve e sia tentando di far rivivere Euridice).

Una volta calata la contrapposizione mito/rito nella contrapposizione dire/fare, abbiamo la possibilità di accostare certe realtà greche rilevando come il «dire mitico» abbia prevalso sul «fare rituale», limitandone il campo d'azione; e come, contro questo condizionamento, le insorgenze mistiche abbiano enfatizzato il rito (iniziatico) connotandolo essenzialmente come un «fare»; infatti l'hanno chiamato *orgia* (dalla stessa radice di *ergazesthai*) o *telos* (da *telein*) o *drama* (da *dran*). Ancora: quando e dove il «dire mistico» fu sostituito dal «dire logico», l'esercizio del *logos* fu caricato degli stessi privilegi sul «fare» (sugli *erga*) che per l'innanzi aveva avuto il *mythos*.

Finché *logos* era stato soltanto il parlare quotidiano, «dire» e «fare» — sempre sul piano della quotidianità — potevano equivalersi; anzi, se si doveva dar maggior valore ad uno dei due, si preferivano gli *erga* ai *logoi*; per es. in Erodoto (4, 8): «a parole (*logō*) dicono..., ma non dimostrano coi fatti (*ergō*)». Però quando il *logos* ebbe il compito di sostituire il *mythos* per la fondazione di valori, si pose anche il problema (filosofico) di dare prevalenza al «dire» sul «fare»; donde l'affermazione di Socrate (*Fedone*, 99d - 100): come per osservare una eclissi solare bisogna usare uno schermo, altrimenti accecati dal sole non si vede niente, così per guardare gli *erga* occorre servirsi del *logos* che faccia da schermo rivelatore. In altri termini: si distingue tra una esperienza inferiore *en ergois* e una esperienza superiore *en logois*. Soltanto quest'ultima, dice Socrate, ci fa scorgere la verità.

ANNO ACCADEMICO 1987/88

Giorgio Brugnoli

aquilo colore

1. Questo mio intervento è mirato a un ulteriore restauro della metodologia di trattamento degli elementi di struttura della biografia letteraria latina *de viris litteris inlustribus*.

È innegabile, a mio parere, che la Realienfund d'impostazione rigidamente storicistica, applicata alle testimonianze biografiche tradite dal sistema biografico letterario, ha forzato più volte la loro oggettiva auscultazione, privilegiando, in sua vece, ogni più effimera possibilità di ricavarne, (dio sa come!) elementi di autenticità o, magari, di autopsia, a servizio della ricostruzione cosiddetta storica.

Protestare questa metodologia non significa soltanto pretendere — come è d'altronde doveroso — che le testimonianze biografiche tradite dal sistema biografico letterario non siano trattate più come documenti, quali non sono, certamente. Significa, altresì, che esse debbono essere, sempre e in prima istanza, considerate nella struttura del sistema letterario di cui fanno parte, per essere ascoltate (e non più mai interrogate), nell'ambito delle coordinate di quel sistema, che è il loro, e secondo le intenzioni del messaggio che l'operatore di quel sistema intendeva dovessero veicolare, secondo le regole proprie di quel sistema (biografico), le quali sono regole che non possono coniugarsi con quelle proprio di un sistema (storico) diverso. Significa, quindi, anche e inevitabilmente, poter recuperare tutte quelle movenze e varianti proprie dell'evoluzione interna del sistema biografico, che l'exasperazione della ricerca storicistica delle Realien aveva ingloriosamente lasciate nell'ombra, sulla scia della conquista facile del dato, ritenuto (spesso ad libitum) storicamente apprezzabile.

Un'ipotesi metodologica con queste ambizioni è tutt'altro che velleitaria, e vorrei provarlo in questa sede, e sia pure con un singolo esempio, e limitato a un solo piano del campo della biografia letteraria *de viris litteris inlustribus*, e cioè al piano riservato al Ritratto fisico del personaggio biografato: qui, in particolare, il Ritratto fisico di Virgilio della *vita Vergilii* di Svetonio nella rielaborazione di Elio Donato.

Il punto di partenza è che, a norma delle regole proprie del sistema biografico, il Ritratto fisico di Virgilio sia in realtà un ritratto fisiognomico, tratteggiato con precisi intenti scolastici di memorizzazione e quindi su pro-

cedimenti autoschediastici, direzionati piuttosto a rappresentare visivamente un Ritratto culturale di Virgilio, quale poteva essere ricavato scolasticamente a partire dagli epiteti caratterizzanti delle sue opere, dei suoi personaggi, nonché dei giudizi critici correnti sulla sua produzione.

È un fatto che la pratica biografica del Ritratto fisico del personaggio biografato offre molti appoggi a questa soluzione.

Sintomaticamente, ad esempio, per la biografia svetoniana *de poetis*: Terenzio è *mediocri statura, gracili corpore, colore fusco* (SVET.-DON. *vita Ter.* fragm. 11 Reifferscheid), e pare una fisiognomia che, almeno per il *mediocris* e il *gracilis*, ricicla definizioni critiche del *genus comicum*, in cui Terenzio operò; Lucrezio è *versus in furorem* a causa di un *poculum amatorium*, sì che dovrà scrivere il suo poema *per intervalla insaniae* (SVET.fragm. 20 Reifferscheid), e pare una fisiognomia da epicureo, quale fu, e anche se in lotta con il *furor*, ma — si noti bene — sempre, comunque, perché traviato dal *furor*, ma soltanto per intervento esterno; Orazio è *brevis et obesus*, ma — come osserva lo stesso Svetonio — *qualis et a semetipso in saturis describitur* (SVET. *vita Hor.* 9 Brugnoli), e cioè per autoschediasma da HOR.*epist.* 1, 20, 24 (*corporis exigui*: e cfr. pure *Sat.* 2, 3, 309 *moduli bipedalis* e AVG.*imp. epist.* fragm. 40 Malcovati¹ *tibi statura deest*, citato appresso da Svetonio) e *epist.* 1, 4, 5 (*pinguem*: e cfr. il fragm. cit. di Augusto che scherza sul *corpusculum* e il *ventriculus* d'Orazio).

2. Tenterei il recupero di analoghi procedimenti autoschediastici con soluzioni fisiognomiche anche per il Ritratto fisico di Virgilio in SVET.-DON. *vita Verg.* 8-9 Brummer-Hardie:

- 8 *Corpore et statura fuit grandi, aquilo colore, facie rusticana, valetudine varia; nam plerumque a stomacho et a faucibus ac dolore capitis laborabat, sanguinem etiam saepe reiecit. Cibi viniq[ue] minimi; libidinis in pueros pronioris, quorum maxime dilexit Cebetem et Alexandrum, quem secunda Bucolicorum ecloga Alexim appellat, donatum sibi ab Asinio Pollione, utrumque non ineruditum, Cebetem vero et poetam.*
- 9

Porterei l'attenzione sull'*aquilo colore* al centro del Ritratto fisico esterno.

Nonostante l'oscillazione della tradizione (*aquilo* è solo nel Sangallensis 862 saec.X, mentre tutti gli altri codd., Filargirio e il Donatus auctus leggono *aquilino*, a parte il Bernensis 172 saec. IX-X e il Parisinus Latinus 11308 saec. IX che scrivono *aquili*, forse per trascuratezza del compendio *aquilio* = *aquilino*, o forse anche perché il loro antigrafo aveva un *aquil'* = *aquilus*, in concomitanza con il *grandis* pro *grandi* che è attestato appunto anche da questi due codd.), la serie (altezza-colorito-segni caratteristici) sembra formulare già nell'uso svetoniano.

Si confrontino:

Caes. 45, 1 (di Giulio Cesare) *Fuisse traditur excelsa statura, colore candido...ore paulo pleniore, nigris vegetisque oculis...*¹

¹ Il canone degli «occhi neri» è ripreso nell'*Historia Augusta* per Antonino Diadumeno

Aug. 79, 2 (di Augusto) *Oculos habuit claros et nitidos ... colorem inter aquilum candidumque; staturam brevem...*

Tib. 68, 1-2 (di Tiberio) *Corpore fuit amplo atque robusto, statura quae iustam excederet ... Colore erat candido...facie honesta...cum praegrandibus oculis...*

Cal. 50, 1 (di Caligola) *Statura fuit eminenti, colore expallido, corpore enormi...oculis...concavis... Vultum vero natura horridum ac taetrum...*

Claud. 30 (di Claudio) *nam et prolixo nec exili corpore erat...*

Nero 51 (di Nerone) *Statura fuit prope iusta, corpore maculoso et fetido... vultu pulchro magis quam venusto, oculis caesis² et hebetioribus...*

Galba 21 (di Galba) *Statura fuit iusta...oculis caeruleis...*

Otho 12, 1 (di Ottono) *Fuisse...modicae staturae...traditur...vulso corpore...*

Vit. 17, 2 (di Vitellio) *erat...in eo enormis proceritas, facies rubida...venter obesus...*

Vesp. 20 (di Vespasiano) *Statura fuit quadrata...vultu veluti nitentis...³.*

Tit. 3, 1 (di Tito) *forma egregia...quanquam neque procerata statura...*

Dom. 18, 1 (di Domiziano) *Statura fuit procerata, vultu modesto ruborisque plenus⁴, grandibus oculis, verum acie hebetiore; praeterea pulcher ac decens...et quidem toto corpore exceptis pedibus...*

vita Ter. p. 33, 3-4 Reiff. (di Terenzio) *Fuisse dicitur mediocri statura, gracili corpore, colore fusco...*

vita Hor. 9 Brugn. (di Orazio) *Habitu corporis fuit brevis atque obesus...*

Anche se lo schema *corpus-statura-color-facies* appare in questa successione soltanto nel Ritratto di Tiberio, e nel Ritratto di Virgilio manca l'indicazione degli occhi (presente invece nei Ritratti di sette dei dodici Cesari), la frequenza dell'indicazione del *color* (presente nei Ritratti di sei dei Cesari e in quello di Terenzio) potrebbe confermarci nell'idea che l'*aquilo colore* della cute di Virgilio della *vita Svetoniano-Donatiana* risalga a Svetonio stesso.

Potrebbe comprovarlo il fatto che, tutto al contrario, l'indicazione del *color corporis* non pare canonica del ritratto biografico (ed è dunque dato difficilior), e infatti appare in via del tutto eccezionale nel ritratto biografico postvetoniano, ad esempio nella *Historia Augusta* e in Ammiano.

Dalle attente analisi di Elizabeth Cornelia Evans⁵ risulta che l'indicazione del *color corporis* è registrata nell'*Historia Augusta* soltanto per Clodio Albino, Gor-

(Dd. 3, 2, per la sua eccezionale bellezza, *Puer fuit omnium speciosissimus, statura longiuscula, crine flavo, nigris oculis, naso deducto, ad omnem decorem mento composito, ore ad oscula parato*) e per Zenobia (T 30, 15 *Fuit...oculis supra modum vigentibus [ingentibus P vigentibus E edd.] nigris*, forse per caratterizzare la sua imperiosità con la stessa formula cesariana). Comunque, sull'esito della formula degli occhi di Cesare negli *occhi grifagni* di Dante cfr. G. BRUGNOLI *Per suo richiamo* Pisa 1981, p. 183 ss.

² *Oculis caesis* è anche Giovanni in AMM. 25, 10, 14, ma forse come indicazione del suo etnico slavo: e, per le stesse ragioni, Valentiniano I (AMM. 30, 9, 6).

³ Imitazione probabile nel *coloris nitor* attribuito a Valentiniano I in AMM. 30, 9, 6.

⁴ Cfr. G. BRUGNOLI, *Cultura e propaganda nella restaurazione dell'età flaviana*, in «AFL» 1 (1963-64), pp. 5-36, a pp. 9-10 n. 15.

⁵ Cfr. ELIZABETH CORNELIA EVANS, *Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography*, in «HSP» 46 (1936), pp. 43-84, a pp. 80-84.

diano I, Zenobia e Firmo, e in Ammiano soltanto per Costanzo II: ma per Albino si tratta di un autoschediasma etimologico dal nome (*Cl. A. 13, 1 fuit...candore mirabili et ut plerique putent, quod ex eo nomen acceperit*); per Zenobia di un autoschediasma dalla sua stessa provenienza razziale (*T. 30, 15 fuit vultu subaquilo fusci coloris, oculis supra modum vigenibus nigris*); e analogamente per Firmo (*Q. 4, 1 Fuit...oculis foris eminentibus, capillo crispo...vultu nigriore...pilosus atque hispidus*⁶); mentre per Gordiano I si intende sottolinearne la buona salute e non certo il *color* della pelle (*Gd. I 6, 1 vultu ruber magis quam candidus*), e forse soltanto per Costanzo II si tratta di un elemento realistico, autoscopico ammiano (AMM. 21, 16, 19 *figura tali situque membrorum: subniger, luce oculorum edita, cernensque acutum, molli capillo*).

3. Peraltro, la qualificazione del *color* di Virgilio specificativamente come *aquilus* — e non come *fuscus*, *subaquilus*, *subniger*, *niger*, *nigrior*, ecc., come poteva essere registrato, secondo l'uso dello Svetonio autentico, e anche dell'*Historia Augusta* e di Ammiano⁷ — sembra esorbitante dalla consueta contenutezza verbale del canone biografico.

E' un fatto che un *aquilus color* può riguardare, a quel che ci risulta, tutt'al più la pigmentazione di Afri (all'incirca come il *vultu subaquilo fusci coloris* di Zenobia e il *vultu nigriore* di Firmo, e certo anche il *colore fusco* di Terenzio), come fa fede Plauto che a *Poen. 1112-13* ci presenta la *nutrix* Cartaginese Giddenis *corpore aquilo*⁸... / *specie venusta, crine atque oculis pernigris* e a *rud. 421-23* impiega il più contenuto *subaquilus*⁹ per la descrizione buffonesca di una *pagana Venus*, tipo Nencia da Barberino, quale è Ampelisca (*Veneris ecfigia haec quidemst: / ut in ocellis hilaritudost: heia corpus quouis modi: / subvoluturiumst — illud quidem, «subaquilum» volui dicere*). Per il resto, un *aquilus color* ci risulta impiegato soltanto da Arnobio a *nat. 3, 14 p. 121, 24-26* Reiff. (*deos, hos crinitos¹⁰ effingitis, alios leves¹¹, senes iuvenes pueros aquilos caesios ravos*) come connotazione del *color* delle raffigurazioni delle divinità pagane.

⁶ Cfr. ELIZABETH CORNELIA EVANS, *cit.*, p. 71, che ne conclude che sono caratteri di «timidity and weakness», confrontando PSEUD.ARIST. *Physiogn.* 812b; POLEMO 254; ADAMANT. 392; ANON *PHYSIOGN.LAT.* II, 93-94): ma che si tratti invece di caratteri del «barbaro» può dedursi da SVET. *περί βλασφημ.* p. 51, 54 Taillardat *μελάμπυγος, ὁ ἀνδρείος, <ᾗθεν καὶ παραοιμία τὸ ὄψω μελαμπύγῳ ἐνέτυχες, ὁποῖος τις ἐν ἱστορίας φέρεται καὶ ὁ Ἑρακλῆς>*, dato che chi è *pilosus atque hispidus* è ovviamente anche *μελάμπυγος*.

⁷ Cfr. J. ANDRÉ, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine* Paris 1949, pp. 61-62.

⁸ Cfr. la glossa forse plautina, di CGL 5, p. 167, 43 *aquilo corpore nigro corpore*.

⁹ Cfr. le analoghe forme riduttive *subfuscus* e *subniger* impiegate da Ammiano per definire gli etnici, rispettivamente egizio (AMM. 22, 16, 23 *subfusculli...et atrati*) e persiano (AMM. 26, 6, 75 *subnigri vel livido colore pallentes*), ma visti in angolazione demoniaca, gli Egiziani *caprinis oculis torvi* e i Persiani *caprinis oculis torvi et superciliis in semiorbium speciem curvatis iunctisque*.

¹⁰ E cfr. *ibid.* p. 121, 22 *hos capillorum intortionibus crispulos*.

¹¹ E cfr. *ibid.* p. 121, 22-23 *calvitiis alios et glabritatibus rasos*.

Arnobio dipende da XENOPHAN.fragm. 16 D.K. Αἰθιοπέες τε μέλανας σιμούς τε, Θραῖκές τε πυρρόους καὶ γλαυκοὺς, tramite CLEM.ALEX.strom. 7, 4, 1 Stählin² = MG 8,428B che lo trasmette. Senofane, come attesta THEODOR. *Graec. aff.* 3, 73, parlava del χρώμα τῶν εἰκόνων in generale, e l'estrosità delle serie semantiche di Arnobio è dovuta piuttosto all'emulazione che egli si propone della classica dipendenza senofanea di Cic.nat.deor. 1, 80 *Ecquos* [scil. *deos*] *si non tam strabones, at paetulos esse arbitramur ? ecquos naevum habere ? ecquos silos flaccos frontones capitones, quae sunt in nobis ?* (e cfr. ARN.nat. 3, 14 p. 121, 18-19 *Ergo esse dicendum est quosdam capitones...frontones...simos...naevios*): non è tuttavia da escludere anche l'interferenza in Arnobio della particolare dimensione del paganesimo specificatamente africano in cui egli opera¹².

L'utilizzazione dell'*aquilus* nel Ritratto Fisico di Augusto a SVET.*Aug.* 79, 2 su citato non deve trarre in inganno: un *color inter aquilum candidumque* è perifrasi obbligatoria per indicare il χρώμα μέσον, ideale della fisiognomia propria dell'ἀνδρεία (PS.ARIST. *Physiogn.* 812a; POL. 244; ADAMANT. 386; ANON.PHYSIOGN.LAT II, 71 e 140); inoltre, la scelta di *aquilus* pro *fuscus* può essere stata influenzata nel caso specifico di Augusto, come ha ben visto Couissin¹³, dall'intenzione da parte di Svetonio (o della sua fonte: nel caso, una fonte propagandistica augustea, probabilmente la *Summa miraculorum Augusti* di Giulio Marato, a memoria di Augusto) di evidenziare in tono encomiastico l'etimologia *aquilus-aquila* con riferimento al simbolo imperiale dell'aquila o anche a quello dell'aquila-leone (grifone), l'uno e l'altro elementi propri e caratterizzanti dall'apoteosi del principe¹⁴.

È impensabile che una giustificazione simile potesse essere addotta tout court anche per Virgilio.

Né per una sua eventuale apoteosi personale, di cui non v'ha traccia altrove: un'apoteosi del genere è del resto attestata per un poeta soltanto, per Omero, e in un solo isolato e del tutto peregrino documento d'età neroniana, e cioè nel rarissimo pezzo unico del kalathos d'argento da Ercolano (Napoli, Museo Nazionale, bacheca III n° 25.301), dove è appunto rappresentato Omero in volo su dorso d'aquila, con il capo velato, affiancato da due cigni in volo, una scena che costituisce probabilmente una variazione

¹² Cfr. S. FASCE, *Paganesimo africano in Arnobio*, in «Vichiana» 9 (1980), pp. 173-180. Comunque da Arnobio dipendono la definizione di *aquilus* in BOETH. in *Porph.* 4 (= ML 64, 121 A) *aquilum...vel simum esse vel coloratum aliquo modo*, e le definizioni degli dei infernali di tipo cristiano-diabolico come *aquili(-ni)* testimoniati dai *glossaria* (CGL 5, p. 16,10 (= *ibid.* p. 61, 29) *di aquili dii inferi*; 5, p. 287, 30 *Di aquil <i>manes inferi*; 5, p. 268, 2 *di aquilini dii inferi*) e da MART.CAP. 2, 164 di...*quos aquilos dicunt*.

¹³ Cfr. J. COUISSIN, *Suétone physiognomiste dans les vies des XII Césars*, in «REL» 31 (1953), pp. 234-256, a pp. 244-246.

¹⁴ Solo con riferimento al grifone accetterei quindi la proposta di ELIZABETH CORNELIA EVANS cit., p. 65 che il *color* di Augusto vada collocato con PSEUD.ARIST. *Physiogn.* 809b nella fisionomia del leone θριξὶ ξανθαῖς κεκρημένον οὐ φριξαῖς οὐτε ἄγαν ἄπестραμμένας; ma cfr. G. BRUGNOLI *Augusto e il Capricorno* in corso di stampa.

della raffigurazione classica di Omero su trono del rilievo di Archelaos del British Museum, contaminata con il richiamo letterario dell'immagine del poeta-aquila che s'innalza sui κόρακες λάβροι παγγλωσσία in PIND. *Olymp.* 2, 86-88, ben nota allo stesso Virgilio, che la ricalca a *ecl.* 9, 35-36, sostituendo, all'aquila e ai corvi λάβροι παγγλωσσία, più convenienti *arguti olores* e *strepitantes anseres* (rettifica pindarica in MART. 3, 58, 13 *argutus anser*), ma anche a HOR. *carm.* 1, 6, 6 *Maeonii carminis alite* che la rapporta appunto all'omerico Vario, forse con un succoso riferimento allusivo proprio alla 9^a *Egloga* di Virgilio.

Né, come vorrebbe ora Sánchez Marín¹⁵, in funzione di un suo primato poetico per «anadir la connotación y la consideración de que gozó», per l'ovvia ragione che questo primato sarebbe stato espresso piuttosto con la metafora del cigno, appunto come a *ecl.* 9.

È evidente che tutte queste obiezioni sull'*aquilus* non fanno altro che confermarci la sostanziale pregnanza dell'epiteto e quindi la sua importanza semantica.

4. Quale è allora la motivazione dell'*aquilus color* attribuito a Virgilio nella *vita Svetoniano-Donatiana*?

Scartata, come d'obbligo metodico, l'istanza storicistico-realistica di Rostagni che i dati del ritratto fisico di Virgilio «non sono certo inventati per rappresentare il tipo di un Virgilio campagnuolo, anzi si fondano sopra un'antica tradizione iconografica»¹⁶; accertato, al contrario, che non sussistono legittimamente tracce di questa tradizione iconografica¹⁷: bisognerà concludere, proprio come l'*excusatio* non petita di Rostagni lasciava intravedere, che l'*aquilus color* vada spiegato unicamente come elemento di una anamnesi fisognomica ideale di Virgilio.

Ho il sospetto che *grandis-aquilus-rusticanus* costituiscano una serie significativa dell'opera di Virgilio, che potrebbe essere pervenuta nella *vita Svetoniano-Donatiana* da un'esegesi virgiliana antica, che vi memorizzava le caratteristiche salienti dell'opera di Virgilio.

Traccia di un procedimento autoschediastico di questo tipo c'è anche altrove nella *vita Svetoniano-Donatiana*, come ho fatto notare in altra se-

¹⁵ Cfr. J.A. SÁNCHEZ MARÍN, *Prodigios, elementos eroticos y retrato físico en las biografías de poetas*, in «Emerita» 53 (1983), pp. 291-308, a p. 305.

¹⁶ Cfr. A. ROSTAGNI, *Svetonio De poetis e Biografi minori*, Torino 1944, p. 76.

¹⁷ Cfr. le conclusioni di L. FABBRINI, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, 7 (1966), pp. 1184-1185 s.v. *Virgilio*. Si aggiunga che Seneca sembra ignorare un *color* particolare della *facies* di Virgilio, dal momento che a *epist.* 58, 20-21, pur trattando specificatamente la *quaestio* di come un *pictor* potrebbe rendere *coloribus* una *Vergilii facies*, tace dell'*aquilus color*: *Quid sit...idos, attendas oportet et Platoni imputes, non mihi, hanc rerum difficultatem. Nulla est autem sine difficultate subtilitas. Paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuris operis exemplar. Ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit, idos est.*

de¹⁸, nell'indicazione della serie dei soggiorni virgiliani a *Roma-Campania-Sicilia* (SVET.-DON. *vita Verg.* 13) che si qualifica come memorizzazione scolastica 'à rebours' delle Tappe Italiche *Sicilia-Campania-Latium vetus* del Viaggio mistico d'Enea.

Esaminerei con la stessa angolazione la serie *grandis-aquilus-rusticanus* del ritratto di Virgilio.

Che una *facies rusticana*, e cioè da *rusticus* possa essere stata attribuita a Virgilio per autoschediasma dalle *Bucoliche* è dato supporlo con estrema facilità: Virgilio stesso chiama *rustica* la sua *musa* bucolica a *ecl.* 3, 84 e *rusticus* si autodefinisce Coridone a *ecl.* 2, 56, il quale Coridone è certamente Virgilio, nella misura in cui ama Alessi, come sa l'intera scoliastica. La facilità di questo autoschediasma è tale da indurci a pensare che le stesse *imagines* di Virgilio di cui parlano MART. 14, 186, SVET. *Cal.* 34, 2 e l'*Historia Augusta* (AS 31, 4), ma anche quelle testimoniategli nel mosaico di Hadrumetum e nel Vaticanus Latinus 3867, ne dipendano direttamente per il cliché del tipo contadino che riproducono per Virgilio. Del resto, la presenza di questo autoschediasma — di tutta evidenza sostanzialmente erotico — è verificabile nella *vita*, nell'ambito di questa stessa rubrica del Ritratto di Virgilio, là dove al par. 9 si dice appunto degli amori di Virgilio con l'Alessi della 2° *Egloga*.

L'origine del *grandis* è certo più problematica. Penserei che se il *rusticanus* può degnamente rappresentare lo stile o *character humilis* delle *Bucoliche* (SERV. *ecl.* praef., p. 1, 16 Th.), il *grandis* potrebbe altresì rappresentare il *character grandiloquus* dell'Eneide (SERV. *ibid.*, p. 2, 2).

È un fatto che l'epiteto *grandis* entra di regola nelle formulazioni dello stile tragico. Si confronti: CIC. *Brut.* 203 *Sulpicius...grandis et ut ita dicam tragicus orator*; *Tusc.* 1, 37 *consessus theatri...grande carmen*; HOR. *carm.* 2, 1, 11-12 *grande munus / Cecropio repetes coturno; ars 80 grandes coturni*; OVID. *am.* 3, 1, 70 *a tergo grandius urget opus* (scil. *quod Tragoedia vult*); *rem.* 375 *grande sonant tragici: tragicos decet ira cothurnos*; SEN. *epist.* 100, 10 *tragice grande, comice exile*; PERS. 1, 68 *res grandes*, forse argomenti tragici, come nota lo scoliasta; 5, 7 *grande locuturi*, forse d'argomenti tragici, come nota ancora lo scoliasta e potrebbe assicurare il raffronto di dipendenza con OVID. *rem.* 375 su cit. Ma anche nelle formulazioni dello stile epico. Si confronti: HOR. *carm.* 1, 6, 9 *grandia*, detto dei *gesta* di Augusto; OVID. *Pont.* 3, 3, 36 *grande...opus*, detto forse del poema epico; PERS. 1, 14 *grande aliquid*, detto del poema epico recitato, o forse anche di argomenti tragici, ma il locus è certo ambivalente come PERS. 1, 68 e 5, 7 su citt.; 3, 45 *grandia...verba Catonis*, forse parodia della recitatio di una *Farsaglia*; MART. 9, 27, 8 *grandia verba*, detto dell'epica enniana. È rimarchevole che sia applicato specificatamente all'Eneide da Ovidio (*Pont.* 3, 4, 84 *summo Aeneidos vati grande fuisse onus*) e da Marziale (5, 5, 8 *grande coturnati pone Maronis opus*), il quale ultimo ricalca il pentametro di Ovidio sulla traccia «tragica» di HOR. *carm.* 2, 1, 11-12 su cit.: e non sarà senza significato che il locus oraziano riecheggiasse precisamente il locus di *ecl.*

¹⁸ Cfr. G. BRUGNOLI, *Nocte pluit*, in «GIF» 39 (1987), pp. 105-127, a p. 115.

3, 84-87 dove Virgilio contrapponeva la sua *rustica musa* bucolica ai *nova carmina* di Pollione, forse le sue tragedie¹⁹.

5. Resta ovviamente l'*aquilus*, e mi rendo conto che ogni mia argomentazione non può suggerire una soluzione che possa considerarsi conclusiva, quanto meno perché non appare possibile superare la quaestio che ho impostata inizialmente sull'eccessiva esorbitanza dell'epiteto nella forma tràdita.

Tuttavia, penso che qualche peso debba essere pur dato all'accertamento fin qui condotto della referenza degli altri due epiteti, *grandis* e *rusticus*, rispettivamente allo stile elevato dell'*Eneide* e a quello umile delle *Bucoliche*.

Se ne dovrebbe congetturare che anche l'*aquilus* abbia una stessa origine, anche se non ci è possibile determinare il procedimento scoliastico che ha portato alla definizione di un Virgilio *aquilus*, prima autoschediasticamente e poi fisiognomicamente.

Non si tratta invero soltanto di una soluzione disperata.

Se non c'è nella scoliastica e nella tradizione indiretta virgiliana traccia alcuna dell'*aquilus*, abbondano di contro le tracce di un *niger* e sim. e soprattutto quelle di un notevole imbarazzo della formulazione biografica di fronte al colore da attribuire al Ritratto fisico-fisiognomico di Virgilio.

Farei risalire questo imbarazzo all'esegesi — forse predonatiana, o preserviana, se si vuole — a VERG. *ecl.* 2, 14-16:

Nonne fuit satius, tristis Amaryllidis iras
atque superba pati fastidia, nonne Menalcan,
quamvis ille niger, quamvis tu candidus esses?

dove il *tu* è rivolto al *candidus Alexis* che sdegna le profferte amorose di Coridone, e il *niger Menalcan* è l'altro *puer delicatus* cui erano andate in passato le passioni dello stesso Coridone.

Anche se i frustuli in nostro possesso dell'Antico Commento Virgiliano non sono espliciti al riguardo, c'è traccia che questo Menalca *niger* della 2° *Egloga* era connesso in qualche modo con l'altro Menalca della 9° *Egloga*, che è invece dichiaratamente e palesemente appunto lo stesso Virgilio: se ne poteva quindi concludere che il *niger* del Menalca della 2° *Egloga* fosse da considerare anche come epiteto fisiognomico del Menalca della 9° *Egloga*, e, di conseguenza, di Virgilio stesso.

Individuerei questa traccia, in primo luogo, nell'imbarazzo della scoliastica pervenutaci a proposito del *niger* della 2° *Egloga*. Servio identifica il Menalca della 2° *Egloga* con Cebete, uno dei *pueri delicati* di Virgilio stesso²⁰, e sorpassa la questione del *color* (*ad ecl.* 2, 15 *unde volunt qui-*

¹⁹ Cfr. G. BRUGNOLI, *L'ordito del libro delle Bucoliche*, in «Linguistica e Letteratura» 10 (1985), pp. 47-63, a p. 62.

²⁰ Cfr. SVET.-DON. *vita Verg.* 9 *libidinis in pueros pronioris, quorum maxime dilexit Cebetem et Alexandrum... utrumque non ineruditum, Cebetem vero et poetam. Il quorum... poetam*, già espunto da Bayer come interpolazione donatiana, può essere confermato come tale,

dam...per Menalcam Cebetem intellegi). Ma gli *scholia Bernensia* e gli *scholia Medicea* deducono dal *niger* (certamente per autoschediasma), i primi che Menalca potrebbe alludere a Antonio in quanto questi fu *Aegyptius* (evidentemente, per cooptazione con Cleopatra sua Partner), i secondi che Menalca andrebbe identificato con Cebete, ma che fu egli stesso *Aegyptius*: SCHOL. Bern. *ad ecl.* 2, 16 *Quamvis ille niger. Quia Antonius Aegyptios et Aethiopes in bello habuit. Niger, sive de Menalca dicit sive de Antonio*; SCHOL. Med. *ad ecl.* 2, 15 *Per Menalcam intellegit Cebetem puerum, qui quamquam teste Aproniano Aegyptius esset, non carebat gratia*. Gli *scholia Bernensia* e gli *scholia Medicea* dipendono sostanzialmente dalla versione «Antoniana» del *niger* ricostruibile (probabilmente in Donato) dagli *scholia Philargyriana*: *rec. I ad ecl.* 2, 15-16 *MENALCAN idest Antonium dicit...CANDIDVS idest quia Caesar Romanos, Antonius Aegyptios habuit in bello*; *rec. II ibid. MENALCAN idest Antonium ...ILLE NIGER idest Antonius, quia Aegyptius fuit*. Comunque, complessivamente, pare evidente sul versante scoliastico un certo imbarazzo per l'interpretazione di quel *niger* attribuito al *puer* Menalca.

In secondo luogo: non sarà mera coincidenza che un imbarazzo del tutto equivalente coinvolga la tradizione biografica medioevale di Virgilio a proposito del *cognomen Maro* di Virgilio stesso che viene interpretato — guarda caso — appunto come *niger*: *periochae Vossianae* 14-15 Bayer *Maro dictus est... ab <h> abitu faciei, quia, ut quidam dicunt, niger erat*; *periochae Bernenses II* 51-52 Bayer *Maro a colore dicitur; interpretatur enim niger*; *vita Monacensis I* 18-19 Bayer *Maro...niger...dicitur*; Ermenrich di Ellwangen *epist.ad Grim* p. 24, 562 *Dümmmler Maro...nigellus*; *vita Monacensis IV* 16-17 Bayer *Maronis cognomen, quod ab eventu sibi accepit quia niger fuit*; fino alla legittima conseguenza che Virgilio, se non *Aegyptius*, fu, quanto meno, *Maurus: etymologia Frisingensis* p. 404 Bayer *Maro dicitur a mauro*; *vita Monacensis IV* 17-18 Bayer *inde morum id est nigrum sepe invenitur*.

In terzo luogo: azzarderei l'idea che questi imbarazzi scoliastici possano essere stati fomentati da alcune incomprensioni di una serie di epiteti metaforici che la tradizione letteraria attribuisce a Virgilio. E addurrei:

a) il *torvus* di STAT. *silv.* 5, 3, 61-63:

Atque tibi moresque tuos et facta canentem
fors et magniloquo non posthabuisset Homero,
tenderet et torvo²¹ pietas aequare Maroni.

ipotizzando per Donato una fonte scoliastica all'altezza di Tertulliano, dato che questi (TERT. *praescr.* 39 = ML 2, 64-65) identifica Cebete con l'autore della *Tabula Cebetis* e, costui come *auctor* di *Virgiliocentones*.

²¹ *torvo* codd. e gli edd.moderni: *docto* Markland, *tenero* Koestlin, *nostro* Polster, *torvo* (scil. *Maronis*) Postgate, *Latio* Saenger.

dove il *torvus* vale certamente «serioso»²² come fa fede l'equiparazione al *magniloquus* detto di Omero («*torvo dem männlich ernsten*»)²³, ma può essere considerato *locus obscurus* dell'esegesi staziana, come dimostra, secondo me, la ripresa di tipo esplicativo fattane da MART. 4, 14, 11-14:

Nec torva lege fronte, sed remissa
lascivis madidos iocis libellos.
Sic forsan tener ausus est Catullus
magno mittere Passerem Maroni.

con le due trivillizzazione avverbiali *torva-fronte*²⁴ e *remissa-fronte*, che fanno capo esattamente l'una al *Maro* che è *magnus* (come Omero in Stazio), e l'altra al *Catullus* che è *tener* (e quindi *remissus* e *lascivus*, e cioè l'opposto di *torvus*).

b) il *niger* di IVVEN. 7, 225-227:

dummodo non pereat totidem olfecisse lucernas
quot stabat pueri, cum totus decolor esset
Flaccus et haereret nigro fuligo Maroni

dove il *decolor Flaccus* e il *niger Maro* sono, sí, certamente, soltanto i testi d'uso scolastico d'Orazio e Virgilio²⁵ sciupati dallo scartabellare dei *pueri*

²² *torvus* è sinonimo di *ferox/ferus* (CGL 4, pp. 185, 32; 187, 41; 397, 43; 575, 15) come fisionomia bestiale di animali e persone mitiche. *Metaphorice* per uomini *torvus* è usato, in endiadi paretimologica con *ferox/ferus* e derivati, per la prima volta, mi pare, nell'*armorum iudicium* di Pacuvio (fragm. XII-XIII Ribbeck³ = XVI e XV D'Anna: per due volte *torvus-ferox*) dove connota il carattere ferino-immane (fragm. XIII Ribbeck³ *praegrandi gradu*) di Aiace in contrapposizione, probabilmente, a quello ingegnoso di Ulisse. Come epiteto di personaggi reali *torvus* è attribuito, oltre che a Virgilio qui in Stazio, a Catone da Orazio (HOR. *epist.* 1, 19, 12-13) ma, significativamente e allusivamente, con la ripresa della stessa endiadi paretimologica usata da Pacuvio (*siquis voltu torvo ferus*) che è quindi da considerarsi stilizzata. TAC. *ann.* 4, 60, 2 *Tiberius torvum aut falsum renidens vultu* è forse citazione in enallage del *locus* oraziano, con lo scarto della paretimologia originaria.

²³ Cfr. Chr. G. HEINE - G. Ph. WAGNER, *Publius Virgilius Maro varietate lectionis et perpetua adnotatione illustratus*, IV edit. I, Lipsiae-Londini 1830, p. LXXXV nota: «Ita et *torvum Maronem* apud Statium Silv. V, 3, 63 accipiebant, ubi de carminum severiore argumento agitur»; F. VOLLMER, *P. Papinii Statii Silvarum libri*, Leipzig 1989, p. 530, da cui è tratta la citazione supra; G. ARICÒ, *Ricerche Staziane*, Palermo 1972, p. 60 ss.; e dello stesso, *Introduzione e Stazio*, Palermo 1973, p. 156.

²⁴ Cfr. VERG. *Aen.* 3, 636 *torva...sub fronte* (animalesco, detto del Ciclope); SEN. *Phae* 303 *fronte...torva* (animalesco, detto del *iuventus*-Giove: ma da rilevare la paretimologia da *torvitas a ferocia taurorum* di FEST. p. 534, 26 Mercier). Il *torva fronte* di Marziale è ripreso in CLAUDIAN. *IV cons. Hon.* 518-519 *torva voluptas / frontis*: e cfr. CLAUDIAN. *III cons. Hon.* 24 *torvum post proelia patrem* che è risoluzione in enallage della giuntura *torvus Mars* di HOR. *carm.* 1, 28, 17 (da HES. *scut.* 191 dove c'è ἄρης βλοσυρός, come rileva la scolastica: CGL 2, p. 258, 19 βλοσυρός *acerbus torvus trux*).

²⁵ E non certamente le *images* dei poeti, come pretende il *ThIL* V, 1, c. 199, 20. che si basa su L. FRIEDLAENDER, *D. Junii Iuvenalis Saturarum libri V*, Leipzig 1895, p. 396.

(SCHOL. Iuven. p. 134, 14-15 Wessner *codex Horatii et Virgilii in quibus legebant*) e affumicati dalle esalazioni delle *lucernae*, ma i due epiteti potevano dar luogo a fantasie esegetiche, sia per la loro stessa eccessività metaforica, sia per il fatto che si prestavano a essere usufruiti oralmente, avulsi dal contesto, per citazioni magistrali di tipo proverbiale categoriale, come è di norma nell'uso professionale scolastico, e come dimostra, almeno per il *niger*, la notazione *ad locum* dello scoliasta (SCHOL. Iuven. p. 134, 15-17 *ibid. Quia et Horatius et Virgilius nigri coloris dicuntur fuisse, ideo diasyrctice dixit detrahendo*), che ne avverte, appunto, la carica irrisoria della parodia parascolastica.

C'è molta probabilità, secondo me, che queste *hariolationes* scoliastiche possano essere confluite nell'esegesi dell'*aquilus color* di Virgilio.

Questa probabilità è assicurata quanto meno per la glossa corrente alto-medioevale a Giovenale, che registra, infatti, la coincidenza fra il Virgilio *niger* di Giovenale e il ritratto fisiognomico di Virgilio *aquilo colore*: in *L* (= Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, B.P.L. 82, saec. XI, n°C 344 Munk Olsen), in *Z* (= London, British Library, Add. 15600, saec. IX, n°B 52 Munk Olsen) e negli *Scholia X*:

Virgilius enim rusticissimus vultu fuit et colore fuligineo

o anche in Θ (=Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss.Lat. 1. 18 + F. 64, saec. X, nn° B 49 + B 48 Munk Olsen):

Virgilius fuscus fuit et niger

È un fatto che la scoliastica giovenaliana rispecchia nei confronti dell'immagine di Virgilio *aquilo colore* un imbarazzo del tutto simile a quello che abbiamo intravvisto nella tradizione biografica virgiliana medioevale. Se questa tradizione trasferiva, come pare, il dato coloristico-fisiognomico dell'*aquilus* piuttosto all'etimologia del *cognomen* di Virgilio *Maro*, e cioè ne risolveva la metafora semantica nel modo più concreto, come prova ampiamente il ricorso costante ai sinonimi più usuali dell'*aquilus*, quali *niger*, *nigellus*, *Maurus*, *Morus*, ebbene, la glossa giovenaliana evidenzia un comportamento del tutto analogo, ricorrendo ai sinonimi dell'*aquilus* (*fuliginus*, *fuscus*, *niger*) che gli erano offerti dalla vasta letteratura glossografica ad *aquilus* FEST. p. 22, 2 Mercier, *aquilus color est fuscus et subniger*; CAPER GLK 7, p. 108, 1 *aquilus color nigro proximus*; SERV. auct. *ad Aen* 1, 394 *aquilum colorem, qui ater est*; CGL 2, p. 20, 37 *aquilum μελανόν ὠ<ς> Λουκίλλιος* (=LVCIL. fragm, 1199 Lachmann, 110 Marx, 1121 Krenkel); p. 469, 44 *φαίος aquilus*; p. 567, 22 *aquilus fulvus*²⁶ (*furvus*

²⁶ Glossa di VERG. *Aen.* 11, 751-752 *fulva draconem/fert aquila*, probabilmente già nota a GELL. 2, 26, 11.

Goetz *fuscus* Loewe) *bruun locar*; 4, p. 19, 36 *aquileum fuscum nigrum* (= CGLG 4, p. 208, 26; p. 310, 14; p. 480, 32; 5, p. 167, 42; p. 267, 9; p. 338, 38 *aquilium fuscum vel subnigrum*; p. 440, 54 *aquileum <f> uscum, nigrum atrum*; p. 541, 9).

6. Comunque, per diverse strade, l'*imago nigra* di Virgilio seguì a tormentare la fantasia scolastica in particolare e quella scoliastica in generale.

Il peso di questa ossessione iconica sull'elaborazione secolare della «figura» di Virgilio non va trascurato, se è vero, ad esempio, che ancora nel Preumanesimo Tosco-Emiliano del Tardo Trecento essa circolava addirittura nella divulgazione scolastica virgiliana di Zono (Cione) de Magnalita che tenne ad annotare che Virgilio era stato *magnus de persona et fuscus et infirmus* (Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5990, saec. XIV, f. 80r.), trivializzando così, secondo il buon senso scolastico tradizionale, tutti i dati fisiognomici della *vita Svetoniano-Donatiana*, ma soprattutto rendendo l'*aquilus* con il *fuscus* della tradizione glossografica e scoliastica corrente.

Né sarà insensato sospettare che Dante a *Inf.* 1, 63 *chi per lungo silenzio pareo fioco* abbia voluto inserire nella sua definizione dell'epifania di Virgilio come *fioco*, accanto ad altre più raffinate ambivalenze visive, anche quella più umilmente scolastica costruita della risonanza del Virgilio *fuscus* tradizionale in una eventuale paronomasia di un Virgilio *fioco*. E neppure che a *Vn* 23, 24, v. 55 *scolorito e fioco* si possa essere ricordato dell'equivalenza *decolor* = *scolorito* come *niger* = *fuscus* della glossa giovanaliana (anche forse per suggerimento di PRVD. *cath.* 5, 69, che aveva definito *decolor* una *pubes* negra per definizione, quale quella *Aegyptia*). E neppure, forse addirittura, che a *Inf.* 4, 96 *che sopra li altri com'aquila vola*, nella formulazione programmatica del primato poetico del suo Omero-*aquila*, abbia voluto sottilmente e argutamente esibire la tormentata notizia scolastica che quel Virgilio, suo *maestro* e *autore*, pari-grado d'Omero nel canone di merito dei poeti *regulati* (e come tale apostrofato quale *altissimo poeta* dallo stesso Omero), ebbene, lui si c'entrava sicuramente con l'*aquila* (peraltro attribuita qui a Omero, ma evidentemente solo per sopperire alla mancata apparizione di Virgilio in pompa magna e con i suoi epiteti de iure a *Inf.* 1), quanto meno per quella sua misteriosa (ma per Dante senza alcun dubbio rappresentativa di un privilegio tanto più esclusivo e distintivo quanto più oscuro nel dettato) prerogativa del suo personale *aquilus color*.

Ma questo è un discorso che sto facendo in altra sede²⁷.

²⁷ Cfr. G. BRUGNOLI, *Homer in The Fair School* in corso di stampa.

Fabio Stok

Le guance di Turno

Ad *Aen.* 12, 219-21 è tratteggiato l'approssimarsi di Turno all'altare su cui Enea e Latino stanno sancendo il *foedus* pattuito fra Troiani e Latini. Proprio l'atteggiamento di Turno, che appare silenzioso, pallido e con lo sguardo abbassato, acuisce il malcontento dei Rutuli, insoddisfatti del patto che è stato concordato, e prepara la successiva rottura della tregua, ordita da Giuturna.

Cfr. i vv. 216-21:

at vero Rutulis inpar ea pugna videri
iamdudum et vario misceri pectora motu
tum magis, ut propius cernunt non viribus aequis.
adiuvat incesso tacito progressus et aram
suppliciter venerans demisso lumine Turnus
p u b e n t e s q u e genae et iuvenali in corpore pallor.

Al v. 221 i codici considerati oggi poziori hanno *pubentesque*: la lezione è accolta dalla maggior parte degli editori contemporanei (per es. da Geymonat, di cui riproduco il testo¹). Leggono invece *tabentesque*, in luogo di *pubentesque*, alcuni codici del sec. IX² e Tiberio Donato, nelle sue *Interpretationes Vergilianae* (cfr. vol. II, p. 579, 27-28 Georgii: *tabentesque genae et iuvenili in corpore pallor*³). La lezione di Tiberio Donato è stata a lungo corrente fra gli editori, ed era senz'altro accettata, significativamen-

¹ Cfr. l'*ed.* delle *Opere* di Virgilio, post R. Sabbadini et A. Castiglioni rec. M. Geymonat, Augustae Taurinorum 1973.

² Geymonat, in apparato, segnala la prima mano del *Floriacensis* (ora *Parisinus lat.* 7929: A); il *Bernensis* 184 (C); ed il *Valentinianensis* 407 (H). Altri codici, recenziatori, che testimonierebbero la lezione *tabentesque*, sono citati nell'*ed.* dei Burmann (IV, Amstelaedami 1746: codici già utilizzati da N. Heinsius, *ed.* del 1664) ed in quella di Chr. G. Heyne (III, Leipzig/London 1833⁴).

³ Contraddice la tradizione manoscritta virgiliana anche il *iuvenili* di Tiberio Donato, attestato solamente, fra i codici utilizzati da Geymonat, dal *Neapolitanus Vind.lat.* 6 (n); gli editori accolgono, ovviamente, il *iuvenali* attestato dagli altri codici (la questione è discussa da L. von Jan nel suo commento ai *Saturnalia* di Macrobio, *ed.* di G. Basse, Quedlinburg/Leipzig 1848-52, p. 368).

te, ancora da Ribbeck⁴. Altre lezioni sono attestate da alcuni codici deteriori utilizzati da Burmann, ma si tratta di evidenti congetture suggerite dalla variante *pubentesque / tabentesque (pallentesque; rubentesque*, che peraltro è congettura extra metrum; *tabescentes*⁵).

La presenza di due varianti, al v. 221, comporta problemi non irrilevanti per l'interpretazione dell'episodio e, più in generale, per la caratterizzazione del personaggio di Turno. Le guance di Turno, nel momento in cui egli si accosta all'altare, sono *pubentes* oppure *tabentes*? È evidenziato, cioè, l'aspetto giovanile di Turno, rimarcato anche dal *iuvenale corpus* che è attribuito al personaggio, oppure il turbamento emotivo che pervade Turno, e che provoca il *pallor* sul suo *corpus*? Anche in considerazione di questi interrogativi, aperti dal problema testuale, la scelta dell'una o dell'altra lezione tradita è servita, frequentemente, ad avvalorare interpretazioni anche marcatamente diverse del personaggio di Turno, anche in considerazione del fatto che la scena in esame ritrae Turno nel momento cruciale che precede la battaglia finale fra Troiani e Latini.

L'esame delle interpretazioni che sono state proposte, a partire dalle due diverse lezioni tradite, servirà a verificare la portata dei dissensi suscitati dal problema testuale, e consentirà anche un bilancio degli indizi adottati a favore dell'una e dell'altra lezione. Preliminarmente, però, converrà proporre qualche precisazione a proposito della tradizione indiretta del luogo virgiliano, e della possibilità di derivare da questa tradizione elementi utili alla risoluzione del problema testuale.

La lezione *pubentesque*, oltre che dai codici poziori, è testimoniata anche da Macrobio, che a *Sat.* 4, 3, 4 cita il verso virgiliano quale esempio di *pathos* suscitato dalla giovinezza (4, 3, 1: *nunc dicamus ex habitu pathos, quod est vel in aetate vel in debilitate et ceteris quae sequuntur. eleganter hoc servavit ut ex omni aetate pathos misericordiae moveret*); ma anche Marziano Capella, probabilmente, conosceva questa lezione virgiliana, e la riecheggiava a 1, 5, attribuendo a Mercurio la *iuvenalis roboris excellentia* (cfr. il virgiliano *iuvenali in corpore*) e le *pubentes genae: praesertim...quod palaestra crebrisque discursibus exercitum corpus laertosis in iuvenalis roboris excellentiam toris virili quadam amplitudine renidebat, ac iam pubentes genae seminudum eum incedere chlamidaque indutum parva, invelatum cetera, umerorum cacumen obnubere sine magno risu Cypridis non sinebant*⁶).

⁴ Cfr. l'ed. delle *Opere* di Virgilio, rec. O. Ribbeck, III, Lipsiae 1862.

⁵ Le congetture sono segnalate dai Burmann, nell'*ed. cit.* (indicazioni riprese da Heyne, *ed. cit.*): *pallentesque* nel *Bigotianus*, poi *Parisinus lat.* 7931, e *tabescentes* in un *codex Regius*, da identificarsi anch'esso, probabilmente, in un *Parisinus* (cfr. la nota di Heyne, *ed. cit.*, IV, Leipzig/London 1832⁴, p. 616); *rubentesque* (ed anche, nello stesso verso, *in pectore pallor*) era lezione che Burmann jr. leggeva negli *excerpta* raccolti da Burmann sr., «a viris doctis suppeditata», e da cui lo stesso Burmann sr. prendeva le distanze, ipotizzando un fraintendimento (ed azzardava: «forte *labentesque*»).

⁶ Il luogo virgiliano non è citato da J. Willis (*ed.* del 1983) fra i loci paralleli (non mi

La lezione *tabentesque*, come ho già accennato, è testimoniata da Tiberio Donato, nel commento al luogo citato: *tabentes genae*, per Tiberio Donato, sarebbero il terzo dei *signa defectionis* rivelati da Turno, *tertium signum tabentium genarum fuit; nam repentina macie fuerat deformatus* (cfr. vol. II, p. 579, 28-29 Georgii). Ma anche Servio, aggiungerei, che non commenta questo verso virgiliano, potrebbe aver conosciuto la lezione *tabentesque*, o almeno non aver conosciuto la lezione *pubentesque*: lo fa sospettare il fatto che nello scolio *ad Aen.* 4, 513 Servio rinvii *ad Aen.* 12, 413, *puberibus caulem foliis* [scil. *Venus carpit*], e nello scolio *ad Aen.* 12, 413, viceversa, *ad Aen.* 4, 513, *pubentes herbae*; in ambedue gli scoli Servio afferma che «*pubens*», oltre allo stadio di maturazione dei vegetali, designerebbe anche il *flos iuventutis* degli uomini (cfr. *ad Aen.* 12, 413: *et est reciproca inter herbas et homines translatio: nam et pubertatem herbarum et florem iuventutis vocamus*; per il *flos iuventutis* Servio forse riecheggia *Aen.* 8, 160, dove Evandro ricorda un episodio della propria giovinezza, e *flos* è precisamente la prima barba che spunta sulle *genae* dell'adolescente, *tum mihi prima genas vestibat flore iuventas*; ma forse anche *Aen.* 7, 162, *primaevo flore iuventus*, a proposito dei giovani Latini impegnati nell'equitazione). Ci si sarebbe aspettati, ovviamente, che per il *flos iuventutis*, soprattutto nello scolio *ad Aen.* 12, 413 (di poco successivo a 12, 221), Servio rinviasse alle *pubentes genae* di Turno, luogo che sarebbe stato del tutto idoneo ad esemplificare l'uso di «*pubens*» a cui Servio fa riferimento. È questo un argomento, e sia pure ex silentio, che induce a credere che il testo utilizzato da Servio, o dall'esegesi ripresa da Servio, non fornisca, a 12, 221, la lezione *pubentesque*.

Il commento serviano, ancora, fornisce un indizio a sfavore della lezione *pubentesque*, nella misura in cui rivela una propensione dell'esegesi antica ad utilizzare *pubentesque* quale lectio faciliior, in questo caso di fronte al suo sinonimo *florentesque*. Nello scolio a *georg.* 3, 126, infatti, in luogo di *florentisque secant* [scil. *magistri*] *herbas*, Servio legge: *PVBENTESQVE SECANT H. adultas, maturiores, quibus robur adquiritur* (ma nello scolio a *georg.* 3, 131 lo stesso Servio cita correttamente il v. 126, *contra illud florentisque secant herbas*; lo stesso scolio a *georg.* 3, 126, ma correttamente a *FLORENTES*, è inoltre compreso fra gli *scholia Bernensia*, p. 262 Hagen). La variante *pubentesque* è suggerita certamente dalle *pubentes herbae* di *Aen.* 4, 514, ma anche dall'esegesi citata *ad Aen.* 4, 513 e *ad Aen.* 12,

risulta, comunque, che sia mai stato segnalato): la citazione di Marziano Capella potrebbe essere compresa fra i «Lese-und Zettelkastenfrüchte» (cfr. L. LENAZ, s.v. *Marziano Capella*, in *Enciclopedia Virgiliana* III, Roma 1987, pp. 400-02, a p. 401), ben esemplificati dalla citazione di *Aen.* 6, 847-48 (segnalata già da Morelli) in un luogo di poco successivo a quello citato, 1, 36: *cum vivos etiam vultus aeris aut marmoris signifex animator inspirat*; il luogo virgiliano è il celebre *excudent alii spirantia mollius aera / (credo equidem), vivos ducent de marmore vultus* (da rilevare, nei due casi, l'uso della medesima «tecnica» della citazione, con la quale Marziano Capella risolve le giunture virgiliane in una diversa struttura sintattica: cfr., nel primo caso, *l'exercitum corpus* ed il *iuvenale robur*, per il virgiliano *iuvenali in corpore*, e, nel secondo caso, i *vultus aeris* e l'*inspirat*, per il virgiliano *spirantia aera*).

413, dove Servio spiega le *herbae pubentes* quali *herbae adultae* (ad Aen. 12, 413: *PVBERIBVS CAVLEM FOLIIS hoc est adultis*): questa esegesi, volta a spiegare la *reciproca inter herbas et homines translatio* di «*pubens*», potrebbe aver suggerito l'interpolazione della glossa originaria *FLORENTES adultas, maturiores* testimoniata dagli *scholia Bernensia*. In modo analogo la medesima esegesi, che rimarcava come «*pubens*» designasse la maturazione delle *herbae* ma anche il *flos iuventutis* degli uomini, potrebbe aver suggerito l'interpolazione *pubentesque*, in luogo del *tabentesque*, ad Aen. 12, 221, a partire dal *iuvenale corpus* che è attribuito a Turno nello stesso verso.

I confronti proposti, con Marziano Capella e con Servio, confermano l'incertezza della tradizione, già evidenziata dalle contrastanti testimonianze di Macrobio e di Tiberio Donato. La convergenza fra Servio e Tiberio Donato indurrebbe a credere che l'edizione utilizzata dall'esegesi antica, forse già all'altezza di Elio Donato, forniva la lezione *tabentesque*. Resta però del tutto incerta l'origine della variante *pubentesque*: potrebbe trattarsi di un'interpolazione, suggerita da un'interpretazione che evidenziava il carattere patetico del personaggio di Turno (cfr., in MACR. *Sat.* 4, 2, la frequenza dei riferimenti a Turno nell'esemplificazione di *orationes misericordiam commoventes*). L'interpolazione, introdotta dall'esegesi ripresa da Macrobio, potrebbe esser penetrata, successivamente, nella tradizione manoscritta; per altri aspetti, però, la variante *pubentesque* potrebbe risalire ad un'emendatio più antica (per es. a quella di Probo, dalla quale deriva, probabilmente, la nostra tradizione⁷). Del tutto ipotetica, anche se non da scartarsi del tutto, resta la possibilità che quelle in esame costituiscano varianti d'autore⁸; più verosimilmente *pubentesque* e *tabentesque* potrebbero esser state varianti editoriali, risalenti forse ad un'edizione assai antica dell'*Eneide*. A prescindere, comunque, dalle diverse ipotesi che possono essere affacciate, la possibilità di individuare, sulla base della storia della tradizione, la lezione originaria, appare del tutto remota. La concordanza dei codici poziori non costituirebbe, di per sé stessa, un elemento probante a favore di *pubentesque*; non ci sono indizi consistenti, d'altra parte, per ritenere che i codici deteriori citati possano risalire ad una tradizione più antica⁹. Il fatto che

⁷ Cfr. G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Milano 1974 (I ed.: Firenze 1934), pp. 347-48: cfr. anche la discussione di K. Büchner, *Virgilio*, Brescia 1963 (ed. it. a cura di M. Bonaria; ed. originale nella Pauly-Wissowa, Stuttgart 1959), pp. 543-45.

⁸ L'ipotesi della presenza, nella tradizione manoscritta, di varianti d'autore, fu caldeggiata soprattutto da G. FUNAIOLI, in *Il valore del Mediceo nella tradizione manoscritta di Virgilio*, in «Atti della soc. it. per il progresso delle scienze» (4, 1933), poi riprodotto in ID., *Studi di letteratura antica*, II, 1, Bologna 1947, pp. 363-86, a pp. 374-77. Ad una maggiore prudenza invitò, più fondatamente, S. MARIOTTI, *Varianti d'autore nella tradizione diretta dell'Eneide?* in «Paideia» 2 (1947), p. 303.

⁹ Il fatto che il *Floriacense*, per gli ultimi quattro libri dell'*Eneide*, sia apografo del *Romano* (cfr. M. GEYMONAT, s.v. *codici*, in *Enciclopedia Virgiliana* I, Roma 1984, pp. 831-38, a p. 832), indurrebbe a ritenere che il *tabentesque* di A¹ costituisca un'interpolazione recen-

probabilmente anche Servio, oltre a Tiberio Donato, conoscesse la lezione *tabentesque*, induce ovviamente ad attribuire alla tradizione indiretta, in questo caso, un valore almeno pari a quello della tradizione diretta (ma sul valore della tradizione indiretta, nella critica testuale virgiliana, cfr. l'importante bilancio di S. Timpanaro¹⁰); ma la stessa tradizione indiretta, come abbiamo visto, è divisa, attestando Macrobio (e Marziano Capella) la lezione *pubentesque*. Le due lezioni, in definitiva, appaiono parimenti probabili, almeno sul piano della storia della tradizione.

Sul piano esegetico la scelta della lezione più accreditabile, fra *pubentesque* e *tabentesque*, resta assai incerta. Propendo, lo preciso subito, per *tabentesque*: ma è una scelta, come vedremo, che è suggerita, più che da argomentazioni probanti, dalla considerazione che il *tabentesque* sembra suscitare meno difficoltà, nel contesto virgiliano, rispetto al *pubentesque*. Sarà comunque opportuno, in considerazione della problematicità della storia della tradizione, lasciare aperta la questione (sul piano esegetico ma anche su quello editoriale), e tenere presenti ambedue le varianti, anche in considerazione della rilevanza che l'alternativa *pubentesque* / *tabentesque* ha assunto nella storia dell'esegesi virgiliana, quale spia dei diversi approcci critici ed esegetici di cui è stata fatta oggetto l'*Eneide*. La scelta dell'una o dell'altra lezione, infatti, è prevalsa in epoca diverse, delineando un'alternanza di soluzioni che rispecchia, puntualmente, l'evoluzione della critica virgiliana, e del gusto letterario.

Le prime edizioni a stampa dell'*Eneide* riproducono, ovviamente, il *pubentesque* dei codici. Il primo editore virgiliano che accolse la lezione *tabentesque*, sulla scorta di Tiberio Donato, sembrerebbe esser stato Paolo Manuzio¹¹. Già in precedenza, però, Pierio Valeriano (Giampietro Valeriano Bolzani, 1477-1558) aveva affermato l'attendibilità della lezione di Tiberio Donato, che egli riconosceva anche sotto la correzione *pubentesque* in un codice *Mediceo*¹². La maggior parte degli editori, nei secoli successi-

zioro; peraltro, sia il *Floriancense*, sia gli altri due codici che forniscono la lezione *tabentesque*, il *Bernese* ed il *Valenzianese*, provengono da un'area, quella francese, nella quale il commento di Tiberio Donato sembrerebbe aver conosciuto, già nel medioevo, una certa diffusione.

¹⁰ Cfr. S. TIMPANARO, *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Roma 1986, p. 177. Sul valore della tradizione indiretta, in particolare nella *Medea* di Osidio Geta, si è soffermato recentemente anche G. SALANITRO, *Omero, Virgilio e i Centoni*, in «Sileno» 13 (1987), pp. 231-40 (relazione al Convegno Nazionale sul tema «Tradizione diretta e indiretta negli scrittori greci e latini», Catania 24 marzo 1987).

¹¹ La prima *ed.* curata da P. Manuzio è del 1553 (l'*editio princeps* di Tiberio Donato è del 1535).

¹² Nelle *Castigationes et varietates Virgilianae lectionis*, Romae 1521, p. 198: Valeriano parlava di un «antiquus codex Medicae Bibliothecae», il quale «in PUBENTES primam litteram abrasam et alio atramento in P notatam ostendit. Sed quae subsequitur vocalis A, est et ea quidem incolumis conservata, sed V vocali quinta superne adscripta: ut quod prius TABENTES legebatur in PUBENTES sit immutatum»; anche sulla base della lezione *tabentesque* fornita da Tiberio Donato e da «alii codices plerique», Valeriano concludeva: «nullam dubitationem reliquam facit quin lectio castior sit TABENTES». Ancora Ribbeck (cfr. l'*ed.*

vi, accoglievano la lezione *tabentesque*, accreditandola per lo più sulla base dell'esegesi fornita da Tiberio Donato¹³. Solo nel nostro secolo la lezione *pubentesque* ha ritrovato il consenso degli editori, soprattutto a partire dall'intervento di Fowler¹⁴: la lezione *pubentesque* è stata successivamente accolta, fra gli altri, da Janell¹⁵, da Durand¹⁶, da Mynors¹⁷, da Williams¹⁸, da Perret¹⁹ (oltre che dal citato Geymonat e, precedentemente, da Sabbadini²⁰). Hanno confermato invece la lezione *tabentesque*, fra gli editori recenti, Wainwright²¹, Maguinness²², Tilly²³ e Paratore²⁴.

Contro quella che ormai era l'opinione communis si è schierato Otis, per il quale la lezione *tabentesque* sarebbe preferibile in quanto lectio difficilior²⁵. Ma è un giudizio, che Otis peraltro non argomenta, che non mi pare condivisibile: ambedue le lezioni tradite, in realtà, appaiono pienamente plausibili, sul piano della critica testuale. Sia «*pubens*», sia «*tabens*», va infatti rilevato, sono utilizzati in una sola altra occasione da Virgilio, sempre nell'*Eneide* (e peraltro non risultano mai attestati prima di

cit.) riteneva che la correzione di cui aveva parlato Valeriano fosse relativa al *Mediceus Laurentianus lat. XXXIX*, 1 (M), nonostante conoscesse, per altri luoghi, l'esistenza di un altro *Mediceo* utilizzato da Valeriano, il cosiddetto *Mediceus Pierii* (analogamente Heyne: cfr. la nota ad I. e l'*excursus* codicologico a IV, p. 610). L'equivoco era segnalato da J. Henry (*ed. dell'Eneide*, IV, Dublin 1889, p. 276), che riferiva anche dei propri tentativi, infruttuosi, di recuperare il codice utilizzato da Valeriano, e da P. Deuticke (nell'*ed. delle Opere* di Virgilio a c. di Th. Ladewig e C. Schaper, III, Dublin/Zürich 1973¹⁰, p. 924), che si rifaceva alla recensione del *Mediceo* effettuata da Hoffmann. Il *Mediceo* di Valeriano è stato poi identificato nel *Laur. XXXIX*, 23, sec. XII, da V. Zabughin, *Vergilio nel Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso*, II, Bologna 1923, p. 99 n. 20 (descritto ora nel *Catalogue* di B. Munk Olsen, II, pp. 718-19).

¹³ Fra le edizioni correnti, oltre a quella citata di Ribbeck, basti ricordare quelle di Chr. G. Heyne e G.P.E. Wagner (*cit.*); di J. Conington e H. Nettleship (III, London 1883³); di A. Forbiger (III, Lipsiae 1875⁴); di Th. Ladewig e C. Schaper (*cit.*); di F.A. Hirtzel (Oxonii 1900).

¹⁴ Cfr. W. WARDE FOWLER, *The Death of Turnus. Observations on the Twelfth Book of the Aeneid*, Oxford 1919, pp. 65-66.

¹⁵ Cfr. l'*ed. delle Opere* di Virgilio, rec. W. Janell, Lipsiae 1930².

¹⁶ Cfr. l'*ed. dell'Eneide* a c. di R. Durand, II, Paris 1936.

¹⁷ Cfr. l'*ed. delle Opere* di Virgilio a c. di R.A.B. Mynors, Oxonii 1972².

¹⁸ Cfr. l'*ed. dell'Eneide* a c. di R.D. Williams, London 1972.

¹⁹ Cfr. l'*ed. dell'Eneide* a c. di J. Perret, III, Paris 1980.

²⁰ Cfr. l'*ed. delle Opere* di Virgilio, Roma 1930.

²¹ Cfr. l'*ed. del l. XII*, a c. di L.D. Wainwright, London 1910.

²² Cfr. l'*ed. del l. XII*, a c. di W.S. Maguinness, Letchworth 1978⁶, che registra però i dissenzi suscitati dal luogo virgiliano, ed avverte che «much could be said on behalf of either reading» (p. 80).

²³ Cfr. l'*ed. del l. XII*, a c. di B. Tilly, London 1969.

²⁴ Cfr. l'*ed. dell'Eneide*, a c. di E. Paratore (trad.it. di L. Canali), VI, Milano 1983.

²⁵ Cfr. B. OTIS, *Virgil. A Study in Civilized Poetry*, Oxford 1964, p. 373 n. 2.

Virgilio²⁶): «*pubens*» a 4, 514 cit., per le *pubentes herbae* predisposte nella cerimonia magica di Didone²⁷; «*tabens*» a 1, 173, dove i Troiani, approdati in Africa, *sale tabentis artus in litore ponunt*.

Anche il «*tabens*» di *Aen.* 1, 173 ha suscitato qualche perplessità fra i commentatori, per il significato da attribuire all'espressione *tabentes artus*. Servio glossa *SALE TABENTIS madefactos aspergine (ad Aen. 1, 173)*, interpretando «*tabens*» nel significato di «bagnato», «gocciolante»; ma il Servio Danielino testimonia di una diversa interpretazione, per la quale gli *artus* dei Troiani sarebbero *tabentes* in quanto «consumati» dal lavoro nella *sentina* e dal contatto con la salsedine: *SALE TABENTIS aut madefactos aspergine, aut qui apud sentinam laboraverint; nam supra ait omnes accipiunt inimicum imbrem*²⁸. *sane marina aqua dicitur exesse et extenuare ut cetera sic corpus humanum (ad Aen. 1, 173)*. Tiberio Donato accoglie la seconda interpretazione, e rende i *tabentes artus* quali *tabidi artus (alii, inquit, c u r a b a n t corpora sua et t a b i d a sale membra solacio litorum confovebant)*, ma rivela anche un'obiezione che era stata evidentemente prospettata nei confronti dell'interpretazione stessa, quella per cui il sale, di per sé stesso, non sembrerebbe corrodere o consumare gli *artus*: *quod autem dixit artus tabentis sale, a contrario posuit; sal enim carnem corrumpi non patitur, sed inventus est casus quo fieri possit ut tabescat sale quod servari non convenerat; aqua enim maris quamvis salsa, cum corpus non servaret, admisit corruptionem (1, 40, 25-31 Georgii)*²⁹. Gli interpreti mo-

²⁶ Ma cfr. l'uso di «*tabescens*» in LUCR. 6, 515-16, *quasi igni /cera super calido tabescens multa liquescat* («*tabesco*» è utilizzato da Lucrezio anche a 2, 1173; 3, 581; 3, 911; 4, 1120; 5, 680; 6, 964). Ennio utilizza «*tabeo*» a frg. *scæn.* 103 V.³, ma nel significato generico di «diminuisco», *quid fit? seditio tabetne an numerus augificat suos?* Nella tradizione postvirgiliana «*tabens*» denota frequentemente il processo di decomposizione dei corpi, anche in relazione all'uso (assai frequente, già in Virgilio), dell'ablativo *tabo* (sull'esegesi antica di *tabo* ed affini cfr. F. STOK, *Su alcune glosse di Placido*, in «Orpheus» n.s. 8 (1987), pp. 87-101, a pp. 93-101); cfr., per es., STAT. *Theb.* 4, 364, per la similitudine del *lupus...pectora tabenti sanie gravis*; 12, 209, propriamente per la decomposizione del cadavere (ma cfr. anche COLUM. 8, 17, 12, *tabentes aleculae*; più discutibile l'occorrenza di MART. CAP. 1, 31, *tabensque divum nunc moneret nexio*: ha probabilmente ragione C. MORELLI, *Quaestiones in Martianum Capellam*, in «Studi It. di Filol.Class.» 17 (1909), pp. 231-64, a p. 236, che ipotizza un *favensque*).

²⁷ L'uso di «*pubens*» resta rarissimo anche dopo Virgilio, ed è chiaramente influenzato dalle *pubentes herbae* di *Aen.* 4, 514; cfr. STAT. *silv.* 3, 3, 128-29, *qualia pallentes declinant lilia culmos / pubentesque rosae primos moriuntur ad austros*; AMM. 18, 7, 4, *pubentes herbae*; AUSON. *epist.* 18, 14, *pubentes salicum...frondes*; MOS. 203, *attonsis pubentia germina pratīs* (su altre occorrenze di «*pubens*» mi soffermo oltre).

²⁸ Si riferisce al v. 123, *laxis laterum compagibus omnes / accipiunt inimicum imbrem* (vv. 122—23): il riferimento alla tempesta, e alla perdita delle navi, serve evidentemente a corroborare la prima interpretazione, per cui *sale tabentis* equivarrebbe a *madedfactos aspergine*.

²⁹ Dal commento di Tiberio Donato potrebbe essere stato influenzato Cipriano se, come crede Courcelle, i *tabescentes artus* di *patient.* 18 (cfr. CSEL III, 1, p. 410, 8: *accedit vulnenum vastitas et tabescentes ac fluentes artus vermium quoque edax poena consumit*, a proposito «des maux physiques de Job») riecheggiano effettivamente il luogo virgiliano (cfr. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide* I, Paris 1984, p. 59). Esplicita è

derni hanno accolto generalmente la prima delle due interpretazioni testimoniate dall'esegesi antica: per Heyne i *tabentes artus* sarebbero «unda marina respersos, madidos, simpliciter», anche in considerazione del modello omerico di ε 455 (dove però, per Odisseo approdato nella terra dei Feaci, è evidenziato il fatto che egli, nuotando, ha ingerito acqua di mare: ᾠδεε δὲ χροά πάντα, θάλασσα δὲ κήκιε πολλή / ἄν στόμα τε ῥῖνάς θ', vv. 455-56³⁰). Conington, analogamente, rileva come «*tabes*», propriamente, designi «the moisture of decomposition»: nel caso specifico, però, «*tabens*» avrebbe semplicemente il significato di «dripping, perhaps with a notion of foulness»³¹. Altri commentatori, diversamente, hanno cercato di conservare il significato proprio di «*tabens*», ed hanno variamente riproposto la seconda delle interpretazioni testimoniate dall'esegesi antica: così, per es., Ladewig e Shaper, per i quali gli *artus* dei Troiani sarebbero *tabentes* in quanto corrosi dalla salsedine («das scharfe Meerwasser bewirkt, dass die Haut einschrumpt») ³².

La questione dei *tabentis artus* non appare, in realtà, risolubile con sicurezza. Segnalerei comunque un indizio, che sembra esser sfuggito ai commentatori: lo scioglimento del sale nell'acqua sembra esser designato precisamente da verbi derivati da «*tabeo*», e cioè «*tabesco*» in Catone, ad *agr.* 88, 1, e «*contabesco*» in Plauto, a *merc.* 205³³. Difficilmente la giuntura *sale tabentis*, nel luogo virgiliano, può prescindere dal *tabescere* del *sal*: *tabentis*, conseguentemente, potrebbe essere riferito anche al *sal*, per una sorta di enallage. Questa considerazione potrebbe indurre a propendere per l'interpretazione sostenuta di Servio: gli *artus* dei Troiani, in questo

l'altra ripresa del luogo virgiliano segnalata da Courcelle (*cit.*, pp. 59-60), quella di HIER. *epist.* 108, 7 (ma il contesto non consente di precisare quale delle due interpretazioni correnti nell'esegesi antica fosse presupposta da Girolamo). Significativo, invece, è il rinvio ad *Aen.* 1, 173 dello ps. Acrone, nel commento ad HOR. *epod.* 5, 40, *intabuissent pupulae* (le pupille sono quelle del fanciullo fatto morire dalla strega Veia, per estrarre da esse un filtro amoroso): *intabuissent. Defecissent; ut Aen. 1, 173* (vol. I, p. 460, 4-5 Hauthal); lo ps. Acrone (o la sua fonte) sembrerebbe evidentemente presupporre la seconda delle interpretazioni segnalate dall'esegesi serviana.

³⁰ Cfr. l'*ed. cit.*

³¹ Cfr. l'*ed. cit.* Analogamente cfr. Sabbadini, che precisa l'esegesi serviana (rende *tabentis* con «madidos», e *sale* con «aspergine maris»); Fairclough («brine-drenched limbs»); Canali («membra madide di sale»); Lipparini («madide ancor di salsedine»); Bellessort («grève tout ruisselant d'eau salée»); Della Corte («membra che grondano salsedine»).

³² Cfr. l'*ed. cit.* Analogamente cfr. Annibal Caro («stanchi tutti, e maceri, e del mar ancor paurosi»); Voss («von Salz hinschmachtende Glieder»); Delille («membres pénétrés du sel»); Calzecchi Onesti («i corpi, che la salsedine logora»).

³³ Cfr., in particolare, CATO, *agr.* 88, 1, dove il significato di «*tabesco*», in riferimento al sale, è ben chiarito dal contesto: *salem candidum sic facito. amphoram defracto collo puram impleto aquae purae, in sole ponito. ibi fiscellam cum sale populari suspendito et quassato suppletoque identidem. id aliquotiens in die cotidie facito, usque adeo donec sal desiverit tabescere biduum.* Ma è significativa anche la metafora plautina: *edepol cor miserum meum, / quod guttatim contabescit quasi in aquam indideris salem* (*merc.* 204-05).

senso, potrebbero essere *tabentes* in quanto bagnati di sale disciolto (e cioè, ovviamente, grondanti acqua di mare).

L'interpretazione delle *tabentes genae* di *Aen.* 12, 221 è stata talora influenzata, sorprendentemente, dalla prima delle interpretazioni fornite dall'esegesi virgiliana antica per gli *artus tabentes* di *Aen.* 1, 173: si è pensato, infatti, che le *genae* di Turno potessero essere *tabentes* in quanto «bagnate», ovviamente dalle lacrime³⁴. Ma è un'interpretazione del tutto improbabile, essendo peraltro poco credibile l'immagine di un Turno in preda al pianto. L'interpretazione accolta più frequentemente dai commentatori favorevoli alla lezione *tabentesque*, è invece quella esplicitata già da Tiberio Donato, nel suo commento alla scena dell'*Eneide*. I vv. 219-21, secondo Tiberio Donato, evidenzerebbero, con la descrizione dell'aspetto e dell'atteggiamento di Turno, i *signa* della sua *diffidentia* nei confronti del patto fra Troiani e Latini, e dell'*inpar certamen* che esso prevedeva, e, nello stesso tempo, i *signa* della *animi corporisque defectio* dello stesso Turno: *apparebant in Turno signa omnia quae inparis diffidentiam conprobarent, primo ingressus eius, hoc est ambulatio tacita, et progressus, id est ad ulteriora segnior accessus. ecce his signis colligebatur animi eius corporisque defectio. lassus quippe tacitos habuit gressus, dum vix pedem movebat et vix reponebat alterum, ut progredieretur ulterius. fuit alterum diffidentiae signum quod aram venerabatur oculis deiectis ad terram...tertium signum tabentium genarum fuit; nam repentina macie fuerat deformatus; quartum palloris, qui in iuvene esse non debuit, si deesset et metus* (cfr. 579, 20-30 G.)³⁵. L'esegesi di Tiberio Donato è stata ampiamente ripresa dai commentatori moderni³⁶: le guancie di Turno, per questa interpretazione, sarebbero *tabentes* per la *repentina macies* che coglie Turno e che ne rivela il turbamento emotivo (e quindi «wasted», come glossa Conington, o «lanquanti», come traduce Canali). Tiberio Donato decifra la condizione emotiva di Turno, rivelata in particolare dal *pallor*, quale *metus*, evidentemente

³⁴ Questa interpretazione di *Aen.* 12, 221 è curiosamente corrente in alcuni dei lessici bilingui di uso scolastico più consolidato: cfr. per es. il Georges, che cita, per il significato di «von etw. triefen» (s.v. *tabeo*) *Aen.* 1, 173, «von Meerwasser», ed *Aen.* 12, 221, *genae tabentes*, «nass von Tränen» (analogamente l'ed. italiana: «bagnate di lacrime», puntualmente ripreso nel Vocabolario di G. Campanini e G. Carboni s.v. *tabens*, «guance bagnate di lacrime»). Non ho trovato alcun commentatore virgiliano dal quale possa essere derivata questa interpretazione di 12, 221.

³⁵ E' ben evidenziata, nel commento di Tiberio Donato, la situazione sacrale e rituale in cui è collocata la scena virgiliana, cfr. in particolare l'interpretazione del *demisso lumine, quod aram venerabatur oculis deiectis ad terram*. Il luogo andrebbe riesaminato alla luce del dibattuto dossier sul Cristianesimo di Tiberio Donato: sulla questione si è mostrata scettica, recentemente, M. SQUILLANTE SACCONI, *Le Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, Napoli 1985, pp. 11-12 (più possibilista appare G. BRUGNOLI, s.v. *Donato, Tiberio Claudio*, in *Enciclopedia Virgiliana* II, Roma 1985, pp. 127-29, a p. 127).

³⁶ Cfr., significativamente, il commento di J.L. de la Cerda, III, Lugduni 1617, p. 697, che elenca gli «indicia timoris» già isolati da Tiberio Donato.

di fronte alla prospettiva del *certamen* con Enea. Una interpretazione sostanzialmente analoga è prospettata da Heinze, che prescinde, però, dal problema testuale *pubentes/tabentes*. L'atteggiamento di Turno, che appare improvvisamente incerto ed abbattuto di fronte alla prospettiva dello scontro diretto con Enea, non sarebbe in contraddizione, per Heinze, con la *violentia* e con il *furor* bellico che caratterizzano il personaggio nelle scene precedenti ed in quelle successive: Heinze rinvia, in questo senso, ad Aristotele, che ad *eth.Nic.* 3, 10, 1116 a 7 caratterizza precisamente in questi termini l'uomo temerario (θρασύς), il cui comportamento è contrapposto a quello dell'uomo coraggioso (ἀνδρείος)³⁷.

È Fowler, come ho già accennato, che sembrerebbe aver segnato la svolta nell'esegesi del luogo in esame, con un'interpretazione della scena virgiliana per la quale le guance di Turno non potrebbero che essere *pubentes*. Contro l'opinione communis della sua epoca, favorevole, come abbiamo visto, alla lezione *tabentesque*, Fowler giudicava piuttosto improbabile l'immagine di Turno descritta nella scena virgiliana, anche al di là della variante *tabentesque / pubentesque*, e suggeriva la possibilità che i versi relativi fossero rimasti, nella redazione virgiliana, «unfinished» (in riferimento, ovviamente, alla notizia fornita dalla tradizione biografica virgiliana sulla non compiutezza dell'*Eneide*)³⁸. A prescindere da questa ipotesi, Fowler prendeva decisamente le distanze dalla soluzione corrente³⁹, e spiegava l'atteggiamento tenuto da Turno, mentre si approssimava all'altare per sancire il *foedus*, interpretandolo quale manifestazione della sua immaturità giovanile, e della sua inferiorità bellica nei confronti del più maturo Enea. Il recupero della lezione *pubentesque* era del tutto funzionale a questa interpretazione di Fowler: l'attribuzione a Turno delle *pubentes genae* e, nello stesso verso, del *iuvenile corpus*, farebbe infatti della giovane età di Turno l'elemento saliente della scena, e consentirebbe di spiegare proprio con la sua giovane età, lo smarrimento che coglie Turno di fronte alla prospettiva del *certamen*⁴⁰.

³⁷ Cfr. R. HEINZE, *Virgils epische Technik*, Leipzig/Berlin 1908², p. 210. Ma cfr. l'intera trattazione di Aristotele, a 1115 b 7 - 1116 a 8.

³⁸ Cfr. W. WARDE FOWLER, *cit.*, pp. 64-65: sarebbe in particolare sospetto, per Fowler, il v. 218, *tum magis, ut propius cernunt non viribus aequis*; Fowler cita inoltre lo scolio serviano ad *Aen.* 12, 234, nel quale si rinvia a 12, 219, *et aram suppliciter venerans*, e a 11, 440, *vobis animam hanc soceroque Latino devovi*: la lezione dell'*Hamburgensis* 52, che ha *vobis animam et aram suppliciter venerans*, non autorizza, però, a pensare che Servio avesse «a different text from ours before him» (non presenta problemi il testo di Thilo; la lezione dell'*Am-burghese* presuppone, probabilmente, una dittografia verticale, dalla quale potrebbe essere derivata la fusione dei due versi citati nello scolio).

³⁹ Il *tabentesque*, per Fowler, delineerebbe un'immagine di Turno «most unacceptable» (*cit.*, p. 66). Non meno risoluti, significativamente, sono stati i giudizi di alcuni dei sostenitori della lezione *tabentesque*: per Conington il *pubentesque* «gives no rational sense in this context» (cfr. l'*ed.cit.*). Netta anche la presa di distanza di Paratore dall'esegesi di Fowler, che dimostrerebbe proprio «l'insostenibilità e l'illogicità della lezione» *pubentesque* (cfr. l'*ed.cit.*, p. 223).

⁴⁰ Cfr. W. WARDE FOWLER, *cit.*, pp. 65-66.

Un'interpretazione analoga era già stata suggerita, prima di Fowler, da Sabbadini, per il quale la lezione *pubentesque* darebbe «rilievo a un'idea sola, la giovinezza di Turno», e servirebbe a «renderlo piú simpatico agli occhi dei Rutuli» e a «svegliare in essi piú facilmente un senso di sincera pietà»⁴¹. Già Sabbadini, come si vede, evidenziava quel carattere patetico dell'immagine di Turno, rivelato proprio dalle *pubentes genae*, su cui ha insistito molta della critica contemporanea. Ma già l'esegesi precedente, in realtà, aveva talora suggerito, in relazione al luogo in esame, un'interpretazione di questo tipo della figura di Turno: già in Macrobio, come abbiamo visto, l'evidenziazione della giovane età di Turno serviva, quale oratio pathetica, a suscitare misericordia (un'analogia interpretazione è presupposta, probabilmente, da Marziano Capella). Il carattere patetico dell'immagine di Turno era avvertito dal de la Cerda, pur favorevole alla lezione *tabentesque* («haec omnia [scil. indicia timoris] commiserationem movebant. Nam quale est iuvenem florentem aetate et iuventute validum induci cum tabe et pallore?»⁴²). Quale ulteriore esempio di lettura in chiave patetica del luogo virgiliano proporrei ancora la quarta ode pariniana, se è lecito, come mi pare, ravvisarvi un'eco virgiliana: *Torna a fiorir la rosa, / che pur dianzi languia, / e molle si riposa / sopra i gigli di pria. / Brillano le pupille / di vivaci scintille. / La guancia risorgente / tondeggia sul bel viso; / ...* (sono i primi versi de *L'educazione*, o *Per la guarigione di Carlo Imbonati*, del 1764; il motivo ritorna in un'ode successiva, *In morte di Antonio Sacchini*, ancora nei primi versi: *Te con le rose ancora / della felice gioventù nel volto / vidi e conobbi...*). L'immagine della rosa che «languia», metafora della guancia poi «risorgente», potrebbe esser stata suggestionata dalle virgiliane *tabentes genae* di Turno (è del tutto verosimile, ovviamente, che l'*Eneide* utilizzata da Parini fornisce la lezione *tabentesque*; è invece piuttosto singolare che Parini formuli, per la guancia, la metafora della rosa, in considerazione dell'immagine delle *pubentes rosae* di STAT. *silv.* 3, 128-29 cit., che *primos moriuntur ad austros*).

La fortuna della lezione *pubentesque*, nella critica virgiliana contemporanea, è connessa, mi pare, proprio all'affermarsi di un'interpretazione che evidenzia gli aspetti patetici, e soprattutto «tragici», della figura di Turno⁴³. Pöschl, pur non affrontando il problema testuale (cita, comunque, *pubentesque*), contesta l'interpretazione di Heinze e, in particolare, il rinvio all'*etica Nicomachea*: per Pöschl, diversamente, l'atteggiamento di

⁴¹ Cfr. R. SABBADINI, *Studi critici sull'Eneide*, Lonigo 1889, p. 45: la variante *tabentesque*, «comunemente accettata dagli editori», sarebbe «una congettura di copisti, che furono tratti in inganno da *pallor*». Cfr. anche il commento di Sabbadini al l. XII (*ed. rivista da C. Marchesi*, Torino 1967, *ad l.*): «la giovine età di Turno, alla quale fa contrasto il pallore del volto, accresce le simpatie per lui».

⁴² Cfr. l'*ed. cit.*, *ad l.*

⁴³ Una panoramica delle interpretazioni recenti di Turno è proposta da P. SCHENK, *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis*, Königstein/Ts. 1984, pp. 7-24.

Turno rivelerebbe la percezione, da parte del personaggio, dell'avverso disegno del fato⁴⁴. La scelta di *pubentesque* sembra coerente con questo tipo di interpretazione della scena virgiliana, nella quale è posto l'accento sulla giovane età e sull'immaturità del personaggio di Turno: per questa interpretazione cfr., per es., Kühn⁴⁵, Giancotti⁴⁶, Pomathios⁴⁷; più sfumata l'interpretazione della Renger⁴⁸ (accettano tutti la lezione *pubentesque*, prescindendo comunque dal problema testuale; un'analoga interpretazione del personaggio di Turno è proposta da Di Cesare, che cita però, nel luogo virgiliano, *tabentesque*⁴⁹, e da Boyle, per il quale *pubentesque* sarebbe la lezione meno soddisfacente⁵⁰).

Qualche oscillazione, fra i critici che accettano la lezione *pubentesque*, è rilevabile per quel che riguarda l'età che le *pubentes genae* di Turno rivelerebbero. Per Fowler la *genae* di Turno sarebbero *pubentes* in quanto «showing...the first signs of early manhood»⁵¹ cioè in quanto interessate dallo spuntare della prima barba; è l'interpretazione più ovvia, implicita già, per es., nella traduzione di Annibal Caro, «ancor di pelo / avea le guance lievemente asperse» (12, 368-69: traduce ovviamente *pubentesque*, ancora corrente nelle edizioni della sua epoca). La Guillemin, pur favorevole a *pubentesque*, rilevava la contraddizione fra l'immagine di Turno delineata ai vv. 219-21, per la quale Turno sembrerebbe accostato a personaggi quali Lauso e Pallante, decisamente adolescenti, e l'immagine di «homme fait» che invece sarebbe fornita, per il personaggio di Turno, dall'*Eneide* nel suo complesso; la Guillemin, comunque, spiegava l'improvviso «ringiovanimento» che sembra interessare Turno nella scena in esame quale soluzione artistica di Virgilio («Virgile sacrifie une fois de plus la logique à la recherche d'un effect»⁵²). Una diversa soluzione è stata prospettata da Perret, nel suo

⁴⁴ Cfr. V. PÖSCHL, *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis*, Berlin/New York 1977³, pp. 149-50.

⁴⁵ Cfr. W. KÜHN, *Rüstungsszenen bei Homer und Vergil*, in «Gymnasium» 64 (1957), pp. 28-59, a pp. 47-48.

⁴⁶ Cfr. F. GIANCOTTI, *Lettura del dodicesimo libro dell'Eneide*, in *Lecturae Vergilianae* a c. di M. Gigante, III, Napoli 1983, pp. 389-524, a pp. 455-56.

⁴⁷ Cfr. J.-L. POMATHIOS, *Le pouvoir politique et sa représentation dans l'Énéide de Virgile*, Bruxelles 1987, p. 68.

⁴⁸ Cfr. C. RENGER, *Aeneas und Turnus. Analyse einer Feindschaft*, Frankfurt a.M. 1985, p. 29.

⁴⁹ Cfr. M.D. DI CESARE, *The Altar and the City. A Reading of Vergil's Aeneid*, New York/London 1974, p. 214.

⁵⁰ Cfr. A.J. BOYLE, *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil*, Leiden 1986, p. 108 e n. 47.

⁵¹ Cfr. W. WARDE FOWLER, *cit.*, p. 66. Analogamente F. GIANCOTTI, *cit.*, p. 456: «le guance ombrate di peluria» (più generiche le traduzioni correnti: cfr., per es., quella di Carena: «le sue gote pubescenti»).

⁵² Cfr. A.-M. GUILLEMIN, *L'originalité de Virgile. Étude sur la méthode littéraire anti-que*, Paris 1931, p. 85.

recente commento all'*Eneide*: a partire dalla considerazione che *pubes*, in opposizione ad *impubes*, designa correntemente la maturazione avvenuta, e non il passaggio all'età virile, Perret afferma che l'attribuzione a Turno delle *pubentes genae* non sarebbe in contraddizione con l'immagine di giovane ormai adulto, «*homme fait*», che l'*Eneide* delinea per Turno⁵³. Una diversa soluzione, ancora, è stata prospettata da Heuzé, per il quale la Guillemain e Perret avrebbero attribuito a Turno «une maturité un peu excessive»: per Heuzé l'atteggiamento che caratterizza Turno ai vv. 219-21 evidenzerebbe, più che l'età adolescenziale del personaggio, la sua «jeunesse psychologique», e non contraddirebbe comunque l'immagine più generale che l'*Eneide* fornisce di Turno, che è qualificato in numerose occasioni quali *iuvenis* (Heuzé ipotizza per Turno, in particolare, un'età di poco superiore ai venticinque anni⁵⁴).

Ha ragione in realtà la Guillemain, contro Perret ed Heuzé, nel rilevare come le *pubentes genae* comportino l'accostamento di Turno a personaggi quali Lauso e Pallante, la cui età è precisamente quella del passaggio dall'adolescenza alla gioventù.

L'interpretazione di Perret è smentita, soprattutto, dalle attestazioni di *pubens* in riferimento all'età dell'uomo: in SIL. 17, 426-27, a proposito di Rutilio e Norbano, *et ambo / Mantua pubenti genetrix dimiserat aevō*⁵⁵, il *pubens aevum* sembra essere precisamente quello del passaggio dell'adolescenza alla gioventù; analogamente in CLAUD. 1, 142, a proposito dei figli di Probo, *sunt mihi pubentes alto de semine fratres*, e palesemente in AUSON. *technopaeg.* 6, 2, *pubentes annos robustior anticipat vox*. In tutti questi casi «*pubens*» designa evidentemente l'età dello sviluppo adolescenziale, e non la raggiunta maturità: *pubentes genae*, analogamente, non possono essere che le *genae* che *pubescunt*, sulle quali spunta la prima barba (l'immagine virgiliana, in questo senso, andrebbe accostata a quella siliana delle *pubescentes genae* di 6, 21-22, *puer [scil. Bruttius] sese / pubescente gena castris optarat*, e delle *pubescentes malae* di 5, 412-14, a proposito di Libone, *nava...iuventa / florebat; sed Massylus succiderat ensis / pubescente*

⁵³ Cfr. *l'ed.cit.*, p. 248. Coerentemente alla sua interpretazione delle *pubentes genae* di Turno, Perret è indotto a fornire una spiegazione inconsueta del *pallor* che copre il *corpus* di Turno: esso non sarebbe provocato dalla paura, o dalla giovanile inesperienza del personaggio, come si interpreta comunemente, bensì da una postura intenzionale di Turno (una «mise en scène»), finalizzata a provocare la reazione dei Rutuli e la rottura della tregua (ivi, p. 249).

⁵⁴ Cfr. PH. HEUZÉ, *L'image du corps dans l'oeuvre de Virgile*, Rome 1985, pp. 285-86.

⁵⁵ I codd., per il luogo siliano, hanno un insostenibile *bibenti* in luogo di *pubenti*; quest'ultimo è emendamento di I. Schrader accolto dagli editori a partire da Bauer in luogo della lezione vulgata *labenti*. Schrader (1761: cfr. J.S. van VEEN, *Io. Schraderi in Silium Italicum emendationes adhuc ineditae*, in «Hermes» 23 (1888), pp. 211-18, a p. 218) suggeriva anche la possibilità dell'emendamento *florentes*, in considerazione di VERG. *ecl.* 7, 4, *ambo florentes aetatibus [scil. Corydon et Thyrsis]*; mi pare più probabile, però, che Silio Italicus riecheggiasse VERG. *Aen.* 3, 491, *et nunc aequali tecum pubesceret aevō* (Andromaca ad Ascanio in riferimento ad Astianatte).

caput mala; ma per il *pubescere* delle *malae*, che è comunque espressione più intelligibile dell'ipotetico *pubere* delle *genae*, cfr. anche VAL.FL. 7, 339-40, *nec videris ulla iuventae / gaudia, non dulces fratris pubescere malas?*).

L'interpretazione di Perret è smentita, ancora, dal fatto che le guance costituiscono un tratto significativo, per quel che riguarda l'età dell'uomo, soprattutto in relazione alla comparsa della prima barba, fenomeno che costituisce un ovvio segnale dello sviluppo virile, e del passaggio dell'adolescenza alla gioventù.

Lo spuntare della barba caratterizza il terzo settennio della vita umana considerato da Solone, nel contesto di un sistema per il quale l'intera vita è suddivisa in dieci periodi di sette anni ciascuno⁵⁶ (cfr. frg. 19, 5-6 Diehl, apud PHILO *de op. mund.* 104: τῇ τριτάτῃ δὲ γένειον ἀεξομένων ἔτι γυῖον/λαχνοῦται χροῦῃς ἄνθος ἀμειβομένης); in modo analogo lo spuntare della barba caratterizza il terzo settennio della vita nel sistema dell'ipocratico περὶ ἑβδομάδων, a 5: *adulescens...usque ad barbas unum et viginti annorum, ad ter septimum usque ad crementum corporis* (8, 636 Littré, cfr. anche PHILO *de op. mund.* 105), ripreso, fra gli altri, da MACR. *somn.* 1, 6, 72, *post ter septenos annos genas flore vestit iuventa, idemque annus finem in longum crescendi facit*⁵⁷. Nel sistema varroniano, nel quale l'*adulescentia* era fatta iniziare a partire dai sedici anni, e cioè dall'assunzione della toga virile (cfr. CENS. 14, 2: *Varro quinque gradus aetatis aequabiliter putat esse divisos, unumquemque scilicet praeter extremum in annos XV. itaque primo gradu usque ad annum XV pueros dictos, quod sint puri, id est inpubes. secundo ad tricesimum annum adulescentes ab ale-scendo sic nominatos*⁵⁸; ma cfr. anche VARRO *rer. div.* frg. 142 Cardanus, *dea Iuventas, quae post praetextam excipiat iuvenalis aetatis exordia*), probabilmente lo spuntare della barba era collocato precisamente all'esordio dell'*adulescentia* stessa, e quindi all'età di sedici anni: induce ad ipotizzarlo Isidoro, che riprende l'etimologia varroniana di «*puer*» e che potrebbe riciclare Varrone anche per la notizia sulla *lanugo*, che spunta sulle *genae* non del *puer* ma, evidentemente, dell'*adulescens*: *puer a puritate vocatur, quia purus est, et necdum lanuginem floremque genarum habens* (orig. 11, 2, 10). Ovidio, tenendo presente forse proprio il sistema varroniano, assegna ad Acis, nel momento in cui gli spunta la barba, precisamente l'età di sedici anni: *pulcher et octonis iterum natalibus actis / signarat teneras dubia la-*

⁵⁶ Sui sistemi di distinzione delle età dell'uomo cfr. F. BOLL, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, in «Neue Jahrbücher f. das klass. Altert» 31 (1913), pp. 89-154.

⁵⁷ Altri rinvii sono proposti da M. Regali nel suo commento al l. I di MACR. *somn.* 1 (Pisa 1983, p. 281). Per la tradizione letteraria che Macrobio potrebbe riecheggiare, più che a CIC. *frag. poet. de cons. suo* 2, 75 Soubiran, e *quibus* [scil. *magistris*] *ereptum* [scil. *Ciceronem*] *primo iam a flore iuventae* (cit. da Regali), penserei, piuttosto, a VERG. *Aen.* 8, 160, *tum mihi prima genas vestibat flore iuventas* (cit. oltre; MACROBIO: *genas flore vestit iuventa*).

⁵⁸ Cfr. anche SERV. *ad Aen.* 5, 295: *aetates omnes Varro sic dividit: infantiam, pueritiam, adulescentiam, iuventam, senectam.*

nugine malas (met. 13, 753-54; ma a *fast.* 3, 59-60, per Romolo e Remo, Ovidio assegna lo spuntare della barba all'età di diciotto anni: *Martia ter senos proles adoleverat annos, / et suberat flavae iam nova barba comae*). Ma cfr. anche l'epigramma dedicato da Crinagora a Marcello, in occasione del ritorno dalla campagna Cantabrica, ξανθὴν πρῶτον ἔκειρε γενεϊαδα : βούλετο πατρὶς / οὕτως, καὶ πέμψαι παῖδα καὶ ἄνδρα λαβεῖν (AP 6, 161, 3-4): nel 25 a.C., al ritorno dalla campagna, Marcello aveva probabilmente sedici anni, o poco di più.

Ma è significativa, per la valutazione del luogo virgiliano, soprattutto la tradizione poetica, nella quale lo spuntare della barba sulle guance dell'adolescente costituisce un topos documentato già nell'*Odissea*, nella scena in cui i giganti Oto ed Efialte sono uccisi ancora imberbi da Zeus (cfr. λ 319-20: πρὶν σφωῖν ὑπὸ κροτάφοισιν ἰούλουσ' ἀνθῆσαι πυκάσαι τε γένυς εὐανθέϊ λάχνη). Il topos è ripreso, in particolare, nella tradizione tragica: cfr., per es., la descrizione eschilea di Partenopeo, Στείχει δ'ἴουλος ἄρτι διὰ παρηγίδων, ὥρας φουούσης, ταρφὺς ἀντέλλουσα θρίξ (*sept.* 534-35), e quella di Pacuvio, probabilmente dello stesso Partenopeo, *nunc primum opacat flore lanugo genas* (frg. 362 R.²)⁵⁹. Significativo, per il luogo virgiliano in esame, è il fatto che «*gena*» sia considerato arcaismo precisamente in relazione al topos della prima barba: cfr. PAUL. FEST. p. 83 Lindsay (in relazione al frg. pacuviano citato), *Pacuvius genas putat esse, qua barba primum oritur*; i *commenta Bernensia* a LUC. 6, 562, *genas pro malas, quod ibi barba gignatur* (p. 210, 23-24 Usener) e PLIN. *nat.* 11, 157, *malae quas prisci genas vocabant, XII tabularum interdicto radi a feminis vetantes*.

Per la tradizione latina del topos va ricordato Lucrezio, *nec minus in certo dentis cadere imperat aetas / tempore et impubem molli pubescere veste / et pariter mollem malis demittere barbam* (5, 672-74), dove lo spuntare della barba è emblematico del passaggio dall'adolescenza alla giovinezza⁶⁰, ed ovviamente Virgilio, che per tre diversi personaggi, nell'*Eneide*, utilizza l'immagine dello spuntare della prima barba: per Evandro, all'epoca del suo incontro con Anchise, in Arcadia, *tum mihi prima genas vestibat flore iuventas* (8, 160)⁶¹; per Eurialo, *ora puer prima signans intonsa iuventas* (9, 181)⁶²; e per Clizio, agli occhi di Cidone, *tu quoque, fla-*

⁵⁹ Sul frammento di Pacuvio, ma più in generale sulla tradizione del topos della prima barba, cfr. G. LOTITO, *Nel fiore della giovinezza (a proposito di Pacuvio, v. 362 R.²)*, in AA.VV., *Disiecti membra poetae* III, Foggia 1988, pp. 12-41 (Lotito sostiene, con dovizia di argomentazione, la correzione di Ribbeck *flora* in luogo del *flore* attestato dai codd.).

⁶⁰ Cfr. anche 5, 888-89, *tum demum puerili aevio florenta iuventas / officit et molli vestit lanugine malas*, presupposto probabilmente da Virgilio ad *Aen.* 8, 160, *tum mihi prima genas vestibat flore iuventas* (cit. a n. 57 ed oltre) e ad *Aen.* 10, 324, *tu quoque, flaventem prima lanugine malas* (cit. oltre).

⁶¹ Il *flore* virgiliano, per Lotito (*cit.*), avrebbe indotto gli editori, già a partire da Scaligero, ad accettare il *flore* del frammento pacuviano *cit.*, in luogo di *flora* (resta però assai suggestiva l'aderenza del verso virgiliano, *tum mihi prima genas vestibat flore iuventa*, al testo di Pacuvio trádito dai codd., *nunc primum opacat flore lanugo genas*).

⁶² Cfr. anche *Aen.* 5, 295, in clausula: *Euryalus forma insignis viridique iuventa*.

ventem prima lanugine malas / dum sequeris Clytium infelix, nova gaudia, Cydon (10, 342-25). Per la tradizione successiva cfr. *Ov. met.* 12, 291-92, per Corito, *ut prima tectus lanugine malas / procubuit* (cfr. anche 9, 398 e 13, 754); *STAT. silv.* 3, 4, 65-66, a proposito di Flavio Earino, *ne prima genas lanugo nitentes / carperet et pulchrae fuscaret gratia formae* (79: *umbratus...genas*; ma cfr. anche *Theb.* 6, 568); *SIL.* 7, 691, a proposito di Catone, *tum prima sparsus lanugine malas* (ed anche 2, 112; 6, 128; 7, 691; 11, 468); ecc.

Ha ragione la Guillemain, in definitiva, nel rilevare come le *pubentes genae* comportino l'accostamento di Turno ad eroi-adolescenti quali Lauso e Pallante: il riferimento alle guance, in relazione all'età, appare imprescindibile dal topos citato, per il quale lo spuntare della barba rivela il passaggio dall'adolescenza alla giovinezza.

Proprio l'immagine dell'adolescente tratteggiata dalla tradizione del topos potrebbe risultare in realtà adeguata, per certi aspetti, alla figura di Turno: soprattutto l'esempio eschileo (e probabilmente pacuviano) di Partenopeo, ma anche quello euripideo di Eteocle e Polinice, descritti da Giocasta, a *Phoen.* 63, precisamente nell'età della prima barba, delineano un «tipo morale»⁶³ dell'adolescente morto prematuramente in combattimento che sembra esser stato sviluppato soprattutto dalla tradizione tragica, e che potrebbe avvalorare quel carattere «tragico» che la critica contemporanea ha frequentemente ravvisato nella figura virgiliana di Turno⁶⁴. Le *pubentes genae*, in questo senso, potrebbero evidenziare, implicitamente, la bellezza che Virgilio attribuisce esplicitamente a Turno ad *Aen.* 7, 55-56, *petit* [scil. *Laviniam*] *ante alios pulcherrimus omnis / Turnus*, significativamente in occasione della prima apparizione di Turno nell'*Eneide*: per Hunt l'evidenziazione della bellezza di Turno rivelerebbe, già nel l. VII, la tragicità del personaggio («contains a hint of tragedy to come»), e consentirebbe di accostare Turno alle altre figure giovanili dell'*Eneide* destinate a morire prematuramente, Corebo, Eurialo, Niso, Pallante, Lauso, Camilla (e si rilevi che Lauso è paragonato a Turno precisamente per la bellezza, evidentemente in relazione al *pulcherrimus* di 7, 55: *quo* [scil. *Lauso*] *pulchrior alter / non fuit excepto Laurentis corpore Turni*, cfr. *Aen.* 7, 649-50)⁶⁵.

L'accostamento fra Turno e gli eroi adolescenti dell'*Eneide* è suggerito, se si vuole, già da Dante, *Di quella umile Italia fia salute / per cui morì la vergine Cammilla, / Eurialo e Turno e Niso di ferute* (*Inf.* 1, 106-08);

⁶³ Cfr. G. Lotito, *art.cit.*

⁶⁴ Significativo, in questo senso, l'accostamento di Turno alla «tragische Grösse» di Eteocle (quello di Eschilo, però, non quello del luogo euripideo citato) proposto da V. Pöschl, *op.cit.*, p. 145 (per *Aen.* 12, 79-80).

⁶⁵ Cfr. J.W. HUNT, *Forms of Glory. Structure and Senso in Virgil's Aeneid*, London/Amsterdam 1973, pp. 56-57.

ed è possibile che Dante fosse suggestionato anche dal *pubentesque* che certamente leggeva ad *Aen.* 12, 221. Resta, contro questo accostamento, la difficoltà segnalata già dalla Guillemin: quella per cui Turno, se si prescinde dalle *pubentes genae* di 12, 221, appare nell'*Eneide* quale «homme fait». Ad analoga conclusione è pervenuto Elftmann (ma a prescindere dal problema di 12, 221), per il quale Turno sarebbe compreso fra gli eroi adulti dell'*Eneide*, pur essendogli chiaramente assegnata un'età minore rispetto a quella di altri eroi, per es. a quella di Mezenzio, o anche a quella del suo antagonista, Enea (come del resto fa pensare anche la frequenza con cui Turno, a differenza degli altri eroi, è qualificato quale *iuvenis*⁶⁶): per quanto giovane, comunque, Turno avrebbe, per Elftmann, un'età sufficientemente matura per giustificare l'autorità militare di cui gode fra i Rutuli⁶⁷. A prescindere da quest'ultima argomentazione, che potrebbe suggerire qualche obiezione, è soprattutto *Aen.* 11, 173-75 ad indurre ad assegnare a Turno un'età maggiore di quella di Pallante e degli altri eroi adolescenti dell'*Eneide*: Evandro, lamentando la morte del figlio Pallante, attribuisce a Turno una forza fisica maggiore di quella del giovane ucciso, e spiega questo divario di forze precisamente con la maggiore età di Turno: *tu quoque nunc stares immanis truncus in armis, / esset par aetas et idem si robur ab annis, / Turne*. Già allo stesso Pallante, significativamente, il *corpus* di Turno era apparso, in battaglia, *ingens* (10, 446) e *magnus* (10, 478)⁶⁸; ma sulla forza fisica di Turno cfr. anche 7, 783, *praestanti corpore Turnus*, e 9, 734, per gli *immania membra* del personaggio. Turno, in definitiva, si colloca in una fascia di età superiore a quella di Pallante (ma anche, significativamente, di Lauso, la cui età è grosso modo quella di Pallante: cfr. 10, 434, *nec multum discrepat aetas*) e, più in generale, degli eroi adolescenti dell'*Eneide*. Pur non potendo essere considerato un indizio decisivo, a sfavore della lezione *pubentesque*, questa circostanza rende quantomeno problematica la possibilità di attribuire allo stesso Turno un tratto fisiognomico, quello delle *pubentes genae*, che appare invece peculiare proprio dell'età adolescenziale.

⁶⁶ Anche nel luogo in esame, per il *iuvenale corpus*, ed in altre tre occasioni solamente nel l. XII (vv. 19; 149 e 598). Ma è piuttosto ampia la fascia di età designata, nell'uso corrente, dal termine «*iuvenis*»: cfr. B. Axelson, *Die Synonyme adulescens und iuvenis*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau*, Paris 1948, pp. 7-17. Sulla distinzione delle età in Virgilio cfr., anche per la bibliografia precedente, R. SCARICIA, s.v. *età dell'uomo*, in *Enciclopedia Virgiliana* II, cit., pp. 395-99.

⁶⁷ Cfr. G. ELFTMANN, *Aeneas in His Prime: Distinctions in Age and the Loneliness of Adulthood in Vergil's Aeneid*, in «*Arethusa*» 12 (1979), pp. 175-202, a pp. 190-91.

⁶⁸ Il maggior *robur* di Turno (cfr. 11, 174) sarebbe, in questo senso, consequenziale alla maggiore mole del *corpus* di Turno rispetto a quello di Pallante: la correlazione che Virgilio stabilisce, in questo modo, fra l'età ed il *robur*/mole del corpo (*esset par aetas et idem si robur ab annis*) presuppone forse il sistema di distinzione delle età testimoniato nei luoghi citt. di Ippocrate e di Macrobio, nel quale l'accrescimento corporeo segnala, assieme alla comparsa della barba, il terzo settennio della vita.

Minori difficoltà, come ho già accennato, presenta la lezione *tabentesque*.

Che le *genae* di Turno possano essere *tabentes* lo suggerisce, ovviamente, il fatto che il *corpus* di Turno sia interessato, contemporaneamente, dal *pallor*⁶⁹. Proprio le guance, infatti, appaiono frequentemente quali la sede privilegiata del *pallor* (ma anche del *rubor* e, più in generale, delle manifestazioni esteriori di particolari condizioni emotive): cfr., in questo senso, Hom. Λ 35, nella similitudine in cui Paride, alla vista di Menelao, è paragonato al passante che vede un serpente, ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα, / ἄψ δ' ἀνεχώρησεν, ὥχρος τέ μιν εἶλε παρειάς (vv. 34-35)⁷⁰. Nella tradizione latina l'immagine del *pallor* sulle *genae* è utilizzata largamente da Seneca tragico: cfr., per es., Ag. 710, per Cassandra invasata, *Her. Oe.* 251-52, *nunc inardescunt genae, / pallor ruborem pellit*, per Deianira, *Phaedr.* 832, per Teseo, ecc.⁷¹; ma cfr. anche VAL. FL. 3, 287, dove sono *pallentes* le *genae* di Cizico (che però è già morto), e STAT. *Theb.* 1, 537-38, *pariter pallorque roborque / purpureas hausere genas*, per le figlie di Adrasto. In considerazione di questa tradizione, per la quale il *pallor* interessa soprattutto le *genae*, ma più in generale anche il volto, l'attribuzione del *pallor* all'intero *corpus* di Turno sembrerebbe costituire un *sinneddoche* (oppure suggerire l'estendersi del *pallor* dalle *genae* all'intero *corpus*). Andrà considerato, però che l'attribuzione del *pallor* all'intero *corpus* è suggerita anche dall'esplicazione corrente del fenomeno del *pallor*, di cui dirò fra poco, e che comunque per il *iuvenali in corpore pallor* Virgilio riecheggia, con ogni probabilità, un luogo lucreziano, 3, 154-55: *pallorem...existere toto / corpore*⁷², nel contesto della trattazione del fenomeno del *metus* (è infatti il *metus* ad essere rivelato, convenzionalmente, dal *pallor*⁷³; analogamente il *robur*, nell'intera tradizione, è indizio di *pudor*⁷⁴).

⁶⁹ La correlazione *tabentes/pallor* è almeno altrettanto probabile di quella *pubentes/pallor* sostenuta da Fowler: cfr. E.A. HAHN, *Coordination of Non-Coordinate Elements in Vergil*, New York 1930, pp. 239-40 (che ritiene comunque più plausibile, in considerazione dell'uso virgiliano di questo tipo di correlazioni, che al *pallor* corrisponda la *tabes genarum*). Sorprendente, per questo aspetto, è la posizione di I. Schrader, per il quale *pallor*, nel verso virgiliano, sarebbe sospetto proprio in considerazione delle *tabentes genae*: l'alternativa congetturale di Schrader, *languor* o *torpor*, in luogo di *pallor*, è segnalata in apparato da Ribbeck e da Geymonat.

⁷⁰ Il luogo iliadico è ben noto a Virgilio, che ripropone la similitudine omerica ad *Aen.* 2, 379-82, a proposito di Andrògeo sorpreso dai Troiani guidati da Enea.

⁷¹ I luoghi di Seneca tragico sono raccolti e discussi da K. TRABERT, *Studien zur Darstellung des Pathologischen in den Tragödien des Seneca*, Inaug.-Diss. Erlangen 1953, pp. 27-28.

⁷² La dipendenza non è segnalata da W.A. MERRILL, *Parallels and Coincidences in Lucretius and Virgil*, in «Univ. of Calif. Public. in Class. Philol.» 3 (1918), pp. 135-247.

⁷³ Significativa, in questo senso, la puntuale interpretazione dei commentatori: il *pallor* di Turno (12, 221) è interpretato da Tiberio Donato senz'altro quale *signum* di *metus* (cfr. il commento cit.: *quartum palloris, qui in iuvene esse non debuit, si deesset et metus*). Analogamente lo scolio dei *commenta Bernensia* a LUC. 8, 56, *deformem pallore* [scil. *Pompeium*]: *dolore scilicet et metu*.

⁷⁴ Anche nel caso di Domiziano la *crebra oris confusio*, che Tacito, un pò faziosamente,

Nell'interpretazione piú frequente, per cui le *genae* di Turno sarebbero *tabentes* in quanto «wasted»⁷⁵, l'immagine di Turno tende ad accentuare, in modo piuttosto marcato, la condizione di turbamento psicologico e psicofisico in cui si trova il personaggio: rispetto agli altri tratti dell'immagine, ed in particolare al *demissum lumen* (occhi e *genae*, va precisato, costituiscono gli elementi canonici del ritratto fisiognomico⁷⁶), le *tabentes genae* sembrano suggerire un quadro di consunzione e di disfacimento fisico che è sembrato eccessivo, e comunque non del tutto giustificato dallo specifico contesto della scena virgiliana. Alcune delle perplessità suscitate dalla lezione *tabentesque* sono indubbiamente derivate proprio dall'impressione che l'attribuzione a Turno delle *tabentes genae* prospettasse un'immagine troppo marcata del turbamento del personaggio, di gusto per certi aspetti barocco⁷⁷.

Penserei che si possa sfuggire almeno in parte a questa difficoltà, considerando l'esplicazione corrente, nella cultura antica, del fenomeno del *pallor*. Seneca presenta quale opinio communis⁷⁸ l'ipotesi che alle diverse condizioni emotive corrispondano particolari condizioni somatiche: *non puto te dubitaturum, an adfectus corpora sint? ... tamquam ira, amor, tristitia, nisi dubitas, an vultum nobis mutent, an frontem adstringant, an faciem diffundant, an ruborem evocent, an fugent sanguinem* (epist. 106, 5). La tradizione ripresa da Seneca comprendeva, come si vede, una teoria sulla causa del *rubor* e del *pallor* (e, piú in generale, dei fenomeni che interessano i capillari): il *rubor*, per questa teoria, sarebbe provocato dall'afflusso del sangue verso la superficie del corpo (in termini moderni, alla vasodilatazione); al fenomeno inverso, cioè al deflusso del sangue (*fugare sanguinem*), corrisponderebbe il *pallor* (in termini moderni, alla vasocostrizione).

presenta quale ipocrita finzione, era interpretata quale manifestazione di *modestia*: *et ignotis adhuc moribus crebra oris confusio pro modestia accipiebatur*, cfr. *hist.* 4, 40, 1 (sul *robur* di Domiziano, in questo ed in altri luoghi, cfr. le precisazioni di G. Brugnoli, *Cultura e propaganda nella restaurazione dell'età flaviana*, in *Annali dell'Università di Lecce* 1, 1965, pp. 3-34, a p. 7 n. 15).

⁷⁵ Cfr. il commento *cit.* di Conington e Nettleship (analogamente A.C. Weidner, *ed.* di *Aen.* I e II, Leipzig 1869, *ad l.*: «eingefallene Wangen»).

⁷⁶ Sono gli occhi, nella tradizione della fisiognomica, a costituire il tratto piú rilevante: cfr. per es. *Physiogn.* 20; dopo gli occhi, però, il tratto costituito dalle *genae* è collocato fra quelli piú significativi: *post oculos...vis signorum est, quae iuxta oculos et in vultu sunt* (45, cfr. vol. II, p. 62 Foerster). Quintiliano, analogamente, cita nell'ordine gli occhi (*inst.* 11, 3, 75: *in ipso vultu plurimum valent oculi*) e le *genae* (11, 3, 77: *ad haec omnia exprimenda in palpebris etiam et in genis est quoddam deserviens iis ministerium*) fra i tratti da padroneggiare nella declamazione.

⁷⁷ Un'impressione di questo tipo è suggerita soprattutto dall'interpretazione per cui le *genae* di Turno sarebbero *tabentes* in quanto in preda ad una sorta di disfacimento organico: cfr., per es., la parafrasi di G. DEMEYERE, *Het drama «Turnus» in de Aeneis*, in «Kleio» 8, (1978), pp. 32-45 e 90-104, a p. 100, «de wangen zijn ingevallen (? : *tabentes*)».

⁷⁸ Già formulata da Aristotele, per es. in *categ.* 8, 9 b 10 - 10 a 10 (ripreso ancora in *MART. CAP.* 4, 368).

La medesima teoria è ripresa anche da Quintiliano ad *inst.* 11, 3, 78, *sanguis ille, qui mentis habitu movetur et, cum infirmam verucundia cutem accipit, effunditur in ruborem, cum metu refugit, abit omnis et pallore frigescit*. Ma cfr. anche Servio, che spiega precisamente alla luce di questa teoria l'immagine virgiliana del *sanguis* di Enea, *gelidus* per il *metus* provocato dal *monstrum* di Palinuro: *physice loquitur et rationabiliter; nam hinc et pallor nascitur, cum se ad praecordia fugiens contrahit sanguis* (ad *Aen.* 3, 30); analoga esegesi è fornita dal Servio Danielino per il *diffugimus visu exsanguis* di *Aen.* 2, 212 (a proposito della reazione degli astanti alla morte di Laocoonte e dei suoi figli, nel racconto di Enea), *EXSANGVES timentes; nam ideo timentes pallescunt, quia ante exsanguis fiunt* (ad *Aen.* 2, 212)⁷⁹.

L'esplicazione del fenomeno del *pallor* ripresa da Servio è evidenziata, frequentemente, nella stessa tradizione poetica. Silio Italico descrive precisamente il *sanguis* che *linquit i pallentia* (metominia) *corpora* (1, 51: *quam subitus linquat pallentia corpora sanguis?*, per la paura suscitata da Annibale, nella risposta di Emilio Paolo a Terenzio Varrone). Stazio, nella descrizione del *furor* di Tiodamante, parla di *incertus sanguis*, che affluisce solo a tratti alle *genae*: *nudus...per ora / stat furor, et trepidas i n c e r t o s a n g u i n e t e n d i t / e x h a u r i t q u e g e n a s* (*Theb.* 10, 166-68).

Proprio l'espressione staziana di *Theb.* 10, 168, *exhaurit genas*, può essere accostata all'immagine virgiliana delle *tabentes genae* di Turno, e potrebbe forse contribuire a chiarirne il significato. Analogamente ad «*exhaurio*», anche «*tabeo*» sembra infatti suggerire, per le *genae*, il processo di mancamento interno di cui il *pallor* costituirebbe, per l'esplicazione considerata, la manifestazione esterna (per l'immagine del mancamento, suggerita dalla comparsa del *pallor*, cfr. anche CARM. *de aegr. Per.* 250, *primus languentes pallor perfuderat artus*, dove *languentes* potrebbe essere considerato sinonimo di *tabentes*⁸⁰). Il significato di «*tabeo*», in questo senso, potrebbe essere analogo a quello che rivela «*tabesco*» in AMM. 25, 8, 15, *atroci tabuimus fame*, dove è evidenziato il processo di mancamento determinato dalla mancanza di alimentazione (ma cfr. anche lo stesso Ammiano a 17, 9, 4, *fame tabescente*, e a 29, 6, 18, *ne multi inedia contabescerent*⁸¹,

⁷⁹ Altre versioni della medesima teoria in PLIN. *nat.* 11, 224-25 ed in SEN. *dial.* 5, 4, 1.

⁸⁰ Il codice ha *primis*, in luogo di *primus*; Riese congetturava *tristis*: ma è più convincente la soluzione *primus* di Vollmer, accolta ora da L. Zurli nella sua *ed.* (Leipzig 1987), in considerazione, oltre che del *denique* di v. 260 (Vollmer) e del *modo* di v. 252 (Zurli), anche dell'evidente evoluzione diacronica segnalata, in climax, dall'enumerazione dei sintomi della malattia di Perdicca, a vv. 250-58 (per la lezione di Vollmer propendeva già D. ROMANO, *Interpretazione della aegritudo Perdiccae*, in «Atti della Acc. di Sc. Lett. e Arti di Palermo», s. IV, 19, p. II (1958-59), pp. 169-216, a p. 218 e 216).

⁸¹ J. Henry (*ed. cit.*, p. 276), per le *tabentes genae*, rinvia ad un altro luogo di Ammiano, 26, 6, 15, dove Procopio è presentato quale *subtabidus, excitum putares ab inferis*: anche in questo caso è evidenziato il mancamento di cui è preda il personaggio, provocato dalla *vita ferina* (26, 6, 4) a cui era stato costretto (cfr. anche 26, 6, 6, dove è descritto quale *ignotus ob squalorem vultus et maciem*).

ed il *siti fameque tabidi* di SEN. *dial.* 4, 19, 5, dove *tabidi* è però congettura di Gertz⁸²); in Sen. *contr. exc.* 3, 9, *insanabili morbo tabescere*, dove il mancamento è provocato dalla malattia; in LYDIA 22-24, *at mihi tabescunt morientia membra dolore / et calor infuso decedit frigore mortis / quod mea non mecum domina est*, dove il mancamento e la morte, ed anche lo spegnersi del *calor*, sono provocati, metaforicamente, dall'amore; ed infine *inc.inc.fab.* 189 Ribbeck², attribuito generalmente al *Medus* di Pacuvio⁸³, dove ad *extabescere* è il *corpus* di Eeta. Ma è forse significativo, per la descrizione di Turno ad *Aen.* 12, 219-21, l'intero frammento pacuviano (189-202 R.²), nel quale Eeta è descritto con gli occhi infossati, con il corpo indebolito dalla *macies*, con le *genae* scavate dalle lacrime ed *exsanguis*, con la barba incolta e con il petto incrostato di sporcizia (*refugere oculi, corpus macie extabuit, / lacrimae peredere umore exsanguis genas, / situm inter oris barba paedore horrida atque / intonsa infuscat pectus inlue scabrum*). Alle *genae exsanguis* di Eeta corrisponde il *pallor* che pervade Turno: per l'equivalenza fra *genae exsanguis* e *genae quae pallent* cfr., per es., Ov. *trist.* 3, 1, 55, *exsanguis pallere colore* (metafora, a proposito della *charta* su cui scrive Ovidio), e la glossa *EXSANGVIS sine sanguine id est pallidi* del cod. *Vat.lat.* 3321 (cfr. *Corpus Gloss. Lat.* IV, p. 69, 10, ed. Goetz) e dal gloss. *affatim* (p. 509, 17)⁸⁴. Nel caso di Eeta le *genae* so-

⁸² Il contesto di Seneca è quello dei fattori che predispongono all'*ira*: oltre ai vecchi, ai malati e ai convalescenti, sarebbero esposti ad essere *difficiles et queruli* (19, 4) coloro che *sunt siti fameque tabidi et quibus exsanguis corpus est maligneque alitur et deficit* (i codd. hanno *rabidi*); la congettura fu proposta da M.C. GERTZ in *Studia critica in L. Annaei Senecae Dialogos*, Hauniae 1874, p. 91). La lezione *rabidi* è stata accolta, contro Gertz (per es. da A. Bourgery, ed. dei *Dialoghi* I, Paris 1961), per lo più a partire dal confronto con ARIST. *rhet.* 2, 2, 1379 a, dove gli assetati (διψῶντες), analogamente ai malati, ai poveri e ad altri, sono definiti irascibili (εὐπαρόρητοι), in particolare nei confronti di quanti non hanno riguardo per la loro situazione (il luogo di Seneca è considerato citazione di quello aristotelico, in un contesto derivato per lo più da Posidonio, da J. Fillion-Lahille, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie Stoïcienne des passions*, Paris 1984, p. 184). Proprio l'uso di «*tabesco*» nei luoghi che ho citato avvalorata, mi pare, la congettura di Gertz (accolta da Hermes e, più recentemente, da Reynolds): *tabidi*, nel contesto senecano, evidenzia precisamente il mancamento provocato dalla carenza di alimentazione, come rivela del resto la stessa precisazione di Seneca, *maligneque alitur et deficit*. A favore della lezione *tabidi* cfr. anche il rinvio a SEN. *Herc.f.* 691, *famesque maesta tabido rictu iacet*, proposto ultimamente da G. Viansino, ed. dei *Dialoghi* I, Milano 1988, p. 526 (lo stesso Viansino, nell'ed. paraviana del 1963, aveva preferito *rabidi*), e l'analoga corruzione dei codici nella sola altra occorrenza di «*tabidus*» nelle opere filosofiche di Seneca, a *dial.* 9, 2, 15, per l'interrogativo postosi da un certo tipo di suicidi, *fastidio esse illis coepit vita et ipse mundus, et subit illud tabidarum deliciarum: quousque eadem?*; i codd., in luogo di *tabidarum*, hanno *rabidarum* (in qualche caso *rapidarum*), lezione scartata dalla maggior parte degli editori.

⁸³ Cfr., per tutti, la nota di G. D'Anna nella sua ed. dei frgg. di Pacuvio, Romae 1967, p. 219 (è il fr. *Medus* XIX nell'ed. stessa).

⁸⁴ È glossa virgiliana, come segnala Goetz (cfr. vol. VI, p. 421): e come lascia intuire il fatto che ad essere glossato è il plurale *exsanguis* (cfr. il *pallidi*), con ogni probabilità lo stesso di *Aen.* 2, 212, *diffugimus visu exsanguis* (qualche codice, del resto, ha *exsanguis*), per la reazione dei Troiani alla morte di Laocoonte; la glossa potrebbe presupporre lo scolio del Servio

no exsanguis, mentre ad *extabescere* è il *corpus*; nel caso di Turno, inversamente, il *pallor* pervade il *corpus*, mentre ad essere *tabentes* sono le *genae*: in ambedue i casi, comunque, alla perdita del colorito naturale (*genae exsanguis*; *pallor*) si accompagna una condizione di mancamento (indubbiamente più accentuata nel caso di Eeta), evidenziata dalla radice *tab-* di *tabens* e di *extabesco*, di cui il *pallor*, per l'esplicazione considerata, costituirebbe la manifestazione esterna. Immagini analoghe a quelle di Pacuvio e di Virgilio sono rilevabili in Lucano a proposito di Ecate, *pallenti tabida forma* (6, 737); in QUODV. *prom.* 4, 6, 9, *puellam...nullo pallore seu tabe, vel debilitate defectam*, a proposito di una giovane invasata; forse in Stazio, *Theb.* 2, 505-07, *hic fera quondam / pallentis erecta genas suffusaque tabo / lumina, se tabo* designa il sangue della stessa Sfinge, e non quello delle sue vittime⁸⁵.

Le *genae* di Turno, in definitiva, potrebbero esser state proprio *tabentes*, contrariamente all'opinione oggi prevalente fra gli studiosi: l'immagine delle *tabentes genae*, pur restando anch'essa assai ipotetica, solleva minori difficoltà rispetto a quella delle *pubentes genae*.

Aggiungerei ancora, per concludere, un'ulteriore considerazione. Per Pöschl, come ho già accennato, l'immagine di *Aen.* 12, 219-21 evidenzerebbe la coscienza, da parte di Turno, del destino a cui lo condanna il Fato. Turno, per questo aspetto, sarebbe assimilabile a personaggi dal destino analogo, quali Didone, *vultum demissa* (1, 561; Turno: *demisso lumine*) e *pallida morte futura* (4, 644; cfr. anche 4, 499: *haec effata silet, pallor simul occupat ora*)⁸⁶; Marcello (6, 862: *sed frons laeta parum et deiecto lumine vultu*); e Cleopatra (8, 709: *illam inter caedes pallentem morte futura*)⁸⁷. Sarei prudente sulla coscienza, «eine leise Scham, die man als Schuldbewusstsein deuten könnte», che caratterizzerebbe l'atteggiamento di Turno; proprio quanto rilevato sulla dinamica del *pallor* e delle *tabentes genae* indur-

Danielino, a cui rinvia Goetz, *EXSANGVES timentes; nam ideo timentes palleunt, quia ante exsanguis fiunt*. Per l'immagine delle *genae exsanguis* cfr. anche STAT. *Theb.* 7, 475, a proposito di Giocasta.

⁸⁵ Per Lattanzio Placido il *tabo* è quello delle vittime, *eorum cruore, quos occiderat, orbis oculorum habens suffusus* (cfr. p. 121, 23-25 Jahnke). L'interpretazione di Lattanzio Placido è presupposta, per es., nella trad. di Mozley, «her eyes tainted with corruption»; l'altra interpretazione, forse più probabile, è presupposta, per es., nella trad. di Aricò, «con gli occhi iniettati di sangue».

⁸⁶ L'accostamento fra Didone e Turno, per il *pallor* di 4, 449 (Didone) e di 12, 221 (Turno), è proposto anche da R. Scarcia, *La traduzione di Hom. Il. 6, 201-202 in Cic. Tusc. 3, 63*, in «Ciceroniana» 5, (1984), pp. 201-12 (ora in Id., *Tra Pegaso, Bellerofonte e Foscolo*, Roma 1984, pp. 19-31, da cui cito), che cita, nel luogo virgiliano, *pubentesque genae*, ma che rinvia anche alla variante *tabentesque* di Tiberio Donato, suggerendone implicitamente la preferibilità (cfr. p. 30 n. 23); il tratto rivelato da Didone e da Turno, la «pallidezza psicologica da intensa passione», costituirebbe, per Scarcia, un tratto tipico (con il «corpo sparuto» ed altri) del «carattere» bellerofonteo, qual'è delineato da Cicerone anche ad *Att.* 12, 15.

⁸⁷ Cfr. V. PÖSCHL, *cit.*, p. 150 n. 220.

rebbe ad evidenziare soprattutto il turbamento emotivo di cui è vittima il personaggio. A prescindere da questa considerazione, l'accostamento proposto da Pöschl appare egualmente convincente, e può servire ad una più precisa decifrazione della scena in esame. Significativo, in particolare, appare il confronto fra Turno e Didone: ai tratti rilevati da Pöschl⁸⁸ converrà aggiungere, però, quello relativo alle *genae*, che nel caso di Didone, in procinto di darsi la morte (*pallida morte futura*), sono *trementes* (segno dell'*ira* che si è impadronita di lei) e chiazzate di macchie, *maculis...trementis / interfusa genas* (cfr. 4, 643-44). Virgilio sembra suggerire, con l'immagine delle guance di Didone, *trementes*, quasi in preda alle convulsioni⁸⁹, e soprattutto «chiazzate», cioè arrossate a tratti, un quadro che è delineato anche da Stazio per Tiodamante, a *Theb.* 10, 167-68 cit., nel quale un *incertus sanguis*, che affluisce a tratti sotto la cute, *tendit exhauritque genas*, con un alternarsi che è temporale, e che potrebbe quindi essere accostato al convulso tremore della *genae* di Didone, ma che potrebbe anche avere degli effetti «spaziali», per il discontinuo afflusso del sangue; l'immagine dell'*incertus sanguis*, in questo senso, potrebbe spiegare quella delle *genae* di Didone cosparse di macchie. Immagini analoghe sono delineate da Stazio a *Theb.* 1, 537-38, *pariter pallorque roborque / purpureas hausere genas*, cit., e a 11, 336-37, *quid alternus vultus pallorque ruborque / mutat*, nell'invocazione di Giocasta ad Eteocle; da Seneca a *Med.* 858-61, dove le *genae* di Medea sono *rubentes* ma anche, con mutamenti improvvisi, in presa al *pallor*: *flagrant genae rubentes, / pallor fugat ruborem. / Nullum vagante forma / servat diu colorem*; e da Lucano a 5, 214-16, nella descrizione della Sibilla, *rubor igneus inficit ora / liventesque genas; nec qui solet esse timentis, / terribilis sed pallor inest*, dove il *liventesque genas*, ad inizio di verso, sembra riecheggiare il luogo virgiliano in esame: ed in questo caso Lucano avvalorerebbe, evidentemente, la lezione *tabentesque*, costituendo *liventes* variatio di *tabentes*, ma non certo di *pubentes*⁹⁰. Tornando, co-

⁸⁸ Significativo, ancora, il silenzio che Virgilio rileva nel portamento di Didone (4, 499: *silet*) ed in quello di Turno (12, 219: *incessu tacito*): in ambedue i casi il silenzio appare adeguato alla sacralità della situazione in cui si trovano i due personaggi (Didone, in procinto di darsi la morte, si atteggia a *sacerdos*, cfr. vv. 509-10, *stant arae circum, et crinis effusa sacerdos / ter centum tonat ore deos*; Turno è descritto nel momento in cui è *ad aram / suppliciter venerans*, vv. 219-20).

⁸⁹ Analogo ritratto è formulato da Seneca per Clitennestra, ad *Ag.* 237: *trementes circuit pallor genas*.

⁹⁰ La Sibilla, nel contesto lucaneo, è in preda al *furor* profetico: oltre alle *genae*, interessate dal *rubor* e dal *pallor*, la descrizione di Lucano comprende anche gli *oculi*, *illa feroces / torquet adhuc oculos totoque vagantia caelo / lumina* (vv. 221-13); l'espressione (*nunc vultu pavido, nunc torva minaci*, v. 213); ed il respiro (*nec fessa quiescunt / corda, se ut tumidus Boreae post flamina pontus / rauca gemit, sic muta levant suspiria vatem*, vv. 216-18). Per le *liventes genae* cfr. lo stesso Lucano a 2, 36-37, dove è descritta una delle matrone Romane alla vigilia della guerra civile, *quarum una madentis / scissa genas, planctu liventis atra laceratos* (ad essere *liventes* sono le braccia, ma è forse significativa l'evidenziazione delle *madentes genae*) e Stazio a *silv.* 5, 5, 11-12, *cernite fletus / liventesque genas*, nella stessa posizione metrica di *LUC.* 5, 215.

munque, al luogo citato di Stazio: l'immagine virgiliana delle *genae* di Didone non appare molto lontana da quella delle *genae* di Tiodamante, e quindi neppure, mi pare, da quella delle *genae tabentes* di Turno: le *genae* di Didone, chiazzate di *maculae*, in fondo, potrebbero essere considerate *genae semitabentes*. Anche questo confronto, ovviamente, suggerisce di avvalorare, per *Aen.* 12, 221, la lezione *tabentesque*.

Paolo Scarpi

Triade alimentare e triade divina.
Ideologia di un regime alimentare nella Grecia antica¹

È ormai noto che in ogni racconto mitico si condensa un sapere antico, funzionale alla società che lo ha elaborato e sottoposto a continue trasformazioni, in rapporto diretto con le mutazioni del sistema culturale. Non è tuttavia possibile cogliere né individuare il momento e la causa da cui le tradizioni mitiche sono decollate. Anche se mai si potesse accedere al quando e al come, questo non spiegherebbe comunque il significato e la funzione che quelle tradizioni sono andate assumendo nel corso del tempo. Così possiamo rinunciare all'origine delle tradizioni mitiche, quale che essa sia stata, sviluppatasi nella Grecia antica attorno ai prodotti «offerti» come doni da Dionysos, Demeter e Athena: il vino, i cereali e l'olivo. Attorno a questi doni l'uomo greco ha elaborato un sistema mitico che lentamente è andato assumendo precise implicazioni ideologiche e politiche. Da qui è scaturito un complesso mitico-ideologico che, centrato sui doni di Dionysos e Demeter, soprattutto, ma anche su quello di Athena, si rivela ai nostri occhi dialetticamente integrato con un complesso rituale. A quest'ultimo pare venga demandato, in fine, il compito di attualizzare periodicamente una crisi, che invece si rivela risolta una volta per tutte nei racconti mitici². Benché diversi, il discorso mitico e quello rituale contribuiscono alla configurazione dell'universo culturale delle città greche e queste, proprio attraverso quei discorsi, esprimono ed affermano la propria identità culturale. Quest'ultima trova nelle linee di un regime alimentare, nel quale non pare contemplata una dieta di tipo carneo, uno dei suoi codici di espressione³.

¹ Il presente testo rielabora la relazione da me presentata al Colloquio interuniversitario «HOMO EDENS - Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà mediterranea», svoltosi a Verona dal 13 al 15 aprile 1987. Ho ripreso in chiave comparativa il problema nel Colloquio «Image et Réalité du vin en Europe», tenutosi a Louvain-la-Neuve dal 28 settembre al 1 ottobre 1988 con una relazione dal titolo *Le vin et la dynamique des transformations culturelles en Grèce ancienne et à Rome*, in corso di stampa.

² Cf. M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la «xenia» dionisiaca*, Roma 1970, pp. 103-104 ss.; D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 315-344.

³ Non sorprende più il rapporto tra «cibo» e identità culturale, che oramai gli studi antropologici ci hanno abituato a riconoscere. Dopo i contributi lévi-straussiani (qui ricordo solo *Le origini delle buone maniere a tavola*, trad. it. E. LUCARELLI, Milano 1971), l'attenzione per i regimi alimentari e per l'ideologia ad essi sottesa si è accentuata. Nella prospettiva proposta

La scuola ippocratica, nella seconda metà del sec. V a.C. ed in coincidenza con l'affermarsi del pensiero razionale, assumerà il regime alimentare, proposto soprattutto da Demeter, quale prodotto del processo di civilizzazione dell'uomo, frutto dell'esperienza accumulata nel corso del tempo. Il pane sarà allora collocato al centro dello schema alimentare più adatto per l'uomo ([Hipp.] *Vet. med.* 3). A sua volta Platone vedrà gli abitanti del suo stato ideale nutrirsi di prodotti vegetali, di formaggi e bere vino con moderazione, così da trascorrere per lungo tempo ed in buona salute una vita pacifica (*Resp.* 372 a-d).

Al di là, ora, della proiezione ideale del passo platonico, la società che ne emerge appare fondata su di un sistema integrato di produzione cerealicola, orticola, vitivinicola e casearia, che corrisponde allo schema centrale dell'economia e della società greca, fin dall'età arcaica⁴. Tuttavia per Platone, al contrario dell'autore del trattato ippocratico, il consumo di tali prodotti non può prescindere dalla concordia che l'uomo deve mantenere con gli dei (*ibid.* 372 b), forse non diversamente da come già Esiodo aveva inteso il lavoro agricolo⁵. Anche Senofonte, d'altronde, subordinerà ogni attività agricola alla concordia tra gli uomini e gli dei (*oec.* 5.20; 16.3). Proprio gli dei infatti avevano insegnato agli uomini a lavorare la terra e continuavano ad indicare i momenti più opportuni per esercitare quell'attività⁶. È dunque possibile riconoscere una certa relazione tra l'universo della produzione agricola e la pratica religiosa. All'agricoltore viene richiesta un'attenzione che non è diversa dall'attenzione e dalla precisione che sono indispensabili nello svolgimento delle operazioni rituali. La vita dei campi richiedeva un complesso di operazioni, per assolvere alle quali già Esiodo suggeriva particolari accorgimenti (*op.* 765 ss.). Era così indispensabile rispettare i giorni «che provengono da Zeus», distinguere quelli adatti alla semina da quelli in cui era opportuno coltivare le piante (vv. 780 ss.), usare accortezza nel momento in cui si gettava sull'aia spianata la sacra spiga di Demeter, rispettare il momento in cui si doveva preparare il *pithos* per il vino ovvero osservare il giorno in cui lo si doveva sturare (vv. 805 ss.). Il rigoroso rispetto di tutto questo complesso di accorgimenti sfociava in una sorta di «beatitudine» del contadino. Senza commettere trasgressioni e capace di interpretare il volo degli uccelli, attraverso il suo lavoro l'agricoltore esiodeo si rendeva innocente agli occhi degli dei, così da diventare *eudaimon* e *olbios* (vv. 826-828).

In questa prospettiva si collocavano anche Platone e Senofonte, per

in questo contesto si veda: F. REMOTTI, *La semantica del cibo nella cultura Nande*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 27/2 (1986), pp. 257-265.

⁴ Si veda in generale, con relativa bibliografia: L. GALLO, *Alimentazione e demografia della Grecia antica*, Salerno 1984, pp. 23 e ss., *passim*.

⁵ Cf. M. DETIENNE, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles 1963, pp. 41 ss. e *passim*.

⁶ XENOPH. *oec.* 17, 2-4.

i quali erano ancora gli dei che guidavano l'attività dell'uomo⁷, al contrario della scuola ippocratica, che nell'*Antica medicina* attribuiva il conseguimento di un'alimentazione bilanciata alla sperimentazione condotta dall'uomo nel corso del tempo. Senza dubbio le divinità di cui parlano Platone e Senofonte sembrano proiettate in una lontananza che le rende quasi inavvicinabili, così che all'uomo non resta che cercare di ottenerne la benevolenza, e non molto più tardi Aristotele sosterrà che forma e struttura del mondo degli dei sono una proiezione fantasmatica dell'uomo (*pol.* 1252 b 23-27). Tuttavia, in età classica, ed almeno fino all'inizio del sec. IV a.C., ogni forma di attività agricola appare ancora racchiusa entro un reticolo di rappresentazioni religiose⁸. Un sistema questo che trova la sua espressione più efficace nel complesso mitico centrato sulle figure di Dionysos e Demeter, a cui dovremo comunque aggiungere anche Athena, dea poliade della città di Atene.

Per ottenere un raccolto abbondante l'uomo doveva in primo luogo conciliarsi gli dei, placarli (*hilaskesthai*), come diceva Esiodo (*op.* 338) e ribadiva Senofonte (*oec.* 5.20)⁹. Nell'inno omerico a Demeter (vv. 273-274) la dea prometteva di insegnare agli uomini gli *orgia*, perché riuscissero a placare (*hilaskesthai*) il suo animo attraverso la scrupolosa celebrazione dell'atto rituale. Quando il territorio di Figalia venne colpito da una violenta carestia, l'oracolo della Pythia ammonì gli abitanti di rispettare le norme rituali e di rendere i dovuti onori a Deo-Demeter, perché ne placassero (*hilassesthai*) l'animo (Paus. 8.42.6). Ne consegue che la pratica dell'agricoltura non poteva prescindere da una scrupolosità di ordine evidentemente religioso¹⁰.

Se il contadino esiodeo è alla fine *eudaimon* e *olbios* (*op.* 826), anche l'uomo venuto a conoscenza del rituale eleusino sarà a sua volta *olbios* nell'inno omerico a Demeter (vv. 480, 486) ed alle sue case Demeter e la figlia, delle quali ha ottenuto la benevolenza, invieranno Ploutos, che dispensa l'abbondanza (vv. 486-489).

Emerge in questo modo un circuito di idee che riconduce l'abbondanza dei raccolti alla protezione accordata dagli dei agli uomini «saggi», *sophrones*, in cambio del culto che questi tributavano loro (Xenoph. *oec.* 5. 20). I prodotti della terra si rivelano così un dono degli dei¹¹, un dono di Dionysos e Demeter. Questi prodotti, ed in particolare quelli di Demeter e Dionysos, hanno rappresentato per l'immaginario dei Greci il segno concreto e tangibile della loro identità culturale, della vita civilizzata, in opposizione

⁷ P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, Padova 1984, p. 162.

⁸ M. DETIENNE, *Crise agraire et attitude religieuse*, cit., pp. 55-56.

⁹ L'uso del termine con questo valore è già attestato a partire da Omero: cf. *L.S.J.* s.v.

¹⁰ Cf. M. DETIENNE, cit., pp. 45 ss.

¹¹ HES. *op.* 320, 336-341. Cf. M. DETIENNE, cit., pp. 49 s.

alla barbarie, allo stato selvaggio ed alla brutalità ferina¹². In questo immaginario mitico, tuttavia, le due figure divine seguono percorsi diversi, anche se analoghi. L'introduzione del dono degli dei nell'uno come nell'altro caso implica infatti una radicale trasformazione delle forme dell'esistenza umana. Questa trasformazione, però, mentre investe il mondo degli uomini, interseca anche il *pantheon* olimpico, da cui Dionysos e Demeter appaiono separati. Dionysos, il figlio di Zeus e di Semele, colpito dalla *mania*, è costretto a peregrinare a lungo tra le più lontane contrade sino ai confini dell'India, prima di poter nuovamente ritornare in Grecia con il suo seguito di Menadi¹³. Demeter, sorella e sposa di Zeus, abbandona l'Olimpo adirata con il fratello che aveva a sua insaputa concesso in moglie la figlia Kore ad Aidoneus¹⁴, ovvero perché desiderava semplicemente ritrovare la figlia¹⁵. Dionysos nella tradizione mitica sembra quasi in lotta per affermare il proprio diritto di «esistere» come divinità; sembra quasi reclami per sé uno spazio nel consesso degli Olimpi e per i suoi fedeli il diritto a celebrarlo ritualmente. È un conflitto in cui egli si configura come lo «straniero» per eccellenza¹⁶. Senza dubbio Demeter è più discreta ma non è meno straniera, *xene*, quando si presenta alle case di Keleos, il signore di Eleusi, o degli altri suoi ospiti¹⁷ ed altrettanto conflittuale appare la sua posizione nei confronti degli dei olimpi. A Demeter, donna, manca il riconoscimento di una *time*, che alla fine Zeus però dovrà accordare, unitamente al periodico ritorno di Kore, per risolvere una «crisi» che minacciava di distruggere l'equilibrio cosmico¹⁸. Ed è nel corso di questi vagabondaggi tra gli uomini che Dionysos e Demeter concedono agli uomini stessi il dono delle piante alimentari.

Nelle tradizioni mitiche il dono della vite pare seguire due grandi direttrici che sfociano nell'accoglimento o nel rifiuto di Dionysos¹⁹ e che si trovano condensate nell'indatabile «inno omerico a Dionysos»²⁰. Il racconto

¹² Già in *Il.* 13, 322. In generale cf. J.-P. VERNANT, *Introduzione a M. DETIENNE, I giardini di Adone*, trad. it. Letizia Berrini Pajetta, Torino 1975, p. XIV. Cf. ILEANA CHIRASSI, *I doni di Demeter: mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi Stella*, Trieste 1975, p. 193.

¹³ EUR. *Bacch.* 13 ss.; ID. *Cycl.* 1-4; APD. 3, 5, 1 ss. Cf. H. JEANMAIRE, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it. G. Glaesser, Torino 1972, pp. 198 ss., pp. 512-513 (con bibliografia).

¹⁴ [HOM] *Hymn. in Cer.* 91 ss.

¹⁵ Cf. APD. 1, 5.1.

¹⁶ Seguo la tesi di M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la «xenia» dionisiaca*, cit., *passim* e in particolare pp. 105-106.

¹⁷ Cf. P. SCARPI, *Letture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*, Firenze 1976, pp. 86, 144, 148, 151, 156, 159, 193.

¹⁸ [HOM.] *Hymn. in Cer.* 327 ss.; cf. P. SCARPI, cit. pp. 121-122.

¹⁹ Cf. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la «xenia» dionisiaca*, cit., *passim*.

²⁰ [HOM.] *Hymn.* 7 (Allen). La datazione dell'inno proposta dagli studiosi oscilla tra i secc. VIII-VII a.C. e l'età ellenistica.

dell'inno mostra il dio manifestarsi attraverso *thaumatà érga*, che sconvolgono i pirati, i quali l'avevano rapito convinti che si trattasse di un ricco giovane di nobile famiglia. Terrorizzati dai prodigi compiuti dal dio, essi si tuffano in mare, ove diventano delfini. Solo al timoniere, che aveva saputo riconoscere la divinità nel giovane, il dio concede una sorte felice.

Questo breve testo conduce a riconoscere nelle due direttrici le linee e le conseguenze dell'atteggiamento umano nei confronti di Dionysos. Non riconoscere il dio come rifiutarlo portano ad una perdita irreversibile dei connotati umani, ad un viaggio senza ritorno nel territorio della bestialità. I pirati così diventano delfini come le Minyades si trasformano in uccelli perché tardano a riconoscere Dionysos²¹. Likurgos, che già nell'*Iliade* (6.130-140) insegue Dionysos e le sue nutrici, diventa cieco e muore, ovvero è colpito dalla *mania* che il dio gli ha inviato, commette incesto con la madre o tenta di commetterlo, uccide moglie e figlio, si recide un piede, muore suicida ovvero sbranato dai suoi cavalli...²². In queste tradizioni, accanto alla morte dell'antagonista di Dionysos, una delle conseguenze immediate è la dissoluzione dell'universo familiare. Così Pentheus vive l'ingresso di Dionysos come un'esperienza sconvolgente che trasforma i costumi degli abitanti di Tebe, delle persone a lui più vicine e più care, del vecchio Kadmos, della madre Agave. È un'esperienza che conduce proprio Pentheus a perdere la propria identità, a vestirsi da donna senza diventare donna ed a smarrirsi nella dimensione del dio²³. La sua personalità si frantuma quando decide di assistere ai riti delle Menadi mentre la sua ostilità nei confronti di Dionysos perde consistenza. Scoperto poi dalle Baccanti sul Citerone, egli appare ad esse come una fiera (Eur. *Bacch.* 1108), un leone montano (v. 1142), un vitellino (v. 1185), sino ad assumere nelle mani della propria madre il ruolo della vittima sacrificale necessaria all'instaurazione del «nuovo ordine» di cui Dionysos è portatore.

In quest'ottica riconoscere la divinità di Dionysos, accoglierlo ed accettarne il dono della vite equivale a compiere una scelta culturale. Ma è una scelta che non concede alternative, in quanto rifiutarlo trascina inevitabilmente e irreversibilmente verso la perdita di ogni identità e dimensione umana²⁴. Tuttavia, anche là dove il dio è oggetto di ospitalità, il suo ingres-

²¹ Cf. P. SCARPI, *Melampus e i «miracoli» di Dionysos*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, p. 441 n. 40.

²² APD. 3, 5, 1; HYGIN. *fabb.* 132, 242. La discussione in M. MASSENZIO, *cit.*, pp. 49 s.; una sintesi in G.A. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, pp. 14 ss.

²³ Cf. EUR. *Bacch.* 912-913; 918-922 e *passim* P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica. L'inno omerico a Demeter*, *cit.*, pp. 34-36; ID., *Melampus e i «miracoli» di Dionysos*, *cit.*, p. 442. Anche se improntate ad uno schema irrazionalista, restano sempre suggestive le pagine scritte da W.F. OTTO, (*Dionysos. Le mythe et le culte*, trad. par P. Lévy, Paris 1969, *passim* e soprattutto pp. 71-73).

²⁴ Cf. M. MASSENZIO, *cit.*, pp. 100 ss., 104 ss.

so produce uno sconvolgimento del sistema familiare in quel momento attivo. Se il dono del vino deve essere fatto circolare, perché si sviluppino le relazioni sociali, anche la famiglia si deve aprire agli scambi matrimoniali²⁵. In questa prospettiva si pone la vicenda mitica delle Proitides, in cui la sopravvalutazione dell'*oikos* paterno trascorre verso un'economia esogamica, conseguente all'introduzione dello scambio matrimoniale²⁶. E analogamente va letta la vicenda di Oinopion, figlio di Dionysos, che ha appreso dal padre l'arte della vinificazione ed al quale Orion seduce o violenta la figlia, ma dopo che Oinopion si era rifiutato di onorare il pattuito contratto matrimoniale²⁷. In questa tradizione, tuttavia, si avverte anche una forma di conflittualità latente con il sistema culturale rappresentato da Orion, e cioè la caccia²⁸, per cui la responsabilità della «crisi», che colpisce la casa di Oinopion e della quale il vino è l'elemento scatenante, viene scaricata sull'eroe cacciatore. Ma è proprio da questa «crisi» che prende avvio la circolazione delle donne.

Per quanto in prospettiva diversa dall'intervento dionisiaco, anche le vicende di Demeter e Kore investono l'istituto familiare. I tratti di un «atto matrimoniale» si possono infatti riconoscere già nel rapimento di Kore, così come esso si configura nell'inno omerico a Demeter, dove esso appare il frutto di una transazione matrimoniale tra il padre della fanciulla, Zeus, signore dell'Olimpo, e lo zio paterno (e materno) della stessa, Aidoneus, signore dell'Adè²⁹. La stessa terminologia offerta dall'inno sembra sottolineare questo percorso matrimoniale: Zeus «concede» [*doken*] la fanciulla ad Aidoneus (v. 3), che la «conduce» [*agein* è verbo tecnico, corrispondente al lat. *uxorem ducere*] (vv. 20, 30, 81) nel suo regno. Esplicita è in questo senso la risposta di Helios a Demeter, alla ricerca di spiegazioni sulla sorte della figlia: Zeus «la concesse ad Hades, perché fosse chiamata sua fiorente sposa» (v. 31)³⁰. In questo contesto, al di là del fatto che Kore vada sposa al fratello del padre (e della madre), il suo «matrimonio» appare come uno strumento finalizzato ad instaurare un sistema di comunicazione e di scambio tra due «gruppi», rappresentati da Olimpo ed Inferi, in cui la donna (Persephone) ha un ruolo di mediazione.

Questo schema trova anche un registro espressivo nei termini di un «codice alimentare», che affida alle piante alimentari precerealicole una funzione referenziale, quando esse paiono scandire le diverse fasi attraversate

²⁵ *ibid.*

²⁶ Cf. P. SCARPI, *Melampus e i «miracoli» di Dionysos, cit.*, pp. 438-439.

²⁷ APD, 1, 4, 3 ss.; ID. *Epit.* 1.9; ERATOSTH, *catast.* 32; PARTH. *aff. amat.* 20; SCHOL. ARAT. 322; ATHEN. 1.27 b-c; HYGIN. *astr.* 2, 34; schol. NIC. *ther.* 15 a (dove però si tratta della moglie di Oinopion). Cf. M. MASSENZIO, *cit.*, pp. 28-35.

²⁸ GIULIA PICCALUGA, *Minutal. Saggi di Soria delle religioni*, Roma 1974, p. 77 ss.

²⁹ Cf. P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica, cit.*, pp. 109 ss.

³⁰ Cf. HYGIN. *fab.* 146: *Pluton petit ab Iove, Proserpinam [...] in coniugium daret.*

dalla fanciulla Kore, così che sarebbe possibile parlare di schema iniziatico³¹. Le rose, il croco, le viole, le iridi, i gigli, il giacinto e il narciso, piante che rientrano tutte nell'*anthologia* di Persephone³², concorrono alla definizione dello *status* di Kore prima del rapimento. Sono infatti piante commestibili, ma sono anche prodotto di una «raccolta» che le proietta in una fase precerealicola, giacché nell'ottica greca è la cerealicoltura che ha permesso all'uomo di approdare alle forme della vita civilizzata³³. In questo orizzonte Kore occupa uno spazio pre-culturale definito dalle piante dell'*anthologia*. Ma è uno spazio che si disgrega definitivamente quando Hades riesce a farle ingoiare un chicco di melagrana (vv. 372-374). E questo, attraverso la successiva sanzione di Zeus, determinerà i cicli stagionali (vv. 445-447).

Il chicco di melagrana può forse configurarsi come «cibo dei morti» e un «vivo» vi si deve astenere se vuole ritornare nel suo mondo³⁴. In questo caso, tuttavia, l'accettazione del cibo favorisce l'instaurazione di un rapporto definitivo tra Olimpo e Inferi attraverso Persephone-Kore. D'altro canto, ad Eleusi la melagrana apparteneva alla simbologia culturale demetriaca ed era spesso associata a Kore sui monumenti figurati³⁵. La consumazione ne era comunque interdetta agli iniziati ai Misteri di Eleusi come era vietata nel corso degli Haloa, festa invernale della trebbiatura che onorava anche Dionysos accanto a Demeter e Kore. Questa festa, celebrata in dicembre, quando il vino, dopo la prima fermentazione, era pronto per essere bevuto, era caratterizzata da un clima di sfrenata libertà, anche quando i fedeli approdavano ad Eleusi. Qui le donne celebravano una segreta cerimonia notturna, nel corso della quale trascinavano falli, si abbandona-

³¹ Cf. B. LINCOLN, *The Rape of Persephone: a Greek Scenario of Women's Initiation*, in «HTHR» 72 (1979), pp. 223-235; P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, cit., pp. 117-135, 149, 166 n. 49.

³² [HOM.] *hymn. in Cer.* 6-8. Il giglio compare tuttavia solo nella seconda *anthologia*: vv. 426-428. Sull'*anthologia* cf. GIULIA PICCALUGA, *tà Pherepháttes anthologia*, in «Maia» 18/3 (1966), 232-253. Il rapporto di Kore con le piante commestibili, che era già stato al centro di una suggestiva trattazione di K. KERÉNYI (*Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it a cura di A. Brelich, Torino 1948, in collaborazione con C.G. Jung), è stato recentemente rivisitato in una nuova prospettiva comparativa da D. SABBATUCCI, *Mistica agraria e demistificazione*, Roma 1986, pp. 260-298, dove viene riesaminato anche il materiale etnologico che A. JENSEN aveva raccolto nell'isola di Ceram e che era confluito nell'ormai famoso e classico *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

³³ Per i fiori dell'*anthologia* come piante commestibili, cf. P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica*, cit., pp. 49-52; per il rapporto della cerealicoltura con la vita civilizzata cf. ISOCR. 4.28-29; CIC. *legg.* 2, 36; schol. LUC. *D. Meretr.* 2, 1 (p. 276 Rabe). Cf. I. CHIRASSI, *I doni di Demeter*, cit., p. 190 e *passim*.

³⁴ È un motivo topico ben attestato, noto dalla comparazione storico-religiosa: cf. P. SCARPI, *Lecture sulla religione classica*, cit., p. 97.

³⁵ G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961 (ma 1962), pp. 158-159, fig. 56; cf. I. CHIRASSI, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, p. 76.

vano al turpiloquio e imbandivano tavole ricoperte di ogni sorta di cibo, con focacce a forma di genitali³⁶. Gli Haloa appaiono in tal modo l'esatto contrario dei Thesmophoria, festa squisitamente femminile in onore di Demeter, dalla quale gli uomini erano rigorosamente esclusi. In quest'occasione le donne potevano cibarsi dei chicchi di melagarana, con l'eccezione di quelli caduti a terra, perché proprietà dei morti o perché si credeva «che il melograno fosse germinato dalle gocce di sangue di Dionysos»³⁷.

In questo modo Dionysos riaffiora dal tessuto rituale di due feste a carattere femminile. Contemporaneamente i Thesmophoria riconducono alla famiglia, che nel corso della celebrazione della festa pare dissolversi per lasciare spazio ad una società di sole donne³⁸. D'altronde il pericolo della dissoluzione sembra aleggiare costantemente proprio alle spalle della famiglia eleusina, visitata da Demeter nel corso della sua *plane* alla ricerca della figlia. È tuttavia un pericolo proiettato in una dimensione speculare e parallela rispetto alle vicende che coinvolgono la famiglia di Keleos, il sovrano di Eleusi. Nelle case di questa famiglia esemplare trova ospitalità Demeter, la quale concede, in segno di riconoscenza, oltre al dono dei Misteri anche il dono della cerealicoltura, perché fosse diffusa tra tutti gli uomini³⁹. A questo modello di famiglia si contrappone l'immagine trasgressiva della famiglia di Pandion, sovrano di Atene, che concede in moglie al barbaro Teureus la figlia Prokne⁴⁰. In questo caso la dissoluzione e disintegrazione dei legami familiari è già implicita nelle nozze con il barbaro, che successivamente violenta la cognata e si ciba delle carni del figlio, imbanditogli per vendetta dalla moglie. Il destino che travolge Pandion e la sua famiglia occupa così la scena di un'Attica che assiste contemporaneamente all'arrivo di Demeter alle case di Keleos e di Dionysos a quelle di Ikarios (Apd. 3.14.7).

Spazio della trasgressione e della non-cultura, l'Atene di Pandion non è ancora a conoscenza dei doni di Demeter e di Dionysos. Successivamente però Atene si approprierà degli uni e degli altri attraverso un conflitto che vedrà Atene contrapposta ad Eleusi⁴¹. Come dalle case di Keleos prende avvio un movimento centrifugo — quasi determinato dall'infrazione della moglie del sovrano che impedisce l'immortalazione del figlio⁴² —, un movi-

³⁶ Cf. M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1967³, p. 47; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, p. 397.

³⁷ CLEM. ALEX. *protr.* 2, 19.3.

³⁸ M. DETIENNE, *I giardini di Adone*, cit., pp. 103-108.

³⁹ APD. 1.5.1-2; OV. *fast.* 4, 425-620; HYGIN. *fab.* 147. Cf. inoltre A. BRELICH, *Nascita di miti*, in «Religioni e civiltà» 2 (1976), 7-80, pp. 67 ss., il quale esamina il problema del doppio dono di Demeter, i cereali e i Misteri.

⁴⁰ APD. 3, 14, 7-8; cf. P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, cit., pp. 18-27 e *passim*.

⁴¹ *ibid.*, p. 146.

⁴² [HOM.] *Hymn. in Cer.* 242-274 ss. Cf. P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, cit., p. 145.

mento che favorisce la diffusione dei cereali e della civiltà tra gli uomini e di cui proprio Atene si approprierà, l'ingresso di Dionysos nelle case di Ikarios fa decollare un analogo processo di diffusione. E l'Attica ne è egualmente investita in forma conflittuale, quando Ikarios, per diffondere il dono ricevuto da Dionysos, «giunge presso alcuni pastori, i quali, gustata la bevanda e tracannatone abbondantemente... lo uccisero credendo di essere stati avvelenati»⁴³. La configurazione dell'Attica come terra di pastori è il probabile frutto di una periodizzazione in cui la pastorizia viene collocata al livello di civiltà degradata e anteriore rispetto al prodotto della viticoltura e rispetto a ciò che questa comportava, nonostante che l'Attica sembri collocarsi in una fase di civiltà evoluta. Tuttavia essa non è ancora la civiltà per eccellenza: mancano i cereali, manca il vino e manca la circolazione dei beni⁴⁴.

Analogamente all'introduzione dei cereali, pure la presenza del vino doveva essere sentita come un fatto culturale, in grado di trasformare le forme della preesistente civiltà. Nel sec. II d.C. Arriano di Nicomedia attribuiva a Dionysos l'introduzione di ogni forma di civiltà, in dipendenza dal dono del vino e in dichiarata opposizione con la missione di Triptolemos, il quale aveva invece ricevuto da Demeter l'incarico di diffondere l'uso del grano in tutta la terra. Il dio aveva insegnato agli Indiani, pastori nomadi e cacciatori alla stregua degli Sciti, a seminare il grano e per primo aggiogò i buoi, così da trasformare quella popolazione in agricoltori sedentari. Insegnò ad essi anche a coltivare gli dei e soprattutto sé stesso, Dionysos (*Ind.* 1.7.4-8). Senza dubbio Arriano non avrebbe potuto coagulare attorno a Dionysos gli attributi del dono demetriaco se già al dono di Dionysos non fosse stato riconosciuto un significato civilizzatore. D'altronde già nelle *Baccanti* di Euripide (vv. 274-285) il teologema di Teiresias riconosceva in Demeter e Dionysos le divinità più importanti per l'uomo. Se Demeter è la terra che con gli alimenti secchi nutre l'uomo mortale, Dionysos con l'umido frutto della vite ha donato all'uomo il solo rimedio contro i mali della vita. E Dionysos stesso, che pure è nato dio, nella forma del succo della vite diviene l'oggetto delle libagioni che gli uomini offrono agli dei per impetrarne i benefici. Paniassi⁴⁵ a sua volta, non molto prima, aveva riconosciuto nel vino il dono migliore che gli dei avevano potuto fare agli uomini, per i quali era un vantaggio pari al fuoco. Secondo una tradizione mitica⁴⁶ questo vantaggio raggiunse i Greci agli albori della loro storia, allorché partirono alla conquista di Troia, paese d'oltremare occupato dal «diverso», in opposizione al quale essi fondarono la definizione della loro identità di *Hellenes*⁴⁷. Mentre essi attendono nell'isola di Delos il momento di attra-

⁴³ APD. 3, 14, 7; cf. HYGIN. *fab.* 130.

⁴⁴ Pandion stesso, sovrano di Atene, contrae matrimonio con la zia materna, Zeuxippe: APD. 3, 14, 8.

⁴⁵ Ap. ATHEN. 2, 37 a-b = 12, 12; 14 K.

⁴⁶ SCHOL. LYCOPHR. 570.

⁴⁷ Cf. HDT, 1, 1-5.

versare il mare, le Oinotropoi, Oinò Elais e Spermò, provvedono al loro nutrimento. Dionysos aveva concesso a queste tre fanciulle di trasformare in vino, in olio e in semi di frumento tutto ciò che avessero voluto. Esse erano le figlie di Anios, figlio di Rhoiò, «che dà i frutti del melograno», figlia a sua volta di Staphylos, da cui prenderà nome il «tralcio della vite», figlio di Dionysos. È questa divinità che apre e chiude il cerchio ed è lui che in questo caso controlla i tre prodotti nei quali i Greci riconoscevano il segno della loro «superiore» civiltà.

Non è ora difficile riconoscere in Dionysos una funzione dinamica che apre allo scambio il complesso sociale, trasformando la società attraverso l'instaurazione di relazioni con l'esterno e mettendola in grado di assorbire le crisi che l'incontro con ciò che è al di fuori di lei può determinare. Attraverso l'aggregazione dell'esterno tali crisi vengono trasformate in un fatto culturale. Lo scambio, il «dono» di Dionysos, diventa un prodotto e questo permette di cogliere il valore dell'attribuzione al dio di significati culturali che la tradizione antica assegnava prevalentemente a Demeter e al dono dei cereali. Un dono questo che veniva fatto coincidere con l'introduzione delle norme civili⁴⁸, grazie alle quali l'uomo era stato allontanato dalla vita ferina, quando il suo cibo era la carne e praticava il cannibalismo. Da ciò discesero i riti in onore di Demeter e i matrimoni. Preposte a questi erano le Melissai, le api, produttrici del miele che proprio Demeter aveva inventato e *melissai*, api, era il titolo attribuito alle donne che celebravano i Thesmophoria in onore di Demeter⁴⁹.

Dionysos, con il suo dono, conduce alla dinamica dello scambio matrimoniale e della socializzazione⁵⁰, ma Demeter e i suoi doni portano alla stabilità dell'istituto matrimoniale, il cui modello eccellente riposa nella famiglia del sovrano di Eleusi. Da Eleusi questo modello si estende alla città di Atene, che lo riproduce e lo moltiplica e che ad un certo momento della sua storia si proporrà alla Grecia tutta come depositaria di quei doni e come veicolo di cultura, attraverso l'uso e la coltivazione del grano⁵¹.

Atene però vuol dire Athena, la dea poliade, che dall'alto dell'Acropoli volge il suo sguardo vigile sulle attività degli Ateniesi. Città aperta e senza segreti per gli stranieri, dispensatrice di benefici, aliena da ogni discriminazione e modello per gli altri popoli⁵², Atene trova in Athena una

⁴⁸ Cf. CALLIM. *hymn.* 6, 18-21; Ov. *met.* 5, 341-343; Orph. *hymn.* 40, 8-9 (Quandt); PLAT. *legg.* 782 B-C; ISOCR. 4, 28.

⁴⁹ Cf. P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, cit., pp. 110-111.

⁵⁰ Non intendo in alcun modo riferirmi alle tesi di M. MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris 1982, in particolare pp. 169 ss., il quale sembra piuttosto proiettare in una dimensione metastorica la funzione socializzante del dono di Dionysos.

⁵¹ ISOCR. 4, 28-29, 31. Cf. P. SCARPI, *Il picchio e il codice delle api*, cit., pp. 147-148.

⁵² THUC. 2, 37, 1; 29.1; 40, 4.

divinità che, già legata alle tecniche in quanto Ergane ed Hephaistia⁵³, rende più agevole agli abitanti dell'Attica la coltivazione del grano, dono di Demeter, attraverso l'invenzione dell'aratro⁵⁴. Athena però è anche la dea che ha fatto spuntare per la prima volta la pianta dell'olivo proprio sull'Acropoli, all'epoca della contesa con Poseidon per il possesso dell'Attica⁵⁵. Quello che unisce l'olivo alla dea è un legame antico⁵⁶, dove la pianta è *glauké* o addirittura *glaukopis*, come *glaukopis* è Athena⁵⁷. Legata alla città, Athena ha sull'Acropoli la sua sede; l'olivo, *elaia*, è *asté*, «della città», e si radica sull'Acropoli⁵⁸.

All'epoca del conflitto di Atene con Egina l'olivo era coltivato solo in Attica (Hdt. 5.82) e dopo l'incendio dell'Acropoli, quando le truppe persiane invasero l'Attica, esso risorse prodigiosamente dal ceppo carbonizzato (Hdt. 8.55). Nessuno poteva sradicare dal proprio campo un ceppo d'olivo sacro, pena la morte⁵⁹. All'olivo, pianta imperitura, si legavano i destini della città, che era parimenti radicata saldamente nel suolo dell'Attica⁶⁰. I vincitori degli agoni panatenaici avevano in premio l'olio ricavato dalle *moriari*, gli olivi sacri, e quest'olio era gelosamente custodito dai tesoriere di Athena⁶¹.

Non meno dei cereali e della vite, anche l'olivo si configura come un dono degli dei e sembra collegarsi con l'introduzione della vita civilizzata, della quale la dea Athena si fa garante e della quale la città di Atene si propone come divulgatrice. In questo orizzonte le conquiste alimentari appaiono conquiste culturali, da cui il sistema sociale si rivela alla fine condizionato. Sono gli dei, però, nelle figure di Demeter Dionysos e Athena, che concedono agli uomini di fruire di tali doni della terra e dei conseguenti vantaggi. Se le *technai* sono il frutto di un *dolos* e di un furto perpetrato dal titano Prometheus ai danni degli dei dell'Olimpo, da cui l'uomo esce

⁵³ Cf. L. MALTEN, s.v. *Hephaistos*, in *RE* VIII/1 (1912), coll. 311-366, 349-350; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I³, cit., pp. 439, 440 e n. 3; L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 35. AESCH. *Prom.* 461; PAUS. 1, 24, 3.

⁵⁴ SERV. *ad Aen.* 4, 402.

⁵⁵ APD. 3, 14, 1; SOPH. *O.C.* 694-705; CIC. *legg.* 1, 1, 2; HYGIN. *fab.* 164; PAUS. 1, 24, 2, 27, 2.

⁵⁶ Cf. *Od.* 13, 372.

⁵⁷ Per l'olivo *glaukopis*: EUPHOR. *fr.* 140 Meineke = 150 Powell; per l'olivo *glauke*: PIND. *Ol.* 3, 13; SOPH. *O.C.* 701.

⁵⁸ Cf. EUSTATH. *ad Od.* 1, p. 1383.7; HSCH. s.v. *aste elaia*; POLL. *onom.* 9, 17.

⁵⁹ In epoca arcaica: cf. ARIST. *Ath. resp.* 60, 2; LYS. *Areop.* 2 e *passim*.

⁶⁰ Cf. M. DETIENNE, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, in «RHR» 178 (1970), pp. 5-23; E. MONTANARI, *Il mito dell'autocrazia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981², pp. 43-47.

⁶¹ ARIST. *Ath. resp.* 60, 1-3.

colpevolizzato⁶², Athena come Ergane ed Hephaistia riscatta l'uomo anche da questa colpa. Anche Demeter, d'altro canto, insegna agli uomini a placare il suo animo e Dionysos a sua volta insegna a Amphyktion, re d'Ate-ne, a mitigare con l'acqua il vino, perché gli uomini potessero berlo al riparo da ogni effetto devastante⁶³. Il fuoco del vino così si placa grazie all'acqua e gli uomini che lo bevono non camminano più a quattro zampe come gli animali⁶⁴, non molto diversamente dall'azione civilizzatrice di Demeter, che allontana gli uomini dal cannibalismo. Athena, da parte sua, inventa l'aratro ed interviene di frequente nella tragedia come elemento risolutore. E la tragedia, inserita nel culto di Dionysos e rappresentata a spese pubbliche⁶⁵, ha per oggetto vicende che coinvolgono prevalentemente il contesto familiare⁶⁶.

Nell'orizzonte delineato dalle diverse tradizioni mitiche, che appaiono intersecarsi tra di loro, la conquista alimentare assume i contorni di una conquista culturale che investe il nucleo della vita associativa, la famiglia, in un circuito senza soluzione di continuità. Ed ecco che Demeter appare associata alle leggi ed alla famiglia esemplare; Dionysos allo scambio ed alla circolazione dei beni; Athena alla città, modello di civiltà, con le cui mura i suoi cittadini si identificano⁶⁷. Ma è Athena che coniuga tra di loro: il vino, che favorisce la socializzazione, i cereali, che nutrono ed arricchiscono, l'olivo imperituro, che radica saldamente i cittadini al suolo della patria.

⁶² HES. *th.* 550-616; AESCH. *Prom.* 459 ss.

⁶³ PHILOCHOR. *ap.* ATHEN. 2, 38 c.

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ Cf. E. MONTANARI, *cit.*, pp. 115-116; D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia, cit.*, pp. 145 ss., pp. 159-169.

⁶⁶ Cf. ARIST. *poet.* 1453 b 10-26.

⁶⁷ L'identificazione tra uomini, città e mura è stato messa chiaramente in luce da O. LONGO, *Ad Alceo 112.10 L.-P.: per la storia di un topos*, in «BIFG» 1 (1974), pp. 219 ss.

Letterio Mauro

Dai peccati di pensiero alla volontarietà degli atti: un percorso attraverso i *libri paenitentiales*

1. Le indagini sulla «religione popolare»¹ nel Medioevo, che nel corso degli ultimi venti anni si sono succedute sempre più numerose, hanno posto in luce l'eccezionale interesse rivestito dai *libri paenitentiales*² per lo studio

¹ La bibliografia su questo problema è ormai vastissima e concerne in buona parte la legittimità del ricorso alla nozione di 'popolare', come ha osservato A. VAUCHEZ (*Les nouvelles orientations de l'histoire religieuse de la France médiévale. I. Avant le XIII^e siècle*, Actes du 100^e congrès des Sociétés Savantes de France (Paris 1975), Paris 1977, pp. 95-112, ora in *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980, pp. 293-310). P. BROWN (*Il culto dei santi*, trad. it., Torino 1983) ha negato la correttezza di tale nozione e riserve su quest'ultima sono state avanzate anche da M. LAUWERS (*Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 82 (1987), pp. 221-258) e da J.C. SCHMITT (*Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, trad. it., Roma-Bari 1988) che hanno proposto di parlare, per contro, di una «cultura folklorica» contrapposta ad una «cultura ecclesiastica» o «clericale». J. LE GOFF, invece, pur concordando sulla necessità di servirsi con molta prudenza di un termine così vago come quello di 'popolare', ritiene che esso possa essere ancora utilizzato con profitto in sede storiografica (cfr. *L'immaginario medievale*, trad.it., Roma-Bari 1988, p. 151 n. 19). Due punti sembrano, comunque, definitivamente assodati dagli studiosi. Innanzi tutto, il cristianesimo medioevale è stato una realtà unitaria ma al tempo stesso articolata in forme diverse, caratterizzate da un rapporto di continua e reciproca interdipendenza ed influenza anche se contrassegnato da fasi difficili e talora conflittuali. Inoltre, la religione popolare prelude da classi sociali particolari, dato che inquadra esigenze di natura spirituale, e non socio-economica, le quali, pur provenendo da condizioni umane e forme di vita assai diverse, convergono nell'intendere in un unico modo il contesto religioso. Si vedano, tra gli altri, su questi due punti: R. MANSELLI, *La religione popolare nel Medio Evo: prime considerazioni metodologiche*, in «Nuova rivista storica», 58 (1974), pp. 29-43; ID., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983; ID., *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1986; A. VAUCHEZ, *La piété populaire au Moyen Age. État des travaux et position des problèmes*, Actes du 99^e congrès des Sociétés Savantes de France (Besançon 1974), Paris 1977, pp. 27-42, ora in *Religion cit.*, pp. 321-336; A. GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, trad.it., Torino 1986; J. LE GOFF, *L'immaginario cit.*, pp. 75-98.

² Su questo argomento mi limito a segnalare i lavori complessivi più recenti, corredati da ampi riferimenti bibliografici sia di carattere generale sia relativi ai singoli penitenziali: C. VOGEL, *Les «libri paenitentiales»*, Turnhout 1978; M.G. MUZZARELLI, *Introduzione a Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto Medioevo*, Bologna 1980, pp. 1-62; R. KOTTJE, s.v. *Bussbücher*, in *Lexikon des Mittelalters*, II, München-Zürich 1983, coll. 1118-1122. Per quanto concerne, in particolare, i problemi della datazione e della classificazione dei penitenziali, cfr. G. LE BRAS, s.v. *Pénitentiels*, in *Dictionnaire de Théologie Catho-*

di credenze e comportamenti di larghi strati di quella società. Benché, infatti, i penitenziali nulla dicano circa l'effettivo grado di diffusione di pratiche, opinioni e forme di comportamento non ortodosse³ e forniscano unicamente la griglia valutativa a disposizione dei confessori, proprio in quanto «manuali d'uso», essi riflettono la concreta situazione delle comunità per le quali erano stati composti.

A differenza delle più tarde *Summae confessorum* (o *Summae de paenitentia*)⁴ — caratterizzate da un impianto teorico di nozioni giuridiche, morali e pastorali —, i penitenziali dell'Alto Medioevo, con le liste, più o meno complete ed organiche, di peccati e le rispettive tassazioni, intendevano porsi esclusivamente come valido sussidio per il sacerdote nella pratica quotidiana della confessione, escludendo qualsiasi preoccupazione didattica o erudita.

Proprio per tale motivo i loro 'questionari' dovevano tenere conto della varietà delle situazioni e delle costanti comportamentali presenti nella vita reale. Nella ripetizione, quasi ossessiva sebbene talora arricchita di nuovi dettagli, degli stessi precetti sui peccati e sulle penitenze si può quindi vedere, accanto all'omaggio nei confronti di una tradizione letteraria consolidata o alla riproposizione di stereotipati schemi di ragionamento, la testimonianza della grande stabilità e vitalità di taluni tratti della mentalità popolare⁵.

È facile comprendere, pertanto, che i *libri paenitentiales* costituiscono una fonte utilissima anche per conoscere l'universo mentale dei loro compilatori, i modelli che li hanno guidati nello sforzo di proporre alle masse le verità e i doveri della vita cristiana⁶. Tale sforzo, pur riducendo al minimo essenziale l'aspetto teorico della fede, per adeguarsi alla mentalità degli

lique, XII 1, Paris 1933, coll. 1160-1179, ora tradotto in M.G. MUZZARELLI, *Una componente cit.*, pp. 65-102. I testi dei *libri paenitentiales* saranno citati secondo l'edizione di W.H. WASERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 (rist. Graz 1958), d'ora in avanti W. Per i penitenziali di origine irlandese si farà, invece, ricorso alla edizione di L. BIELER, *The Irish Penitentiales*, Dublin 1975, d'ora in avanti B.

³ A. GUREVIČ, *Contadini cit.*, pp. 45, 152, 161-163. Cfr. TH.P. OAKLEY, *The Penitentiales as Sources for mediaeval History*, in «Speculum», 15(1940), pp. 210-223, ora tradotto in M.G. MUZZARELLI, *Una componente cit.*, pp. 125-151.

⁴ Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *A propos des premières «Summae confessorum»*. *Théologie et droit canonique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 26(1959), pp. 264-306; ID., *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain 1962; J.LE GOFF, *Métier et profession d'après les manuels des confesseurs du Moyen Âge*, in *Miscellanea mediaevalia*, III, Berlin 1964, pp. 44-60, ora tradotto in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino 1977, pp. 133-152.

⁵ A. GUREVIČ, *Contadini cit.*, pp. 44-45, 145-146.

⁶ *Ibid.* p. 39. Si tratta di un punto che è stato messo in rilievo dagli studiosi relativamente ad alcuni aspetti del comportamento etico-sociale. Cfr. B. HONINGS, *L'aborto nei libri penitenziali irlandesi. Convergenza morale e divergenze pastorali*, «Apollinaris», 48(1975), pp. 501-523, ora in M.G. MUZZARELLI, *Una componente cit.*, pp. 155-184; M.G. MUZZARELLI, *Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali*, in «Quaderni Medievali», 13(1982), pp. 45-80; ID., *Le donne e i bambini nei libri penitenziali: regole di condotta per una società in*

illitterati e al carattere assai superficiale del loro cristianesimo⁷, non poteva comunque prescindere da una qualche cornice concettuale traducendosi in un vocabolario, in definizioni, classificazioni o contrapposizioni.

Quest'ultima si colloca per così dire al confine tra le espressioni della cultura erudita e quelle proprie della cultura popolare. Pur senza le preoccupazioni sistematiche che sono peculiari della prima, essa mira infatti a definire le condizioni e i diversi livelli di imputabilità, a classificare i peccati, a tracciare — sia pure soltanto in abbozzo — una possibile tipologia delle diverse figure di peccatori⁸. D'altra parte, questo lavoro di organizzazione resta sempre al di qua di qualsiasi tentativo di elaborazione speculativa e si sforza soprattutto di schematizzare la vasta e complessa materia morale, adattandosi a mentalità certo non abituate a sottigliezze teologiche.

Manselli ha ricordato, a proposito della vita familiare e dell'etica sessuale, l'opera «incessante, continue, minutieuse» compiuta dagli estensori dei penitenziali per adeguarsi «à une société aussi compliquée que diverse, qui tend à tourner les règles que les pénitentiels proposent, en cédant aux "tentations"»⁹. E tali considerazioni potrebbero agevolmente ripetersi anche riguardo ad altri aspetti dell'esistenza quotidiana, per i quali il tentativo di una canalizzazione secondo le linee-guida della spiritualità cristiana era destinato ad imbattersi in opposizioni tanto più risolte quanto più ampio era lo scarto tra le tradizioni delle masse e le nuove esigenze avanzate dal messaggio cristiano.

2. Se l'annuncio della salvezza in Cristo rappresenta il nucleo centrale di questo messaggio, la rivelazione di Dio come creatore ne costituisce, per

formazione, in Mito, immagine, realtà. Profili di donne fra Medioevo ed età contemporanea, a cura di B. Vetere e P. Renzi, Lecce 1986, pp. 1-35.

⁷ Restano essenziali, al riguardo, soprattutto i seguenti studi di R. Manselli: *La religione popolare nel Medio Evo* cit., pp. 34-39; *La conversione come evangelizzazione nell'Alto Medio Evo*, in *Evangelizzazione e culture*, Atti del Congresso Internazionale scientifico di missiologia (Roma, 5-12 ottobre 1975), II, Roma 1976, pp. 160-168; *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Atti della XXIII Settimana di Studio sull'Alto Medioevo, I, Spoleto 1976, pp. 293-329; *Il soprannaturale* cit., pp. 15-18. Circa le caratteristiche, gli esiti e i limiti della cristianizzazione dell'Occidente altomedioevale si vedano i contributi del volume *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Atti della XIV Settimana di Studio sull'Alto Medioevo, Spoleto 1967.

⁸ Cfr. *Paenit. Cummeani* concl. I, B., p. 132; *Poenit. Bedae* I-II, W., pp. 220-221; *Poenit. Egberti* prol., W., pp. 231-232; *Poenit. Pseudo-Bedae* prol., W., pp. 249-250; *Excarspus Cummeani* W., p. 464. Per una discussione di questi testi vedasi P.J. PAYER, *The Humanism of the Penitentials and the Continuity of the Penitential Tradition*, in «*Mediaeval Studies*», 46(1984), pp. 340-354.

⁹ R. MANSELLI, *Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels*, in *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Rome 1977, pp. 363-378 (citaz. a p. 378). Cfr. ID., *Il matrimonio nei Penitenziali*, in *Il matrimonio nella società altomedioevale*, Atti della XXIV Settimana di Studio sull'Alto Medioevo, I, Spoleto 1977, pp. 287-315, ora in M.G. MUZZARELLI, *Una componente* cit., pp. 185-213.

così dire, il fondamento. In quanto crea tutta la realtà, Dio la conosce fin nelle sue più intime fibre; di conseguenza, neppure il cuore dell'uomo può sottrarsi al suo sguardo al quale deve rendere conto di tutto, anche dei propri pensieri.

Nell'Antico Testamento, Dio è colui che scruta «renes et corda»¹⁰, che «novit abscondita cordis»¹¹; e in particolare il *I libro delle Cronache* precisa: «omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit»¹². La dimensione del cuore, dell'interiorità, diviene in tal modo il centro della considerazione e della valutazione morali; è infatti in essa che propriamente si situa e si compie il male, giacché, come ricorda il *Vangelo di Matteo*, «quae [...] procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquant hominem: de corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae»¹³. Ciò è a tal punto vero che, andando ben oltre la legge mosaica che proibiva di commettere adulterio, ancora il *Vangelo di Matteo* ammonisce che «omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo»¹⁴.

Il cristianesimo mette dunque in piena luce il senso dell'interiorità del valore morale. A proposito delle conseguenze che questa nozione ha prodotto in ambito filosofico, Gilson ha parlato di «interiorizzazione della morale»¹⁵. Si tratta di una prospettiva che percorre come una sorta di 'filo rosso' la storia della riflessione etica cristiana da Giustino¹⁶ ad Agostino¹⁷ ad Anselmo d'Aosta¹⁸ fino agli autori del XII secolo, nelle cui indagini sul *consensus* interiore, sulla psicologia degli atti umani, sull'amore matura quel «risveglio della coscienza» messo in luce dal P. Chenu¹⁹. Ma questa valorizzazione della interiorità non è stata priva di riflessi anche sul piano della pratica pastorale. Nei suoi *Sermones*, ad esempio, Cesario di Arles non si stanca di invitare i fedeli alla lotta contro le *malae cogitationes* e di ricordare come sia il cuore il luogo in cui si compiono propriamente il bene e il male.

È il cuore, infatti, a governare, dal segreto della sua intimità, l'intera

¹⁰ *Sal.* 7, 10. Cfr. *Ger.* 20, 12.

¹¹ *Sal.* 43, 22.

¹² *I Paral.* 28, 9 (= *I Cron.* 28, 9). Cfr. *I Sam.* 16, 7.

¹³ *Mt.* 15, 18-19.

¹⁴ *Ibid.* 5, 28.

¹⁵ E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad.it., Brescia 1964², p. 417.

¹⁶ IUSTIN., *I Apol.* 15.

¹⁷ Cfr. AUGUST., *De duabus animabus contra Manichaeos* 11, 15; *De continentia* 2, 3; *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 13-18; *Enarratio in Psalmum 118 Sermo III* 1-2; *De sermone Domini in monte* 1, 12, 33-35; 2, 13, 46.

¹⁸ ANSELM. CANT., *Liber de conceptu virginali et originali peccato* 4.

¹⁹ M.-D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, trad.it., Milano 1982.

vita morale, così come è l'imperatore a governare, da Roma, le province del suo impero. Di conseguenza, le azioni saranno tali quale è il cuore che le ha comandate²⁰, e se una *mala cogitatio* non ha potuto tradursi in atto, perché un evento contingente l'ha impedito, Dio nondimeno la giudicherà come se essa si fosse pienamente attuata²¹. Anche sul piano della pratica pastorale appare dunque chiaro che, come ha scritto ancora Gilson, «il peccato è anteriore all'atto col quale si manifesta al di fuori, e in molti casi indipendente da esso. Ogni consenso interno è già un atto, così manifesto a Dio quanto l'atto esterno agli uomini [...]. Certo, l'importanza degli atti esteriori rimane considerevole, ma esiste ormai prima di essi una serie di atti, che non contano agli occhi degli uomini, e l'importanza dei quali è primordiale davanti a Dio»²².

Ora, quale spazio riservano i *libri paenitentiales* alla sfera dell'interiorità? Questo interrogativo non sembra avere trattenuto l'attenzione degli studiosi e lo stesso Vogel si limita ad affermare che in essi le colpe 'interiori' sono praticamente assenti²³. In effetti, se confrontato con lo spazio che i penitenziali dedicano alle colpe suscettibili di una valutazione 'quantitativa' (peccati sessuali, omicidi, stregoneria e magia, ubriachezza, furto, usura ecc.) quello riservato agli atti interni alla coscienza e in particolare ai peccati di pensiero potrà apparire indubbiamente assai esiguo se non del tutto trascurabile. Ma nonostante la sua ristrettezza, tale documentazione può fornirci indicazioni assai interessanti sulla importanza che queste tematiche — così caratteristiche dell'etica cristiana, e, al tempo stesso, così 'raffinate' appunto in quanto riconducibili con difficoltà a parametri di tipo quantitativo —, rivestivano nell'universo mentale degli autori di canoni penitenziali.

3. L'unico penitenziale che si occupa con una certa ampiezza dei peccati di pensiero è attribuito a Finniano, il più antico dei testi appartenenti alla famiglia irlandese²⁴. L'argomento viene introdotto già nei primi tre canoni:

1. Si quis in corde suo per cogitationem peccauerit et confestim penituerit, percutiat pectus suum et petat a Deo veniam et satis faciat et sanus sit.

²⁰ CAESAR. AREL., *Sermo CCVI* 1(CC, *Series latina* 104, p. 825).

²¹ CAESAR. AREL., *Sermo XLI* 5(*ibid.* 103, pp. 183-184). Sulla importanza delle *cogitationes* buone o cattive e sul cuore come luogo in cui propriamente si pecca o si fa il bene, cfr. anche *Sermo VIII* 4(*ibid.* 103, p. 44); *Sermo XLV* 1-5(*ibid.* 103, pp. 200-205); *Sermo XCVIII* 2(*ibid.* 103, p. 401); *Sermo CLIII* 3-4(*ibid.* 104, pp. 624-625); *Sermo CLX* 1-5(*ibid.* 104, pp. 655-657); *Sermo CCXXVIII* 2(*ibid.* 104, p. 902).

²² E. GILSON, *Lo spirito cit.*, p. 418.

²³ C. VOGEL, *Les «libri paenitentiales» cit.*, p. 105.

²⁴ L. BIELER, *The Irish cit.*, pp. 3-4.

2. Si autem frequenter cogitat et dubitat facere, aut uictor aut uictus fuerit, petat a Deo adiutorium per orationem et ieiunium diebus ac noctibus donec euanescat maligna cogitatio et sanus sit.
3. Si autem cogitauerit et uoluerit facere et non potuit sed facultas prohibuit eum, unum est peccatum sed non eadem penitentia; uerbi gratia, si fornicationem uoluit aut homicidium, quia effectus non expleuit, uoluntate iam peccauit in corde suo sed celeritate penitentiae potest adiuuari. Penitentia eius ipsa est: dimedium annum peniteat cum pane et aqua per mensura et annum totum abstineat se a uino et a carnibus²⁵.

Come si vede, Finniano prende in considerazione casi via via piú particolari fino a giungere alla definizione precisa dello statuto del peccato di pensiero. Sotto il profilo teorico è perciò l'ultimo dei tre canoni ora citati a presentare l'interesse maggiore, anche da un punto di vista lessicale. La coppia *cogitare-velle* definisce infatti la piena disponibilità del soggetto a compiere una data azione, disponibilità sufficiente a determinare una situazione di peccato (si noti come l'espressione «iam peccauit in corde suo» richiama quella evangelica «iam moechatus est in corde suo») sia pure non evidente per gli uomini. La dimensione della interiorità come centro della vita morale è qui chiaramente definita; è in essa che il peccato prende forma e la impossibilità di tradurlo in atto (che il termine *facultas* configura come determinata da una circostanza esterna) nulla toglie alla gravità di esso (*unum est peccatum*) se non dal punto di vista per così dire sociale. L'assenza di un danno oggettivo, quantificabile, è peraltro sufficiente a diminuire la severità della penitenza (*non eadem penitentia*).

Questo atteggiamento, che può apparirci incongruente, nasconde in realtà un conflitto che si rispecchierà costantemente nei penitenziali: quello tra la necessità di tener conto di una pratica di vita attenta soprattutto ai comportamenti e l'esigenza di salvaguardare il valore primario della interiorità. Le stesse, significative, oscillazioni riscontrabili nei canoni con cui alcuni penitenziali invitano i pastori di anime ad usare indulgenza verso chi si sia reso colpevole soltanto di una *mala cogitatio* appaiono chiara spia di tale conflitto.

«De indulgentia malarum cogitationum, si opere non implentur»: così suona la formula contenuta nei *Capitula Dacheriana* e riproposta quasi con le stesse parole nei *Canones Gregorii*, testi che fanno entrambi parte delle raccolte teodoriane²⁶. Ma nella piú importante di queste raccolte, il *Discipulus Umbrensius*, falsamente attribuita all'arcivescovo Teodoro di Canterbury, fa la sua comparsa una variante di rilievo, presente anche nell'*Excarsus Cummeani* (VIII sec.) e nel coevo *Poenitentiale XXXV Capitulorum*: «Malorum [consensus codd.] cogitationum indulgentia est, si ope-

²⁵ *Penit. Vinniani* 1-3, B., p. 74.

²⁶ *Capitula Dacheriana* 62, W., p. 151. Cfr. *Canones Gregorii* 169, W., p. 178: «De indulgentia malarum cogitationum, si opere non impleantur». Circa l'origine, la datazione e la paternità delle raccolte teodoriane si vedano G. LE BRAS, *Les Pénitentiels cit.*, pp. 78-80; C. VOGEL, *Les «libri paenitentiales» cit.*, pp. 68-70.

re non impleantur vel *consensu*»²⁷. Da una posizione che privilegia nettamente, ai fini della valutazione morale, l'azione esterna rispetto al semplice atto di pensiero, si passa ad un'altra che vede, invece, nell'*opus* esterno e nel *consensus* interno due elementi che a uguale titolo annullano quella indulgenza che può essere concessa alla *mala cogitatio*.

Il cosiddetto penitenziale dello Pseudo-Teodoro (IX sec.) ripropone questa tesi, facendola precedere da una sorta di breve prologo; in esso vengono significativamente ricordati — a conferma del rilievo etico che assume, accanto all'*opus* e al *consensus*, la stessa *mala cogitatio* —, due testi biblici, uno tratto dal *Vangelo di Matteo* (15, 19) e uno dalle profezie di *Isaia* (1, 16): «Dominus dicit in Evangelio: Ab intus enim de corde hominum cogitationes malae procedunt. Si autem in cogitationibus malis peccatum non esset, nunquam Dominus per prophetam dixisset: Auferte malam cogitationem ab oculis meis. Malarum cogitationum indulgentia est, si opere non impleantur et consensu»²⁸.

Ma sia questo canone sia, piú in generale, l'equiparazione tra *opus* e *consensus* erano destinati a cadere nei successivi penitenziali, nei quali doveva affermarsi la tendenza a considerare in ogni caso con minore severità la *mala cogitatio* rimasta tale rispetto a quella coronata dalle opere.

Per ritornare al testo di Finniano, l'attenzione alla sfera della interiorità riemerge nei due canoni riservati a chi, rispettivamente *clericus* e *laicus* «surrexerit ad scandalum et disposuit in corde suo proximum percutere aut occidere»²⁹, senza peraltro che tale disegno sia stato tradotto in atto. Anche in questi canoni, che hanno per oggetto offese e violenze fisiche, la *dispositio cordis* al peccato costituisce già un peccato. Resta, come nel caso visto precedentemente, la minore gravità della penitenza rispetto alla situazione in cui la violenza sia stata effettivamente compiuta³⁰ e vi si aggiunge anzi una ulteriore differenziazione di severità — maggiore per il *clericus* che per il *laicus* — determinata dal fatto che quest'ultimo «homo seculi huius est, culpa leuior in hoc mundo et premium minus in futuro»³¹.

²⁷ *Poenit. Theodori, Discipulus Umbrensi* I VII.4, W., p. 191. Cfr. *Excarpsus Cum-meani* XI.4, W., p. 485 (*malarum* invece di *malorum*); *Poenit. XXXV Capitulum* XXVIII.2, W., p. 522: «Malarum cogitationum alibi indulgentia est remissio, si opere et consensu non impleantur».

²⁸ *Poenit. Pseudo-Theodori* XX.20, 1-1a, W., p. 605.

²⁹ *Penit. Vinniani* 6-7, B., p. 76.

³⁰ «Si autem clericus fuerit et percusserit fratrem suum aut proximum et sanguinem effuderit, unum est ut occiderit eum, sed non eadem penitentia: annum integrum peniteat cum pane et aqua et sale et sine ministerio clericatus; et orare [se] debet cum fletu et lacrimis ut misericordiam consequatur a Deo, quia dicit scriptura: *Qui odit fratrem suum homicida est; quanto magis qui percutit. Si autem laicus fuerit, XL dies peniteat et det aliquem pecuniam quem percutit, quantum arbitratus fuerit sacerdos aut iustus quisque. Clericus autem pecuniam dare non debet aut illi aut ille*». *Penit. Vinniani* 8-9, B., p. 76.

³¹ *Ibid.* 7, B., p. 76.

Ugualmente interessante è l'attenzione alla *dispositio cordis* che Finiano manifesta a proposito dei peccati di natura sessuale commessi da un *clericus*³². Può verificarsi il caso che costui provi desiderio (*concupiuit* [...] *in anima sua*) nei confronti di una donna una volta soltanto e senza rivelarglielo³³. Si tratta certo di una imperfezione, di cui il colpevole deve fare ammenda, ma Finiano sembra voler sottolineare, con l'assenza di ulteriori dettagli nella sua esposizione, il carattere del tutto occasionale del fatto.

Diverso è invece il caso del *clericus* che ha indugiato su questi desideri, pur senza tradurli in atto o per vergogna o perché la donna non vi ha acconsentito: «Si autem perseueranter concupiuit et non potuit, sed non suscipit eum mulier, siue erupuit dicere, iam mechatus est eam in corde suo, sed in corde non in corpore; unum est peccatum per corpus et animam sed non eadem penitentia. Penitentia eius haec est: xl dies peniteat cum pane et aqua»³⁴. In questo caso, dunque, viene commesso propriamente un peccato; ma, ancora una volta, il suo situarsi soltanto «in corde» fa sì che per esso venga stabilita una penitenza più leggera rispetto a quella comminata all'azione effettivamente compiuta³⁵.

Questo canone presenta altri motivi di interesse. La espressione «iam mechatus est eam in corde suo» riproduce, questa volta alla lettera, quella ripetutamente ricordata del *Vangelo di Matteo*, facendo corrispondere significativamente alla analogia delle situazioni considerate nei due testi — il desiderio sessuale consumato solo sul piano del pensiero — l'identità delle formule espressive. Inoltre, esso nomina espressamente, tra le circostanze che possono impedire l'attuarsi della intenzione peccaminosa, accanto a un motivo interno al soggetto (la sua vergogna), anche un motivo a lui esterno (il rifiuto opposto dalla donna).

Certo, né l'uno né l'altro di questi motivi modificano la valenza eticamente negativa della intenzione stessa. Ma va rilevato che, mentre la situazione definita dal rifiuto della donna diverrà paradigmatica e verrà come tale riproposta negli stessi termini anche in altri *libri paenitentiales*³⁶, l'ac-

³² Come ha notato R. Manselli (*Vie familiare cit.*, p. 375), nei penitenziali «les milieux cléricals et monastiques [...] sont considérés comme capables des péchés les plus sordides».

³³ *Penit. Vinniani* 16, B., p. 78.

³⁴ *Ibid.* 17, B., p. 78.

³⁵ «Si quis autem ruina fornicationis ceciderit et clericus fuerit <et> coronam suam perdidit, si semel contigerit et celatum est hominibus sed notuit coram Deo, annum i. peniteat cum pane et aqua per mensura et duobus annis abstineat se a uino et a carnibus, sed officium clericatus sui non amittat. Dicimus enim in absconso absolui esse peccata per penitentiam et per studium diligentius cordis et corporis». *Penit. Vinniani* 10, B., p. 76.

³⁶ Cfr. *Poenit. Theodori, Discipulus Umbrensi* II. 22, W., p. 187; *Poenit. Pseudo-Romanum* II. 6, W., p. 365; *Poenit. Hubertense* XVII, W., p. 379; *Poenit. Merseburgense* XVI, W., p. 393; *Excarsus Cummeani* III. 3, W., p. 471; *Poenit. Pseudo-Theodori* I. 10, W., p. 574; *ibid.* IV. 11, W., p. 581; *Paenit. S. Columbani* B 11, B., p. 100; *ibid.* B 23, B., p. 104.

cenno all'*erubescere* come possibile motivo inibente nei confronti di una intenzione colpevole non sarà più ripreso. Su questo punto si è dunque imposto un modello teorico che privilegia in modo esclusivo gli impedimenti esterni rispetto a quelli interni al soggetto, in uno sforzo di semplificazione che appare decisamente riduttivo della vita interiore di quest'ultimo, escludendo da essa la possibilità di un confronto (e di un conflitto) tra motivazioni di opposta valenza etica.

Soltanto nel penitenziale di Colombano, che dipende strettamente almeno nel suo nucleo primitivo da quello di Finniano³⁷, si trova, svolto in termini non molto diversi da quelli della sua fonte, un tentativo di definire lo statuto teorico dei peccati di pensiero:

Si quis igitur per cogitationem peccauerit, id est concupierit hominem occidere aut fornicari aut furari aut clam commedere et inebriari uel certe aliquem percutere siue discedere uel alia his facere similia, et paratus ad haec corde complenda fuerit, maiora demedio anno, minora quadraginta diebus in pane et aqua paeniteat³⁸.

Colombano amplia dunque rispetto a Finniano la sfera di applicabilità dei peccati di pensiero e ne precisa con chiarezza la natura: pecca col pensiero chiunque sia del tutto pronto nel proprio intimo a compiere un atto che egli sa essere proibito. La piena disponibilità interiore del soggetto (anche di fronte a circostanze esterne avverse) è ancora ricordata da Colombano quale elemento caratterizzante il peccato di pensiero a proposito del caso di adulterio non realizzatosi appunto a motivo di una circostanza esterna, il mancato consenso della donna: «Si quis laicus adulterare uoluerit aut fornicare cum sponsa et concupierit mulierem proximi sui et non fecerit, id est, non potuerit quia mulier eum non suscepit, *tamen ille paratus fuit ad fornicandum*, confiteatur culpam suam sacerdoti et ita xl diebus in pane et aqua peniteat»³⁹.

Il fatto che la piena disponibilità interiore all'adulterio non trovi effettiva attuazione (l'aver peccato appunto «mente» o «mente tantum») costituirà comunque, anche per i successivi penitenziali, una significativa attenuante in sede di valutazione pastorale⁴⁰. Nella stereotipata fissità delle formule che delineano il caso di adulterio non compiuto va segnalato quel canone del cosiddetto *Poenitentiale Bigotianum* che connette esplicitamente la condanna della *fornicaria cogitatio* con il testo spesso ricordato del *Vangelo di Matteo*: «Qui concupiscit mente fornicari sed non potuit, anno

³⁷ Cfr. L. BIELER, *The Irish cit.*, p. 5; C. VOGEL, *Les «libri paenitentiales» cit.*, p. 66.

³⁸ *Paenit.S.Columbani* A 2, B., p. 96.

³⁹ *Ibid.* B 23, B., p. 104.

⁴⁰ Cfr. *Poenit.Theodori, Discipulus Umbrensi* II.22, W., p. 187; *Poenit.Egberti* IX.13, W., p. 241; *Poenit.Merseburgense* LVIII, W., p. 397; *Excarpusus Cummeani* II.8, W., p. 469; *Poenit.XXXV Capitulum* VII. 14, W., p. 510; *Poenit.Pseudo-Theodori* I. 10, W., p. 574.

uno, maxime in tres xl peniteat. De tali enim Deus dicit: *Qui uidit mulierem ad concupiscendam eam et reliqua*⁴¹.

4. Se, malgrado l'ampio influsso esercitato⁴², il testo di Finniano non ha quasi avuto continuatori nel suo sforzo di mettere a punto lo statuto teorico dei peccati di pensiero, la sfera della interiorità ha tuttavia continuato ad essere oggetto di considerazione da parte dei *libri paenitentiales*. Essa vi compare però strettamente associata ad una serie di comportamenti e di situazioni personali (atti di adulterio e di fornicazione, omicidi e ferimenti, furti, falsi giuramenti, assunzione di alimenti ritenuti impuri, polluzioni notturne), esprimendone il diverso grado di volontarietà o di consapevolezza.

In tal modo, il centro dell'attenzione si sposta definitivamente dal peccato di pensiero come categoria a sé stante ai singoli atti in cui esso si oggettiva. Questa evidente difficoltà a concepire una dimensione morale scissa dall'agire concreto e quantificabile va certo considerata come il riflesso di un contesto culturale e sociale scarsamente attrezzato per misurarsi con esperienze di ordine astratto. Ma appunto in un contesto del genere si spiega la preoccupazione dei compilatori di penitenziali di stabilire criteri che consentissero di accertare il livello di partecipazione interiore del soggetto all'azione. Se quest'ultima prende decisamente il sopravvento in sede di valutazione etico-religiosa, la volontarietà costituisce pur sempre l'elemento che proprio su questo piano garantisce una corretta valutazione dell'agire.

Si tratta di una problematica che presenta collegamenti assai chiari con quella dei peccati di pensiero. Il consenso o la disponibilità di un soggetto a compiere una data azione, che caratterizzano questi ultimi, nascono in effetti in lui volontariamente, dal profondo del suo animo. Essere «corde paratus» a commettere un atto di adulterio o di omicidio o di spergiuro equivale ad essere consapevole di esso e a volerlo fermamente per quanto è nelle proprie possibilità. Di conseguenza, anche dal punto di vista lessicale, lo svolgimento di questa nuova problematica passa attraverso l'uso di coppie di termini opposti che, come nel caso dei peccati di pensiero, si riferiscono o al piano del conoscere o a quello del volere o ad entrambi. Così, ad esempio, il grado di adesione interiore allo spergiuro e all'assunzione di alimenti impuri è misurato, rispettivamente, dalla coppia *sciens-nesciens* (o *ignorans*)⁴³ e da quella *sciens-inscius* (o *ignorans*)⁴⁴; il grado di adesione interiore

⁴¹ *Paenit. quod dicitur Bigotianum* II. 1.5, B., p. 218.

⁴² Vedasi su questo punto TH.P. OAKLEY, *Cultural affiliations of early Ireland in the penitentials*, in «*Speculum*», 8(1933), pp. 489-500 (in particolare p. 496).

⁴³ Cfr. *Poenit. Bedae* V. 1-3, W., pp. 225-226; *Poenit. Pseudo-Bedae* 2, W., p. 253; *Poenit. Hubertense* VII, W., p. 378; *Poenit. Merseburgense* VI, W., p. 392; *ibid.* LXII, p. 397; *Poenit. Bobiense* VII, W., p. 408; *Poenit. Parisiense* IV-V, W., p. 412; *ibid.* XLVIII, pp. 416-417; *Poenit. Sangallense* II. 2, W., p. 427; *Excarpus Cummeani* V. 6, W., p. 477; *Poenit. XXXV Capitulum* XV. 1, 3, W., p. 515; *Poenit. Pseudo-Theodori* IX. 1, 3-5, W., p. 593; *Corrector Burchardi* XXXI, W., p. 638; *Paenit. S. Columbani* A 8, B., p. 96; *Paenit. quod dicitur Bigotianum* III. 3.4, B., p. 226.

⁴⁴ Si vedano, tra gli altri: *Poenit. Bedae* VII. 6, W., p. 227; *Poenit. Egberti* XIII. 2, W.,

all'omicidio, almeno nella maggioranza dei casi, dalla coppia *voluntarie-casu*⁴⁵.

Consideriamo piú in dettaglio quest'ultimo contesto che fornisce, sia dal punto di vista della casistica sia da quello del lessico, un materiale particolarmente ricco ed interessante per la nostra indagine. Alcuni penitenziali menzionano una situazione analoga a quella già esaminata a riguardo dell'adulterio: un uomo ha disposto in cuor suo di uccidere qualcuno ma non ha potuto portare a termine il suo proposito. Ancora una volta entra in gioco la regola che sancisce la minore gravità del semplice consenso all'atto nei confronti del consenso che abbia avuto piena attuazione: «Si quis ad homicidium faciendum consenserit et factum fuerit, VII annos poeniteat, III ex his in pane et aqua; si autem voluerit et non potuerit, III ann. poen.»⁴⁶.

Ma i testi penitenziali si preoccupano soprattutto di mettere a punto una casistica comprensiva delle situazioni dalle quali può scaturire un omicidio e di fissare per ognuna di esse, in base al diverso grado di volontarietà, una diversa punizione. Accanto all'omicidio commesso accidentalmente (*casu idest non volens*) — e che è, comunque, punito, sebbene con minore gravità⁴⁷ —, vi è tutta una serie di casi in cui l'uccisione di un uomo deve senz'altro considerarsi volontaria e che tuttavia richiedono di essere valutati con un grado diverso di severità. Già il penitenziale attribuito a Beda precisa a questo proposito che, in caso di omicidio, si deve tener conto del fatto se esso è avvenuto «*odii meditatione vel possidende hereditatis*» dell'ucciso; «*per vindictam fratris*»; «*per iram et rixam subitam*»; «*in bello publico*»⁴⁸. Oppure, nel caso in cui l'uccisore sia un servo, se egli abbia agito

p. 243; *Poenit. Martenianum* LV. 4, W., p. 294; *Poenit. Pseudo-Romanum*, Add. 12, p. 374; *Poenit. Parisiense* XXXVI, W., p. 415; *Poenit. Remense* III. 13-15, W., p. 501; *Praefatio Gildae de Poenitentia* 13, B., p. 62; *Paenit. Cummeani* IX. 3, B., p. 124.

⁴⁵ *Capitula Dacheriana* 82, W., p. 152; *Poenit. Theodori, Discipulus Umbrensium* IV. 7, W., p. 188; *Poenit. Bedae* IV. 5, W., p. 225; *Poenit. Pseudo-Egberti* I, W., p. 323; *Poenit. Hubertense* II, W., p. 377; *Merseburgense* II, W., p. 391; *Bobiense* IV, W., p. 408; *Parisiense I e III*, W., p. 412; *Floriacense* II, W., p. 424; *Sangallense* I. 2, W., pp. 426-427; *Excarspus Cummeani* VI. 1-2, 13, W., pp. 478-479; *Poenit. Vigilantium* XXVII, W., p. 529; *Poenit. Pseudo-Theodori* VI. 1-2, 5, 9, 11, 18, 21, W., pp. 586-588; *Excerpta Quaedam de Libro Davidis* 7, B., p. 70.

⁴⁶ *Poenit. Merseburgense* III, W., p. 391. Cfr. *Poenit. Hubertense* III, W., p. 377; *Parisiense* II, W., p. 412; *Excarspus Cummeani* 14-15, W., p. 479; *Poenit. Vigilantium* XXVII-XXVIII, W., p. 529; *Poenit. Pseudo-Theodori* VI. 35, W., p. 589.

⁴⁷ Cfr. *Capitula Dacheriana* 82, W., p. 152; *Poenit. Theodori, Discipulus Umbrensium* IV. 7, W., p. 188; *Poenit. Hubertense* II, W., p. 377; *Merseburgense* II, W., p. 391; *Bobiense* IV, W., p. 408; *Floriacense* II, W., p. 424; *Excarspus Cummeani* VI. 2, 13, W., pp. 478-479; *Poenit. Pseudo-Theodori* VI. 18-21, W., p. 588.

⁴⁸ *Poenit. Bedae* IV. 2-4, 6, W., pp. 224-225.

«iubente domino suo»⁴⁹; e nel caso in cui sia un uomo libero, «iubente maiore suo»⁵⁰.

Questa casistica ritorna sostanzialmente immutata anche in altri penitenziali⁵¹; va rilevato però che uno di questi, il *Poenitentiale Parisiense*, privilegia a tal punto l'atto compiuto da equiparare, almeno per quanto concerne i tempi e le modalità della penitenza, l'omicidio commesso accidentalmente a quello frutto di un consenso deliberato:

Si quis vero homicidium casu fecerit, id est non volens, VII annos poeniteat, III ex ipsis in pane et aqua.

Si quis ad homicidium faciendum consenserit et factum fuerit, VII annos poeniteat, III ex ipsis in pane et aqua⁵².

Il *Corrector sive Medicus* di Burcardo di Worms che, come ha osservato Gurevič, fornisce solitamente una descrizione dei peccati più chiara e dettagliata rispetto agli aridi elenchi dei suoi predecessori⁵³, propone anche su questo punto una casistica particolarmente varia ed articolata. Assai interessante appare soprattutto il fatto che Burcardo stabilisca la stessa penitenza da lui prevista per l'omicidio volontario per una serie di situazioni le quali, sia pure per motivi diversi, sembrerebbero sottrarsi a tale definizione.

Si tratta di un omicidio preterintenzionale («fecisti homicidium nolens, ita ut in ira tua aliquem percutere velles et non occidere, tamen occidisti»⁵⁴); di un omicidio perpetrato ma non compiuto («Consiliatus es homicidium et non perfecisti?»⁵⁵); infine, di un coinvolgimento nell'uccisione di un uomo senza che vi sia stata però partecipazione diretta alla morte di questi («Fuisti cum aliis, qui pugnauerunt contra aliquem aut in domo aut in aliquo loco, ubi se defendere speraverat, et lapidem in eum proiecisti, aut sagittam aut spiculum aliquid adversus eum misisti et occidere voluisti, et non est a te percussus nec vulneratus, tamen ab aliis, cum quibus pugnabas, occisus est?»⁵⁶).

Burcardo sembra limitarsi, in tal modo, a privilegiare ancora una volta l'atto nella sua oggettività rispetto alla effettiva partecipazione interiore

⁴⁹ *Ibid.* 7, W., p. 225.

⁵⁰ *Ibid.* 8, W., p. 225.

⁵¹ Cfr., ad esempio, *Capitula Dacheriana* 82, 96, W., pp. 152, 154; *Canones Gregorii* 110-112, W., pp. 172-173; *Poenit. Theodori, Discipulus Umbrensi* IV. 2, 4, 6-7, W., p. 188; *Poenit. Egberti* IV. 10-11, W., p. 235; *Excarpus Cummeani* VI.5, 7, W., p. 478; *Poenit. Pseudo-Theodori* VI. 11, 14, 22, 25, W., pp. 587-588; *Sinodus Luci Uictorie* 2, B., p. 68.

⁵² *Poenit. Parisiense* I-II, W., p. 412.

⁵³ A. GUREVIČ, *Contadini cit.*, pp. 141, 144, 150.

⁵⁴ *Corrector Burchardi* VIII, W., p. 632.

⁵⁵ *Ibid.* XII, W., p. 633.

⁵⁶ *Ibid.* XIV, W., p. 633.

ad esso da parte del soggetto. Ma, a differenza dei suoi predecessori, egli sottolinea nell'azione colpevole non tanto la violazione di una norma astrattamente considerata, quanto piuttosto la violenza fatta ad un essere umano depositario dell'immagine di Dio.

Significativo appare, a questo riguardo, quanto Burcardo osserva in un canone del *Corrector* a proposito di una situazione che non doveva essere infrequente ai suoi tempi: «Interfecisti furem aut latronem, ubi comprehendendi poterat absque occisione et tamen interfecisti, quia ad ymaginem Dei creatus et in nomine eius baptizatus, et sanguine eius redemptus est? XL dies non intres in ecclesiam, lanea veste indutus, ab escis et potibus, qui interdicti sunt, et a thoro, a gladio et ab equitatu illos supradictos dies te abstineas [...]. Si autem sine odii meditatione te tuaque liberando diaboli membrum interfecisti, secundum indulgentiam dico, propter imaginem Dei, si aliquid ieiunare volueris, bonum est tibi et elemosinas largiter fac»⁵⁷.

Accanto ai diversi casi di omicidio volontario, già ricordati anche nei precedenti penitenziali⁵⁸, Burcardo esamina inoltre, in maniera assai dettagliata, una serie di situazioni in cui è invece assente ogni forma di premeditazione o di intenzione:

Fecisti homicidium casu, ita ut nullum occidere velles vel ferire voluisses in ira tua, [...] sed tu simpliciter ibas aut in silvam venatum et feram sagittare voluisti, et sic improvise te nolente et nesciente hominem pro fera occidisti?

Aut si iocatus cum aliquibus aliquem ludum et aliquam rem, sive aviculam, sive quoddam aliud animal, vel in ludo aliquid sagitta vel baculo vel lapide percutere voluisti, et sic aut fratrem aut filium tuum aut aliquem hominem interfecisti.

Aut si stabas in loco publico, sive in curticula tua, sive in alio loco, et petram propter iocum proiiciebas in illum locum, ubi nullum vidisti, et nulli insidiatus es, et tamen occidisti aliquem.

Aut si aliquis te coegerat, ut secum luderes, et tu fortior fuisti, eum subtus te stravisti, aut ipse te, et si a tuo vel a suo cultello vulneratus mortuus est.

Aut si tu operis necessario instabas, securis fugerat de manu tua, aut ferrum lapsus est de manubrio, et socium et amicum tuum percusserat et occisus est. Si ista fecisti, aut alia horum similia, et nullam malam voluntatem adversus supradictas personas, vel istorum similes habuisti, XL dies, [...] ieiunes, et V sequentes annos peniteas⁵⁹.

La penitenza, del resto assai mitigata, che Burcardo commina per questi casi di omicidio involontario mira, ancora una volta, a sottolineare la gravità dell'atto; essa viene però del tutto cancellata quando il soggetto, ol-

⁵⁷ *Ibid.* XXVI, W., p. 636.

⁵⁸ Cfr. *Corrector Burchardi* VII, W., p. 632 (omicidio «pro vindicta parentum»); *ibid.* IX, W., pp. 632-633: «Fecisti homicidium in bello iussu legitimi principis, quia pro pace hoc fieri iusserat, et interfecisti tyrannum, qui pacem pervertere studuit?».

⁵⁹ *Ibid.* XVI-XX, W., pp. 634-635.

tre a non aver coltivato alcun proposito omicida, si sia prodigato ad evitare la disgrazia: «Si autem cum fratre tuo vel cum socio ibas in silvam ad succidendum ligna, et appropinquante casura unius arboris tu dicebas fratri vel socio, ut fugeret, et ille fugiens sub arbore oppressus est, innocens eris a morte ipsius». Se però — prosegue Burcardo — «ex incuria tua vel negligentia, dum ille iuxta te aliam arborem incideret, tu non praemonuisti eum in tempore, ut praevideret casuram arboris, et sic ex tua incuria oppressus est et mortuus, tunc debes penitere ut homicida; sed tamen multo levius, quam illud, quod industria factum est»⁶⁰.

5. Può destare meraviglia il fatto che gli autori dei penitenziali associno esplicitamente alla sfera della intenzione — espressa mediante lo spettro grammaticale del termine *voluntas* (*volens, voluntarie, sine voluntate, voluntate* ecc.) — il caso della polluzione notturna che, per la sua natura, sembrerebbe escludere ogni collegamento col piano della volontarietà⁶¹. La casistica piú tipica è quella delineata con molta chiarezza già negli *Excerpta de Libro Davidis*, un testo attribuito a Davide di Menevia e comunemente fatto risalire alla seconda metà del VI secolo:

Qui in sompnis cum uoluntate pollutus est surgat canatque .VII psalmos et in die illo in pane et aqua uiuat; sin autem, .XXX. psalmos canat.

Uolens in sompnis peccare sed non potuit, .XV. psalmos. Si autem peccauit sed non pollutus est, .XXIII. Si sine uoluntate pollutus est. .XVI.⁶²

Per comprendere pienamente il significato del primo dei due canoni ora citati non si deve dimenticare lo stretto rapporto che la polluzione intrattiene sia con l'ambito dei sogni sia con quello della sessualità; è nel sogno, infatti, che hanno modo di manifestarsi liberamente, al di là dei controlli esercitati nella vita cosciente, quelle tentazioni di natura sessuale, di cui la polluzione stessa costituisce il corollario. Come ha osservato Le Goff, «il sonno, la notte, il sogno e il sesso convergono per trasformare il dormiente in una preda di sogni indecenti. Il sogno diventa così il veicolo privilegiato delle tentazioni oniriche della notte e il terreno efficace delle polluzioni notturne»⁶³.

Ora, tanto il sogno di natura sessuale quanto la polluzione possono essere appunto voluti, se ad esempio il soggetto indugia su tentazioni o im-

⁶⁰ *Ibid.* XXI-XXII, W., p. 635.

⁶¹ Cfr. *Poenit.Egberti* IX. 7-8, W., pp. 240-241; *Poenit.Pseudo-Bedae* XI. 2, W., pp. 263-264; *Poenit.Merseburgense* LIX, W., p. 397; *Parisiense* XL-XLI, W., p. 416; *Sangallense* VI. 8, W., p. 428; *Excarpsus Cummeani* II. 19-20, W., p. 470; *Poenit.Pseudo-Theodori* XIII. 25-26, W., p. 600; *Paenit.Cummeani* 15-16, B., p. 114; *Paenit.quod dicitur Bigotianum* II. 7-8, B., pp. 218-220.

⁶² *Excerpta Quedam de Libro Davidis* 8-9, B., p. 70.

⁶³ J. LE GOFF, *L'immaginario cit.*, p. 180. Su questa tematica si vedano i contributi raccolti nel volume *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985.

magini voluttuose emerse durante la vita cosciente oppure da lui provocate con una intenzione peccaminosa. La connessione che i penitenziali stabiliscono tra la polluzione e la volontà richiama, quindi, ancora una volta, la sfera della interiorità, quelle *malae cogitationes* che, se non sufficientemente controllate o se deliberatamente provocate (e quindi riconducibili all'ambito dei peccati di pensiero), evocano la diretta responsabilità del cuore dell'uomo.

Nelle casistiche più complete su questo punto si distingue perciò accuratamente tra la tentazione onirica di natura sessuale *sine cogitatione* e quella, seguita da polluzione, *ex cogitatione*:

Si in somno peccans sine cogitatione, XV psalmos cantat.

Item in somno peccans si ex cogitatione pollutus, XXV psalmos.

Si voluntarie semen in ecclesia fundit mala cogitatione, si clericus, XIV dies peniteat, si diaconus, XXV, si presbyter, XL dies, episcopus L dies, monachus XXX dies⁶⁴.

Certo, perché vi sia il peccato è sufficiente che, come si è visto, il soggetto voglia «in sompnis peccare», faccia in modo cioè di lasciarsi suggestionare durante il sonno da immagini lussuose, indugiando su di esse nella veglia, indipendentemente dal fatto che esse siano o no seguite dalla polluzione. Ma è ancor più significativo che i penitenziali concordemente puniscano quest'ultima, anche se involontaria. La penitenza prevista per questo caso si spiega con l'esigenza di purificare l'individuo 'contaminatosi' sia pure contro la sua volontà, conformemente alle norme dell'Antico Testamento⁶⁵; il *Deuteronomio* prescrive, infatti, che «si fuerit inter vos homo, qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua: et post solis occasum regredietur in castra»⁶⁶.

Ma, in tal modo, gli autori dei penitenziali mostrano di privilegiare, ancora una volta, il piano dell'azione rispetto a quello della intenzione, ponendo in ogni caso un atto giudicato contaminante e mostrando, per contro, una minore severità là dove questo manca, pure in presenza di una volontà peccaminosa. Così il *Poenitientiale Sangallense* stabilisce con molta chiarezza che «Si [quis] inquinatus est per somnum sine aliqua voluntate, XV [psalmos cantet], et si voluntas fuerit et non peccaverit, XII»⁶⁷.

⁶⁴ *Poenit. Egberti* IX. 8-9, 12, W., p. 241. Cfr. *Poenit. Pseudo-Bedae* XI.2, W., p. 264; *Poenit. Pseudo-Theodori* XIII. 27-28, 30, W., p. 600.

⁶⁵ L'influsso dell'Antico Testamento sui testi penitenziali è stato espressamente rilevato da R. MANSELLI (*Vie familiare cit.*, p. 377) a proposito della descrizione delle colpe sessuali e da M.G. MUZZARELLI (*Norme di comportamento cit.*, *passim*) relativamente alle prescrizioni di carattere alimentare.

⁶⁶ *Deut.* 23, 10-11. Cfr. *Lev.* 15, 1-15.

⁶⁷ *Poenit. Sangallense* VI. 8, W., p. 428. È interessante notare, peraltro, che, nonostante l'ampiezza e la completezza della sua esposizione, Burcardo non riserva alcuno spazio al tema della polluzione.

Sul carattere contaminante della polluzione, anche se involontaria, concordano del resto altri autori altomedioevali, sulla scia evidentemente delle regole dell'Antico Testamento. Cesario di Arles, ad esempio, esclude che possa accostarsi all'eucaristia, se non dopo un'adeguata penitenza, colui che ha avuto una polluzione, pur riconoscendo che quest'ultima «nobis nolentibus fieri solet»⁶⁸. A loro volta, le *Sententiae* di Isidoro di Siviglia dichiarano esplicitamente che la polluzione notturna provocata da sogni di natura sessuale deve considerarsi peccato. Al suo risveglio, colui che l'ha avuta dovrà cancellare la propria «immunditia» con le lacrime, anche se egli non ricorda di esserne stato la causa diretta, ossia di averla occasionata compiacendosi di «turpes cogitationes»⁶⁹.

Più articolata appare, invece, la posizione di Gregorio Magno quale è riferita da Beda nella *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Tra i quesiti etico-pastorali posti, all'indomani della sua consacrazione vescovile, da Agostino di Canterbury allo stesso Gregorio, uno riguarda appunto la possibilità, dopo una polluzione notturna, per il semplice fedele di ricevere l'eucaristia e, per il sacerdote, di celebrare la messa. Gregorio risponde che a proposito della polluzione occorre distinguere e valutare con esattezza quale ne sia la causa, potendo essa derivare «aliquando [...] ex crapula, aliquando ex naturae superfluitate vel infirmitate, aliquando ex cogitatione».

Quella che proviene da esuberanza naturale o da infermità, pur non implicando alcuna responsabilità del soggetto, deve tuttavia indurlo a dolersi di averla sia pure inconsapevolmente subita. Quella, poi, che è stata provocata da una sbornia non impedisce di ricevere l'eucaristia o di celebrare la messa soprattutto se si tratta di un giorno festivo o di un caso di necessità (dato, ad esempio, dalla mancanza di un altro sacerdote).

Tuttavia, aggiunge Gregorio, «ab immolatione sacri mysterii abstinere, ut arbitror, humiliter debet: si tamen [sc. inlusio pro crapula facta] dormientis mentem turpi imaginatione non concusserit»⁷⁰. Per quanto riguarda, infine, la polluzione provocata da pensieri lussuriosi avuti durante la veglia, occorre valutare se questi siano scaturiti da suggestione, da piacere o, ciò che è peggio, da consenso al peccato.

Dopo aver analizzato successivamente questi diversi casi, Gregorio conclude: «cum caro delectare sine animo nequeat, ipse tamen animus carnis voluptatibus reluctans, in delectatione carnali aliquo modo ligatur invitus, ut ei ex ratione contradicat, ne consentiat; et tamen delectatione ligatus sit, sed ligatum se vehementer ingemiscat»⁷¹. Egli cioè sembra suggerire che anche là dove manca il consenso al piacere carnale da parte della mente, que-

⁶⁸ CAESAR. AREL., *Sermo XLIV* (CC, *Series latina*, 103, p. 198).

⁶⁹ ISID., *Sententiae* III 6, 14 (PL 83, 671).

⁷⁰ BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 27, Cambridge 1954, pp. 148, 150.

⁷¹ *Ibid.* p. 152.

st'ultima vi resta in certa misura coinvolta e ciò implica una qualche contaminazione di essa, giacché «cum [...] delectari caro coeperit, tunc peccatum incipit nasci»⁷².

6. Espressione della mentalità e degli ideali dell'ambiente monastico, i penitenziali hanno indubbiamente incontrato forti resistenze nel loro sforzo di 'trapiantare' al di fuori delle mura del monastero quel profondo senso del peccato che, come ha mostrato Brown⁷³, era proprio delle cerchie di asceti. Lo slittamento, che si registra nei *libri paenitentiales*, da una considerazione della interiorità per così dire allo stato puro ad un'altra che la vede strettamente associata al piano dell'azione riflette, pertanto, in modo sintomatico l'esigenza dei loro compilatori di adattarsi ad una società eminentemente formale, sfumando una tematica che, di per sé, avrebbe rischiato di risultare incomprensibile ai più prima ancora che socialmente disgregante.

D'altra parte, la costante riproposizione di canoni concernenti la volontarietà o la intenzionalità profonda delle singole azioni non poteva restare priva di incidenze pratiche e teoriche precise. Per suo mezzo, una società portata ad attenersi alla esteriorità in ogni atto o rapporto⁷⁴ veniva posta a contatto con la dimensione interiore e, al tempo stesso, veniva salvaguardato un aspetto importante del modello teorico di *homo christianus*, sia pure in virtù di un significativo compromesso.

Se il carattere peccaminoso di quell'atto 'privo di azione' che è la *mala cogitatio* restava sostanzialmente estraneo alla mentalità dei semplici fedeli, era senza dubbio più facile per questi ultimi prendere coscienza della effettiva valenza etica di moti, impulsi, desideri dell'animo che trovavano espressione nei loro comportamenti e ai quali si poteva risalire proprio muovendo da fatti o situazioni evidenti.

La minuziosa casistica dei *libri paenitentiales* appare dunque lo specchio fedele dei limiti religiosi di una società ancora lontana dall'ideale di perfezione proposto dal cristianesimo, alla faticosa ricerca della propria identità spirituale.

⁷² *Ibid.* p. 152.

⁷³ P. BROWN, *Il culto cit.*, p. 82.

⁷⁴ Cfr. C. PAGANINI, *Presenza dei penitenziali irlandesi nel pensiero medievale*, in «Studia et documenta Historiae et Iuris», 33(1967), pp. 359-366 (in particolare p. 361).

COMUNICAZIONI

Enzo Cadoni

Libri e circolazione libraria nel '500 in Sardegna

Sino a tutta la prima metà del XVI secolo non si può certamente affermare che la situazione culturale si presenti in Sardegna in una condizione particolarmente brillante: a ciò contribuisce una serie di circostanze politiche e sociali sulle quali gli storici, soprattutto in quest'ultimo scorcio di secolo, si sono ampiamente soffermati¹.

Quali che siano, in ogni caso, le cause scatenanti la condizione di disagio culturale dell'isola sino al 1500, il quadro che ci si presenta è un po' sconsolante. Quattro, in particolare, mi sembrano gli elementi più degni di rilievo:

— non vi è traccia, in tutta l'isola, della presenza di *scriptoria* atti alla trasmissione della cultura scritta²;

— non esiste, almeno a partire dall'inizio della dominazione aragonese e sino a tutto il 1600, un'unità linguistica a livello regionale che consenta un'efficace comunicazione e trasmissione della cultura fra i vari ceti sociali³;

— non vi è traccia, almeno sino al 1566, anno in cui Nicolò Canyelles iniziò a Cagliari la sua attività, di officine tipografiche⁴;

— esiste un'obiettiva carenza di produzione letteraria nell'isola⁵.

¹ G. SORGIA, *La Sardegna spagnola*, Sassari 1982; B. ANATRA, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in J. DAY - B. ANATRA - Lucetta SCARAFFIA, *La Sardegna medievale e moderna*, Torino 1984, pp. 191 ss.

² E. BESTA, *La Sardegna medievale*, Palermo 1908; ID., *I condaghi sardi*, in «B.B.S.» III (1903), pp. 104 ss.; F.C. CASULA, *Profilo storico della Sardegna catalano-aragonese*, Cagliari 1982, pp. 7 s.

³ J. CARBONELL, *La lingua e la letteratura medievale e moderna*, in *I Catalani in Sardegna*, a cura di J. Carbonell e F. Manconi, Milano 1984, pp. 93 ss.

⁴ L. BALSAMO, *I primordi dell'arte tipografica a Cagliari*, in «La Bibliofilia» LXVI (1964), pp. 1 ss.; ID., *La stampa in Sardegna nei secoli XV e XVI*, Milano 1968, *passim*.

⁵ Non esiste, a tutt'oggi, un lavoro che offra un esauriente quadro globale della produzione letteraria in Sardegna nel XVI secolo: le pagine dedicate a quest'argomento da F. ALZIATOR, *Storia della letteratura di Sardegna*, Cagliari 1954, pp. 76 ss., risultano poco più che orientative e, talora, inesatte e lacunose.

Ma non è soltanto lo studioso moderno a cogliere i tratti peculiari relativi alla cultura — o, se si preferisce, ad una certa carenza culturale — di questo periodo: furono, anzi, alcuni intellettuali della seconda metà del XVI secolo a calcare i toni della polemica dipingendo la situazione a tinte fosche. Il primo di essi fu Sigismondo Arquer il quale si addottorò a Pisa *in utroque iure* e a Siena in teologia nel 1547, a soli 17 anni, ed ebbe l'onore di vedere pubblicata la sua operetta intitolata *Sardiniae brevis historia et descriptio* nella *Cosmographia Universalis* di Sebastiano Münster nella sua prima edizione basilense del 1550: egli afferma, dei suoi conterranei, che «...literarum studio parum sunt intenti, venationi autem deditissimi sunt» e traccia un quadro a dir poco allarmante del clero: «Sacerdotes indoctissimi sunt ut rarus inter eos inveniatur, sicut et apud monachos, qui Latinam intelligat linguam. Habent suas concubinas maioremque dant operam procreandis filiis quam legendis libris»⁶.

Ed il clero — soprattutto allora poco propenso a perdonare — riuscì ben presto a ripagarlo con efficacissima moneta di scambio attraverso il suo braccio secolare, l'Inquisizione spagnola, che accusatolo di luteranesimo, lo mandò al rogo dopo quasi otto anni di carcere, nel 1571 a Toledo⁷.

La seconda testimonianza ci giunge da un altro «letrado», l'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo⁸: il prelato, costretto suo malgrado a vivere a Cagliari quasi come in esilio, usa nelle sue lettere parole non meno pesanti riguardo all'ignoranza generale dei sardi e, in particolare, degli ecclesiastici gran parte dei quali risultava oltretutto anche assenteista, concubinaria e corrotta. «...Y si todos los que lo merescen...por

⁶ Cito dall'ultima edizione della *Sardiniae brevis historia et descriptio* di S. Arquer: sta in appendice al volume di M.M. COCCO, *Sigismondo Arquer*, Cagliari 1987, pp. 401-414 (qui in part. p. 414). Che il quadro culturale tracciato dall'Arquer non dovesse, nelle linee generali, discostarsi dalla realtà effettiva lo hanno dimostrato gli studi di G.C. SORGIA, *Due lettere inedite sulle condizioni del clero e dei fedeli in Sardegna nella prima metà del XVI secolo*, «Atti d. Conv. di St. religiosi sardi», Cagliari 1981, pp. 141 ss.; M. RUZZU, *La chiesa turritana dall'episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566)*, Sassari 1974, p. 144; R. TURTAS, *Le diocesi di Ampurias e Civita nelle relazioni ad limina di G. Sanna, F. de Marymon e G. Passamar*, in *Studi in onore di Mons. P. Meloni*, Sassari 1988, pp. 233 ss.; per un quadro generale della questione si veda D. FILIA, *La Sardegna cristiana*, II vol., Sassari 1913; R. TURTAS, *La Chiesa durante il periodo spagnolo*, in AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna*, a cura di M. Guidetti, II, 2, Milano (in corso di stampa).

⁷ Su Sigismondo Arquer si veda: E. CONCAS, *La Sardiniae brevis historia et descriptio di Sigismondo Arquer*, in «La regione» I (1921), pp. 55 ss.; ID., *Sigismondo Arquer e la sua «Sardiniae brevis historia»*, in «Mediterranea» IV (1934), pp. 40 ss.; R. DI TUCCI, *L'arcivescovo Parragues e Sigismondo Arquer*, in «La regione» II (1922), pp. 25 ss.; D. SCANO, *Sigismondo Arquer*, in «Arch. Stor. sardo» XIX (1935), pp. 3 ss.; P. LEO, *Sigismondo Arquer a Siena*, in «St. Sardi» V (1941), pp. 9 ss.; M.M. COCCO, *op. cit.*, *passim*.

⁸ Non esiste sinora, a mia conoscenza, uno studio esauriente ed organico su questa importante figura di intellettuale che tanta parte ebbe nella vicenda culturale sarda della seconda metà del XVI secolo. Qualche notizia biografica — desunta in massima parte dall'epistolario — in Palmira ONNIS GIACOBBE, *L'epistolario di Antonio Parragues de Castillejo*, Milano 1958.

ignorancia y inhabilitad fuessen suspensos o privados a penas quedaria clerigo en Cerdeña» e ancora «...los mas destos (*scil.* dei religiosi) apena saben leer»; oppure, riguardo l'ignoranza generale, «...está este Reyno tan desamparado de toda erudición que no lo crederia V.P. ni hombre que no lo vea»⁹.

Le testimonianze al riguardo di Arquer e Parragues risalgono, rispettivamente, al 1550 e al 1560 e, come si è visto, possono considerarsi pressoché analoghe nel ribadire un aspetto negativo dal punto di vista culturale. Non molti anni dopo, però — senz'altro dopo il 1567 e prima del 1585 — un altro sardo, Giovanni Francesco Fara¹⁰, ci offre un panorama del tutto diverso della situazione e polemizza con una certa acredine contro i detrattori della Sardegna: «Sardi natura sunt ingeniosi atque, ex sententia Aristotelis, melancholici literisque dediti unde viros plures scientiis illustres Sardinia tulit quos in Historiis retuli multique in dies student in Italia et Hispania medicinae et iurisprudentiae, Sassari vero et Calleri grammaticae, rhetoricae, philosophiae et theologiae cum doctissimis viris sardis publice profitentibus, quare Sardinia doctissimos habet theologos et verbi Dei praecones, philosophos, medicos et iurisperitos insignes, quicquid alii, rerum sardarum nescii, imperitorum scriptis propriaque crassitudine delibuti in contrarium temere blaterent nugentque»¹¹.

A questo punto ci si deve chiedere se erano nel giusto Arquer e Parragues nel denunziare l'incultura dei sardi oppure Fara nell'affermare il contrario. Pur senza voler apparire salomonico io credo che si debba dare ragione ad entrambe le parti, e ciò per i motivi che esporrò qui di séguito. Intanto, è necessario precisare che tra le due testimonianze di Arquer e di Parragues (1550 e 1560) e quella di Fara (*ante* 1585)¹² corre un arco di 25-35 anni durante i quali, seppur sarebbe esagerato parlare di una rivoluzione culturale in Sardegna, è ben vero che avvennero alcuni fenomeni di risonanza notevole che influirono in misura determinante.

Nel 1562, infatti, i gesuiti iniziavano a Sassari (e nel 1564 a Cagliari) il loro insegnamento¹³: erano giunti nell'isola nel 1559 anche dietro le pres-

⁹ Palmira ONNIS GIACOBBE, *op. cit.*, pp. 119, 130-31, 142: ma si vedano anche le pp. 170 e 186; 120, 154 e 213 e *passim*.

¹⁰ Sul Fara si veda, per un quadro generale biografico e culturale, E. CADONI - R. TURTAS, *Umanisti sassaresi del '500. Le «biblioteche» di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari 1988, pp. 8-27 e 29-53 con la relativa bibliografia.

¹¹ IO. FR. FARAE *Chorograph. Sardiniae* p. 49 Cibrario.

¹² Poiché nella *Bibliotheca* di Fara, vergata nel 1585, è presente anche una copia manoscritta della *Chorographia Sardiniae*, tale data può essere sicuramente assunta come *terminus ante quem* della composizione dell'opera. Al n° 936 (cfr. E. CADONI - R. TURTAS, *op. cit.* p. 148) il Fara annota il possesso del seguente volume: *Io. Fare in Sardinie chorographiam lib. 2, manu scripti*. L'opera, dunque, nel 1585 era già nella sua stesura definitiva in due libri.

¹³ Si veda, per tutti, R. TURTAS, *La casa dell'Università*, Sassari 1986, pp. 32 ss. e *passim*.

santi insistenze di Alessio Fontana¹⁴ che poi, alla sua morte, riservò loro una parte cospicua del suo patrimonio per la creazione di uno Studio generale e, quindi, di un'Università, esigenza, questa, già fortemente sentita dai sardi sin dal 1543, anno della prima petizione a Carlo V da parte del Parlamento sardo¹⁵.

E, ancora, nel 1566 iniziava la sua attività editoriale quel Nicolò Canyelles che sarà il primo tipografo-editore dell'isola e vi introdurrà l'arte della stampa¹⁶ «suis sumptibus», come recita testualmente un documento¹⁷.

È presente, infine, dopo il 1540 a Sassari, un forte impulso delle Amministrazioni civiche tendente ad una più capillare scolarizzazione dei giovani e all'istituzione di scuole pubbliche¹⁸.

Non v'ha dubbio che tutte queste circostanze abbiano contribuito al ribaltamento di una situazione gravemente precaria, anche se si potrà discutere sui modi e soprattutto sui tempi di tale «rivoluzione». È certo, però, che il vero spartiacque tra i due momenti della storia culturale della Sardegna debba essere identificato negli anni 1559/1566.

2. Ma se dall'analisi delle testimonianze scritte — seppure contraddittorie — passiamo all'esame dei documenti d'archivio, le sorprese non saranno minori. Infatti a fronte di un quadro testimoniale preciso e in gran parte negativo ci attenderemmo un riscontro analogo sul piano documentale: il che, invece, non accade o accade in misura meno rilevante. La documentazione giunta sino a noi ci permette di sviluppare un'indagine in quattro direttrici principali:

- Scuole e frequenza scolastica nella Sardegna della seconda metà del 1500;
- Studenti sardi addottorati nelle Università italiane o spagnole;
- Inventari di biblioteche e materiale librario circolante in Sardegna;
- Presenza di libri, manoscritti o a stampa, negli inventari di beni *post mortem*.

Della scuola e dell'istruzione scolastica nel 1500 si occupa attualmente R. Turtas che ha già pubblicato due volumi sull'argomento¹⁹: ne risulta che

¹⁴ ID., *ibid.*, pp. 29 ss.; ID., *Alessio Fontana. Note biografiche*, in E. CADONI - R. TURTAS, *op. cit.*, pp. 159 ss.

¹⁵ R. TURTAS, *La nascita dell'Università in Sardegna*, Sassari 1988, pp. 13 ss.

¹⁶ L. BALSAMO, *art. cit.* e *op. cit.* alla n. 4.

¹⁷ ID., *op. cit.*, p. 55. Sulla figura di N. Canyelles vedi ora E. CADONI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500, I. Il «Libre de spoli» di Nicolò Canyelles*, Sassari 1989, pp. 9-48.

¹⁸ R. TURTAS, *Amministrazioni civiche e istruzione scolastica nella Sardegna del Cinquecento*, in «Quad. Sardi di Storia» 5 (1985-86), pp. 83 ss.; ID., *La nascita...cit.*, pp. 11 ss.

¹⁹ *Opp.citt.* alle note 13 e 15. L'autore ha in preparazione altri due volumi che hanno come tema gli iscritti, le frequenze, gli insegnamenti impartiti, i programmi e i docenti dell'Università di Sassari nei secoli XVI e XVII.

la frequenza scolastica, nelle città di Sassari e Cagliari a partire dai primi decenni del 1600, può essere valutata, in media, in circa 2000 persone su una popolazione calcolabile intorno ai 20-30.000 abitanti; circa il 10% della popolazione doveva quindi frequentare la scuola pubblica o privata e tale percentuale, almeno per il periodo da noi preso in esame, non appare certo trascurabile.

Per quanto riguarda la frequenza dell'università, gli studi di Del Gratta²⁰, Brizzi²¹ e Rundine²² relativi alle università di Pisa, Bologna o della Spagna ci permettono di affermare senza tema di errore o di esagerazioni che, nella seconda metà del 1500, il numero dei sardi che si laurearono in Italia e Spagna fu rilevante: solo più tardi, in séguito alla fondazione delle università di Sassari e Cagliari che ottennero il pieno riconoscimento solo nei primi decenni del 1600, ma iniziarono a funzionare già nella seconda metà del 1500, i laureati sardi fuori della Sardegna iniziarono man mano a decrescere.

Per quel che riguarda, infine, l'analisi del materiale librario circolante in Sardegna nel periodo preso in esame, chi scrive svolge ormai da alcuni anni una ricerca tendente a quantificare la dimensione del fenomeno e ad individuare le opere specifiche presenti nell'isola.

Nell'arco di poco più di un trentennio — tra il 1558 e il 1591 — si possono individuare quattro importanti raccolte librerie presenti in Sardegna ed in possesso di intellettuali sardi.

La prima è quella di Alessio Fontana, morto nel 1558 a Sassari: consta di 241 titoli in un numero imprecisabile di volumi ed il nucleo è costituito dai classici latini (pochissimi, infatti, quelli greci, qualcuno forse in lingua originale)²³ che vedono la presenza di 85 titoli (il 37% circa dell'intera collezione), da testi sacri, loro commenti e opere di carattere religioso (48 titoli) e, quindi, da autori medioevali e umanistici (41 titoli) e opere di diritto (15 titoli).

La seconda è quella di Antonio Parragues de Castillejo, arcivescovo di Cagliari dal 1559 al 1573: nel «Libre del spoli», l'inventario dei beni²⁴ redatto dopo la sua morte e conservato presso l'Archivio Arcivescovile di

²⁰ R. DEL GRATTA, *Acta graduum Academiae Pisanae*, I (1543-1599), Pisa 1979-80; ID., *Libri matricularum Studii Pisani* (1543-1737), Pisa 1983.

²¹ G.P. BRIZZI, *Matricole ed effettivi. Aspetti della presenza studentesca a Bologna tra Cinque e Seicento*, in *Studenti e Università degli studenti. Dal XII al XIX secolo*, a cura di G.P. Brizzi e A.I. Pini, Bologna 1988, pp. 225-259.

²² Il dott. Rundine svolge attualmente studi sulla presenza di studenti sardi, tra il 1500 e il 1600, presso le Università spagnole: il volume è di pubblicazione imminente.

²³ E. CADONI, *La «Biblioteca» di Alessio Fontana*, in E. CADONI - R. TURTAS, *op. cit.*, p. 177.

²⁴ Pubblicato, per la sola parte relativa alla biblioteca, da E. TODA Y GÜELL, *Bibliografía española de Cerdeña*, Madrid 1890, *Apéndice* III, pp. 44-58. La trascrizione del Toda y Güell risulta però assai imprecisa e mendosa, come mi fa notare il dott. Giancarlo Contini che cura attualmente la trascrizione e l'edizione dell'intero «Libre de spoli» di Parragues.

Cagliari²⁵ (del quale curiamo attualmente la pubblicazione che vedrà la luce verso la fine del presente anno) spicca una importante collezione libraria che consta di 556 titoli per complessivi 710 volumi. Anche in questo caso il nucleo centrale è costituito dai classici, 158 volumi, con una certa preponderanza dei greci rispetto ai latini; seguono le edizioni di testi sacri, commentati o meno, in numero di 81, gli autori medievali e umanistici, in numero di 40, i testi a carattere giuridico, che sono 27, e infine opere di vario genere in numero di 250. Tra esse spiccano per interesse i testi in lingua ebraica, un numero molto alto di dizionari (circa una ventina)²⁶ e opere a carattere scientifico: libri di geografia, di matematica e geometria (oltre, naturalmente, ai trattati di Archimede e di Euclide), testi di astronomia (completati da un intero corredo di strumentazioni astronomiche)²⁷, trattati di medicina e chirurgia. Tra i volumi posseduti da Parragues mi sembra di particolare rilievo la presenza della preziosa edizione complutense della Bibbia in sei volumi²⁸, accompagnata da non meno di altre dodici differenti edizioni del testo sacro.

La biblioteca di Parragues è certamente la più interessante, tra quelle cinquecentine in Sardegna delle quali ci sia giunto l'inventario: seppure non sia la più ricca (maggiori sono quelle di Fara, 1006 titoli, e di Montserrat Rossellò, circa 5000 titoli, che copre però anche i primi tre lustri del 1600), è tuttavia quella che mostra un più ampio ventaglio di interessi — letterari e scientifici — che spaziano in tutti i campi dello scibile.

Della biblioteca di Fara²⁹ ho già avuto modo di occuparmi anche in altra sede e non vorrei perciò riproporre lo stesso argomento: devo soltanto puntualizzare che essa appare come una raccolta estremamente specializzata in quanto a fronte di 99 titoli di autori greci e latini, 125 di testi sacri e opere di carattere religioso, 19 di letteratura medievale e umanistica e 234 di vario argomento³⁰, in essa compaiono ben 529 titoli, per quasi 700 vo-

²⁵ Sta in *Archivio Arcivescovile di Cagliari* (= AAC), *Spogli degli arcivescovi*, n° 12, anno 1573.

²⁶ «Item Thesaurus lingue Grece, Lugduni in f.°, en pell y cartò»; «Item Lexicon grecam (sic) Favorini»; «Item Suidas Grecus...»; «Item Etimologicon Grecum»; «Item Dictionarium hebreum»; «Item Vocabularium hebraicum et Caldaicum pro biblis Complutensibus»; «Item Lexicon Grece Latine Budei Thusani...» etc.

²⁷ «Item un astrolabi de lleoto»; «Item un anell de plata per peudre las alturas del polo»; «Item una sphaera de plata ab lo peu de ferro argentat...»; «item dos compassos un de lleoto y altre de ferro».

²⁸ «Item la biblia complutense en sis volums lligada en taula»: complementare a questa edizione, un altro volume consistente in un «...Vocabularium hebraicum et Caldaicum pro biblis Complutensibus, in folio, lligat en taula».

²⁹ Edita da E. CADONI, in E. CADONI - R. TURTAS, *op. cit.*, pp. 55 ss.; cfr. anche E. CADONI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500*, in «Res Publ. Litter.» XI (1988), pp. 59 ss.

³⁰ I.F. FARAE, *Bibliotheca*, *ed. cit.*, nn. 1-125 e 755-1006, pp. 63-74 e 131-155.

lumi, di argomento giuridico³¹: una raccolta che si può ritenere locupletissima in rapporto alla circolazione libraria nella Sardegna del XVI secolo, ma che non avrebbe sfigurato neppure fra le biblioteche specializzate dei maggiori giuristi nei ben più importanti centri peninsulari del nostro Rinascimento.

Resta da accennare, per concludere questa breve panoramica sulle raccolte librarie, alla biblioteca di Nicolò Canyelles: compaiono in essa 399 titoli fra i quali 127 di autori greci e latini, 102 di testi sacri e opere religiose, 30 di autori medievali e umanistici, 45 di diritto e 95 di opere di vario genere³². Va precisato però che Canyelles era proprietario di una tipografia cui era annessa anche una rivendita di libri, per cui nell'inventario dei suoi beni sono descritte anche le giacenze di magazzino per un totale di circa 2000 volumi in meno di una decina di titoli, tutti stampati presso la sua tipografia.

L'attività editoriale di Canyelles è già stata studiata da Luigi Balsamo nel suo libro sulla stampa nella Sardegna del XVI secolo³³ nel quale viene anche analizzato il programma editoriale. Vorrei perciò limitarmi qui ad una breve considerazione sull'impatto culturale dell'iniziativa di Canyelles. Su un totale di 51 titoli³⁴ editi tra il 1566, anno di inizio della sua attività, e il 1585, anno della sua morte, troviamo ben 25 opere di carattere religioso, 7 di autori classici (ma 5 di essi sono cristiani e solo 2 le edizioni più propriamente classiche, quella delle «Lettere familiari» di Cicerone e del XIII libro delle «Metamorfosi» di Ovidio), 3 di carattere giuridico e altrettante sui sinodi provinciali, 2 sul concilio tridentino, 5 di prammatiche, 3 *ad usum scholarum*, 2 di autori sardi, l'opera di Fara e quella di Araolla, ed infine un'altra operetta nella quale sono édite le antiche leggi della giudicessa Eleonora d'Arborea.

Poiché conosciamo abbastanza bene, grazie alle relazioni inviate a Roma dai colleghi gesuitici, i programmi scolastici e spesso anche i libri di testo adottati nelle loro scuole³⁵, possiamo tranquillamente escludere che il programma editoriale di Canyelles fosse quello di affiancare, attraverso la produzione libraria in loco, l'attività della scuola o delle prime facoltà ormai

³¹ *Ibid.* nn. 126-754, pp. 74-130.

³² L'inventario di Nicolò Canyelles era inedito: l'amico e collega Raimondo Turtas è riuscito a reperirne il manoscritto, attualmente in possesso degli eredi del professor Addis ai quali va il mio ringraziamento. Chi scrive ha curato l'edizione critica dell'intero inventario (cfr. sopra alla n. 17).

³³ L. BALSAMO, *op.cit.*, pp. 50 ss.

³⁴ Il Balsamo non mostra di conoscere gli Inventari dei beni di Fontana e Parragues, né la *Bibliotheca* di Fara: in base a tali manoscritti si dovrà senz'altro completare ed arricchire la produzione libraria di Canyelles in quanto alcuni testi, presenti nei manoscritti citati e dei quali viene specificato che la città di edizione è Cagliari, dovranno essere attribuiti all'officina di Canyelles.

³⁵ Su tale argomento (e relativamente al Collegio di Sassari) R. Turtas ha in preparazione un terzo volume da lui dedicato alla Storia dell'Università in Sardegna e, in particolare, alla fondazione ed all'attività dell'Ateneo di Sassari.

già avviate in Sardegna³⁶: verrebbe invece da pensare — visto l'alto numero di testi pertinenti l'argomento — ad un'opera di acculturazione ed informazione del clero e della *christiana plebs* e di diffusione dei nuovi orientamenti da poco emanati dal Concilio tridentino ed applicati nei sinodi provinciali della Sardegna. La produzione ad uso delle scuole si limita infatti ad un trattato di retorica del gesuita Cipriano Soarez³⁷, ad un *liber sinonimorum*³⁸ ed alla grammatica latina del Semperius³⁹ che, però, è solo una ristampa di una precedente edizione curata da Stefano Moretto. Non mi sentirei, invece, di affermare con sicurezza che le già citate edizioni di Cicerone ed Ovidio avessero come destinazione primaria proprio le scuole e gli studenti⁴⁰.

Le edizioni di Canyelles non ebbero neppure la funzione di operare una penetrazione culturale che, partendo dai centri cittadini, giungesse sino alle zone interne dell'isola contribuendo così alla diffusione della cultura scritta. Sappiamo infatti, dai documenti d'archivio giunti, che in un solo caso la produzione libraria era destinata ad un centro dell'interno: si tratta dell'edizione della «Vida del beneaventurat sanct Mauro» della quale vengono affidate per la vendita 312 copie ad un «habitor de la villa de Sorgono», un centro della Barbagia⁴¹. Si può notare che, nel documento in questione,

³⁶ Tra il 1562 e la fine del secolo erano attivati a Sassari gli insegnamenti di grammatica, retorica, arti e teologia.

³⁷ Nell'inventario si legge: «Item dos rethoricas (sic) de Padre Cipriano stampadas en Caller in 8° f.º». Cfr. anche L. BALSAMO, *op. cit.*, p. 148, n° 38.

³⁸ Nella «Biblioteca» di Canyelles questo volume non compare affatto; nell'inventario, però, sono descritti anche i beni rinvenuti «...en la cambra ahont dorm mº Jo.Maria de Galzerini», cioè lo stampatore che ebbe in conseguenza la tipografia alla morte di Canyelles e che, finché questi fu in vita, operava nella sua officina esplicandovi, come detto, il ruolo di stampatore. Nella sua camera furono rinvenute ed inventariate anche «...trenta sinch llibres Sinonimorum liber...stampats en Caller en lo any pnt 1585 in 16º parvo los quals dits son de m.re Fran.co Guarnerio stampador mayor»: Cfr. E. CADONI, *Umanisti e cultura classica...*, cit., n° 340, p. 79.

³⁹ Della quale compaiono, nell'inventario della «Biblioteca», 6 esemplari: «Item sis Semperis stampats en Caller en lo any 1558, molt vells y romputs». L. BALSAMO, *La stampa...cit.*, p. 155, a proposito di quest'edizione della «Grammatica» del Semperius, afferma: «Non si conoscono esemplari, ma l'edizione esisteva sicuramente alla morte del Canyelles, dato che è descritta nell'inventario delle sue cose come segue: 'Sis Semperis stampats en Caller en lo any 1585, molt vells y romputs...' Di quest'opera esiste un'edizione fatta stampare da Stefano Moretto nel 1557 a Lione, ma con l'indicazione sul frontespizio di Cagliari, ove egli risiedeva».

Nell'inventario di Canyelles l'anno di edizione di questo volume è 1558 e non, come invece il Balsamo, 1585. Si tratta quindi, con tutta probabilità, di un'ulteriore ristampa lionese del volume a cura di Stefano Moretto e non di un'edizione di Cagliari, giacché a tale data (1558) il Canyelles non aveva ancora iniziato la sua attività editoriale in Sardegna. Cfr. E. CADONI, *Umanisti e cultura classica...*, cit., p. 39, n. 105.

⁴⁰ Le edizioni di Cicerone e Ovidio non sono presenti nella «Biblioteca» di Canyelles; il solo Cicerone compare, invece, inventariato tra i fondi invenduti di magazzino, descritto come segue: «Item tresentes sincuanta Epistoles de Sisero stampades en Caller...»; nessuna menzione, invece, in tutto l'inventario, dell'edizione cagliaritana del XIII libro delle «Metamorfosi» ovidiane che L. BALSAMO, *La stampa...cit.*, p. 150, n° 50, afferma esistente (ma col solo supporto della citazione di Toda y Güell!).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 136-37.

il Sambenino, tipografo di Canyelles, viene definito «impressor» mentre il destinatario, un certo Giovanni Pipia, non risulta essere «libreter» e cioè librario. Per quanto riguarda tutto il XVI secolo, infatti, non possediamo, al momento, alcuna documentazione sulla presenza di librai se non nei centri maggiori dell'isola e cioè Sassari e Cagliari.

Le edizioni di Canyelles sembrano avere avuto, infine, soltanto in parte lo scopo di incoraggiare e promuovere la produzione letteraria e la pubblicazione delle opere di autori sardi, così come si potrebbe pensare sarebbe avvenuto con la creazione, pur tardiva, di una tipografia nell'isola. Possiamo infatti constatare che su 51 titoli pubblicati solo due sono relativi ad autori locali, il *De rebus Sardois* (libro I) di G.F. Fara e «Sa vida e su martiriu...dessos gloriosos martires Gavinu, Brothu e Gianuari...» di Gerolamo Araolla⁴².

Tutti questi elementi ci spingono a credere, dunque, che l'iniziativa editoriale di Canyelles avesse, almeno originariamente, lo scopo precipuo di rivolgersi alla *cura animarum*, all'edificazione religiosa ed al fiancheggiamento dell'attività del clero locale e si ritagliasse uno spazio minore nel campo più specificamente culturale che, pur attestato, vedeva la presenza di un numero relativamente basso di titoli e, senz'altro, un minor successo economico. Se infatti diamo uno sguardo alle giacenze di magazzino elencate nell'inventario dei beni del defunto Canyelles troviamo — su un totale di circa 2000 volumi rimasti invenduti — 350 copie delle «Lettere» di Cicerone, circa 300 dell'operetta retorica di Cipriano Soarez, 311 copie della «Grammatica latina» etc.⁴³. Come dire che la produzione più specificamente culturale, cui era riservato appena il 10% dei titoli stampati da Canyelles, produsse ben il 40% delle giacenze invendute: e tali giacenze non sono relative all'ultimissimo periodo di produzione, giacché risalgono in gran parte agli anni tra il 1570 e il 1579, e dunque ammuffirono nel magazzino per parecchi anni.

Delle quattro raccolte librerie di cui abbiamo parlato, ben tre appartengono a personaggi che rivestirono importanti cariche ecclesiastiche: Pargues fu infatti arcivescovo di Cagliari, Canyelles e Fara vescovi di Bosa; solo Fontana rivestì, al culmine della carriera civile, la carica di maestro

⁴² Il *De rebus Sardois* di Giovanni Francesco Fara compare nella «Biblioteca» di Canyelles («Item Io.Fare De rebus Sarduis (sic), Caller, en quarto folio»), mentre l'opera di Araolla non è presente tra i beni inventariati.

⁴³ Tra i fondi invenduti di magazzino si rinvencono, nell'inventario, i seguenti volumi (cito seguendo lo stesso ordine nel quale sono stati inventariati): 35 copie del *Liber sinonimorum*, Cagliari 1585; 13 copie del volume *Practica y exercitio spiritual de una serva de Dios*, Cagliari 1579; 288 copie del *De institutione grammatica*, Cagliari 1583; altre 23 copie dello stesso volume; 299 copie della *Retorica* di Cipriano Soarez, Cagliari, senza data; altre 100 copie della *Practica y exercitio spiritual...*; 350 copie delle *Epistole* di Cicerone, Cagliari, senza data; 250 copie dell'opera di Isidoro, senza luogo, senza data; 463 copie di *Consilia (sic) Tridentina*, Cagliari 1570. Si tratta in totale di 1822 volumi in 36 voci di inventario: cfr. E. CADONI, *Umanisti e cultura classica...*, cit., p. 46.

razionale del Regno di Sardegna⁴⁴. Ma tutti questi personaggi hanno una caratteristica che li accomuna, quella di aver viaggiato a lungo e di aver trascorso una buona parte della loro vita e della loro attività fuori della Sardegna. Solo così, infatti, poterono avere la possibilità di acquisire l'ingente patrimonio librario che ognuno di loro riuscì a raccogliere. Conosciamo ancora troppo poco sulle attività economiche nella Sardegna del '500 e, in particolare modo, sul commercio di libri: ma alcune notizie in nostro possesso, seppure frammentarie e non sempre omogenee, ci orientano a credere che le ordinazioni librarie avvenissero in genere direttamente attraverso i centri commerciali della penisola e non per il tramite di librai isolani⁴⁵. Solo chi, come i gesuiti, aveva solidi punti di appoggio in altre città e nazioni, poteva avere la garanzia di un regolare approvvigionamento attraverso altri tramiti: tutti gli altri, invece, potevano contare solo su se stessi e su eventuali viaggi — possibilmente nelle città centri di importanti tipografie — per acquisire in loco i volumi che interessavano. Vediamo così che Fara, del quale ci sono noti soggiorni a Pisa, Bologna, Firenze e Roma, possiede 11 volumi pubblicati a Bologna, 20 a Firenze e ben 74 a Roma, città nella quale ci risulta abbia abitato a lungo⁴⁶. Per quanto riguarda Canyelles siamo informati soltanto dei suoi soggiorni a Roma, ed ecco che egli possiede 22 titoli pubblicati in questa città. Di Parragues, poi, conosciamo per certo la sua origine e formazione culturale spagnola, i suoi viaggi in Germania e nelle Fiandre, il suo soggiorno a Trieste, città crocevia fra l'Italia e l'Europa centrale: ed ecco la ragione per cui, fra i suoi libri, troviamo 107 edizioni di Basilea, 10 di Anversa, 23 di Colonia, 65 di Parigi, una ventina di area spagnola e solo 21 di Roma, città nella quale, al momento, non ci consta egli abbia soggiornato.

Tra le edizioni straniere circolanti in Sardegna nel 1500 e relative alle tre biblioteche di Fara, Canyelles e Parragues (quella di Fontana non riporta mai le città di edizione e non può quindi essere utilizzata in questo senso) le più ricorrenti, con 302 titoli, sono quelle di Lione, seguite da quelle di Basilea con 186 titoli (presenti però, per circa il 60%, nella sola raccolta di Parragues) e da quelle di Parigi con 152 titoli.

⁴⁴ R. TURTAS, *Alessio Fontana. Note biografiche*, in E. CADONI - R. TURTAS, *op. cit.*, pp. 159 ss.

⁴⁵ Che l'acquisto dei libri avvenisse generalmente (almeno sino alla fine del secolo XVI) fuori dall'isola si evince abbastanza chiaramente dalla corrispondenza fra i colleghi gesuitici sardi (che allora curavano l'insegnamento universitario) e la casa madre di Roma. La documentazione sta in *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI): cfr., *exempli gratia*, ARSI, *Sard. 13*, 349r (Pinyes a Borgia, Sassari 8 Dicembre 1565); *Sard. 13*, 45v (Pinyes al provinciale di Aragona, Sassari 17 Luglio 1560); *Sard. 14*, 35v (consigli del visitatore Victoria a G. Passiu, rettore del Collegio di Cagliari, Sassari 4 Luglio 1566). Nel primo documento citato si ha notizia dell'acquisto di libri per il Collegio sassarese a Genova e a Roma; nel secondo che i libri giungono in Sardegna dalla penisola; nel terzo che il librario cagliaritano Bartolomeo Fores può fornirsi di libri dalla penisola e, nella fattispecie, da Venezia. Devo queste segnalazioni alla cortesia dell'amico Raimondo Turtas.

⁴⁶ R. TURTAS, *Giovanni Francesco Fara...cit.*, pp. 16 ss.

Per ciò che riguarda le edizioni italiane, quelle di Venezia sono di gran lunga le più frequenti con ben 467 titoli — i 2/3 dell'intera presenza — seguite da Roma con 117 titoli, Firenze con 30, Bologna e Milano rispettivamente con 14 e 13 titoli: seguono, via via, altre città italiane con pochi titoli ciascuna. E infine sono presenti le edizioni di Cagliari: è naturale che Canyelles, allo stesso tempo bibliofilo e tipografo, sia in possesso di molta della sua produzione, mentre Fara presenta solo tre titoli pubblicati a Cagliari⁴⁷ e Paraguenens uno⁴⁸.

Resta, infine, da fare un breve cenno su un fenomeno che, frequente prima dell'avvento della stampa, diviene sempre più raro a partire dalla prima metà del XVI secolo. In tre punti dell'inventario di Canyelles leggiamo annotazioni di questo genere: «Item una poliça de trenta llibres té lo doctor Rossellò, prestats»: vale a dire che i possessori di libri usavano ancora, quasi verso la fine del '500, scambiarsi o prestarsi anche i volumi a stampa, segno, credo, della grande difficoltà di reperire in Sardegna — ancora in questo periodo — alcuni volumi. E segno che la circolazione libraria nell'isola trovava ancora notevoli difficoltà malgrado la presenza di alcune considerevoli raccolte. Le quali raccolte, da alcuni indizi da me notati nel raffrontare la composizione degli inventari spesso citati, quasi certamente furono acquisite attraverso aste pubbliche *in parte* o *in toto*, forse proprio da alcuni dei personaggi che ho elencato: ma l'argomento ci porterebbe molto lontano e potrebbe essere, tutt'al più, oggetto di un eventuale, prossimo contributo.

⁴⁷ E. CADONI, *La Bibliotheca di Giovanni Francesco Fara...cit.*, p. 34 e n. 32: si tratta di due volumi di canoni e decreti del Concilio tridentino e del I libro del *De rebus Sardois* dello stesso Fara.

⁴⁸ È un'edizione della «Carta de logu» così descritta: «Item Carta de logo en 4°, Calle-ri, en pelle»: cfr. E. Toda y Güell, *op. cit.* (*Apêndice III*), p. 55.

Andrea Dessì Fulgheri

Ps. Verg. *Mor.* 55-59: problemi testuali*

È noto che la tradizione manoscritta dell'*Appendix Vergiliana*, forse proprio a causa della sua vastità¹, si presenta inquinata da corrottele, lacune, interpolazioni che rendono talvolta difficile, se non impossibile, una interpretazione sicura e accettabile del testo tràdito. È per questo che un gran numero di contributi critici sono stati rivolti, oltre che alla soluzione dei problemi attributivi², all'esegesi dei passi corrotti, nel tentativo di eliminare le *crucis desperationis* che costellano pesantemente tutte le edizioni del *corpus*. Questo vale in modo particolare per il *Moretum*³, con la difficoltà aggiuntiva di una tradizione talvolta autonoma rispetto agli altri poemetti della silloge⁴.

Dei molti passi dell'epillio pseudovirgiliano in cui l'interpretazione appare tuttora oscura, prendo qui in esame i vv.55-59, che, pur non presentando nella tradizione manoscritta particolari segni di corruzione, hanno attirato spesso l'attenzione degli studiosi che più volte tentarono di restituirne, *ope ingenii*, un senso più perspicuo di quello ricavabile dalle lezioni tramandate dai codici. Le soluzioni proposte finora non sono però del tutto convincenti né sempre accettabili.

I versi in questione si situano in un contesto che presenta, in egual misura, problemi di carattere sia testuale, sia interpretativo. Ci troviamo nel

* Ringrazio l'amico Enzo Cadoni per aver discusso con me la nuova proposta testuale.

¹ Cfr. A. SALVATORE, *Tradizione manoscritta e lingua del Moretum*, in *Studi in onore di Luigi Castiglioni*, vol. II, Firenze 1960, pp.835-857; E. COURTNEY, *The Textual Transmission of the Appendix Vergiliana*, «B.I.C.S.», 15 (1968), pp.133-141; M.D. REEVE, *The Textual Tradition of the Appendix Vergiliana*, «Maia» 28 (1976), pp. 233-254; R.Giomini, s.v. *Appendix Vergiliana, Codici* in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. I, pp.233-239).

² A. PERUTELLI (a cura di), [P.Vergilii Maronis] *Moretum*, Pisa 1983, p.12.

³ Nel solo *Moretum* compaiono, secondo l'edizione del Kenney (V. *infra*, n. 20) i seguenti loci desperati: ad vv.25 *clausae*; 56 + *truncique vacabant*; 65 + *erat*; 94 + *servatum gramine*; 98 *uestem, saetosa*. Non tutti gli editori, però, concordano nel segnalare le corruzioni con le *crucis*.

⁴ R. GIOMINI (a cura di), *Appendix Vergiliana*, Firenze, 1953, *introd.*, pp. XXVIII-XXIX; *Id.*, *art.cit.*, pp. 234 sg.; A. SALVATORE, *art.cit.*, pp. 237 sg. e 857; A. PERUTELLI, *ed.cit.*, Catalogo dei manoscritti, pp. 146-158.

punto in cui il contadino Simulo, levatosi di buonora, dopo aver impastato la farina per confezionare una focaccia, il *moretum* appunto, cerca nella dispensa qualcosa con cui accompagnare il magro pasto:

*verum aliam sibi quaerit opem, neu sola palato
sit non grata Ceres, quas iungat comparat escas* (vv. 53 - 54)

Pur avendo una dispensa ben fornita nella quale sono conservate abbondanti provviste, minutamente enumerate (carni, formaggi, aromi), egli preferisce tuttavia un frugale piatto a base di verdure, che andrà a cogliere nell'orticello, perché servano di condimento all'impasto già preparato:

non illi suspensa focum carnaria iuxta 55
durati face terga suis + truncique uacabant
traiectus medium sparto sed caseus orbem
et uetus adstricti fascis pendebat anethi:
ergo aliam molitur opem sibi providus + <a>eris.

Sorgono a questo punto due ordini di questioni testuali, l'una relativa al v.56, l'altra al v.59: ad esse è naturalmente collegata l'interpretazione del passo che può mutare radicalmente a seconda della lezione prescelta.

La situazione dei codici, per quanto riguarda i versi citati, così come, del resto, per la generalità dell'opera, si presenta *grosso modo* bipartita⁵ tra due lezioni, che per quanto paleograficamente affini, portano a risultati affatto differenti sul piano interpretativo.

Per quanto riguarda il v.56, tutti gli editori sono concordi nell'accogliere la lezione tradita dai codici poziori⁶:

durati face terga suis truncique v a c a b a n t

In base ad essa il senso della frase risulta il seguente: Simulo, pur potendo disporre di abbondanti provviste, che l'anonimo autore elenca minu-

⁵ Questo è ciò che risulta dallo *stemma codicum* di tutti gli editori; tracce di tripartizione nella tradizione del *M.* sono state, per altro, recentemente individuate da P. Borsetta (*Studio sulla tradizione manoscritta di alcuni componenti dell'Appendix Vergiliana tramite calcolatore elettronico* - Tesi di laurea, Università degli studi di Genova, A.A. 1979-80; cfr. A. PERUTELLI, *ed.cit.*, p. 44).

⁶ Questi sono: G = *Fragmentum Graeciense* (Steiermärkisches Landesarchiv Graz), 1814, S. IX ine.; F = *Fiechtianus, nunc Mellicensis*, s.X; P = *Parisinus 16236*, s.X; D = *Parisinus 7930*, s. XII; S = *Stabulensis, nunc Parisinus 17177*, s.X; L = *Iuuenalis Ludi qui dicitur libelus deperditus*, ricostruibile dai cinque codici seguenti: W = *Trevirensis 1086*, s. IX-X; B = *Bembinus, nunc Vat. 3252*, s. IX-X; E = *Parisinus 8093*, s.X; A = *Parisinus 7297*, s. X-XI; T = *Parisinus 8069*, s.XI. Infine M che rappresenta il consenso di m (= *Monacensis 305*, s. XI-XII) e n (= *Monacensis 18059*, s. XI). Per l'importante bibliografia accumulatasi al riguardo e per una descrizione analitica cfr. A. PERUTELLI, *ed.cit.*, pp. 36-39.

ziosamente (vv.55-58), preferisce ricorrere a un'altra risorsa (*aliam opem*, v.59). Solo il Perutelli⁷ si discosta dal testo tràdito, introducendo coraggiosamente nella sua edizione la congettura *gravabant*, proposta *ope ingenii* da Vincenzo Tandoi⁸. La variante accolta, però, quantunque in sé interessante, porta a un'ulteriore difficoltà interpretativa: non si capisce infatti perché l'autore avrebbe enumerato con tanta minuzia di particolari il contenuto di una dispensa vuota. Fra l'altro non è facile giustificare paleograficamente il termine proposto e ancor meno gli altri su cui si è affaticata la critica. Mi sembra pertanto che non sia frutto di mero spirito conservativo, ma solo di rispetto per il codice, il mantenimento del tràdito *vacabant*, lezione ampiamente giustificata, io credo, sia nel contesto di questo gruppo di versi, sia dal senso di tutta la frase, e per giunta tramandata da tutti codici, eccettuati i *recentiores*. Quanto a *truncique*, che precede nello stesso verso, mi sembra che il senso sia stato sufficientemente chiarito, dall'ultimo editore italiano sulla base del confronto con Celso⁹, mentre il Kenney, nella sua contemporanea edizione, continua a vedervi una corruttela, rinunciando perfino a tradurlo¹⁰.

Resta ora da prendere in esame la questione più controversa di tutto il passo e forse di tutto il *Moretum*. Nel ramo della tradizione costituito dai codici *SL* e *C* (*Cotton Titus A XX*)¹¹ abbiamo infatti, al v.59, la lezione *eris*, accolta nella edizione del Vollmer che non vi appone alcun segno diacritico di corruttela e legge, pertanto, il verso nel modo seguente:

*ergo aliam molitur opem sibi prouidus e r i s.*¹²

Pur essendo questa la lezione tràdita dai poziori, e per questa ragione preferita dal Bignone¹³, essa crea grosse difficoltà interpretative. Gli editori che l'hanno accolta nel testo, si sono visti costretti a segnalarla di *crux*. Gli altri hanno preferito, come si vedrà più avanti, la lezione alternativa *eros*,

⁷ Ma già prima di questo autore altre congetture, seppure mai introdotte nel testo, erano state tentate per questo passo (cfr. E.J. KENNEY, *The ploughman's lunch, Moretum, A poem ascribed to Vergil, Edited with translation and commentary*, Bristol, 1984, p. 33; cfr. *infra*, n. 21). Esse sono: *natabant* Eden; *tenebant* Goodyear, *ferebant* o *gerebant* Kenney, *levabant* Courtney, *gravabant* Tandoi, Kenney, *premebant* o *replebant* Kenney.

⁸ A. PERUTELLI, *ed. cit.*, *ad. loc.*, p. 62 e pp. 107-108: si tratta di una proposta di emendamento comunicatagli oralmente dal compianto Prof. Vincenzo Tandoi.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰ E.J. KENNEY, *ed. cit.*, pp. 7 e 33.

¹¹ Per la collazione di questo codice cfr. A. DESSI FULGHERI, *Il «Moretum» pseudovirgiliano nel codice Cotton Titus A XX*, in «Sandalion» 5 (1982), pp. 175-189.

¹² *Poetae Latini Minores. Post Aemilium Baehrens iterum recensuit F. Vollmer*, vol. I, *Appendix Vergiliana*, (Lipsiae 1910¹), Lipsiae 1930² (con aggiunte di W. Morel).

¹³ E. BIGNONE, *Note critiche a M. Aurelio, a Democrito, al Moretum*, RFIC 52 (1924), p. 523.

anche se meno autorevole quanto a testimoni. In realtà l'espressione *providus eris* assume il senso di «attento al proprio denaro», «risparmiatore», senso che si accorda con difficoltà alla situazione narrativa.

Sulla base di questa tradizione, il Ribbeck, che in seguito ritenne spurio tutto il verso¹⁴, aveva proposto di leggere *herbis*¹⁵, congettura forse paleograficamente forzata, perché non si comprende come possa originarsi la *b*, ma tuttavia nell'insieme abbastanza intonata al contesto, al punto che il Pascal la accoglie nella sua edizione¹⁶. Anche in questo caso, non ostante l'accenno alle erbe di cui si parlerà a lungo ai vv.64 - 69, possa costituire una interessante anticipazione tematica, ci troviamo di fronte a una evidente difficoltà di carattere grammaticale, giacché l'aggettivo *providus* non si trova attestato se non col genitivo e mai invece, con l'ablativo¹⁷.

Secondo il Bignone (v.59 = 60 B.)¹⁸, però, è difficile giustificare poeticamente il generico e scialbo *herbis*, dopo l'accenno così preciso, nel verso precedente, al *vetus adstricti fascis... anethi*.

La seconda famiglia di codici, quella costituita dal gruppo FPDRM, e i *recentiores*, presentano invece la lezione *eros*, preferita dal Kenney, in base alla vicinanza semantica con *uri* del v.105, già nell'edizione oxoniense¹⁹ — e da lui confermata anche nella recente riedizione del poemetto²⁰ —, dal Salvatore²¹ e dal Perutelli²² che leggono il verso nella seguente forma:

ergo aliam molitur opem sibi providus (h)eros. (v.59)

¹⁴ P. Vergilii Maronis opera recensuit O. Ribbeck, vol. IV, Appendix Vergiliana, Lipsiae (II ed.) 1895.

¹⁵ P. Vergilii Maronis opera recensuit O. Ribbeck, vol. IV, Appendix Vergiliana, Lipsiae 1868, p. 42.

¹⁶ P. Vergilii Maronis Bucolicon liber. Accedunt carmina Moretum, Copa, falso Vergilio adtributa. Recensuit, praefatus est C. Pascal, Augustae Taurinorum 1917, *ad loc.*

¹⁷ Cfr. Forcellini, Vol. III, p. 944, s.v. *providus*: in tutte e tre le accezioni riportate il termine è costruito col genitivo oggettivo; in particolare, nel significato di «*qui curat, qui curam habet*», cfr. Cic. *de nat. d.* II 22, 58 *Natura consultrix et p r o v i d a utilitatum opportunitatumque omnium*; Tac. *ann.* 4, 38 *rerum veterarum p r o v i d u s*. Tale reggenza può essere confermata anche da Tac. *ann.* 12, 5 e 15, 4: *inerant milites et p r o v i s i ante commeatus*, cfr. Forc., III, 943 s.v. *provideo*. Per la reggenza del caso cfr. M. LEUMANN - J.B. HOFFMANN - A. SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, vol. II, München (1965), 1977², p. 78.

¹⁸ E. BIGNONE, *art. cit.*, p. 523

¹⁹ Appendix Vergiliana recognoverunt et adnotatione critica instruxerunt W.V. Clausen, F.R.D. Goodyear, E.J. Kenney, J.A. Richmond, Oxonii 1966.

²⁰ *The ploughman's lunch, Moretum, A poem ascribed to Virgil*, Edited with translation & commentary by E.J. Kenney, Bristol 1984, p. 6.

²¹ A. SALVATORE (a cura di), *Appendix Vergiliana*, Testo traduzione e note critiche a cura di A. Salvatore, II, Culex, Dirae, (Lydia), Copa, Moretum, Napoli 1964.

²² A. PERUTELLI, *ed. cit.*, p. 62.

Manca purtroppo, per questo passo, l'apporto del *fragmentum Graeciense*²³, altre volte prezioso per decidere sulla lezione da seguire, ma fortemente lacunoso e mutilo dopo il v.50. Proprio questa lezione ha finora incontrato i maggiori consensi degli editori e degli interpreti²⁴, anche se al Bignone appariva «lambiccata», oltre che meno accettabile sul piano paleografico²⁵. Egli infatti preferiva congetturare, in maniera abbastanza convincente, *areis* come base del «corrotto (*a*)*eris*», postulando una metalessi del gruppo di lettere *aer-*, analogamente a quanto avviene nei codici *Monacen. 21562* (M = o, Baehrens) e *Vat.Lat.1576* (= c, Curcio) per *area* del v.84²⁶. Lo studioso giustificava inoltre la sua proposta basandosi su elementi inconfondibili dello stile del *Moretum*: la ripetizione di termini a distanza di pochi versi e l'uso della metonimia. Si dovrà tuttavia ricordare quanto già detto circa la congettura del Ribbeck, vale a dire che anche questa, pur apparendo particolarmente ingegnosa e interessante, presenta la difficoltà grammaticale di un ablativo in dipendenza dell'aggettivo *providus*, normalmente costruito, come si è detto sopra, col genitivo oggettivo.

Si potrebbe allora notare che, su questa base, anche le altre congetture troverebbero uguale giustificazione, facendo ricorso allo stesso criterio della ricorsività: così la proposta del Baehrens di leggere *escis*²⁷ trova corrispondenza in *escas* del v.54; mentre *herbis*, proposto da Ribbeck, si ritrova tale e quale al v.62, ma proprio l'eccessiva vicinanza, in questo caso, mi sembra possa costituire un'ulteriore prova a sfavore di questo emendamento.

Tornando alla lezione *heros*, essa è stata difesa, con buone argomentazioni stilistiche e sulla base di confronti intertestuali, già dal Morelli²⁸ ed è confortata dal fatto di costituire una clausola che si ritrova identica in

²³ Cfr. R.O.A.M. LYNE, *A new collation of the Graz fragment, Steiermärkisches Landesarchiv Hs. 1814*, «Wiener Studien» 85 (1972), pp. 79-92.

²⁴ Questa lezione, condannata dal Giomini (*ed. cit.*, p. 99: «*heros vero minime ad Similum convenit, si demissam totius carminis rem consideras*») è accolta invece da Kenney (1^a e 2^a ediz.), Salvatore e Perutelli.

²⁵ E. BIGNONE, *art. cit.*, p. 523.

²⁶ *Ibid.*, p. 524.

²⁷ *Poetae Latini Minores, recensuit et emendavit Aem. Baehrens*, vol. III: Appendix Vergiliana, Lipsiae 1880, *ad loc.*

²⁸ C. MORELLI, *Note sul Moretum*, in «Rend. Acc. Linc.», ser. 5^a, 23 (1914), (74 «Tutti in quel tempo eran chiamati eroi? si diceva dei tempi omerici. Ofello, richiamandosi alla rozza semplicità dei prischi agricoltori italici, esclama (Hor., *sat.* II 2, 92): «Hos utinam inter Heroas natum tellus me prima tulisset!»; così, in un'espressione piena di affettuoso umorismo, anche Similo ci è presentato come un *heros*: v. 60 *ergo aliam molitur opem sibi providus heros*). E alla n. 1: «Non dà senso soddisfacente la lezione «*aeris*» per «*heros*» che il Vollmer accolse dai ccd. S.L., né la congettura «*herbis*» del Ribbeck. Nota finemente il Gerunzi (Le Bucoliche, la copa e il *Moretum* tradotti e illustrati col testo a fronte, Firenze, 1911): «chi bene osservi, scuopre qua e là un *quid festivum atque facetum*, qualche pennellata epica nella rusticità della tela. Che il poeta ricordasse che perfino Eumeo nell'Odissea ha l'epiteto di *heros?*». Così il contadino dell'Ἡρακλ. λεοντοφ. di Teocrito è (v. 51) un δῖος ἀροτρῆυς».

Stazio²⁹. Con analoghe argomentazioni essa è difesa dal Kenney³⁰ («a favourite stag of Statius»), che la trova perfettamente intonata allo stile alto, denunciato all'interno dello stesso verso del verbo *molitur*, spesso impiegato da Virgilio in contesti di intonazione elevata³¹. Lo stesso studioso interpreta pertanto il verso come segue: «So the far-seeing hero contrived another resource for himself». In direzione non molto diversa si muove, sul piano interpretativo, il Perutelli che traduce: « dunque il nostro eroe previdente si procura un altro lavoro »³². Ognuna delle proposte sinora esaminate diventa accettabile a seconda dell'ottica nella quale chi scrive interpreta l'opera pseudovirgiliana: quando sembra giustificabile semanticamente finisce per risultare più debole in base a considerazioni di carattere paleografico e viceversa. Per questo, alla fin dei conti, nessuna di esse mi sembra preferibile al testo tràdito, al quale anzitutto occorre attenersi: in particolare (*h*)*eros* che almeno ben si accorda con lo stile parodistico dell'*epos*, presente in tutto il *Moretum*³³. Tuttavia sulla base delle diverse edizioni e dei diversi apparati critici, oltre che dei numerosi contributi esegetici che si sono venuti accumulando su un passo così problematico, mi sembra si possa tentare di proporre una nuova lezione, senza tema che un altro intervento congetturale su di un verso già tanto discusso, aggravi la situazione interpretativa e senza la pretesa di risolvere definitivamente la *vexata quaestio di Moretum* 59, di fronte a una situazione testuale che, per quanto concerne la tradizione manoscritta, si presenta tutto sommato ben delineata e senza segni d'incertezza. Leggerei pertanto il passo così emendato:

ergo aliam molitur opem sibi providus (e s u s).

Il vocabolo *esus* viene registrato nel *Thesaurus*³⁴, in quanto deverbale col valore di *actus edendi*, come sinonimo dei nomi d'azione *comestio* e

²⁹ Stat. *Theb.* IV 197, VIII 681, *Ach.* I 698; cfr. *Appendix Vergiliana*, testo traduzione e note critiche a cura di A. Salvatore, II, *Culex, Dirae, (Lydia), Copa, Moretum*, Napoli 1964², p. 42.

³⁰ E. J. KENNEY, (by), *The ploughman's lunch, cit.*, p. 34.

³¹ *Ibid.*, p. 34: «*molior*» connotes (heroic) effort and is a favourite word of Virgil's (17 instances in *Aen.*) Again a simple action is invested with epic dignity».

³² A. PERUTELLI, *ed. cit.*, p. 63 e p. 35. In realtà i volgarismi e i tecnicismi non mi pare possano considerarsi semplicemente «piccoli tasselli» come sostiene il Perutelli (*ibid.*); il loro numero è anzi piuttosto consistente e ha un notevole peso nel determinare la fisionomia linguistica dell'opera; sono semmai i termini del linguaggio epico a costituire l'elemento nuovo e straniante del contesto, inseriti qua e là a elevarne il tono.

³³ Riconosciuta da molti, viene messa in dubbio da W. KROLL, s.v. *Moretum*, in P.W. vol. 31, col. 298: «Von Parodie des Epos ist keine Rede, die Lesart *providus heros* (v. 60) ist zu verwerfen». Cfr. invece, in direzione opposta, D.O. ROSS JR., *The Culex and Moretum, as post-Augustan Literary Parodies*, «Harvard Studies of Philol.» 79 (1975), pp. 235-263.

³⁴ Cfr. *Th.l.L.*, s.v. *esus*, vol. V, col. 868.

*manducatio*³⁵ ma anche nel più raro significato passivo di *esca, cibus, cena*³⁶: entrambe le accezioni si addicono al contesto del v. 59 dove danno un senso più che perspicuo.

Si tratta di una parola di una certa rarità, con poche attestazioni sia classiche, sia cristiane e tarde, caratterizzata da una spiccata valenza rustica e prosastica. Ed è proprio per quest' ultimo aspetto che il termine mi sembra possa venire agevolmente accolto nel verso: tutto il *Moretum*, e i vv.56-60 in particolare, presenta infatti un tessuto lessicale realistico di termini prosastici che si alternano frequentemente con altri di intonazione solenne ed epica con un efficace effetto di straniamento e di parodia, che costituisce certamente l'aspetto più originale dello stile del poemetto. Nel giro di pochi versi accanto a *Volcanus Vestaque* (v.52) in funzione metonimica per indicare il fuoco e il focolare, e a *Ceres* (v.55) per significare il pane, troviamo termini ed espressioni di impronta rustica e realistica quali *palato* (v.54), *escas* (v.55), *carnaria* (v.56), *terga suis truncique*, il *caseus* attraversato (*traiectus* è però ancora un termine epico), *medium orbem* dallo *sparto*. Sul piano semantico quindi il vocabolo è perfettamente adeguato al contesto: il genitivo *esus*, come espansione necessaria di *providus*, è l'unica forma grammaticalmente accettabile a differenza degli improponibili *herbis*, o di *escis*³⁷, e risulta più efficace della stessa lezione trådita (*h)eros*, che crea con la parola precedente una semplice iunctura attributiva. Non mi sembra neppure da sottovalutare, a sostegno di questa mia congettura, il rapporto infratestuale che si instaura, sull' asse paradigmatico, con il secondo emistichio del v.57 (*quas iungat comparat escas*), dando luogo a una sorta di eco semantica in clausola: *providus* sta a *comparat*, come *esus* sta a *escas*. Il tutto risulta in singolare armonia con l'effetto stilistico della ripetizione variata, riscontrabile nel *Moretum*, che rendeva abbastanza plausibile, almeno sotto questo aspetto, la congettura *escis* del Baehrens.

Resta infine da verificare la validità della scelta sotto il profilo paleografico: tra tutte le congetture proposte *esus* è, tutto sommato, quella che più si avvicina alla grafia di entrambe le lezioni trådite: anzitutto c'è coincidenza nel numero delle gambe delle lettere, che in una grafia corsiva, ma

³⁵ Il termine, per quanto piuttosto raro, è attestato, per lo più al dativo, fin da Novio (*Atell.* 14), Varrone (*de r. rust.* I 60: *oleas e s u i optime condi; Mn.*, 262), Celso (IV 16, 3 *lienis... bubulus utiliter e s u i datur*), Columella (XI 3, 57: *cepina viridis e s u i est iucunda*); diventa più frequente con i cristiani. Il fatto che ricorra soprattutto tra gli scrittori *rerum rusticarum* è certamente una garanzia della pertinenza del termine proposto con la lingua del *Moretum*.

³⁶ Le attestazioni sono in questo caso tardoantiche e medievali: Hieron. *adv.Iov.* II 7; Commod. *instruct. per litteras versuum primas* 2, 30, 14; Apon. *in cant. canticorum. comm.*, 2; Greg.M. *Moralia s. expositio in librum Iob*, 5, 84: *esu lenticulae vendiderat*; Greg. Tour. *vitae patrum*, 15, 1; cfr. *Th.l.L.* s.v. *esus*, vol. V, 2, col. 868, r. 73 sgg.

³⁷ Già il De Marchi (cfr. A. SALVATORE, *ed. cit.*, *ad loc.*) aveva proposto la congettura *oris*, che pur presentando un'immagine di crudo realismo e una forma linguistica di impronta prosastica, si muove già in una direzione sintatticamente corretta.

anche nella minuscola testuale possono ridursi a piccoli tratti indistinti, inoltre la *s* può in taluni casi confondersi con la *r*, tanto nella minuscola carolina quanto nella gotica; così come una *u* può scambiarsi con *o* in presenza di macchie o alterazioni del supporto o in caso di esecuzioni grafiche anormale (questa ipotesi spiegherebbe un esito *esus* > *eros*); è, d'altra parte, incidente non raro nei manoscritti la riduzione di *u* ad *i* per abrasione di una delle due gambe (ipotesi del passaggio *esus* > *eris*). La lezione suggerita, che non pretende di sostituire la tradizione, ma solo fornire un contributo esegetico, presenta dunque il duplice vantaggio di giustificare, anche sul piano paleografico entrambe le lezioni attestate, di cui potrebbe rappresentare il comune punto di partenza, e di fornire nel contempo, senza grosse forzature, un senso perfettamente intonato con i valori linguistici, espressivi, stilistici e con l'atmosfera di diffuso realismo dell'intero poemetto.

Antonio Placanica

La concezione della donna nella dottrina di alcuni teologi scolastici

L'interesse, di origine non recente, che gli studiosi hanno rivolto alla collocazione della donna nella storia religiosa e sociale del Medioevo ha ormai dato luogo a una vasta produzione scientifica — varia per oggetto e per valore — riguardante i diversi ambiti di ricerca che il tema interessa e i generi molteplici di testimonianze che concorrono ad illustrarlo¹.

L'indagine sugli aspetti giuridico-canonici dell'istituto matrimoniale ha condotto gli storici a riconoscere nell'influsso della dottrina della Chiesa un fattore importante per il riconoscimento della personalità e dei diritti della donna, di contro al ruolo passivo assegnatole dalla consuetudine germanica. L'esame della normativa stabilita dai Penitenziali irlandesi², e del rapporto tra la predicazione cristiana e le usanze germaniche³ rivela infatti un deciso impegno nella tutela della libertà personale della donna, particolarmente per quanto concerne il diritto matrimoniale e familiare, in cui viene garantita ai contraenti la possibilità di scelta. Causa principale di questo processo è l'affermarsi della teoria consensualista sul matrimonio, la quale, benché trovi il proprio antecedente nel diritto civile romano⁴, si sviluppa

¹ Sintesi bibliografiche recenti sull'argomento: C. ERICKSON - K. CASEY, *Women in the Middle Ages: a Working Bibliography*, in «Mediaeval Studies» 37 (1975), pp. 340-359; M. BARTOLI, *Donna e società nel tardo Medioevo. Guida bibliografica*, in «Cultura e scuola» 19 (1980) n° 73, pp. 81-88. H.H. KAMINSKY, *Die Frau in Recht und Gesellschaft des Mittelalters*, in A. KUHN - G. SCHNEIDER, *Frauen in der Geschichte*, I, Düsseldorf 1979, pp. 295-313; una bibliografia ragionata offre anche W. AFFELDT, *Bemerkungen zum Forschungsstand*, in W. AFFELDT - A. KUHN, *Frauen in der Geschichte*, VII, Düsseldorf 1986, pp. 32-42.

² R. MANSELLI, *Il matrimonio nei Penitenziali*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Atti della XXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 22-28 Apr. 1976, Spoleto 1977, I, pp. 287-315; anche l'osservazione del Manselli a p. 318.

³ H. WÜRDINGER, *Einwirkungen des Christentums auf das angelsächsische Recht*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte», Germ. Abt. 55 (1935), pp. 105-140 (in part. per il diritto familiare, pp. 107-110); P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milano 1968, pp. 474-521 (sulla posizione della donna nel diritto germanico in particolare le osservazioni alle pp. 515-521); sulla tradizione giuridica germanica in generale si veda E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo*, tr. ital., Bari 1984, pp. 35-49.

⁴ J. GAUDEMET, *Le legs du droit romain en matière matrimoniale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., I, pp. 144-145; 163-165.

sino a divenire caratteristica della legislazione canonica⁵: «nel corso del Medioevo, poi, la condizione giuridica della donna è notevolmente migliorata ... Responsabili principali di questo progresso sono stati la Chiesa e le città. Il diritto ecclesiastico ha fondato la validità del matrimonio sull'unica clausola del consenso di entrambi i partner ... Gradualmente il matrimonio si è trasformato in una comunità fra i coniugi, — che, tuttavia, continua a includere un certo potere tutorio da parte dell'uomo»⁶. In questo processo — che, nell'affermazione della libertà di scelta per i contraenti e nel richiamo all'osservanza delle interdizioni dovute all'*impedimentum consanguineitatis*, comporta una decisa rivendicazione della competenza ecclesiastica sulle cause matrimoniali — vengono a manifestarsi talora con violenza i contrasti che, nella terminologia del Duby⁷, oppongono la «morale del prete» alla «morale del cavaliere».

Nel quadro dei rapporti patrimoniali, con l'instaurarsi del principio di comunione dei beni⁸ si viene preparando il riconoscimento di «una concezione egualitaria dei rapporti coniugali», derivante da un atteggiamento spirituale che intende la vita coniugale «come costituente una *societas*, un *consortium*, che non riguarda soltanto le relazioni personali tra coniugi, ma investe ogni altro rapporto materiale e patrimoniale come si conviene ad una unione totale fondata su principi di eguaglianza e di reciprocità»⁹.

⁵ cf. J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise*, Paris 1933, pp. 192-194; R. FOSSIER, *La femme dans les sociétés occidentales*, in «Cahiers de civ. méd.» 20 (1977), pp. 99-100; anche E. COMMO McLAUGHLIN, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology*, in *Religion and Sexism*, cur. R. RADFORD RUETHER, New York 1974, p. 232, pur limitandone fortemente il significato, giudica un progresso la teoria del *consensus*. In senso contrario I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt*, Köln-Wien 1973, pp. 50-52.

⁶ E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo* cit., p. 330;

⁷ G. DUBY, *Il cavaliere, la donna, il prete*, tr. ital., Bari 1982. Ulteriore esemplificazione si può ritrovare nella vicenda di Urraca di Castiglia, studiata da P. RASSOW, *Zum Kampf um das Eherecht im 12. Jahrhundert*, in «Mitteilungen d. Institut f. österr. Geschichtsforschung» 58 (1950), pp. 310-316, che la definisce «ein Hohepunkt im Kampf der beiden Eherechtssysteme» (p. 314). Diversamente C.B. BOUCHARD, *Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries*, in «Speculum» 56 (1981), pp. 268-287 sostiene che in questo periodo sono evitate dalla nobiltà le nozze «endogamiche» nei gradi vietati, e che solo il XII secolo manifesta una diversa tendenza.

⁸ Si vedano ad es. le ricerche di M. ROBERTI, *Studi intorno alle origini della comunione dei beni fra coniugi*, in «Studi Senesi» 33 (1917), pp. 227-296 e 34 (1918), pp. 5-110; pp. 239-256; G. VISMARA, *I rapporti patrimoniali fra coniugi nell'Alto Medioevo*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., II, pp. 633-691.

⁹ G. VISMARA, *I rapporti patrimoniali* cit., p. 675; 674. Diversamente G. DUBY, *Le mariage dans la société du haut Moyen âge (Discorso inaugurale)*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., I, p. 18, considera l'intervento della donna negli atti comuni non come segno di effettiva promozione, ma semplicemente in rappresentanza di quel che essa garantisce e trasmette, la continuità del lignaggio maschile. Rimangono comunque in vigore, salvo espressa rinunzia, le norme di tutela del S.C. Velleiano e relative allo *ius hypothecarum*: cf. M. ROBERTI, *Studi* cit., in «Studi Senesi» 33 (1917), pp. 243; 291, e 34 (1918), pp. 98-99; J. BRISAUD, *Manuel d'histoire du Droit privé*, Paris 1908, pp. 147-156; circa le rinunzie al Senatoconsulto, p. 157 nn. 5-7.

Parimenti, si osserva nell'opera dei teologi la tendenza a riconoscere la dignità personale della donna proprio attraverso la valutazione del suo ruolo nella società familiare: «Alberto Magno, Bonaventura e Duns Scoto hanno trovato nella dottrina matrimoniale l'approccio cristiano alla formazione della personalità dei coniugi attraverso la comunità coniugale»¹⁰.

Di contro a queste constatazioni, si rilevano in altri casi giudizi opposti circa l'atteggiamento mantenuto verso la donna e la concezione su di lei espressa dalla letteratura ecclesiastica. In particolare viene ricordata la posizione subordinata, definita *condicio servitutis* (*Decr.*, p. II, C. 33, q. 5, dictum post c. 11), che alla donna assegna Graziano¹¹ riassumendo una lunga tradizione risalente al diritto romano e alla patristica. In base a ciò, l'Aubert, in un recente saggio¹², sostiene paradossalmente che «la sola libertà concessa alla donna è dunque quella di scegliere liberamente un padrone, che eserciterà su di lei un 'potere servile' secondo l'espressione classica»¹³. Questo deriverebbe secondo lui da una «esegesi maschista» dei testi biblici, nella quale si rifletterebbe «una civiltà che ha innalzato l'anti-

¹⁰ E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo* cit., p. 139. Con restrizioni e puntualizzazioni ciò è ammesso anche da R. METZ, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *La femme*, II, Bruxelles 1962 (Recueils Soc. J. Bodin, 12), p. 86 (ora in *Id.*, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985); M.C. DE MATTEIS, *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari nella condizione femminile*, Bologna 1981, introd., p. 9.

¹¹ Cf. anche Grat., *Decr.*, p. I, d. 40, c. 9: *extra paradysum, hoc est in inferiori loco, vir factus melior invenitur, et illa, quae in meliori loco, hoc est in paradiso, facta est, inferior invenitur*; *ibid.*, p. II, c. 32, q. 7, dictum post c. 18: *mulierem quoque nominatam sentiat non sexu corporis, sed mollicie mentis* (cf. *Isid.*, *Etym.*, XI, 2, 18); *ibid.*, p. II, C. 33, q. 5, c. 12: *est ordo naturalis in hominibus, ut feminae serviant viris et filii parentibus, quia in illis haec iusticia est, ut maiori serviat minor* (il testo di S. Aug., *Quaest. in Hept.*, I, 153, PL. 34, 590 ha: ... *ut infirmior ratio serviat fortiori*; circa l'ascendenza aristotelica di questo passo agostiniano v. I. MUNDLE, *Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluss auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum*, in «*Jb.f. Antike u. Christentum*» 22, 1979, pp. 61-69). Altre autorità citate da Graziano sulla *subiectio* della donna *ibid.*, can. 13-20, su cui I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau* cit., pp. 54-62. Molti testi di C. 33, q. 5 sono già presenti nella raccolta di Ivone Carnotense, *Decr.*, VIII, c. 85; cc. 91-98 (PL 161, 601 B-C; 603 A-604 B). Cf. R. METZ, *Recherches sur la condition de la femme selon Gratien*, in «*Studia Gratiana*» 12 (1967), pp. 389-390 (ora in *La femme et l'enfant* cit.): su questo aspetto verte anche il citato articolo dello stesso autore, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *La femme*, II, pp. 59-113, ove sono interpretati alla luce di tale ipotesi i testi di Graziano e Tommaso d'Aquino. Per il diritto romano v. *infra*, n. 52.

¹² J. - M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*, tr. ital., Assisi 1976. Lo studio, che esamina le fonti neo-testamentarie, alcuni testi patristici e medioevali in rapporto con l'attuale dottrina cattolica, ha intenti teologico-speculativi più che strettamente storici.

¹³ *ibid.*, p. 72. Viene citato S. Thom. Aq., *Sum. Th.*, I, q. 92, a. 1 e *C. Gent.*, III, c. 123. Come osserva anche P. CAMUS, *Le mythe de la femme chez Saint Thomas d'Aquin*, in «*Rev. Thomiste*» 84 (1976), vol. 76, p. 394 n. 5, la scelta non è felice: si vedrà più avanti come proprio San Tommaso neghi ripetutamente la *subiectio servilis* che, secondo Aubert, attribuirebbe alla donna.

femminismo al livello di una dottrina piú elaborata»¹⁴, con l'intento di fornire giustificazione ideologica a una situazione di fatto ritenuta naturalmente immutabile.

È altresì frequentemente ricordata la concezione della donna quale *instrumentum diaboli*: «causa del peccato originale, personificazione demonica, oggetto e soggetto di lascivia, la donna era l'ostacolo che gli uomini trovavano nel loro sforzo di conquistare la salvezza»¹⁵. A tale motivo il Gaudemet collega anche la motivazione del celibato ecclesiastico secondo il pensiero di Ivone di Chartres¹⁶.

Su questa linea si collocano talune affermazioni estreme, talvolta fondate su un'utilizzazione quanto meno «disinvolta» dei testi¹⁷. Citando un passo (*Sum. Th.*, I, q. 93, a. 4 ad 1) opportunamente «ritagliato» si può asserire ad esempio che «al tempo di san Tommaso era talmente forte, nel pensiero patristico, la corrente della misoginia, che egli trovò difficile conciliare la creazione — 'maschile e femminile' — ad immagine di Dio con l'inferiorità della donna sostenuta da Aristotele e san Paolo»¹⁸.

¹⁴ J. - M. AUBERT, *La donna* cit., p. 100; in generale pp. 95-103. Il concetto è sovente ripetuto, divenendo quasi occasione di esercizi retorici: ad es. F. RAURELL O.F.M. Cap., *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico*, in «Laurentianum» 25 (1984), pp. 49-50: «era un'epoca in cui si considerava destino fatale essere uomo o donna, era il tempo del trionfo storico del maschio che si auto-attribuiva tutti i diritti, era l'epoca in cui la paura della donna fece nascere l'odio e il disprezzo verso di essa. La sua umiliazione e sfruttamento erano difesi con dei sillogismi teologici. Al massimo era tollerata perché la 'libidine sacra' del maschio ne aveva bisogno». Tutta questa tirata non porta l'ombra di una citazione a riscontro.

¹⁵ C. CASAGRANDE, *Introd. a Prediche alle donne del secolo XIII*, Milano 1978, pp. X-XI.

¹⁶ J. GAUDEMET, *Le célibat ecclésiastique, le droit et la pratique du XI^e au XIII^e siècle*, in «Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte» Kan. Abt., 68 (1982), pp. 15-16: il testo di Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 2, citato in *Pan.*, III, 114, è secondo lui «formule caractéristique où s'exprime bien la peur de la femme qui marque pendant des siècles tout un courant de la pensée chrétienne». Riconosce peraltro che motivi diversi, d'ordine ascetico e spirituale, sono enunciati da Graziano e dal I Concilio Lateranense (*ibid.*, pp. 19 e 24).

¹⁷ Il fatto è lamentato anche da J. LECLERCQ O.S.B., *L'amour et le mariage vus par des clercs et des religieux, spécialement au XII^e siècle*, in *Love and Marriage in the Twelfth Century*, ed. E. VAN HOECKE - A. WELKENHUYSEN, Leuven 1981, p. 115 e n. 52; *Id.*, *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard*, Paris 1983, pp. 95-112. Cf. in risposta le precisazioni di P. DINZELBACHER, *Pour une histoire de l'amour au Moyen âge*, in «Le Moyen Age» 93 (1987), p. 232, che dà il riferimento a Odo Cluniac., *Collat.*, II, 9 (invece che PL 133, 5568 si legga *ivi*, n. 35: PL 133, 556 C!). Il passo, citato in maniera assai impropria da M. HODGART, *La satira*, tr. ital., Milano 1969, p. 92, in un capitolo molto superficiale sulla satira misogina, è peraltro nel suo contesto meno negativo di quanto faccia pensare la *inunctura* famigerata: *si quis enim considerat, quae intra nares, et quae intra fauces, et quae intra ventrem lateant, sordes utique reperiet. Et si nec extremis digitis flegma vel stercus tangere patimur, quomodo ipsum stercoris saccum amplecti desideramus?* Si vedano anche le conclusioni del Dinzelsbacher, p. 233.

¹⁸ M. WARNER, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, tr. ital., Palermo 1980, pp. 84-85 (l'opera brulca peraltro di fraintendimenti ed errori anche piú gravi). Pur interpretando il medesimo testo in modo assai limitativo, R. METZ, *Le statut de la femme* cit., p. 77, n. 4 lo cita per esteso, avvertendo: «Beaucoup d'auteurs se contentent de citer le passage *Imago Dei ... non invenitur in muliere*; ils risquent de déformer la pensée de saint Thomas en détachant cette phrase de son contexte».

In generale, si può comunque considerare *communis opinio* la conclusione secondo cui «l'atteggiamento del mondo medievale nei confronti della donna fu sostanzialmente misogino»¹⁹.

Alla luce di queste valutazioni, divergenti anche per la diversa documentazione di volta in volta considerata, lo studio che qui si presenta intende precisare, attraverso l'analisi di alcuni significativi testi teologici e un tentativo di sintetico confronto con le fonti canonistiche, la concezione ecclesiastica della donna, esaminata specularmente nelle *quaestiones* sulla creazione di Eva e sullo stato originario. Si cercherà pertanto di enucleare qualche osservazione sullo sviluppo della dottrina presso i teologi del XII e XIII secolo, in particolare Pietro Lombardo, Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto²⁰.

Pietro Lombardo, alla cui sistematica trattazione della *sacra pagina* non cesserà di richiamarsi, per tutto il Medioevo, l'insegnamento scolastico della teologia, commentando il testo di *Gen.*, 2, 21-23 relativo alla creazione della donna *ex costa viri* presenta alcune ragioni che motivano questo particolare della Scrittura. Afferma in primo luogo, che uno solo doveva essere il principio della specie umana, per confusione della superbia onde il demone aveva desiderato la dignità di principio essenziale indipendente da Dio, e perché la natura dell'uomo si onorasse di tale funzione, simile analogicamente a quella di Dio rispetto alla totalità del creato (*ut hominis humilitas*

¹⁹ F. BERTINI, *La donna nel medioevo latino*, in *Sponsa, mater, virgo. La donna nel mondo biblico e patristico*, Genova 1985, p. 132; cf. C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?*, Paris 1982, p. 21: «Le Moyen âge est misogyne, c'est incontestable».

²⁰ Bibliografia sugli autori dell'età precedente: M. BERNARDS, *Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts*, in «Sacris Erudiri» 20 (1971), pp. 39-100 (ivi, pp. 93-95, alcuni testi sulla parità giuridica dei due sessi); per i trattati della scuola di Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux H. ZEIMENTZ, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik*, Düsseldorf 1973, pp. 90-99; su Ildeberto Cenomanense P. VON MOOS, *Hildebert von Lavardin. 1056-1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart 1965, pp. 208-218. Circa la teologia monastica, oltre agli studi di Leclercq citati sopra (n. 17), si vedano ancora J. LECLERCQ O.S.B., *S. Pierre Damien et les femmes*, in «Studia Monastica» 15 (1973), pp. 43-55; M. BERNARDS, *Die Welt der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz*, in *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe J. Kard. Frings*, Köln 1960, pp. 411-415; qualche cenno anche presso S. SHARHAR, *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses aux XII^e et XIII^e siècles*, in «Rev. de l'Hist. des Religions» 185 (1974), pp. 41-48 (S. Bernardo, Premonstratensi). A differenza delle dottrine canonistiche, su cui vertono numerose ricerche, il pensiero dei teologi ha ricevuto minore attenzione: la stessa introduzione ad uno studio storico-teologico, quale è quello di C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., pp. 20-29, dipendendo dall'indagine precedente, ricorre soprattutto alle fonti giuridiche. Il solo studio recente dedicato al genere di scritti teologici che qui verrà considerato è, a mia conoscenza, il breve articolo di E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzencommentaren des 13. Jahrhunderts*, in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, I, Berlin-New York 1979, pp. 281-297. Di differente carattere è lo scritto di K.E. BØRRESEN, *Fondamenti antropologici del rapporto uomo-donna nella teologia classica*, in «Concilium» 12, 1 (1976), ed. ital., pp. 37-53. Non ho potuto vedere EAD., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris 1968.

Dei similitudine sublimaretur: Sent., II, d. 18, c. 1, 2)²¹. In questo modo, inoltre, gli uomini sono istruiti ad amarsi come un solo individuo, riconoscendosi derivati da una sola origine: *ut dum cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent (ibid.*, n. 3). Come già Ugo da San Vittore²², il Lombardo dichiara, che Eva venne creata dal fianco dell'uomo, *ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis (ibid.*, c. 2). Leggiamo infatti: *Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut iuxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset (ibid.*, c. 2). Miracolosa è la formazione di Eva *ex substantia viri (ibid.*, c. 1, 1), *sine omni extrinseco additamento*, e ciò, essendo possibile soltanto *per divinam potentiam (ibid.*, c. 4, 1), manifesta l'immediato intervento di Dio²³, che crea direttamente anche l'anima, non traendola da quella di Adamo (*ibid.*, c. 7). Nondimeno, l'autore sembra ammettere nell'intelletto femminile una minore capacità razionale (*ibid.*, d. 21, c. 1, 2: *unde et mulierem tentavit, in qua minus quam in viro rationem vigere novit*), e forse per questo sostiene che già nello stato d'innocenza sussistette una preminenza di ordine gerarchico in favore dell'uomo (*ibid.*, c. 8)²⁴.

Va tuttavia chiarita, a questo proposito, una metafora che Pietro Lombardo riprende da un'antica tradizione esegetica²⁵, la quale da lui passerà

²¹ Cf. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, I, Paris 1967, p. 185 e n. 146; pp. 239-240.

²² *De sacr.*, I, 6, 35 (PL 176, 284 C). Cf. M. - TH. D'ALVERNY, *Comment les théologiens et les philosophes voyent la femme*, in «Cah. de Civil. Méd.» 20 (1977), pp. 118-119; M.C. DE MATTEIS, *Introd. a Idee sulla donna nel Medioevo cit.*, pp. 24-25 (a p. 24 n. 44 confronto fra i testi dei due autori); M. BERNARDS, *Die Frau in der Welt cit.*, pp. 96-97 (altri autori). Non si tratta di affermazione marginale, giacché su di essa viene fondato, come esporrò altrove, lo stato giuridico delle relazioni coniugali: così anche M. MÜLLER, *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954 (in séguito cit.: *Paradiesesehe*), p. 78.

²³ Secondo la D'ALVERNY, *Comment les théologiens cit.*, p. 119, Pietro Lombardo «semble admettre», come Pietro Comestore (*Hist. schol.*, lib. Gen., 17: PL 198, 1070 B) la formazione di Eva *ministerio angelorum*. L'affermazione è esplicita in *Sent.* II, d. 18, c. 4, 2; ma è altrettanto esplicitamente affermato che la sua creazione fu operata direttamente da Dio: *cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potestas*.

²⁴ Ugo da San Vittore è meno categorico nell'affermare l'innata debolezza della donna: *humanam naturam in eam partem ubi debilior videbatur aggressus est, ut si forte illic aliquatenus praevalere potuisset, postmodum cum maiore fiducia ad alteram quae robustior fuit pulsandam ... accederet. Sciens ergo quod verum esset ...: Vae soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem (Eccle., 4, 10) ... primum diligenter solitariam feminam exploravit (De sacr., I, 7, 3: PL 176, 287 D - 288 B)*. Sostiene peraltro la sua subordinazione sin dallo stato originario (*ibid.*, 5: col. 289 A): *la donna subiecta viro fuit et consilio viri instituenda*.

²⁵ Filone d'Alessandria, S. Ambrogio, S. Agostino: M.-TH. D'ALVERNY, *Comment les théologiens cit.*, p. 109; K.E. BØRRESEN, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin*, in «Rech. de Sc. Relig.» 69 (1981), pp. 395-396; Origene, S. Girolamo: M. MÜLLER, *Paradiesesehe*, pp. 10-16; M.L. ARDUINI, *Il tema «vir» e «mulier» nell'esegesi patristica e medievale di Eccli. XLII, 14. A proposito di un'interpretazione di Ruperto di Deutz*, in

ai commentatori successivi. Il Maestro (*Sent.*, II, d. 24, cc. 4-5) distingue nell'anima la sensualità dalla ragione, e in quest'ultima riconosce con Agostino una *ratio superior*, volta alle realtà esterne, e una *ratio inferior* deputata a quelle temporali (*Sent.*, II, d. 24, c. 5, 5). D'altronde, ogni tentazione o peccato, a somiglianza dell'originale, si compie attraverso queste tre potenze, e, secondo che interessi l'una o l'altra, ha maggiore o minore gravità, e da semplice tentazione può assumere, mediante il consenso della volontà, carattere di peccato veniale o mortale (*ibid.*, cc. 9-12). Di ciò è allegoria il racconto biblico, ove, in base alla terminologia sopra accennata, il serpente rappresenta la sensualità, Eva la *ratio inferior* che per prima è tentata, Adamo la *ratio superior* (*ibid.*, c. 7). Pur riproducendo la gerarchia dei sessi, la metafora non può, in nessun caso, essere interpretata nel senso di una riduzione dell'intelletto muliebre alla semplice *ratio inferior*, né in questo senso verrà intesa dalla teologia successiva²⁶.

Uno studio specifico è stato dedicato a questo aspetto nel pensiero di Abelardo da Mary Martin McLaughlin²⁷: basterà dunque accennare qui ai risultati della sua indagine. Una asserzione assai più recisa, rispetto ad altri autori contemporanei, della inferiorità della donna nella creazione²⁸ è tem-

«Aevum» 54 (1980), pp. 324-330, ne esamina lo sviluppo in Filone, Origene, Ambrogio (con bibliografia). Ancora, A.K. HEATY, *Eve as Reason in a Tradition of Allegorical Interpretation of the Fall*, in «Journ. of the Warburg and Courtauld Inst.» 43 (1980), pp. 221-226 distingue l'interpretazione di Eva come *ratio (inferior)* nell'allegoria del peccato originale (Agostino, Ugo da San Vittore, san Bonaventura) da quella che in lei identifica il simbolo della *carne* (Filone, Ambrogio), seguendo gli sviluppi nel Rinascimento.

²⁶ Cf. anche Petr. Lomb., *Comm. in Psal.*, 48, v. 5 (PL 191, 467 A); *Comm in I Tim.*, 2 (PL 192, 342 B-C). Sull'utilizzazione dell'allegoria da parte di altri autori si vedano R. JAVELET, *Image et ressemblance* cit., I, p. 241 n. 559 e p. 243; H. ZEIMENTZ, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik* cit., p. 94 n. 20; J. LECLERCQ, *La femme et les femmes* cit., p. 20 (S. Bernardo); M. - Th. D'ALVERNY, *Comment les théologiens* cit., p. 114 (Adamo di Courlandon); 119 (Ugo da San Vittore). Ne fa uso anche Alberto Magno, *Sum. Th.*, p. II, tr. XIV, q. 86, m. 3, che *ibid.*, tr. XV, q. 93, m. 3 sol. ne dichiara il carattere di *locutio metaphorica*: v. L. BRANDL O.F.M., *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*, Regensburg 1955, pp. 49-50. K.E. BØRRESEN, *L'anthropologie théologique* cit., pp. 396-397 ritiene che la secondarietà di questa analogia sia sottolineata da S. Bonav., *In II Sent.*, d. 16, q. 2, a. 2 e da S. Thom. Aq., *Sum. Th.*, I, q. 93, a. 4 ad I. Va osservato che nel tr. XII, q. 71, q. la 4 Alberto discute il problema, se la donna sia *imago Dei* solo in *exterioribus* o anche, come poi conclude, in *interioribus*. L'obiezione procede affermando che, solo come *ratio inferior*, la donna è immagine anche in *interioribus*, con la implicita conseguenza che ella non avrebbe *ratio superior*. Tuttavia, nella soluzione agli *objecta*, l'autore non dà valore alcuno a questo specifico argomento, limitandosi a dedurre che l'*imago* risiede in ambedue le parti dell'anima umana. Sull'uso frequente della metafora in san Tommaso v. K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman of St. Thomas Aquinas*, in «Faith and Reason» 4 (1978) -5 (1979), extr., pp. 22-23, e C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., p. 61. Per san Bonaventura (*In II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2 ad 1-2) v. E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung* cit., pp. 287-288.

²⁷ M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth Century «Feminism» in Theory and Practice*, in Pierre Abélard, *Pierre le Vénérable. Colloque international, Abbaye de Cluny 2-9 Juill. 1972*, Paris 1975, pp. 287-333.

²⁸ Abael., *Exp. in Hexaem.*, de VI die (PL 178, 760-761): *intelligimus virum ad imagi-*

perata peraltro dall'ammissione che le potenze dell'anima, per cui essa è *capax ... rationis et sapientiae et divini amoris particeps*, sono *tam viro quam feminae communia ... unde utrique ad similitudinem Dei facti memorantur* (*Exp. in Hexaem.*, de VI die: PL 178, 761). Di contro, nella *lex nova* di Cristo, la donna è al pari dell'uomo soggetto capace di ricevere la grazia e di conseguire meriti per la salvezza, poiché *nec sexuum qualitatem, sed meritorum Christus attendit* (*Serm.*, XIII: PL 178, 488 D-489 A). All'interno della Chiesa, Abelardo le assegna infine una posizione che — attraverso la sua riflessione sul monachesimo femminile e sulle problematiche della sua istituzione al Paracleto (*ep.* VII: PL 178, 225-256) — colloca, con un preciso statuto, l'*ordo sanctimonialium* nell'ordinamento ecclesiastico²⁹.

Per Alberto Magno, la donna è sin dalla sua creazione eguale all'uomo — in Adamo è seminalmente tutta l'umanità: *Sum. Th.*, p. II, tr. XI, q. 64, q. la 7 — per capacità razionale (*ibid.*, tr. XV, q. 93, m. 3 arg. 1: *similis sibi quantum ad naturam rationabilitatis*) e soprannaturale (*ibid.*, tr. XI, q. 64, q. la 7: *incidit haeresis eorum qui dixerunt feminam non esse capacem gratiae et beatitudinis*)³⁰, fatta perciò ad immagine di Dio (*ibid.*, sol.

nem Dei creatum, feminam vero ad similitudinem ... Quia ergo vir dignior quam femina est et per hoc Deo similior, imago eius dicitur; femina vero similitudo, cum ipsa etiam sicut vir per rationem et immortalitatem animae Deum imitetur. La spiegazione della creazione *ex costa viri* è peraltro quella tradizionale (testo edito da E.M. BUYTAERT O.F.M., *Abelard's Expositio in Hexaemeron*, in «Antonianum» 43, 1968, p. 179; cf. *Probl. Hel.*, XCII: PL 178, 727 D-728 A). Si vedano in proposito M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard* cit., pp. 305-309 e R. JAVELET, *Image et ressemblance* cit., I, pp. 241-242.

²⁹ M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard* cit., pp. 298-301; 316-333; in senso opposto S. SHAHAR, *De quelques aspects* cit., pp. 38-41.

³⁰ Non saprei determinare esattamente a quale *haeresis* faccia riferimento il testo: per analogo rilievo in S. Bon., *Comm. in Ecclesiasten*, c. VII, qu. 2 in vv. 27-30 (*Opera omnia*, VI, p. 64: *secundum hoc videtur confirmare haeresim illam, quod nulla mulier salvatur*) i PP. Editori di Quaracchi adducevano a riscontro S. Epiph., *Pan.*, 45, 2 (PG 41, 833 BC), che tuttavia imputa ai Severiani la sentenza, comune ad altri gnostici e quindi mutuata da varie eresie medioevali (alcune fonti in *Heresies of the High Middle Ages*, cur. W.L. WAKEFIELD - A.P. EVANS, New York-London 1969, pp. 165; 171; 321), τὴν γυναῖκα εἶναι ἔργον τοῦ Σατανῆ. Nulla di ciò hanno neppure le altre testimonianze sulla medesima eresia (Eus. Caes., *H.E.*, IV, 29, 4-5; Theod. Cyr., *Haer. fab. comp.*, I, 21; S. Aug., *De haer.*, 24). Si potrebbe meglio intendere della dottrina, attestata nel XIII secolo presso i Catari e in cui, secondo G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, in «Studi Medievali» ser. III, 5 (1964), p. 761, si rispecchierebbero «Reste von gnostischen Konzeptionem», in base alla quale le donne «perfette», *quando moriuntur, convertuntur in viros ut salventur*. La tesi ortodossa della resurrezione in *diversis sexibus* è sostenuta, ad es., da S. Aug., *De civ. Dei*, XXII, 17; S. Thom. Aq., *In IV Sent.*, d. 44, q.1, a. 3, q. la 3 e C. Gent., IV, c. 88. In senso diverso si esprimevano Tertulliano e Scoto Eriugena. Il primo in *De cultu fem.*, I, 2 (PL 1, 1421 A: falso il riferimento dato dal RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio* cit., p. 48) e in *Adv. Val.*, 32 (PL 2, 588 B) sembra intendere l'abolizione delle differenze sessuali dopo la resurrezione (ma cf. *De res. carn.*, 60-63); questo è manifestamente il pensiero di Scoto Eriugena, *De div. nat.*, V, 20 (PL 122, 893 C-897 A). Sulla posizione della donna nelle sette eretiche si vedano, oltre al citato articolo del Koch in «Studi Medievali» ser. III, 5 (1964), pp. 741-774 (tr. ital. in *Medioevo ereticale*, cur. O. CAPITANI, Bologna 1977, pp. 245-275): G. KOCH, *Frauenfrage und Zertum im Mittelalter*, Berlin 1962; S. SHAHAR, *De quelques aspects* cit.,

ad 7), da lui creata direttamente sia nell'anima (*ibid.*, tr. XII, q. 72, m. 3, sol. ad 4), sia nel corpo (*ibid.*, tr. XIII, q. 80, m. 1, sol.). La creazione *ex costa viri* è interpretata mediante diversi argomenti assunti dalla tradizione patristica e volti a porre in rilievo la *virtus adiutorii et aequalitatis* che alla donna compete specialmente nella vita familiare (*ibid.*, tr. XIII, q. 80, m. 2). Riguardo alla generale condizione della donna, sant'Alberto procede dalla sua constatata passività biologica³¹ per asserire, in base al principio secondo cui *omnino agens dignius patiente*, che dal punto di vista fisico il corpo dell'uomo è più forte (*ibid.*, tr. XIII, q. 82, m. 1) e più nobile (*ibid.*, m. 2) di quello femminile, quantunque si conoscano eccezioni sotto ambedue gli aspetti; in questo senso si chiarisce perché egli affermi di Eva che *illam humiliavit sexus* (*ibid.*, tr. XIII, q. 78, q. la 2, arg. 3 sol.). Ribadisce tuttavia l'eguaglianza dal punto di vista spirituale e soprannaturale: *quantum vero ad opera gratiae et meriti aequales sunt si aequalem gratiam accipiunt* (*ibid.*, tr. XIII, q. 82, m. 1)³².

pp. 48-65; EAD., *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, tr. ingl., London-New York 1983, pp. 251-268; M.C. BARBER, *Women and Catharism*, in «Reading Medieval Studies» 3 (1977), pp. 45-62; G. GONNET, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti Conv. Assisi 11-13 Ott. 1979, Assisi 1980, pp. 103-129; R. ABELS - E. HARRISON, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*, in «Medieval Studies» 41 (1979), pp. 215-251; I.L. STOLFA, *Studi sulla donna nel catarismo*, in «Quaderni Medievali» 12 (1981), pp. 254-261 (rassegna bibliografica); S. WESSLEY, *I Guglielmiti nel XIII secolo: la salvezza tramite le donne in Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale*, cur. D. BAKER, tr. ital., Firenze 1983, pp. 345-361 (in part. pp. 357-359); in generale E. ENNEN, *Le donne nel Medioevo* cit., pp. 164-173. Fortemente critica verso le tesi di Koch e Grundmann sulla cospicua presenza femminile e sulla presunta ideologia «femminista» delle eresie è E. McLAUGHLIN, *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, in «Concilium» 12, 1 (1976), ed. ital., pp. 94-116. — L'esame è condotto sui testi della *Summa Theologiae* che, rispetto al *Commentario alle Sentenze*, presenta una trattazione più completa e analitica.

³¹ M. MÜLLER, *Paradiesesehe*, p. 239 n. 27. Sulla dottrina naturalistica di Alberto in tale materia si vedano D. JACQUART - Cl. THOMASSET, *Albert le Grand et les problèmes de la sexualité*, in «History and Philosophy of the Life Sciences» 3 (1981), pp. 73-93 (in part. pp. 76-85 sul problema del seme femminile e sull'incertezza dell'autore fra le opposte posizioni di Aristotele e Galeno e i dati dell'osservazione; Alberto finisce peraltro con l'aderire alla tradizionale sentenza aristotelica); nella nota di M. JEAY, *Albert le Grand entre Aristote et Freud. La femme est-elle un acte manqué?* in *Pour Léon Poliakov. Le racisme. Mythes et sciences*, Bruxelles 1981, pp. 129-139, le dottrine delle *Quaestiones super De animalibus* sono esposte e valutate con criterio antropologico più che storico. Non mi è stato accessibile l'articolo di P. HOSSFELD, *Albertus Magnus über die Frau*, in «Trierer Theol. Zeitschrift» 91 (1982), pp. 221-240.

³² L'affermazione, che contiene un concetto comune a tutti gli autori, può richiamare la questione, che qui non possiamo esporre, circa la maggiore o minore gravità del peccato di Eva rispetto a quello di Adamo. Di contro a S. Anselmo (*De conc. virg.*, 9), che rileva l'eguale colpa dei *protoparentes*, e a S. Bernardo (v. J. LECLERCQ, *La femme et les femmes* cit., pp. 19-20; 23-24) che propende per una maggior gravità del peccato commesso da Adamo, altri giudicano più gravi le circostanze del peccato di Eva: così Pietro Comestore, *Hist. schol.*, lib. Gen., 23 (PL 198, 1073 D-1074 B) e Ugo da San Vittore, *De sacr.*, I, 7, 10 (PL 176, 290 D).

San Bonaventura³³ riprende in generale la dottrina del Lombardo sulla questione, puntualizzando tuttavia il forte vincolo, la *coniunctio mutuae societatis* che sin dall'origine unisce i due sessi della specie umana (*In II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 1). Dal testo bonaventuriano risulta senza incertezze quanto si è già osservato a proposito di Pietro Lombardo e Alberto Magno: che cioè le significazioni implicite attribuite al testo della *Genesi* si riducono ad una corrispondenza simbolica tra realtà essenzialmente diverse: così Bonaventura può sostenere che *per virum et mulierem significantur Deus et anima, Christus et Ecclesia, superior pars rationis et inferior (ibid.)*. Sarebbe quindi errato concludere che alla donna sia attribuita soltanto una *ratio inferior*. Il contrario si evince espressamente dalla argomentazione relativa alla questione *utrum mulier sit imago Dei (ibid., d. 16, a. 2, q. 2): imago attenditur in homine quantum ad supremum animae: sed in supremo animae non est distinctio aliqua secundum sexum: ergo, sive homo sit mulier, sive vir, aequaliter est imago*. L'autore risolve accogliendo questa conclusione³⁴; poiché riguardo all'anima non v'è differenza di sesso, in ambedue sussiste egualmente l'*imago Dei*. Tale carattere si determina peraltro *ad clariorem expressionem* anche in relazione con il corpo: onde l'uomo (*vir*), essendo all'origine di tutto il genere in Adamo, ed esercitando una più alta potestà (*quantum ad rationem praesidendi*), è accidentalmente *imago Dei* in un senso più completo nella sostanza corporea.

Una distinzione più sottile fra condizione del peccatore e circostanze del peccato è posta dai grandi scolastici: cf. S. Thom. Aq., *Sum. Th.*, II.II, q. 163, a. 4 (su cui C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., pp. 58-60); Scot., *Rep. Par.*, I, d. 22, q. un., n. 4. È peraltro dottrina comune quella espressa da Alberto Magno circa il peccato di Eva, che a differenza di quello di Adamo è riguardato come puramente personale: *si Eva sola peccasset et non Adam, peccatum ut personale in ipsa sola remansisset (Sum. Th., p. II, tr. XVII, q. 107, m. 4, a. 2, part. la 3): cf. S. Thom. Aq., In II Sent., d. 31, q. 1, a. 2 ad 4 e Scot., loc. cit.*

³³ Non mi è stato possibile consultare lo studio di E.T. HEALY, *Woman According to St. Bonaventure*, Erie, Pa., 1956. Sul rapporto con la dottrina di Aristotele qualche osservazione in M. MÜLLER, *Paradiesesehe*, p. 230. Al pensiero teologico di Alessandro di Hales ha dedicato un'ampia monografia E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*, München 1964: il problema che qui si esamina vi è trattato alle pp. 215-229.

³⁴ La tradizione esegetica e teologica situa concordemente nella *mens* l'immagine divina impressavi dalla creazione: v. R. JAVELET, *Image et ressemblance* cit., I, pp. 176-181: circa l'esistenza dell'*imago Dei* nei due sessi *ibid.*, I, pp. 236-245. In particolare interessa ricordare la dottrina di Ugo da San Vittore, *De sacr.* I, 6, 2 (PL 176, 264 C-D): *factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (quae potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei. Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem ... Haec autem in anima sola facta sunt, quia corporea natura similitudinem capere non potuit divinitatis*. L'affermazione si ricollega, secondo H. ZEIMENTZ, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik* cit., pp. 92-93, a un indirizzo antropologico spiritualistico che, nell'elaborare la dottrina del consenso, valorizza anche per altra via il ruolo della donna. Alcuni autori riconoscono in modo secondario anche nel corpo umano l'*imago Dei* nella prospettiva della resurrezione: R. JAVELET, *Image et ressemblance* cit., I, pp. 233-236. Resta a sé Abelardo con la tesi ricordata sopra, n. 28.

Il cospicuo riconoscimento della dignità personale della donna, che scaturisce da questi dati, può parer contraddetto da una osservazione marginale, quasi una «morale» tratta dall'episodio biblico delle figlie di Lot: *sed in hoc manifestatum est, quod in nulla muliere confidendum est, quia deciperunt eum cuius castitas gloriosa praedicatur, dum inter tam impios tam sancte et laudabiliter vixit* (In IV Sent., d. 33, dub. 2). Nulla di simile presentano le fonti patristiche, citate dai Padri Editori di Quaracchi, delle quali Bonaventura evidentemente si giovò nel comporre la presente questione (S. HIER., *Lib. Hebr. Quaest. in Gen.*, 19, 30; S. AUG., *Contra Faust.*, XXII, cc. 41-45); la stessa allegorizzazione, che la *Glossa ordinaria* (in Gen., 19, 31: PL 113, 132 D) dichiara di derivare da Girolamo, non porta traccia di questo spunto misogino; ciò che assale le menti caste è la *prava suggestio et delectatio*, ossia la tentazione e la concupiscenza, qui simboleggiate dalle figlie di Lot: *sic prava suggestio et delectatio, ut incestae mulieres, insidiantur continentibus, ut, accepta occasione, torpentes vino fallaciae imbuant, et a statu rectitudinis quasi ignorantem deiiciant*. Forse si può ricordare in maniera più pertinente la tradizione letteraria satirica dei carmi *adversus mulieres*, in cui è frequente l'esempio di Lot³⁵; tuttavia mi par più probabile che Bonaventura inserisse questo passaggio come raccomandazione alla riservatezza e alla cautela, tenendo presente la composizione dell'uditorio cui si rivolgevano le sue lezioni³⁶.

Anche san Tommaso dedica una specifica trattazione a questi problemi nella prima parte della *Summa Theologiae*. Secondo lui, la *subiectio oeconomica vel civilis* (non *servilis*: cf. *Sum. Th.*, I, q. 96, a. 4) cui soggiace la donna è giustificata dal fatto che ella sia *naturaliter minoris virtutis et dignitatis quam vir* (*ibid.*, q. 92, a. 1, arg. 2 et ad 2) in ragione della sua passività fisiologica³⁷: l'inferiorità dal punto di vista fisico ha un riflesso anche sulle caratteristiche intellettuali e morali in ragione dell'influsso eser-

³⁵ L'esempio di Lot appare in due composizioni che si potrebbero riguardare come raccolte dei τῶροι antifemministi della letteratura medioevale, l'apocrifa epistola bernardina del Ms. Paris. Mazarin. 14 pubblicata da J. LECLERCQ O.S.B., *Un témoin de l'antiféminisme au Moyen âge*, in «Rev. Bénédictine» 80 (1970), p. 309, e il *Carmen de proprietate feminarum* [WALTHER, *Initia*, n. 1410], 9 (ed. C. PASCAL, *Letteratura latina medievale*, Catania 1909, p. 108). Altri confronti spero di poter indicare in margine al testo critico di quest'ultima composizione, cui sto attendendo. In particolare interessa il distico, poi divenuto proverbiale, di Alessandro Neckham, *De vita mon.* (ed. TH. WRIGHT, *The Anglo - Latin Satirical Poets and Epigrammatists*, II, London 1872, p. 188).

³⁶ Simile è il caso di un'osservazione sul celibato sacerdotale, *In IV Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3 ad 2. Ciò potrebbe riguardarsi come un aspetto della concezione della teologia quale scienza pratica, per cui cf. S. Bonav., *Breviloq.*, prol., § 1, n. 2; § 5, n. 2; L. AMORÓS, *La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, in «Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age» 9 (1934), pp. 261-272.

³⁷ Su ciò cf. K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 10-11; A. HUFNAGEL, *Die Bewertung der Frau bei Thomas von Aquin*, in «Theol. Quartalschr.» 156 (1976), pp. 143-144. Un'ampia e serena esposizione dei testi offre G. CAVALCOLI O.P., *La donna secondo S. Tommaso d'Aquino*, in *Problemi di storia e di vita sociale*, Milano 1982, pp. 121-139.

citato sull'anima dalla materia corporea³⁸. Peraltro, Tommaso non insiste più di tanto su queste osservazioni; al contrario, egli limita con decisione il concetto aristotelico della donna quale *mas occasionatus*: ciò vale infatti soltanto rispetto alla natura particolare — poiché il seme virile tende a produrre, se nulla vi osta, un individuo eguale a sé, quindi maschio —: dal punto di vista universale, invece, la donna è *de intentione naturae* (*ibid.*, ad 1: cf. q. 99, a. 2)³⁹. Convenientemente, dunque, la donna è stata creata come complemento (*adiutorium*) all'uomo nella generazione. L'autore adduce (*ibid.*, q. 92, a. 2) le tradizionali ragioni di congruenza per cui la donna doveva essere formata dalla materia dell'uomo: in particolare sono degne di

³⁸ K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 17-27. Tommaso ammette tuttavia, in astratto e nei casi concreti che considera, eccezioni motivate dalle diversità individuali: *ibid.*, pp. 27-32. «While St. Thomas appears to accept the inferiority of woman in reason and virtue as something given in experience ... and to offer his arguments as mere explanations of this inferiority, those arguments, once given the truth of Aristotle's biology, conclude so necessarily to woman's inferiority that he could presume that inferiority to be verified by experience» (*ibid.*, p. 36): alcuni testi a tale proposito sono citati e discussi da G. CAVALCOLI, *La donna secondo S. Tommaso d'Aquino* cit., pp. 133-137. Nondimeno, l'unità di specie costituisce il fondamento metafisico dell'eguaglianza fra uomo e donna: C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., pp. 43-44 (da *Comm. in Metaph.*, X, lect. 11, n. 2134). Il pensiero di Tommaso è esaminato dal p. W.J. COLE, *Thomas on Mary and Woman: A Study in Contrasts*, in *De cultu Mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis Romae 1975*, IV, Romae 1980, pp. 529-581, che nella seconda parte dello studio ricerca i «correctives» alla subordinazione femminile nella dottrina generale (pp. 560-565) e nella mariologia (pp. 566-579) dell'Aquiniate.

³⁹ A. HUFNAGEL, *Die Bewertung* cit., pp. 138-141; C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., pp. 46-49; 53; K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 12-15 ritiene che, diversamente da Aristotele, secondo cui «femininity is a lesser degree of masculinity», secondo Tommaso «femininity is not a mere privation: it is a perfection, although a lesser perfection than masculinity» (p. 14). Per questo le donne risorgeranno nella perfezione del proprio sesso (cf. sopra, n. 30). Così V.L. BULLOUGH, *Medieval Medical and Scientific Views of Women*, in «Viator» 4 (1973), pp. 487-488. Già Guglielmo di Alvernia aveva rigettato, assimilandola ad eresia, l'opinione di Aristotele: *Nec est audiendus Aristoteles qui dicit in libro suo de naturis animalium, quod foemina est mas imperfectus; eodem enim modo necesse habet dicere quod mas est foemina perfecta, quae sententia sapit haeresim sodomiticam. Nos autem dicimus quod ... utraque est bona, et laudanda dispositio, atque perfectio in suo subiecto* (*De sacr. matr.*, c. 3; cf. M. MÜLLER, *Paradiesesehe*, p. 187). Una decisa ripulsa alla tesi aristotelica è, come osserva E. GÖSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte* cit., p. 221 (anche *Anthropologie und soziale Stellung* cit., pp. 291-292), è anche espressa dalla *Summa Halensis* (II, p. 1, inq. 4, tr. 2, sect. 2, q. 2, c. 1 ad 7). È quindi gravemente inesatto, se non erroneo, attribuire *sic et simpliciter*, come spesso avviene (ad es. G. KOCH, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus* cit., p. 773; R. METZ, *Le statut de la femme* cit., p. 76), a san Tommaso la dottrina aristotelica. Non concordo pertanto con il giudizio del p. CAVALCOLI, *La donna secondo S. Tommaso d'Aquino* cit., p. 123, il quale ritiene che «a san Tommaso sfugge l'identità propria della femminilità nei confronti della mascolinità»: egli stesso riconosce del resto il fondamentale significato della resurrezione in *utroque sexu* (*ibid.*, p. 137). Al medesimo proposito è errata l'affermazione di K.E. BØRRESEN, *Fondamenti antropologici* cit., p. 50: «La teleologia del seme virile diventa, per così dire, un criterio androcentrico di moralità sessuale» (nello stesso senso M.C. McLAUGHLIN, *Equality of Souls* cit., p. 223): criterio di giudizio morale è la finalità naturale dell'atto, ossia la generazione, come avremo occasione di precisare esaminando in altra sede la dottrina sul matrimonio.

nota la seconda (*ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabiliter inhaereret*) e la terza (*propter domesticam vitam, ove l'uomo presiede in quanto principium*). La formazione *ex costa viri* è per lui significativa della *socialis coniunctio* paritetica fra i due sessi (*ibid.*, a. 3). Alla luce delle parole della *Genesi*, in ogni uomo risiede la *imago Dei* principalmente secondo la natura intellettuale: essa può risultare più o meno attuata e perfetta secondo la santità di ciascuno (*ibid.*, q. 93, a. 4). Non esiste differenza rispetto al sesso (*ibid.*, ad 1), se non sotto un aspetto relativo e secondariamente (*quantum ad aliquid secundario*): l'uomo è principio e fine della donna — non in senso essenziale, ma nell'ordine della generazione⁴⁰ — in ragione dell'unità del genere umano in Adamo, rivestendo perciò un'ulteriore somiglianza con Dio, principio e fine di tutta la creazione. Soltanto in questo senso Tommaso afferma un'ulteriore conformità propria del *vir*, mentre evita di attribuire l'*imago et similitudo* al corpo dell'uomo, riconoscendo in esso unicamente il *vestigium* della presenza divina che è in tutte le creature (*ibid.*, q. 93, a. 6): può così riaffermare che *imago Dei utriusque sexui est communis cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum* (*ibid.*, ad 2)⁴¹.

Esaminando lo stato primigenio della natura umana, il santo ritiene che sin dal principio, ancor prima del peccato, dovesse esistere una relativa disparità, conseguente in particolare al sesso (*quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset*), all'età, alle diversità di virtù e dottrina prodotte dall'esercizio del libero arbitrio, e alle condizioni di natura risultanti nella complessione fisica degli individui; e questa disparità riconduce alla *pulchritudo ordinis* (*ibid.*, q. 96, a. 3 ad 3), che nel suo dispiegarsi armonioso rafforza i rapporti di mutua carità (*ibid.*, ad 2). Tommaso esclude che, nello stato d'innocenza originaria, le relazioni uomo-donna e genitori-figli implicassero una *subiectio servilis* (*ibid.*, q. 96, a. 4), preferendo piuttosto il termine di *gubernatio*, reggimento gerarchico che nell'ordine al bene comune integra quello dei singoli individui, i quali restano dunque fini, laddove il servo, in quanto tale, è mezzo ordinato all'utilità del padrone. Dalla dottrina qui esposta sembrerebbe potersi concludere che la soggezione servile sia stata introdotta dopo il peccato, e che sotto di essa ricada anche la donna (*ibid.*, arg. 2). Tuttavia, lo *status quaestionis* si pone per san Tommaso in dipendenza da un problema più generale, quello dei rapporti umani e della

⁴⁰ K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., p. 16; in proposito mi sembra da notare l'esegesi di Tommaso al famoso testo in *I Tim.*, 2, 15, con la distinzione fra lo specifico naturale della donna e il suo destino soprannaturale: v. C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., p. 143.

⁴¹ Cf. K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 4-6; A. HUFNAGEL, *Die Bewertung* cit., pp. 137-138; C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., p. 112-130. Anche l'uso linguistico di Tommaso, come di norma nel latino, comprende *vir* e *mulier* nell'appellativo di *homo* (ad es. *Sum.Th.*, I, q. 94, a. 4 tit. e arg. 1-2; diversamente *ibid.*, q. 92, a. 1 ad 2: *quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis*). Una simile estensione mi sembra avere talvolta il nome proprio *Adam*, che *ibid.*, q. 95, a. 3 pare designi ambedue i progenitori: così espressamente S. Anselm., *De conc. virg.*, c. 9.

giustizia, trattato nella seconda parte della *Summa*. Ivi (II.II, q. 164, a. 2 ad 1) si trova pure determinato in che cosa consista la pena stabilita per Eva dopo il peccato: *subiectio autem mulieris ad virum ... non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et eius gubernator existeret: sed prout mulier, contra propriam voluntatem, necesse habet viri voluntati parere*. Si può forse riconoscere il tema paolino (*Rom.*, 7, 7-11; *I Cor.*, 15, 56)⁴², secondo cui l'esistenza della legge è incentivo alla trasgressione e causa della punizione?

In ogni caso, proprio la riflessione che l'autore svolge sulla giustizia delle relazioni personali mostra decisamente, come a vera e propria *subiectio servilis* della donna egli non pensi neppure riguardo all'umanità successiva al peccato, nello *status naturae lapsae*. Rispetto a quelli tra padre e figlio o tra padrone e schiavo, i rapporti tra l'uomo e la donna sono maggiormente improntati alla norma di giustizia (*plus est de ratione iusti: ibid.*, q. 57, a. 4), ossia ad una certa parità reciproca; alle loro relazioni presiede una speciale equità fondata sull'unione familiare e sul comune bene di essa (*iustum oeconomicum*)⁴³. Si può rilevare, come sul medesimo tema della *ami-*

⁴² cf. *Sum. Th.*, I, II, q. 55, a. 3 ad 1; q. 98, a. 1 ad 2; q. 99, a. 2 ad 3. K.E. BØRRESEN, *Fondamenti antropologici* cit., p. 45 interpreta così il pensiero di Tommaso: la condizione subordinata è conforme all'ordine della creazione: diventa pena «solo quando la donna è costretta contro la propria volontà». Sulla posizione della *Summa Halensis* e di Tommaso anche E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung* cit., pp. 293-294. Può giovare il confronto con un passo di *C. Gent.*, IV, c. 88, in cui l'Aquinata afferma che l'*infirmas* della donna non è *per recessum a natura, sed a natura intenta*, e che quindi, appartenendo alla perfezione del suo ordine, non verrà meno dopo la resurrezione finale: è ovvio che tale giudizio eccettua quelle caratteristiche, determinantisi come *imperfectio*, estranee alla prima creazione e dovute al peccato. Il medesimo criterio può applicarsi alla *subiectio*, la quale si configura piuttosto come gerarchia riprodotte il principio unitario della creazione, che si riflette sulla sua rappresentazione a livello simbolico in Adamo. Riprendo qui un'acuta osservazione di E. GÖSSMANN, *ibid.*, p. 286 (e *Metaphysik und Heilsgeschichte* cit., pp. 217-219), secondo cui tale concetto, nelle categorie mentali dell'uomo medioevale, si esplicherebbe come «hierarchische Über- und Unterordnung».

⁴³ Sulla questione v. K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 44-49. Ne consegue che la donna non è *proprietà* (possessio) del marito: *Sum. Th.*, II, II, q. 66, a. 3; erra pertanto M.C. DE MATTEIS, *Idee sulla donna nel Medioevo* cit., Introd., pp. 27-28 scrivendo: «Dove Tommaso sembra persino superare l'androcentrismo di Agostino è nella seconda parte della *Summa Theologiae*, quando, trattando del peccato di lussuria, distingue le diverse forme di impurità in ordine alla posizione giuridica della donna o, più semplicemente, a seconda che il reato leda il diritto di proprietà del padre o del marito [II.II, q. 154, a. 1]». Ma non è finita: «E che la massima considerazione — prosegue — debba essere rivolta, anche nel caso di stupro, all'uomo e non alla donna, lo conferma il fatto che all'art. 12 della medesima *quaestio*, dove Tommaso valuta la gravità delle forme di lussuria prima elencate, lo stupro occupi il penultimo posto ...Paradossalmente ancora una volta, in una gerarchia ispirata al razionalismo etico scolastico, non sembra esserci spazio per una netta condanna della violenza, vista pur sempre nella dimensione della sessualità... E certo non è un caso, che nella collezione di Burcardo, vescovo di Worms, al libro XIX, il famoso *Corrector*, si parli ripetutamente di adulterio e di fornicazione [XIX, 5] ma non ci sia altro che un cenno rapidissimo allo stupro, inteso per di più come accoppiamento fra liberi, senza riguardo agli aspetti volontaristici dell'evento». Nella citata q. 154, a. 1, non si parla di *proprietà*, ma di *potestas*, che indica un rap-

citia liberalis Tommaso insiste nella *Summa contra Gentiles*, ove la indica quale carattere distintivo e proprio del matrimonio.

Nel commentario oxoniense alle *Sentenze*, Scoto non presenta una specifica trattazione dell'argomento che qui ci interessa, preferendo esaminare, nelle *distinctiones* relative alla creazione di Eva, i problemi metafisici — evidentemente piú vicini ai suoi interessi speculativi — che si riconnettono alla miracolosa produzione *ex costa viri*. Si ritrova tuttavia qualche annotazione incidentale in riferimento al problema qui discusso.

Da un lato, come i predecessori, egli rileva che la donna è stata tratta dalla materia di Adamo attraverso un diretto intervento divino: concludendo infatti le proprie considerazioni sulla questione *utrum in materia sit ratio seminalis ad formam naturaliter educendam de ipsa* (Oxon., IV, d. 18, q. un.) afferma che la creazione di Eva non poté aver luogo mediante un processo naturale, *quia per quamcumque transmutationem non potuit transmutari costa in totum corpus Evae ... nec etiam aliquid illius corporis fieri potuit ex ista costa naturaliter, nisi per multas transmutationes* (*ibid.*, n. 12).

È d'altronde significativo che, trattando del numero di uomini e donne che sarebbero nati nello stato di innocenza, qualora non fosse intervenuto il disordine prodotto dalla colpa originale, osservi: *ideo dico, quod eadem persona potuit esse mas et femina: nam masculus et femina sunt differentiae accidentales, ita quod huiusmodi sexus non variant speciem, secundum Aristotelem, 10 Metaph., et sicut sexus muliebris non variat speciem hominis, sic neque hic sexus hanc personam: et tunc, qui nunc est talis sexus,*

porto di natura civile, diverso dal *dominium* (cf. FORCELLINI, *Lexicon*, III, p. 784 s.v., I, 2-3; A. BLAISE, *Dictionnaire des auteurs chrétiens*, p. 639, s.v., 5-6). Osservo inoltre, che la De Matteis fraintende il significato del vocabolo *stuprum*, pur chiaramente spiegato nella stessa pagina da san Tommaso: *si autem [mulier] est in potestate patris, est stuprum*, si non inferatur violentia; *raptus autem, si inferatur* (II,II, q. 154, a. 1). Egli stesso osserva: *utrumque* [scil. *adulterium et stuprum*] *aggravatur per violentiam* (*ibid.*, a. 12). Il termine è usato nel medesimo senso dal diritto romano: *Dig.*, I, 48, tit. 5, 6; *ibid.*, 34; I, 50, tit. 16, 101 (diversamente *Cod.*, IX, tit. 9, 20; cf. tuttavia *Dig.*, I, 48, tit 5, 13, § 7); ancora presso Grat., *Decr.*, p. II, C. 36, q. 1, dictum post c. 2, § 2, ove è distinto dal *raptus* (concetto, come s'è visto, corrispondente a quanto oggi s'intende per «stupro»); Greg. IX, *Decr.*, I, V, tit. 16, c. 2. Sul significato del vocabolo nel latino classico e medioevale si poteva inoltre confrontare il nuovo *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1982, fasc. VII, p. 1832; CH. DU CANGE, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, t. VII, p. 617 s.v. *strupum*, risparmiando a san Tommaso un'accusa ... per aver usato il termine nella sua accezione. Delle due l'una: o la studiosa ha voluto forzare il testo a significato improprio, oppure, pur avendo citato anche il passo di Burcardo, che poteva metterla sull'avviso, lo ha letto con sì scarsa attenzione, da fraintendere una parola che, *si mens non laeva fuisset*, vi era apertamente dichiarata. È del resto in buona compagnia: A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, p. 871, così spiega: «*stuprum*: (spéc.) viol d'une jeune fille». Il riferimento, guarda caso, a *Sum. Th.*, II, II, q. 154, *passim*, è, come abbiamo visto, sicuramente inadatto; ancora incorre nel medesimo errore D. RIEGER, *Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale entre norme courtoise et réalité courtoise*, in «Cah. de Civ. Méd.» 31 (1988), p. 245 n. 23, confondendo *stuprum* e *raptus*; alle pp. 242-246 di questo interessante contributo si trovano raccolte notizie storiche e giuridiche sul fenomeno nel basso Medioevo.

potuit fuisse tunc alterius, vel e converso (ibid., d. 20, q. 2, n. 4)^{43 bis}. A ciò va ricollegata la negazione implicita della teoria aristotelica riguardante la donna quale *mas occasionatus*, contro la quale Scoto adduce varie obiezioni di carattere logico (*Oxon.*, III, d. 4, q. 1, n. 4). Anche riguardo alla generazione, l'autore rifiuta l'ipotesi che assegna alla donna un ruolo meramente passivo: *in matre est aliqua virtus activa (ibid., n. 3)*. Egli formula così l'opinione opposta, alla quale sembra aderire: *quod mater quaecumque cum patre est causa activa respectu formationis corporis prolis, tamen minus principalis et secundaria, et cum patre integrans totam causam totalem (ibid., n. 5)*. La conseguenza esplicitamente formulata è che *mas et femina sunt eiusdem speciei (ibid., n. 3)⁴⁴*.

Sembra risaltarne un sostanziale riconoscimento al valore della persona femminile — pur limitato dall'accento al carattere accidentale del sesso —, che si ritrova pure nella trattazione sul matrimonio, ove la definizione di *libera datio (Oxon., IV, d. 29, q. un., n. 7)* presuppone l'incontro di due volontà libere e di eguale dignità.

Qualche ulteriore considerazione, prima di concludere, va rivolta alla posizione della donna riguardo all'Ordine sacro, poiché il fatto che il soggetto di questo sacramento debba essere di sesso maschile è sovente addotto a provare lo stato d'inferiorità in cui la donna si troverebbe all'interno dell'ordinamento ecclesiastico⁴⁵.

^{43 (bis)} È quindi profondamente errata l'interpretazione che F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio* cit., p. 54 n. 88 dà all'analogo passo di S. Tommaso, *Sum. Th.*, I, q. 99, a. 2 ad 3: «nel Medioevo c'era la convinzione che l'eccesso numerico di donne fosse un frutto del peccato, mentre essere maschio, come pure nella cultura ebraica, era una benedizione». Il testo mostra in realtà, che l'eguaglianza numerica tra i due sessi corrisponde all'armonia della creazione, maschile e femminile, senza il disordine introdotto dal peccato: nello stato originario *conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quod et mares*.

⁴⁴ L'editore lugdunense (*Opera omnia*, VI/2, Lugduni 1639, pp. 824-825) annota nello *scholion* ad loc.: «hic erat inepta additio, nescio a quo posita, scilicet quod omnes in virili sexu resurgerent, praeter B. Virginem, quam additionem Patres damnant, et ideo eam abrasimus». Il problema non è discusso nelle questioni *utrum in quolibet homine resurget totum, quod in eo fuit de veritate naturae humanae (Oxon., IV, d. 44, q. 1; Rep. Par., IV, d. 44, q. 1)*: mi pare tuttavia difficile, che una dottrina siffatta possa attribuirsi al *Doctor subtilis*.

⁴⁵ Così ad es. R. METZ, *Le statut de la femme* cit., p. 64 e ultimamente nella introduzione alla raccolta dei saggi su *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval* cit., p. XI. Secondo J. - M. AUBERT, *La donna* cit., pp. 189-205, i tradizionali argomenti per la *condicio servitutis* sarebbero «gli unici motivi, ripresi dai Padri della Chiesa e amalgamati dai canonisti e dai teologi che si sono succeduti nei secoli per escludere le donne da ogni sacro ministero» (p. 190). La superficialità della disquisizione dell'Aubert appare anche dal fatto, che egli non conosce l'argomento di Scoto né quello «tipologico» di san Bonaventura, che qualifica come «nuovi» (*ibid.*, pp. 193-194). Alla questione è in particolare dedicato, dopo il vecchio articolo di F. GILLMANN, *Weibliche Kleriker nach dem Urteil der Frühscholastik*, in «Archiv f. kath. Kirchenrecht» 93 (1913), N.F. 1, pp. 239-253, lo studio fondamentale di I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau* cit., integrato per le fonti patristiche da J. GALOT, *La donna e i ministeri della Chiesa*, tr. ital., Assisi 1973. Successivamente si veda F. CALDMAN, *The Medieval Question of Women and Orders*, in «The Thomist» 42 (1978), pp. 582-599, che diversamente dai

Dal punto di vista teologico, tale giudizio non mi sembra corretto. L'ufficio sacerdotale non è infatti un «diritto» del fedele: è invece una «vocazione», ossia un dono di grazia, liberamente concesso da Dio per il vantaggio della Chiesa, la quale ne è garante e giudice, non arbitraria, ma attenta interprete del volere del suo Fondatore, essendo stata da Lui costituita con specifica autorità. Non è dunque possibile che il dono divino, la vocazione che è essenziale alla *liceità* del sacramento⁴⁶, sia di fatto conferito ad un soggetto che la tradizione ecclesiastica conosce incapace a ricevere il sacramento stesso.

Ciò che rileva ai nostri fini non è tuttavia questa motivazione teorica, ma le argomentazioni, proposte dai teologi sin qui considerati, ad esplicitare la norma positiva e storica, giacché queste possono aggiungere qualche elemento circa la loro concezione della donna.

La precedente tradizione canonistica è riassunta in alcuni testi — autentici e spurii — raccolti nel *Decretum Gratiani*⁴⁷; nella letteratura successiva si incontrano osservazioni sull'argomento. Uguccione, il primo a motivare l'esclusione, si domanda: *Quid impedit? Constitutio Ecclesiae et sexus, id est constitutio Ecclesiae facta propter sexum*⁴⁸; similmente l'Ostiense⁴⁹, mentre Guido de Baysio si spinge ad affermare che la donna non può essere causa di salvezza mediante la grazia cui sono finalizzati gli Ordini sacri, in quanto *fuit causa effectiva damnationis, quia fuit principium praevaricationis*; e che non è capace dell'Ordine perché *non est perfectum membrum Ecclesiae*⁵⁰: tesi estrema che nessuno dei teologi qui esaminati condivide. La sentenza più comune nega che una donna illecitamente ordinata riceva il carattere sacro: nondimeno, l'opinione contraria è ricordata in alcuni trattati⁵¹.

precedenti esamina gli scritti teologici, ipotizzando, in base alla «general interpenetration» (p. 597) che sussiste in questo periodo tra diritto canonico e teologia, uno sviluppo parallelo della questione nelle due discipline. Di scarso interesse per la storia della dottrina la dissertazione di J.A. WALL Orat., *The Exclusion of Woman from Holy Orders*, Washington D.C. 1959, e il recente volume di H. VAN DER MEER, *Sacerdozio della donna? Saggio di storia della teologia*, tr. ital., Brescia 1971.

⁴⁶ S. Alph. de Lig., *Theologia moralis*, l. VI, tr. 1, c. 2, dub. 2, n. 73; *ibid.*, tr. 5, c. 2, dub. 2, nn. 802-803; cf. *Hebr.*, 5,4.

⁴⁷ Grat., *Decr.*, p. I, d. 23, cc. 25; 29; d. 32, c. 19; p. III, d.1 de cons., cc. 41-42; d. 2 de cons., c. 29; d. 4 de cons., c. 20, su cui I. RAMING, *Der Ausschluss* cit., pp. 7-34.

⁴⁸ *Summa*: I. RAMING, *ibid.*, pp. 102-109.

⁴⁹ *Summa*, l. I, Lugduni 1568, fol. 43^v b: *quia nec tonsurari debent ... nec potest potestatem clavium exercere ... nec etiam de altari servire debet*.

⁵⁰ *Ros. super Decr.*, ad C. 27, q. 1, c. 23: I. RAMING, *Der Ausschluss* cit., pp. 117-118.

⁵¹ Joh. Teuton., *Appar. ad Decr.*, gl. ad C. 27, q. 1, c. 23 v. *Ordinari*; Raym. a Penaf., *Summa*, l. III, tit. 23: *Quidam tamen mentiuntur cum Cathafrigis, feminam recipere characterem, etiam diaconalem et presbyteralem*. Come si vede, non è proprio l'opinione che la CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., p. 23, presta a questi canonisti: «Quelques cano-

Pietro Lombardo e Alberto Magno non considerano la questione che ci interessa; l'argomento è invece trattato da San Tommaso nel *Commentario alle Sentenze (In IV Sent., d. 25, q. 2, a. 1, q. la 1)*, al quale occorrerà attenerci, poiché non possediamo un testo che rispecchi il suo pensiero nella maturità: come è noto, infatti, la *Summa Theologiae* rimase interrotta per la morte dell'autore alle questioni sulla penitenza, mentre la *Summa contra Gentiles*, in ragione delle esigenze cui risponde, non discende ad analisi così minuta.

Secondo Tommaso, il sesso virile dell'ordinando è essenziale alla validità del sacramento (*de necessitate sacramenti*), e ciò costituisce un'implicita affermazione della inerenza di questo requisito all'istituzione divina. Tommaso giustifica l'opportunità di una tale limitazione ricordando il concetto stesso di sacramento come segno sensibile di una realtà spirituale: pertanto, poiché all'Ordine sacro è annessa una *praelatio*, una *eminentia gradus* che la donna non può assumere nei riguardi dell'uomo, il sacerdozio, qualora le venisse conferito, mancherebbe di questa significazione costitutiva. Pur essendo membro a pieno diritto della Chiesa (cf. *Sum. Th.*, III, q. 72, a. 8 ad 3), la donna non vi può esercitare quindi una funzione ministeriale d'ordine o di giurisdizione (*In IV Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1, q. la 3 ad 4), in base ad una distinzione di ruoli che la pone in uno stato di relativa inferiorità nel suo agire «pubblico»⁵²; per la medesima ragione, alla donna non compete l'esercizio della predicazione (*Sum. Th.*, II.II, q. 177, a. 2). Il santo dottore si preoccupa d'altronde di sottolineare (*In IV Sent.*, d. 19, q. 1,

nistes cependant, Jean le Teutonique et Raymond de Pennafort entre autres, admettent la capacité théorique de la femme à recevoir les Ordres sacrés». A questo proposito è da confrontare piuttosto l'opinione di Attone da Vercelli, *ep. 8* (PL 134, 114 A-C), segnalata ancora recentemente da G. OTRANTO, *Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I*, in «*Vet. Chr.*» 19 (1982), pp. 257-260, benché lo stesso nel suo *Capitulare*, cc. 11-12; c. 81 (PL 134, 30 C-31 A; 44 A) riporti le usuali interdizioni. Si confrontino anche i testi seguenti: *Comm. in I Cor.*, XI (PL 134, 376 C-378 A); XIV (coll. 394 D-395 A); in *I Tim.*, II (col. 670 A-C); in *Eph.*, V (coll. 580 A-581 A). Ben diverso è il caso ricordato da Filippo di Harveng, *De inst. cl.*, IV, 110 (PL 203, 816 D-817 B), che M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard* cit., p. 300 n. 35 impropriamente adduce come rivendicazione del ruolo clericale da parte di una donna: in realtà si tratta qui semplicemente dell'uso del vocabolo *clericus* nel senso di *litteratus* (*unde loquendi usus obtinuit, ut quem viderimus litteratum statim clericum nominemus*: col. 816 B).

⁵² Cf. K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 61-63; F. CARDMAN, *The Medieval Question* cit., pp. 586-588. Lo stesso principio è già assertito dal diritto romano (*Dig.*, I, 16, tit. 1, 2, § 5; I, 50, tit. 17, reg. 2; *Cod.*, I, II, tit. 13 (12), 18; cf. *Dig.*, I, I, tit. 5, 9), d'onde passa nel diritto canonico (*Grat., Decr.*, p. II, C. 15, q. 3, dictum ante c. 1; C. 33, q. 5, c. 17: v. R. METZ, *Le statut de la femme* cit., p. 112). Si confrontino peraltro le osservazioni di C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., p. 67, su Maria certior testis nell'Incarnazione secondo S. Thom. Aq., *Sum. Th.*, III, q. 30, a. 1. Sulle spiegazioni, sviluppate dalla dottrina giuridica romana d'età imperiale, della *tutela mulierum* quale istituto correlato alla *infirmitas consilii* che rende inadatta la donna anche ad alcuni uffici civili, v. la documentazione presso S. DIXON, *Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman Law*, in «*Tijdschr. voor Rechtsgesch. - Rev. d'Hist. du Droit*» 52 (1984), pp. 351-371. Per la posizione della donna nella giurisprudenza civile del basso Medioevo v. S. SHAHAR, *The Fourth Estate* cit., pp. 13-16; 89-90.

a. 1, q. la 3 ad 1) come altri doni soprannaturali, ad esempio la profezia, siano concessi anche alle donne, che possono esserne pienamente degne: *cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris*⁵³.

Considerazioni solo in parte diverse sviluppa san Bonaventura (*In IV Sent.*, d. 25, a. 2, q. 1), il quale, stabilita con riferimento al diritto canonico la illiceità dell'ordinazione delle donne, propone il dubbio circa la validità di una eventuale ordinazione di fatto compiuta su un soggetto di sesso femminile, che dichiara impossibile sia *de iure*, sia *de facto*, quindi invalida. Conformemente alla spiccata propensione dell'autore per gli aspetti simbolici della dottrina⁵⁴, la motivazione viene assunta dal significato attribuito al sacramento: *in hoc sacramento, persona quae ordinatur significat Christum mediatorem; et quoniam mediator solum in virili sexu fuit et per virilem sexum potest significari*⁵⁵, ideo possibilitas suscipiendi ordinis solum viris competit, qui soli possunt naturaliter representare et secundum characteris susceptionem actu signum huius ferre. È notevole la soluzione ad uno degli *objecta* (*ibid.*, ad 4), in cui Bonaventura delimita il significato di questa esclusione: distinta infatti una perfezione *quae respicit gratiam gratum facientem*, relativa cioè alla santità personale⁵⁶, da una perfezione annessa ad uno stato specifico, attinente perciò *ad aliquid gratis datum*, con-

⁵³ C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?* cit., pp. 146-150; K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., pp. 32-33, la quale, ricordando anche *Sum. Th.*, III, q. 72, a. 10 ad 3, conclude: «this is not a denial of moral difference between men and women, but is an assertion that grace overcomes this difference» (p. 33). La spiegazione è parziale, giacché in questione non è tanto l'efficacia e l'operazione della grazia, quanto l'attitudine del soggetto — che viene pienamente riconosciuta — a riceverla e cooperarvi. Sulla trattazione di questo argomento, non solo in Tommaso (che reputa «erheblich frauenfreundlicher»), ma già nella *Summa Halensis* e presso Enrico di Gand, v. E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung* cit., p. 294-295.

⁵⁴ Si veda ad es. S. Bonav., *Breviloq.*, prol., § 4, n. 4; *Itin.*, c. II, n. 12. Su ciò in particolare vertono le osservazioni di J. RÉZETTE, *Le sacerdoce et la femme chez saint Bonaventur*, in «Antonianum» 51 (1976), pp. 522-527; cf. E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung* cit., p. 288 n. 21.

⁵⁵ Cf. S. Bonav., *In III Sent.*, d. 12, a. 3, q. 1. Secondo K.E. BØRRSESEN, *L'anthropologie théologique* cit., p. 401, l'argomento cristologico sarebbe implicito in san Tommaso: cita in proposito *Sum. Th.*, III, q. 62, a. 5; q. 64, a. 1; a. 3-5, dai quali, anche se confrontati con III, q. 26, a. 1 ad 1, è peraltro difficile ricavare il concetto qui espresso da Bonaventura.

⁵⁶ S. Bonav., *In II Sent.*, d. 26, dub. 2: *Assignatur una definitio magistralis, quae talis est: Gratia est forma, a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem et opus eius bonum reddens. Invenitur autem et alia notificatio gratiae, qua dicitur: Gratia est manifestatio spiritus ad utilitatem [cf. I Cor., 12, 7]...; sed ista est notificatio gratiae gratis datae. Sulla definizione di grazia santificante come *gratia gratum faciens* v. *In II Sent.*, d. 26, a. un., q. 1, arg. 3; *Breviloq.*, p. V, c. 1, n. 6; c. 2, n. 2; le *gratiae gratis datae* sono molteplici *propter hoc, quod ordinantur ad opera exteriora: In II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 ad 2. Cf. anche S. Thom. Aq., *Sum. Th.*, I, II, q. 111, a. 1. Altrove Bonaventura intende la *gratia gratis data* come grazia preveniente (*In II Sent.*, d. 27, dub. 1; d. 28, a. 2, q. 1; *Breviloq.*, p. V, c. 2, n. 3; nn. 5-6). Si veda in proposito lo *scholion* dei PP. Editori, in S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, II, ad Claras Aquas 1885, p. 632.*

clude che solo quest'ultima, poiché si esplica anche in ufficio esteriore e «pubblico», può essere condizionata, nella disposizione divina da cui procede, a requisiti non esclusivamente spirituali. È significativo inoltre, che in tutta la *quaestio* non appaia alcun diretto richiamo all'inferiorità attribuita alla donna⁵⁷.

Alla dottrina comune si attiene Scoto (*Oxon.*, IV, d. 25, q. 2, n. 3) affermando che l'Ordine, *gradus disponens ad ministrandum in determinato gradu ecclesiastico*, non compete per diritto divino alla donna; e che ciò concorda (*consonat*: non «deriva»!) con la ragione naturale: *nam natura non permittit mulierem, saltem post lapsum, tenere gradum eminentem in specie humana* (*ibid.*, n. 4). Se pertanto una donna venisse consacrata secondo il rito canonico, tale atto sarebbe nullo, perché il ministro agisce in ogni caso *contingenter*, sottintendendo la conformità al precetto divino (*ibid.*, n. 5). È tuttavia molto rilevante una osservazione che l'autore adduce a confermare l'origine divina del precetto: *non enim Ecclesia praesumpsisset totum sexum muliebrem privasse sine culpa sua actu, qui posset sibi licite competere, qui esset ordinatus ad salutem mulieris, et aliorum in Ecclesia per eam. Cuius argumentum evidens accipitur, quia nec matrem suam posuit in aliquo gradu ordinis in Ecclesia, cui nulla alia potuit, vel non poterit in sanctitate aequiparari* (*ibid.*, n. 4). La constatazione, di cui non mi sono noti paralleli⁵⁸, esprime evidentemente il genuino pensiero di Scoto: l'esclu-

⁵⁷ F. CARDMAN, *The Medieval Question* cit., pp. 588-590, rileva il carattere «probabilista» della tesi negativa patrocinata da Bonaventura nelle parole *saniorum opinionem et prudentiorem doctorum*. Va tuttavia osservato, che questa è *sanior* e *prudentior* di fronte all'altra, sostenuta dai cosiddetti *Cataphrygae*, e fondata su argomenti che Bonaventura ritiene erronei: è quindi, in pratica, la sola tesi valida. D'altronde, egli stesso annovera in *Breviloq.*, p. VI, c. 12, n. 6, fra i compiti sacri che *propter sui celebritatem* sono riservati al vescovo anche la *consecratio monialium et abbatum*, senza peraltro dedurne le conseguenze prospettate da Abelardo, *ep. VII* (PL 178, 242) e *Theol. Chr.*, II, 93, per cui si vedano le osservazioni di M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard* cit., pp. 298-301 e J. LECLERCQ O.S.B., «*Ad ipsam sophiam Christum*». *Le témoignage monastique d'Abélard*, in «*Rev. d'Asc. et de Myst.*» 46 (1970), pp. 168-172.

⁵⁸ Per questo, e per l'implicita valutazione positiva della donna che l'affermazione sottintende, non mi sembra condivisibile quanto suggerisce F. CARDMAN, *The Medieval Question* cit., pp. 590-591, secondo cui la soluzione di Scoto conterrebbe scarsi elementi di novità, rappresentando «a refinement of the solutions of Thomas and Bonaventure». L'esempio di Maria è addotto da Gregorio IX nella decretale *Nova quaedam* (l. V, tit. 38, c. 10): *licet beatissima virgo Maria dignior et excellentior fuerit apostolis universis, non tamen illi, sed istis Dominus claves regni coelorum commisit*. Secondo la RAMING, *Der Ausschluss* cit., pp. 122-125, il «sacerdozio» di Maria consisterebbe «in der Annahme und Geburt des Sohnes Gottes und in der ihre Person völlig beanspruchenden Teilnahme an seinem Leiden und Sterben», ricollegandosi al suo ruolo di «corredentrice». Tale affermazione non trova peraltro riscontro nella Scrittura (cf. *Hebr.*, 7, 27; 9, 14) né nella tradizione della Chiesa, ed estende ad ambito improprio la dottrina della partecipazione della beata Vergine all'*opus Redemptionis*. Per completezza va ricordato che nei *Reportata Parisiensia* (IV, d. 25, q. 2, nn. 5-7) il nucleo dell'argomentazione è simile. Tuttavia proprio sulla fine è introdotta una valutazione pesantemente svalutativa della donna: *mulier vero respectu viri naturalem subiectionem habet; ergo nullum gradum eminentiae debet habere super aliquem virum, quia tam natura quam conditione, et nobilitate, sunt*

sione dal sacerdozio non è discriminazione fondata sulla presunta «indegnità» della donna (*posset sibi licite competere*), né ha origine in una colpa imputabile a tutto il sesso (*sine culpa sua*), ma è disposizione di diritto divino, e che soltanto Dio aveva l'autorità di istituire (*non enim Ecclesia praesumpsisset...*). Perciò il teologo, come già abbiamo rilevato presso gli altri autori, può affermare ancor più decisamente che *quantum ad gloriam consequendam et gratiam habendam non est distinctio in lege Christi inter feminam et masculum, quia tantam gratiam habere, et tantam gloriam attingere potest illa, sicut iste (ibid., n. 6)*.

La ricerca sin qui svolta ha consentito di riconoscere alcuni aspetti della concezione (o, più esattamente in prospettiva storica, delle varie concezioni) che della donna ebbe il Medioevo, oscillante tra affermazioni «positive», in cui la distinzione di specificità e compiti fra i due sessi non si risolve in mero rapporto di superiore/inferiore, e le affermazioni «negative» che sostengono una inferiorità costitutiva nella donna, individuo passivo e quindi subordinato, sotto particolari aspetti, nell'ordine naturale e sociale. A ciò concorrono numerosi elementi, di cui è difficile formare un quadro complessivo: una tradizione biblica e patristica *prima facie* non univoca, la cui interpretazione si trovava ad essere ora semplificata, ora complicata dai tradizionali criteri esegetici⁵⁹; una cultura scientifica e medica le cui categorie di attività e passività comportavano un giudizio di valore⁶⁰; una tradizione letteraria i cui τόποι, caratterizzando i modi del genere, satirico o moralistico, indirizzavano l'espressione e lo stesso atteggiamento mentale dello scrittore che se ne serviva⁶¹; una normativa giuridica complessa, che

ignobiliores quocumque viro. Unde post peccatum subiecit eam Dominus dominio et potestati viri (ibid., n. 7). Ci si può chiedere fino a che punto il contenuto — in particolare la dichiarazione *sunt ignobiliores quocumque viro*, sintatticamente mal collegata e concettualmente inammissibile nella sua generalità, tanto più alla luce degli esempi di Maria e della Maddalena appena menzionati (*ibid., n. 6*) — risponda al pensiero di Scoto, e non sia interpolazione o rielaborazione di chi raccolse i *reportata*. In ogni caso la forma e l'espressione sono pessime.

⁵⁹ Non arrischio una bibliografia: notizie utili nell'articolo di M.L. ARDUINI, *Il tema «vir» e «mulier»* cit., in «Aevum» 54 (1980), pp. 315-330 e 55 (1981), pp. 246-261, particolarmente nella seconda sezione, pp. 246-251 e nn. 15-22.

⁶⁰ Cf. V.L. BULLOUGH, *Medieval Medical* cit., pp. 485-501. Una storia della ginecologia dalla fine dell'Antichità al Medioevo è delineata da P. DIEPGEN, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1963 (epoca scolastica: pp. 71-107; più che le sbrigative osservazioni concernenti «die Wertung und Stellung der Frau um sozialen und kulturellen Leben des Mittelalters», pp. 127-128, possono essere d'interesse le notizie circa le teorie scientifiche sulla generazione: in part. a pp. 147-148 la «Zweismamenlehre» contrapposta alle tesi aristoteliche: cf. sopra, n. 31).

⁶¹ Studio vecchio, ma ancora utile, è quello di A. WULFF, *Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts*, Halle a. S. 1914 (nonostante il titolo, la prima parte sino a p. 81 esamina la produzione medio-latina; le pp. 82-199 sono dedicate ai testi delle letterature francese, italiana, provenzale, iberica); J. LECLERCQ, *Un témoin* cit., pp. 304-307 presenta cenni generali e bibliografia sulle espressioni medioevali della satira misogina. Così Id., *La femme et les femmes* cit., pp. 113-119. Per la tradizione «moralistica», oltre all'articolo di PH. DELHAYE, *Le dossier anti-matrimonial* cit., cf. M.-Th. D'ALVERNY, *Comment les théologiens* cit., pp. 125-127.

veniva trasformandosi per rispondere ai problemi posti dal mutare delle strutture sociali ed economiche, della cultura e del modo di vita⁶².

Di fronte ad una situazione così composita, le opere teologiche qui esaminate pongono l'interprete in una situazione assai più favorevole rispetto ad altri tipi di fonti. Nei testi letterari, infatti, è riflesso il pensiero del singolo autore, attraversato, per di più, dalle convenzioni del genere letterario — satira, epigramma, scritto didascalico o parenetico —; di contro, un commentario, una *summa*, opere di teologi, cioè di coloro che in maniera ufficiale — con la concessione della *licentia docendi*⁶³ — ricevono da parte della Chiesa il compito di studiare il dogma per promuoverne l'intelligenza presso i fedeli e difenderlo verso le obiezioni degli infedeli, contengono una trattazione che, quantunque personale, giacché ciascun maestro ha la responsabilità delle proprie tesi, tende a configurarne un quadro sistematico e, in certa misura, una interpretazione «autentica». Se dunque si tenta di enucleare un'opinione, una concezione diffusa e, per quanto possibile, caratteristica o distintiva della cultura ecclesiastica, occorre interrogare gli scritti e i documenti che meno concedono all'elaborazione «letteraria», svolgendo un discorso filosofico e razionale, con una precisa assunzione di responsabilità nel campo della scienza teologica.

La tradizione cristiana, pur contraddittoria per taluni rispetti, influisce sul pensiero degli autori scolastici dettando, oramai senza eccezioni, il riconoscimento di una eguaglianza spirituale nell'ordine della creazione: la donna è *imago Dei* al pari dell'uomo. Come si è visto, ciò conduce allo svuotamento o al rifiuto della teoria aristotelica che giudicava la donna un «maschio imperfetto»⁶⁴, e, ancor più, al riconoscimento della sua piena parte-

⁶² Nel presente lavoro, ciò si è osservato in particolare per il *Corpus Iuris Canonici*, il cui carattere disorganico, di opera compilatoria, pragmatica, in cui si «stratificano» spesso concezioni e, conseguentemente, disposti diversi, si contrappongono all'esigenza di «ufficialità» che le varie raccolte perseguono. Ne è esempio il problema del *vetus transmarinum*, studiato da J.A. BRUNDAGE, *The Crusader's Wife: a Canonistic Quandary*, in «Studia Gratiana» 12 (1967), pp. 425-441. La decretale *Ex multa* di Innocenzo III, introducendo, probabilmente sotto la spinta delle contingenze, un principio completamente difforme dalla vigente dottrina sui voti dei coniugi, provoca l'imbarazzo dei commentatori e dei teologi, sino alla «virtual nullification» (p. 441) della disposizione, implicita in S. Thom. Aq., *Quodlib.*, 4, 11.

⁶³ Per le origini di questo adempimento v. G. PARÉ - A. BRUNET - P. TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1933, pp. 66-69; PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, in «Traditio» 5 (1947), pp. 253-260; M.-D. CHENU O.P., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966², pp. 325-329; 359 (ma, sull'autorità dei magistri in generale pp. 358-360). Non ho visto R. GRYSO, *L'autorité des docteurs dans l'Eglise*, in «Rev. Théol. de Louvain» 13 (1982), pp. 67-73.

⁶⁴ Sulle «responsabilità» di Aristotele, la cui dottrina naturalistica rappresentava peraltro il più vasto e documentato repertorio di conoscenza scientifica, valga l'osservazione di K.M. POPIK, *The Philosophy of Woman* cit., p. 2: «While it is true that Thomas inherits from Aristotle the *femina est mas occasionatus* formula and much of his argumentations for woman's inferiority, it is the same Aristotle whose arguments Aquinas uses to substantiate the fundamental specific equality of men and women as humans, and on whose political and economical philosophy Aquinas bases his theory that the woman is subject to the man *as an equal* in the household and civil society».

cipazione al piano soprannaturale della grazia. Se tutto questo rappresenta un'importante acquisizione, non si può invece parlare di vera parità nell'ambito giuridico, ove permane la tradizione del diritto romano confermata dalle norme canoniche ad essa improntate. Tuttavia, anche a tale proposito la teologia introduce un elemento innovativo, iniziando a fondare la parità nell'ambito domestico e familiare, all'interno del matrimonio. Esso è una *socialis coniunctio* fondata sull'amore dei coniugi e sulla reciprocità ed eguaglianza dei diritti, in cui se l'uomo presiede (non «domina»!), la donna non è *ancilla*, ma *socia* a pieno titolo, meritevole di affetto e di onore. Tale principio di equità si compendia in una chiara espressione di san Girolamo (*ep.* 77 ad Oceanum, 3), che significativamente Graziano include nel suo *Decretum* (p. II, C. 32, q. 1, c. 20): *Apud nos quod non licet feminis, aequè non licet viris, et eadem servitus pari condicione censetur*⁶⁵.

⁶⁵ Cf. Grat., *Decr.*, p. II, C. 32, q. 1, c. 17-19; c. 23; C. 29, q. 2, c. 2; C. 32, q. 1, c. 4; *ibid.*, q. 5, c. 19; 23. Il pensiero degli autori qui studiati circa il matrimonio sarà esposto nel mio articolo *La donna nel matrimonio secondo alcuni teologi scolastici*.

Claudia Santi

Il «re» Picus e il picchio italico

1. La menzione del *picus Martius*, nella forma di toponimo teoforo¹ all'interno delle Tavole Iguvine, costituisce un segnale della presenza, in ambiente italico e in contesti di non dipendenza da Roma, di una connessione tra *picus* e il dio Mars. In tale ambito è da riportare anche la notizia di Dionisio di Alicarnasso², secondo cui presso Tiora Matiene, in territorio sabino, sorgeva un santuario oracolare di Mars, nel quale un picchio, *theopemptos ornis*, proferiva oracoli, apparendo/manifestandosi su di una colonna lignea. In tal caso la connessione *picus*-Mars si realizzerebbe all'interno di un contesto divinatorio, nel quale la presenza centrale di Mars, titolare del tempio — secondo quanto afferma l'autore greco — sarebbe confermata indirettamente dal suo essere eponimo della città stessa sede dell'oracolo, se si accetta l'interpretazione di Röscher, per cui Tiora Matiene equivarrebbe a *Turris Martiana*³. Circa l'epoca in cui sarebbe stato installato tale complesso culturale, possiamo fruire dell'indicazione di Dionisio⁴ che definisce *pany archaion* il *chresterion* di Tiora Matiene: si tratterebbe dunque di un santuario oracolare arcaico, che inoltre avrebbe goduto di grande fama⁵ in virtù anche della sua ubicazione nei pressi di un'importante via di comunicazione⁶. Meno agevole risulta, invece, la questione relativa all'ar-

¹ TAB. IGUV. V b 10; 15. Come toponimo interpretano M. BRÉAL, *Les Tables eugubines*, Paris 1875, p. 254; G. DEVOTO, *Tabulae Iguvinae*, Roma 1942². G. DEVOTO, *cit.*, p. 434, nel glossario, propone *piquier* come corrispondente a '*Picovii*', ossia '*ad Picum deum pertinentis*'; sulla possibilità di ricostruire una «figura» divina di Picus, cfr. A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976², p. 59; pp. 61-65; pp. 100-103.

² DION. HAL. 1, 14, 5.

³ W.H. RÖSCHER, s.v. *Mars*, in Röscher, *Lex. Myth.*, II, 1909, col. 2431.

⁴ DION. HAL. 1, 14, 5.

⁵ Tale notizia è ricavabile, indirettamente, dal testo di DION. HAL. 1, 14, 2: l'autore infatti esprime il suo proponimento di trattare, seguendo Varrone, solo le più famose (*epiphane-statas*) città della Sabina, tra le quali inserisce anche Tiora Matiene.

⁶ Il sito dell'antica Tiora Matiene è stato individuato in un'area adiacente il borgo di S. Anatolia, in provincia di Rieti: poco fuori dall'abitato, infatti, è stato rinvenuto un terrazzamento artificiale, della lunghezza di circa m. 40 (la cd. Ara della Turchetta), che doveva costituire, con ogni probabilità, il basamento di un tempio; cfr. C. PIETRANGELI, *La Sabina nell'antichità*, in *Rieti e il suo territorio*, Milano 1976, p. 163. Circa il nome della via di comuni-

co di tempo durante il quale il santuario fu operante, in quanto il testo di Dionisio, che lascia intendere come, all'epoca dell'autore, il *chresterion* di Tiora Matiene avesse cessato ogni attività, apparirebbe in contraddizione con quanto ricavabile dalla testimonianza di Plutarco⁷. All'interno della XXI delle *Quaestiones Romanae*, infatti, sembra essere contenuta un'allusione indiretta ad una pratica oracolare analoga a quella esercitata dal picchio a Tiora Matiene: la capacità di proferire oracoli e di dare responsi ai consultanti (*chresmodein tois erotosin*) lascerebbe desumere l'attualità della presenza del picchio, nel meccanismo della risposta oracolare, ancora nel I sec. d.C., epoca in cui scrive Plutarco. E certo la questione, data la limitatezza delle testimonianze, non può essere sciolta; piuttosto, con l'apporto di altro materiale documentario, si può operare nel senso di una migliore identificazione del significato della presenza del picchio, in relazione a quanto riferito dalle fonti letterarie. In tale prospettiva si viene quindi ad inserire l'esame del tema iconografico, presente in diverse opere di glittica e attestato in numerose varianti (cfr. *infra*), che appare avere alla base la rappresentazione dell'oracolo di Tiora Matiene. Nella sua forma più schematica, questo tema si trova raffigurato su di una corniola del I sec. a.C.⁸: una figura maschile nuda con elmo, giavellotto, scudo e una clamide che pende dalle spalle, sta di fronte ad una colonna sulla quale è posato un uccello. Negli esemplari conservati a Berlino⁹ e a Firenze¹⁰ — sull'autenticità di quest'ultimo Reinach¹¹ ha però avanzato delle riserve — la scena è completata da un montone offerto come vittima sacrificale e da un serpente che si attorciglia alla colonna. Se il serpente è da leggersi, con ogni probabilità, come espressione del *genius loci*, la presenza del montone, ove questi compaia, come nota Dumézil¹², vale a completare «l'ambiente marziale: il montone infatti è attestato fra le vittime usuali di Mars». Le argomentazioni di Dumézil, al contrario, appaiono poco convincenti laddove questi interpreta la figura maschile posta di fronte alla colonna come «guerriero con-

cazione nei cui pressi sorgeva Tiora Matiene, la vulgata tramanda *Latinen*; nella sua edizione Nissen, al contrario, legge *Listinen*; da ultimo G. RADKE, *Die älteste Strasse durch das Sabinerland*, in «Philologus», 103 (1958), pp. 311-317 propone l'integrazione <Ca> *latinoy* (*schl. estromenen*), con riferimento alla strada fatta costruire da A. Atilius Calatinus console nel 258, censore nel 247, strada che congiungeva Roma all'Adriatico. A mo' di curiosità, G. PANSA, «*Picus Martius*»: studio di esegesi mitica, in «Folklore Italiano» 6 (1931), p. 184, segnala la denominazione di *Valle oracola* data a una valle presso Rieti, per la quale si andava a Tiora, risalendo il fiume Salto.

⁷ PLUT. *Q.R.* 21, 1.

⁸ P. ZAZOFF, *Antike Gemmen in Deutschen Sammlungen*, Wiesbaden 1970, III, tav. II, n° 9; dalla collezione conservata a Braunschweig.

⁹ A. FURTWÄGLER, *Die antike Gemmen*, Leipzig-Berlin 1900, I, tav. XXIV, n° 10, 16, 17; II, p. 119.

¹⁰ A.F. GORI, *Museum Florentinum*, Firenze 1731, II, tav. 39 n° 4.

¹¹ S. REINACH, *Pierres gravées*, Paris 1895, p. 59; l'asterisco sta a indicare, nel testo di Reinach, che la gemma in questione è di dubbia autenticità.

¹² G. DUMÉZIL, *Naissance de Rome*, Paris 1944, p. 61.

sultante»¹³. Vero è che gli attributi prima elencati non possono lasciare dubbi sul carattere marziale della figura; ma sembra trattarsi, a nostro avviso, non di un'immagine di guerriero, bensì di un'immagine di Mars. Peraltro l'indubitabile assenza, a Roma e in ambiente italico, di una tripartizione funzionale su base sociale, sul tipo delle caste, escludendo la *classe guerriera* (a Roma il *miles* è e rimane un *civis!*), elimina ogni possibile appiglio all'idea di una «specializzazione di classe», riguardo ai consultant. Per quanto attiene, invece, ad una possibile identificazione del personaggio maschile con il dio Mars, l'esame dell'iconografia di questa divinità sembra fornire argomenti di supporto in tal senso: la statua stessa del fastigio del Campidoglio¹⁴ presentava, infatti, una raffigurazione del dio *guerriero* coincidente con l'immagine presente sulle gemme antiche prese in esame. Né va trascurato infine il fatto che niente renda ricavabile la qualità di *consultante* da Dumézil (vd. *supra*) — in accordo con Hermansen¹⁵ e con Furtwängler¹⁶ — attribuita al personaggio posto di fronte alla colonna: la sua nudità, costante in tutte le varianti; i suoi attributi, tanto significativi, quanto di facile lettura; la statura del personaggio, uguale, e, in taluni casi, superiore a quella dell'altro elemento della figurazione (colonna con sopra volatile), sembrano invece ricondurre tale immagine a quella del dio sotto la cui titolarità il complesso cultuale di Tiora Matiene era posto. La relativa stabilità del tipo iconografico — che presenta diverse varianti, limitate però a una non uniforme combinazione di elementi «fissi» — nonché la concentrazione nel I sec. a.C.¹⁷ della documentazione su tale tema, sembra fornire un indizio del fatto che, se anche il santuario in tale epoca non era più operante, la sua eventuale scomparsa non doveva essere di molto precedente, visto che se ne manteneva una rappresentazione molto precisa e definita.

2. A livello comparativo, anche a Roma è possibile rinvenire un contatto del *picus* con la sfera del dio Mars e con quella della divinazione: la prima testimonianza, in ordine cronologico, pervenutaci sul *picus* sembra inoltre mostrare una «concordanza» con quanto attestato in ambiente italico. Apio Claudio, autore a cui risale la notizia in questione, riferita da Festo¹⁸,

¹³ G. DUMÉZIL, *ibid.*, p. 61.

¹⁴ Cfr. Archäologische Zeitung, 30 (1873), tav. 57.

¹⁵ G. HERMANSEN, *Studien über den italischen und den römischen Mars*, København 1940, pp. 96-97.

¹⁶ A. FURTWÄNGLER, *Die antike Gemmen*, cit., II, p. 119.

¹⁷ P. ZAZOFF, *Antike Gemmen...*, cit., III, p. 12; per quanto riguarda le fonti letterarie, come emergerà dal testo, esse sono comprese, per lo più, nell'arco di tempo tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C..

¹⁸ AP. CLAUD. in FEST. 214 L: *Oscines aves Ap. Claudius esse ait, quae ore canentes faciant auspiciam, ut corvus cornix noctua; alites, quae alis et volatu, ut buteo, sanqualis, aquila,*

inserisce il *picus Martius* all'interno della catalogazione degli uccelli augurali, attestando al tempo stesso l'avvenuta stabilizzazione del rapporto del *picus* con il dio Mars — confermato a livello affabulatorio dal ruolo di nutrittore dei gemelli attribuito a questo uccello in una variante della leggenda sulle origini di Roma¹⁹ — nonché il valore auspicale, ritenuto proprio del canto e del volo di tale volatile. Tale specializzazione e, in un certo senso, limitazione dell'intervento divinatorio del picchio esclusivamente all'interno della pratica augurale, è da Brelich interpretata come una riduzione delle originarie competenze oracolari del picchio, perché ne fosse possibile l'integrazione nel sistema religioso romano che «escludeva ogni forma di *divinazione* in senso proprio»²⁰, ammettendo, a livello ufficiale, soltanto la pratica augurale. Ciò nonostante sono rinvenibili a Roma contesti entro i quali il picchio sembra aver conservato parte di quelle capacità oracolari che — seppure certamente non ascrivibili ad una fase pre-romana, come pensa Brelich in chiave evolucionista — erano comunque attestate, in modo certo, in ambiente italico. Una sorta di *praescientia*²¹ legata all'intervento del *picus Martius* è, ad esempio, alla base dell'episodio occorso a un Aelius²²: mentre questi, in qualità di *praetor urbanus*, amministrava la giustizia, si sarebbe posato sul suo capo un picchio. Gli aruspici, subito consultati, avrebbero risposto che, se l'uccello fosse stato lasciato andare, ciò avrebbe causato la rovina della *res publica*; se, al contrario, fosse stato ucciso, si sarebbe verificata la *caedes* di Aelius e della sua *familia*, unitamente alla salvezza dello Stato²³. Anche se in maniera mediata dalla presenza de-

inmulsus, volturius; + picam aut + <picus> Martius Feroniusque et parra et in oscinibus et in alitibus habentur. L'integrazione <picus> nel passo lacunoso, appare certa, sulla base delle epiclesi divine che seguono la lacuna.

¹⁹ OV. *Fast.* 3, 53-54; PLUT. *Rom.* 8; Q.R. 21; *Orig. g. R.* 20, 4; ZONAR. 7, 11.

²⁰ A. BRELICH, *Tre variazioni...*, cit., p. 65.

²¹ PLIN. *N.H.*, 10, 41, così introduce l'episodio che stiamo per riferire: *Unum eorum (scl. picorum) p r a e s c i t u m transire non queo.*

²² VARRO, *de v. pop. Rom.*, fr. 94, 3-5, p. 307 Riposati; PLIN. *N.H.* 10, 41; VAL. MAX. 5, 6, 4; FRONT. *Strat.* 4, 5, 14. Circa l'identità del protagonista di tale episodio, le fonti presentano una discordanza pressoché insanabile: in Varrone figura un P. Aelius Paetus; soltanto Aelius in Valerio Massimo; Aelius Tubero in Plinio; L. Aelius, in Frontino, il quale, però, segnala l'esistenza anche di un'altra versione che presentava come protagonista un Laelius; cfr. T.R.S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, New York 1952, II, p. 462 che riporta questo magistrato tra quelli di incerta collocazione. Altrettanto indeterminata è la cronologia dell'episodio: nella versione di Varrone e di Frontino manca ogni riferimento; secondo Valerio Massimo, a compimento della profezia degli aruspici, sarebbero caduti nella battaglia di Canne diciassette componenti della *familia* di Aelius; questa notizia non appare in contrasto con quella di Frontino, secondo cui dal comportamento del *praetor* dipendeva l'esito della guerra, nella quale Roma era, a quell'epoca, impegnata.

²³ PLIN. *N.H.* 10, 41: *Respondere vates exitium imperio portendi, si dimitteretur, at si exanimaretur, praetori; Front. loc. cit.: cum (...) haruspices respondissent, dimissa ave hostium victoriam fore, necata populum Romanum superiore, at Aelium cum familia periturum; Val. Max., loc. cit.: cum (...) haruspices adfirmassent conservato eo (scl. pico) fore ipsius domus statum felicissimum, rei publicae miserimum, occiso in contrarium utrumque cessurum.*

gli aruspici, il *picus Martius* sembra provocare una lettura degli eventi futuri, rispetto ai quali egli stesso appare elemento condizionante: gli sviluppi successivi, infatti, sono esplicitamente posti in relazione diretta con l'atteggiamento che il *praetor* terrà nei confronti dell'uccello ominale. Addirittura, secondo la versione di Valerio Massimo, gli aruspici indicherebbero due esiti nettamente contrapposti, a vantaggio della *res publica* e contestualmente a detrimento di Aelius (o viceversa), a seconda della decisione assunta da lui di uccidere o meno il *picus*²⁴.

Un altro caso che testimonia di un'attività divinatoria non circoscrivibile nell'ambito augurale, e comunque non esercitata secondo le forme ufficiali di tale pratica, è contenuto in un frammento dei *Pontificales libri*, utilizzato da Servio²⁵ a commento dei versi dell'Eneide da Virgilio dedicati al re latino Picus (vd. *infra*): *Picus augur fuit et domi habuit picum, per quem futura noscebat*. In tale contesto, infatti, il picchio opera come strumento di una divinazione augurale a carattere profetico, secondo un orientamento del tutto negato a Roma, dove tale pratica era finalizzata esclusivamente alla verifica dell'assenso o meno di Iuppiter, nei riguardi delle azioni da intraprendere²⁶. Nel commento di Servio, inoltre, il passo dei *Pontificales libri* viene presentato come «tessuto storico»²⁷ su cui in seguito sarebbe intervenuto un processo, per così dire, mitizzante, che avrebbe condotto all'elaborazione di un «mito di metamorfosi» del *rex-augur* Picus. Di tale mito esistono più varianti: autrice della trasformazione di Picus nell'uccello omonimo sarebbe stata Kirke, che in Virgilio²⁸ compare come moglie del re latino, contrariamente a quanto affermato nella versione di Ovidio²⁹ e in quella di Servio³⁰. Nel primo, infatti, accanto a Picus è posta come sposa la ninfa Canens, nel secondo la dea Pomona; in entrambi gli autori Kirke opera la trasmutazione del re in volatile, per vendicarsi di essere stata respinta come amante. Il simultaneo sdoppiamento/acoppiamen-

²⁴ VAL. MAX. 5, 6, 4.

²⁵ SERV. *ad Aen.* 7, 190.

²⁶ Per il carattere non profetico della pratica augurale, a Roma, cfr. CICERONE, sacerdote del collegio augurale, *de Har. resp.* 18: *non enim sumus ii nos augures, qui avium reliquorumque signorum observatione futura dicimus*.

²⁷ SERV. *ad Aen.* 7, 190: *Fabula autem talis est. Picum amavit Pomona, pomorum dea, et eius volentis est sortita coniugium. Postea Circe, cum eum amaret et sperneretur, irata eum in avem, picum Martium, convertit: nam altera est pica. hoc autem ideo fingitur, quia augur fuit et domi habuit picum, per quem futura noscebat*. Per il valore di «storia ufficiale» attribuito al materiale accolto nei *Pontificales libri*, cfr. E. MONTANARI, *Mito e storia nella Analitica delle origini*, in «SMSR», 54 (1988), p. 25.

²⁸ VERG. *Aen.* 7, 189-191: *quem (scilicet Picum) capta cupidine coniunx aurea percussum virga versumque venenis fecit avem Circe*.

²⁹ OV. *Met.* 14, 312 sgg.

³⁰ SERV. *ad Aen.* 7, 190; cfr. n. 27.

to della forma umano-regale di Picus e di quella ornitologia del picchio, presente nella redazione dei *Pontificales libri*, sembra avere, infatti, come presupposto un «mito» di metamorfosi di Picus, che i pontefici (re) — interpretano, razionalizzano³¹ e di fatto escludono. Il contenuto di tale «mito», tra l'altro, appare in qualche misura incoerente con quanto si è visto emergere dall'esame della tradizione romana e italica fin qui considerata. Se i tratti peculiari del *picus* sembrano consistere nel suo essere un uccello augurale/oracolare attratto *ab antiquo* nella sfera del dio Mars, bisogna riconoscere che tali rapporti *picus*-Mars e *picus*-divinazione restano in tal caso auto-giustificantisi: il «mito» di metamorfosi, infatti, non fonda le capacità divinatorie del picchio, che sembrano piuttosto presupposte che non dedotte, né il suo legame con il dio Mars. Tutti questi elementi sembrano assumere una coerenza e uno spessore di significato, contro la loro apparente superfluità, ma solo nella ipotesi di un'originaria «figura» divina, in seguito depauperata dalla dissociazione di elementi (aspetto ornitologico) e sottoposta, nel nucleo residuo, a un processo di evemerizzazione. In tal senso, la versione dei *Pontificales libri* verrebbe a rappresentare la testimonianza di uno stadio già avanzato all'interno di tale processo evemerizzante, che appare compiuto con Virgilio il quale inserisce Picus, quale *rex-augur*, nella serie dei re latini, presentandolo come figlio del *re* Saturnus e padre del *re* Faunus³². Non solo: gli attributi del *lituus*, strumento della pratica augurale posta sotto la tutela esclusiva di Iuppiter, e dell'*ancile*, emblema di Mars, di cui Picus è insignito in Virgilio, più che rimandare a una reinterpretazione di una connessione culturale non-romana, sul tipo di quella attestata a Tiora Matiene, sembrano bensì segnali di una simbologia della sovranità, in stretta connessione con la teologia ufficiale di Iuppiter e di Mars. Esistono poi degli ambiti residuali, rispetto a tale processo di evemerizzazione, nei quali Picus appare operare in qualità di figura divina, come accade, in particolare, nell'episodio che dà vita al culto di Iuppiter Elicius³³. Il racconto è il seguente: il re Numa, desideroso di apprendere la pratica di espiazione dei fulmini, si sarebbe nascosto, insieme a dodici *casti iuvenes*³⁴, presso una fonte alla quale erano soliti recarsi Picus e Faunus, unici a conoscere la formula con la quale si poteva *elicere Iuppiter*. In precedenza, però, Numa avrebbe provveduto a deporre tutt'intorno alla sorgente coppe di vino, per far ubriacare Picus e Faunus e fiaccarne così la resistenza. Caduti in un sonno profondo, in preda all'ebbrezza, i due ven-

³¹ Per la tendenza «razionalizzante» dell'annalistica delle origini, cfr. E. MONTANARI, *Mito e storia...*, cit., p. 21.

³² VERG. *Aen.* 7, 45 sgg.; 7, 177 sgg.; 8, 319 sgg..

³³ VAL. ANT. fr 6, pp. 238-240 Peter; OV. *Fast.* 3, 291 sgg., PLUT. *Num.* 15.

³⁴ La menzione dei dodici *casti iuvenes*, che compare solo nel testo di VALERIO ANZIATE *loc. cit.*, ha aperto la strada all'ipotesi che si alluda alla fondazione di una *sodalitas* sacerdotale, cfr. A. BRELICH, *Tre variazioni...cit.*, p. 63 n. 17.

gono catturati da Numa e dai giovanetti e sono costretti a svelare il modo con cui trarre il sommo dio dalla sua sede celeste³⁵. In tale contesto, Picus, depositario di una *sapientia* che *scire nefas homini*³⁶, sembra manifestare caratteri divini, ricavabili, anche strutturalmente, *ex negatione* dalla sua contrapposizione con un personaggio sicuramente umano-regale quale Numa, ed *ex identitate* dalla sua associazione con uno divino quale Faunus³⁷. E ancora: il *coniugium* di Picus con la dea Pomona, secondo la sopracitata versione di Servio (vd. *supra*), per la sua non-essenzialità all'interno del contesto in cui viene presentato, farebbe pensare piuttosto ad una tradizione autentica (ossia non creata né modificata da Servio) e conservata dal commentatore di Virgilio, anche se, non comprendendosene più la ragione, finiva per essere «priva di senso». Resta, comunque, il fatto che essendo sposo di una dea e mancando a Roma la categoria dell'eroe, Picus stesso doveva possedere caratteri divini, perché ne fosse possibile il *coniugium* con una dea. L'assenza di testimonianze certe di un culto tributato a Roma a Picus³⁸, non solo non sembra inficiare la tesi di un carattere in origine divino di tale «figura», ma al contrario consente di comparare le dinamiche subite da questo personaggio con quelle rilevabili anche per altri (es. Cacus), per i quali è certo un carattere divino, successivamente evemerizzato senza un *quid medium*³⁹. Proprio la mancanza di un sacerdozio a lui legato e l'assenza di una festa calendariale possono aver agito da catalizzatori di un processo di disgregazione, che a Roma assume connotati evemerizzanti.

Del resto la connessione di Picus con Mars, in ambiente romano, non risulta segnata da un carattere di esclusività: se il *picus Feronius*, capace di fornire *auspicia* sia con il volo che con il canto secondo la notizia di Ap. Claudio in Festo⁴⁰, non è forse, allo stato attuale della documentazione, altro che un nome, il legame di solidarietà con Faunus, il *coniugium* con la dea Pomona, la simbologia di una regalità giovio-marziale, che sembra emer-

³⁵ Nel testo di PLUTARCO, *loc. cit.*, accanto a questa versione, ne viene presentata anche un'altra, secondo cui la pratica di espiazione dei fulmini sarebbe rivelata direttamente da Picus e da Faunus.

³⁶ L'espressione è in Ov. *Fast.* 3, 325.

³⁷ In tale contesto, Ov. *Fast.* 3, 292 chiama Picus e Faunus *Romani numen utrumque soli*; 3, 319 di *memorum*; allo stesso modo PLUT, *loc. cit.*, li considera *daimones*, accostandoli ai *Daktyloi Idaioi*.

³⁸ Un'allusione a un culto tributato a Picus sembra emergere dal testo di OVIDIO, *Met.* 14, 313-315: *illa (scl. famula) mihi (scl. Macareo) niveo factum de marmore signum / ostendit iuvenale, gerens in vertice picum, / aede sacra positum multisque insigne coronis*; affermazioni esplicite in tal senso si trovano negli autori cristiani, sulla cui validità, tuttavia, è lecito dubitare: cfr. LACT. *Epit.* 17, 12; *Inst.* 1, 22, 9; AUG. *C.D.* 6, 10; CIPR. *Id.* 2, 3 sgg..

³⁹ La natura, in origine, divina di Cacus appare testimoniata dall'esistenza della coppia culturale Cacus-Caca, Serv. *ad Aen.* 8, 190, cfr. anche Brelich, *Tre variazioni...*, *cit.*, p. 43 sgg., nonché dalla presenza di toponimi sul Palatino connessi con il suo nome: *Scalae Caci*, PLUT. *Rom.* 20; SOLIN. 1, 18; *atrium Caci*, SOLIN. 1, 8; DION. HAL. 1, 42, 2 sgg.

⁴⁰ AP. CLAUD. in FEST. 214 L.; cfr. n. 18.

gere dal modo in cui Virgilio illustra il *rex-augur* Picus, sembrano presupporre in Picus una figura complessa, di pari livello dei personaggi divini cui risulta connessa e nella quale la trama di tali rapporti di relazione doveva trovare una coerenza d'insieme.

3. Dall'esame della tradizione romana relativa a Picus sembra emergere il carattere in origine divino di tale «figura», laddove, in ambiente italico, *picus*, nella sua forma esclusivamente ornitologica, apparirebbe piuttosto come una figura ipostatica di Mars, un Mars «profetico», rispetto al quale il *theopemptos ornis* funge da tramite della funzione oracolare. È certo però che, se la competenza divinatoria sembra essere una caratteristica peculiare del picchio, la specializzazione profetica di Mars — presupposto indispensabile all'interno di un rapporto *picus*-Mars quale quello su esposto — oltre a caratterizzarsi come *unicum* e come scelta isolata, si fonderebbe su basi troppo esili, se non supportata da altri elementi che non siano quelli desumibili da quanto ci è pervenuto sul santuario di Tiora Matiene. Inoltre la lettura delle opere di glittica italica su condotta (vd. *supra*), se si accettano le nostre conclusioni⁴¹, lascerebbe ipotizzare una figura di Mars, che anche in tale contesto non perde le sue caratteristiche guerriere, rispetto alle quali bisogna decifrare il modo di relazionarsi del picchio di Marte. Né può essere assunta come conferma del carattere profetico della figura di Mars in ambiente italico, l'interpretazione di *Ahtu Marti* delle Tavole Iguvine⁴², come *Marti Oraculari*, avanzata dal Devoto⁴³, che ricollega la radice di *Ahtu* a quella del latino *aiiō* «parlare». I suoi argomenti non appaiono determinanti rispetto alle altre interpretazioni⁴⁴ e inoltre il significato proposto non appare soddisfacente, una volta inserito all'interno di tale contesto, il cui senso è chiaro: la pretesa epiclesi *Oracularis* data da Devoto a Mars non appare motivata dal fatto che il dio sia inserito in una serie di divinità cui sono da rendere sacrifici in caso di *auspicia adversa*, né dall'accostamento ad Aius Locutius⁴⁵ (che fornisce un *omen*⁴⁶ e non un *oraculum*), e incontra difficoltà non trascurabili nell'evidenza del fatto che,

⁴¹ Del resto, anche accettando l'ipotesi di Dumézil di interpretazione della figura maschile delle gemme suindicate come *guerriero* consultante, i termini della questione non cambiano, ma subiscono solo uno spostamento.

⁴² TAB. IGVV. II a 10, 15.

⁴³ G. DEVOTO, *Tabulae Iguvinae, cit.*, p. 106; p. 213.

⁴⁴ La questione appare ancora *sub iudice*, cfr. A. ERNOUT, *Le dialecte Ombrien*, Paris 1961, p. 69, che inserisce il termine *Ahtu* tra le parole di incerto significato; ampia trattazione delle diverse interpretazioni proposte, A. ERNOUT, *ibid.*, p. 69.

⁴⁵ Per l'episodio di Aius Locutius, LIV. 5, 36, 6; 5, 50, 5; 5, 52, 11; CIC. *de div.* 1, 101; 2, 69; VARRO *Ant. rer. div.*, fr. 107, 1-7, p. 69 Cardauns; ARN. 1, 28; PLUT. *Cam.* 14, 30; *de fort. Rom.* 5.

⁴⁶ Per il valore del termine *omen*, cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969, II, pp. 255 sgg.

almeno in latino, il termine tecnico per definire l'attività profetica risulta essere *cano* e non *aiiō*⁴⁷.

La fragilità degli argomenti che potrebbero supportare la tesi secondo cui *picus* verrebbe ad assumere, in ambito italico, valenze diverse da quelle ricostruibili nel contesto romano, suggerisce di riconsiderare i rapporti che *picus* intrattiene in ambiente italico con Mars, nonché, eventualmente, con altre figure divine. Il legame di *picus* con Mars non sembra esaurirsi, infatti, nell'attribuzione al picchio dell'epiclesi del dio, né nelle competenze oracolari da questo volatile esplicate nel santuario oracolare di Tiora Matiene: esiste infatti una tradizione molto diffusa, secondo la quale sarebbe stato un picchio a guidare il *ver sacrum* sabino, che avrebbe condotto all'occupazione di quei territori che successivamente sarebbero stati chiamati *Picena regio*, derivando il nome, proprio da questo alato *dux viae*⁴⁸. Quanto a una morfologia della pratica italica del *ver sacrum*, essa appare ricostruibile — secondo Heurgon⁴⁹ — sulla base della combinazione di tre elementi: un primo sarebbe ravvisabile nella consacrazione a Mars di tutto quanto di animato (uomini e animali) fosse nato nella primavera seguente alla formulazione di tale *votum*, che la comunità esprimeva in situazioni particolarmente gravi (carestie, guerre, etc.); un secondo consisterebbe nell'espulsione di questa giovane generazione una volta raggiunta la maggiore età, espulsione che dava l'avvio ad un movimento di «colonizzazione»; un ultimo, solidale con il secondo, sarebbe rappresentato dall'attribuzione ai *sacrani*⁵⁰, da parte del dio Mars, di un animale guida. L'intervento di tali animali, però, non sembra esaurirsi nel ruolo di *egemones*: come già visto, i Piceni, guidati nei nuovi territori da un picchio, derivarono da questo il proprio nome, analogamente con quanto attestato per il *ver sacrum* sannita, guidato da un toro, che portò alla fondazione di Bovianum⁵¹ e per quello da cui discese l'insediamento degli italici in Irpinia, così nominata dal lupo (*hirpus*) che indirizzò il movimento di migrazione⁵². Se si considera che, come nota Dumézil⁵³, in accordo su questo punto con Eisenhut⁵⁴,

⁴⁷ Cfr. A. ERNOUT - A. MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Paris 1967⁴, p. 93 s.v. *cano*: *Se dit de poètes ou de devins (vaticinium, vaticinari). De là a pris le sens «chanter (...)», ou aussi «prédire»; pp. 18-19, s.v. aio: sens premier «dire oui» (...) et, par affaiblissement de sens, «dire».*

⁴⁸ FEST. 235 L.: *Picena regio, in qua est Asculum, dicta, quod Sabini cum Asculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederat*; Strabo 5, 4, 2.

⁴⁹ J. HEURGON, *Trois études sur le «Ver sacrum»*, in «Latomus», 26 (1957), pp. 7-10.

⁵⁰ Tale appellativo spettava, secondo FESTO, 425 L., a coloro che nascevano in occasione di un *ver sacrum*: *dicti sacrani, quod vere sacro sint nati*.

⁵¹ STRABO 5, 4, 12.

⁵² FEST. 93 L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim duce secuti agros occupavere*.

⁵³ G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, p. 211.

⁵⁴ A. EISENHUT, s.v. *ver sacrum*, in R.E. 1955, VIII, A I, cl. 921: *wenn wir von einem Gotte hören, dem ein ver sacrum dargebracht wurde, so war dies immer Mars*.

«Mars è il principale dio — l'unico, nel periodo piú antico — posto in relazione con l'antica pratica italica del *ver sacrum*», risulta come il ruolo di guida svolto dal picchio, così come dagli altri animali (lupo, toro), sembri da ricomprendersi nel quadro di una loro piú generale connessione con Mars⁵⁵. Anzi l'intervento di tali animali nell'indirizzare i *veria sacra* può apparire quasi come un sostitutivo della presenza «provvidenziale» del dio stesso: il fatto che Mars sia eponimo dei Mamertini⁵⁶ e — con ogni probabilità — anche dei Marsi⁵⁷, fornirebbe una conferma dell'esclusività esercitata dal dio su tale pratica, sia in forma diretta che in quella mediata dalle sue ierofanie animali. Mars verrebbe ad occupare, quindi, in ambiente italico, quella sfera che, in Grecia, compete al dio Apollon, ispiratore e guida, secondo la tradizione, dei movimenti di colonizzazione che hanno condotto gli Elleni ad insediarsi sulle coste del Mediterraneo, orientale prima, occidentale poi⁵⁸. Se il dio Apollon appare guidare tale flusso di espansione piú come divinità etnica degli Ioni e dei Dori, almeno in origine⁵⁹, che non come nume oracolare, per Mars, secondo l'interpretazione di Dumézil⁶⁰, sembra prevalere, ancora una volta, la sua valenza essenzialmente guerriera, che parrebbe riflettersi nel carattere di *Männerbund*, che connota la *sacra-na acies*⁶¹. Nell'ambito degli animali-guida il picchio presenta, però, una relativa dis-omogeneità nei confronti degli altri: mentre nelle versioni di Strabone⁶² e di Festo⁶³ è detto esplicitamente che fu un picchio a indirizzare i «coloni» sabini verso la regione che dal suo nome fu detta in seguito *Picenum*, nel testo di Silio Italico⁶⁴, al contrario, come fondatore della *natio Picena* e di *Asc(u)lum* viene presentato il *re Picus*. Certamente la testimonianza di Silio Italico, inserita come è nel solco della tradizione virgiliana,

⁵⁵ Per il toro come animale di Mars, cfr. G. DUMÉZIL, *La religion...*, cit., pp. 238-241.

⁵⁶ FEST. 150 L.: *nomen acceperunt unum, ut dicerentur Mamertini, quod coniectis in sortem duodecim deorum nominibus, Mamers forte exierat: qui lingua Oscorum Mars significatur.*

⁵⁷ W.H. RÖSCHER, *Lex. Myth.*, cit., s.v. Mars.

⁵⁸ PLUT. *Pyth. orac.* 407F-408A; AEL. ARIST. *Or.* 27, 5; per il ruolo di Apollon e del santuario delfico nel movimento di colonizzazione, cfr. M. LOMBARDO, *La concezione degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 1972, pp. 63-69; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966, I, pp. 207-226; R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, pp. 109-147, con particolare riferimento all'episodio di Dorieus, HEROD. 5, 42-43.

⁵⁹ A. BRELICH, *La religione greca in Sicilia*, in «Kokalos», 10 (1964), pp. 46 sgg.

⁶⁰ G. DUMÉZIL, *La religion...*, cit., p. 211.

⁶¹ SERV. *ad Aen.* 7, 796: *Sacrae acies (...) alii Sacranas acies Ardeatum volunt, qui aliquando cum pestilentia laborarent, ver sacrum voverunt, unde Sacrani dicti sunt.*

⁶² STRABO 5, 4, 2.

⁶³ FEST. 235 L., cfr. n. 48.

⁶⁴ SIL. IT. 8, pp. 439 sgg.: *Hoc (scl. Asclum) Picus quondam, nomen memorabile ab alio Saturno, statuit genitor.*

non può essere assunta, da sola, come prova del fatto che il picchio della erudizione antiquaria italico-sabina rappresenti il «prodotto di disgregazione» di una «figura» autonoma e complessa, investita precocemente da un processo evemerizzante, come accade invece a Roma (vd. *supra*). Vero è però che Silio Italico può assimilare *picus* a un re proprio in quanto riprende da Virgilio che non aveva mai direttamente collegato Picus e Mars. Va aggiunto che anche all'interno della serie «omogenea» dei re latini, come formulata da Virgilio (vd. *supra*), Picus appare inserirsi come elemento disomogeneo: mentre per Ianus, Saturnus e Faunus è infatti certa l'originaria natura divina, evemerizzata in questo contesto mitografico, ma mantenuta tale parallelamente a livello di culto pubblico ufficiale, nel caso di Picus, al contrario, viene a mancare ogni «oggettivo» riscontro culturale nelle fonti, tanto che, come notava Brelich, «Picus, quale lo conosciamo dalla tradizione, è una figura esclusivamente mitica»⁶⁵. Ciò non di meno, egli appare inserito in tale «sistema dinastico» in modo coerente e non marginale: «la profonda incrinatura nell'unità della serie» che Brelich avvertiva nell'esistenza al suo interno di «due gruppi nettamente distinti»⁶⁶ rappresentati da Ianus-Saturnus da un lato, Picus-Faunus dall'altro, sembra essere saldata proprio da Picus e dal ruolo di *trait d'union* che questi viene ad esplicare in tale contesto. Se dunque una coerenza d'insieme esiste, essa appare come la traduzione a livello formale di un'unità sostanziale, il che impone la ricerca di un parametro interpretativo ugualmente valido per tutti gli elementi che compongono l'insieme. Tale parametro non sembra essere quello della categoria primitivistica dello *Heilbringer*, come ipotizzato da Brelich⁶⁷, rispetto alla quale Picus denuncia, ancora una volta, la sua non-omologabilità, bensì quella della sovranità nel suo complesso, articolata nelle valenze di essa, che ciascuna figura esprime⁶⁸.

Se dunque, nel contesto esaminato, l'iniziale «evidente» dis-omogeneità di Picus, rispetto ad una serie di elementi certi, è sembrata risolversi in una essenziale congruità, fondata sulle diverse valenze di sovranità proprie di ciascuna delle quattro «figure», tale acquisto può indirizzarci nella ricerca dell'esistenza o meno di un'analoga congruità di Picus, anche all'interno della serie degli animali-guida. A partire dalla «eccezione» costituita dalla versione di Silio Italico, assunta per ora in termini problematici, si può procedere infatti ad una prima verifica di una divergenza eventuale tra il picchio italico e quello romano. In altri termini: se la congruità di Picus rispetto alla serie dei re latini costituisce un passaggio iniziale verso la formulazione dell'ipotesi di una natura in origine divina di questo personaggio, allo stes-

⁶⁵ A. BRELICH, *Tre variazioni...*, cit., p. 61.

⁶⁶ A. BRELICH, cit., p. 100.

⁶⁷ A. BRELICH, cit., pp. 101 sgg.

⁶⁸ Sull'intera questione, cfr. il nostro *La sovranità di Picus*, in «SMSR», 54 (1988), pp. 261-276.

so modo, una provata omologabilità del picchio, nell'insieme degli animali-guida, verrebbe a rappresentare un indizio significativo di una «scelta culturale» italica, divergente da quella operata a Roma. Un'omologabilità apparirà invece verificata ove non sia possibile rinvenire per il picchio — al pari di quanto attestato per il lupo e il toro — funzioni diverse da quelle di animale-guida e di ierofania teriomorfa di Mars.

Considerando questa seconda prospettiva, un primo argomento che possiamo utilizzare proviene dalla tradizione del folklore italico: secondo Plinio⁶⁹ infatti, il *picus Martius* esercitava un ruolo di «custode» della *paeonia*, la più antica erba medicinale scoperta dagli uomini, che si credeva valesse, tra l'altro, anche a preservare dalle vessazioni notturne dei Fauni (*medetur et Faunorum in quiete ludibriis*). Si raccomandava, quindi, di cogliere tale pianta di notte, per eludere la sorveglianza del picchio, che si diceva assalisse agli occhi chiunque sorprendesse intento a sradicarla. Questa notizia non solo testimonia di un legame di solidarietà con Faunus, ugualmente rinvenibile nella tradizione che presenta Picus come personaggio divino o umano-regale (vd. *supra*), ma sembra confermare come, anche a livello folklorico, il picchio non sia riducibile alla sua dimensione di animale-guida connesso a Mars. Del resto il riproporsi a vari livelli della presenza solidale di Faunus vale anche ad incrinare l'immagine di un rapporto di relazione del picchio esclusivamente con la sfera del dio Mars: la stessa epiclesi di *Feronius* (vd. *supra*) attribuita al *picus*, sta a dimostrare come questi apparisse non vincolato *ab antiquo* (se non *ab origine*) a una totale dipendenza dalla figura di Mars. Altrettanto non sembra verificabile per gli altri animali-guida: né il lupo né il toro possono prescindere, nella loro funzione archegetica ed eponimica, da una relazione di dipendenza dal dio Mars, dipendenza che anzi, nel loro caso, si viene a configurare come esclusiva, in quanto entrambi questi animali appaiono esprimere, a livello simbolico, valenze mutate soltanto da Mars. A fronte di ciò, nessuno di questi due animali, per quanto è nella nostra documentazione, mostra di raggiungere la complessità di una figura divina, o di perderla dopo averla posseduta; Picus, al contrario, può aver posseduto, in origine, una «forma» divina, dal momento che a livello folklorico e culturale (*picus* e Faunus; *picus Feronius*) sembra mostrare connessioni significative anche con altri esseri extra-umani che hanno conservato l'«aspetto» di divinità. Inoltre il picchio, anche nella sua connessione con Mars, presenta un aspetto originale (la sua funzione oracolare), che non si rinviene negli altri animali-guida e che caratterizza il suo rapporto con il «dio guerriero» in ambiente sabino.

Abbiamo già accennato al *picus Feronius* quale uccello augurale; ri-marchiamo ora l'impossibilità, stante la sua attestazione in un'unica fonte,

⁶⁹ PLIN. *N.H.*, 25, 29; *Haec (scl. paeonia) medetur et Faunorum in quiete ludibriis. Praecipiant eruere noctu, quoniam, si picus Martius videat, tuendo in oculos impetum faciat*; cfr. PLIN. *N.H.* 27, 85. Analoga raccomandazione si trova già in TEOFRASTO (*H.P.*, 9, 8, 6), dove però manca il richiamo alla *Paeonia* come prevenzione dei *ludibria* dei Fauni.

di focalizzare il senso di tale rapporto con la dea Feronia. Un dato, comunque, appare certo: anche al picchio, nominato con l'epiclesi divina di *Feronius*, erano attribuite capacità divinatorie, che rendono il *picus Feronius* immediatamente accostabile al *picus Martius*. Non solo: il fatto che Feronia⁷⁰, al pari di Mars (vd. *supra*) non sembri avere in sé alcun tratto oracolare, significa che in ambedue i casi è proprio il *picus* a conferire a queste due figure divine tratti di oracolarità.

4. Se ancora, dunque, non è possibile tracciare le linee di una «figura» divina, possono essere, comunque, fissati dei punti, che sembrano manifestare una certa coerenza, riconducibile a una «forma» divina di *Picus*. L'aspetto dell'oracolarità, ad esempio, trasversale al rapporto con Mars e con Feronia — e in qualche misura anche con Faunus — non appare derivare al picchio dalla sua contiguità culturale con queste divinità, ma la contrario verrebbe a configurarsi come inferenza di una specificità che il *picus* sembra possedere indipendentemente da esse.

A questo punto, tuttavia, il problema verrebbe a capovolgersi: perché, infatti, se, come sembra, si tratta di un'entità divina a sé stante, *Picus* viene a convergere con Mars, in modo più marcato, in ambiente italico?

Misurato sulla scala di questo nuovo ordine di problemi, il materiale di cui disponiamo rivela un'insormontabile «opacità semantica». Ma se è vero che, come riteneva Brelich, il materiale non risulta mai insufficiente, per chi voglia studiarlo per quello che è⁷¹, non si aprono che due strade: o ricostruire, a tutti i costi, la ragione dell'assorbimento di *Picus* da parte di Mars, supponendo alle carenze della documentazione con argomenti desunti dalle osservazioni naturalistiche o estratti dal folklore contemporaneo — operazioni peraltro già condotte da studiosi moderni⁷² — o, pur non volendo eludere il problema, collocarlo *in mora*, per evitare forzature e arbitri interpretativi.

⁷⁰ Per la ricostruzione della figura divina di Feronia, cfr. G. DUMÉZIL, *La religion...*, cit., pp. 402-409.

⁷¹ A. BRELICH, *Storia delle religioni: perchè?*, Napoli 1979, p. 28.

⁷² Per un'integrazione del materiale con dati naturalistici, cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCO, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1882, IV, p. 121: «avec sa fiere mine et son attitude guerrière, s'associat tout naturellement à l'entourage de dieu Mars»; A.H. KRAPPE, *Picus who is also Zeus*, in «Mnemosyne» 9 (1941), pp. 250 sgg.; per un percorso interpretativo supportato da elementi dedotti dal folklore contemporaneo, cfr. G. Pansa, *Picus Martius...*, cit., pp. 181-199.

SOMMARIO

Presentazione 5

ANNO ACCADEMICO 1986/87

Dario Sabbatucci, Il mito nell'antichità classica 9

ANNO ACCADEMICO 1987/88

Giorgio Brugnoli, aquilo colore 17

Fabio Stok, Le guance di Turno 29

Paolo Scarpi, Triade alimentare e triade divina. Ideologia di un regime alimentare nella Grecia antica 53

Letterio Mauro, Dai peccati di pensiero alla volontarietà degli atti: un percorso attraverso i libri *paenitentiales* 65

COMUNICAZIONI

Enzo Cadoni, Libri e circolazione libraria nel '500 in Sardegna . . . 85

Andrea Dessì Fulgheri, Ps. Verg. *Mor.* 55-59: problemi testuali . . . 97

Antonio Placanica, La concezione della donna nella dottrina di alcuni teologi scolastici 105

Claudia Santi, Il «re» Picus e il picchio italico 129

Finito di stampare nel mese di luglio 1989
presso lo stabilimento della Tipografia Editrice Giovanni Gallizzi S.r.l.
Via Venezia, 5 - Tel. (079) 276767 - Sassari