



Dipartimento di Scienze umanistiche e dell'antichità (2000)
Multas per gentes: studi in memoria di Enzo Cadoni. Sassari,
EDES Editrice Democratica Sarda (stampa Tipografia TAS).
451 p.: ill.

<http://eprints.uniss.it/6551/>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Multas per gentes

Studi in memoria di Enzo Cadoni

*a cura del Dipartimento di Scienze Umanistiche
e dell'Antichità*



A.D. MDLXII

Sassari 2000

EDES/TIPOGRAFIA TAS

Multas per gentes

Studi in memoria di Enzo Cadoni

Volume pubblicato con il contributo di:



Regione Autonoma della Sardegna



**Facoltà di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Sassari**



Comune di Berchidda

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Multas per gentes

Studi in memoria di Enzo Cadoni

*a cura del Dipartimento di Scienze
Umanistiche e dell'Antichità*

Sassari 2000

des

EDITRICE DEMOCRATICA SARDA

Tipografia TAS

Stampa TAS - Tipografi Associati Sassari
Via Predda Niedda 43/D - Sassari
Tel. 079/262221 - 079/262236 - Fax 079/260734

Anno 2001

EDES - EDITRICE DEMOCRATICA SARDA
Via Nizza, 5/A - Sassari

Giuseppe Meloni

Enzo Cadoni, amico e collega

Sono passati cinque anni da quando è mancato improvvisamente Enzo Cadoni. Come sempre stava lavorando quando un malore lo costrinse ad interrompere quell'attività che amava tanto e a staccarsi dalle amicizie e dagli affetti che gli erano più cari.

Quanti hanno avuto modo nel passato di apprezzare la sua carica umana nella vita di tutti i giorni, i suoi sforzi per stare accanto alle persone che gli erano più vicine e apprezzava, dai parenti agli amici, senza differenze di censo o di cultura, quanti lo hanno avuto compagno di lavoro, quanti lo hanno conosciuto come docente, non hanno trovato facile colmare il vuoto che si è creato con la sua scomparsa.

Enzo Cadoni insegnava Lingua e Letteratura latina, ma il suo campo d'impegno, nel corso degli anni, si era spinto ben al di là dell'insegnamento, del contatto giornaliero con gli allievi, con i quali discuteva e ai quali trasferiva il risultato delle ricerche che ininterrottamente conduceva. Si era circondato di un valido gruppo di studiosi con i quali aveva avviato una serie di ricerche che avevano dato già abbondanti frutti e che tanti altri ne promettevano.

Il caso, il particolare momento e, forse, soprattutto un motivo più profondo ha fatto sì che spettasse a me tracciare queste brevissime linee che raccolgano per i lettori di questo volume alcuni ricordi personali sulla figura umana di Enzo, senza entrare nel campo scientifico, che viene illustrato altrove.

Ci conoscevamo fin da giovanissimi, fin da un'età nella quale anche pochi anni di differenza - come quelli che ci separavano - costituivano un motivo di amicizia, ma anche un concreto riferimento di esperienza. Provenivamo dallo stesso ambiente di provincia, di quella provincia di cui apprezzavamo quei valori positivi che tuttora la caratterizzano. Era, quindi, un'amicizia di giovani che scherzavano ma che, a volte, parlavano sul serio, che preparavano con trepidazione, con speranze, con convinzione e, a volte, con illusioni, il proprio futuro; un futuro che ci avrebbe unito in esperienze comuni che giornalmente affrontavamo.

Sarebbe fare un torto alla verità, un'affermazione ipocrita - e Enzo non la gradirebbe - affermare che l'accordo tra noi era sempre totale. Spesso ci capitava di sostenere discussioni, anche animate, su temi sociali, di politica, sui

problemi di sviluppo della nostra Facoltà. Sempre, però, il dibattito portava a soluzioni d'intesa, poiché animato dal reciproco rispetto, dal riconoscimento della possibilità che l'altro avesse ragione, almeno in parte. Il dialogo era giornaliero. Non ricordo un nostro incontro nei corridoi, mentre raggiungevamo istituti, studi, aule spesso lontane, che non fosse caratterizzato da una sosta, da una stretta di mano, da qualche battuta, magari da un veloce caffè, nella convinzione che ci fosse sempre qualcosa da dire, qualche tema da trattare, sia nel campo personale che in quello del lavoro.

In questo ambito non mancavano confronti su aspetti didattici; discussioni su argomenti scientifici che ci portarono più di una volta a scambiarci reciproci consigli ed impressioni sulle ricerche che conducevamo, spesso diverse da tutti i punti di vista, altre volte, invece, parallele; erano frequenti inoltre scambi di opinioni circa l'organizzazione della Facoltà. Enzo aveva dedicato attenzione al funzionamento dei Corsi di Laurea ed era stato uno dei principali sostenitori della trasformazione della Facoltà di Magistero in Facoltà di Lettere e della nascita della Facoltà di Lingue. Con la presidenza Manca aveva assunto funzioni di coordinamento centralizzato che lo avevano proiettato in una sfera di responsabilità alla quale si dedicava con coscienza ed impegno. Fu proprio in quel momento che i nostri rapporti di lavoro si strinsero ulteriormente.

Il buon funzionamento delle nostre strutture, il tentativo di instaurare un più razionale rapporto tra docenti e studenti, la ricerca di quelle novità che potevano determinare lo sviluppo della nostra Facoltà, erano i temi più ricercati e frequenti nei nostri incontri.

Ci conoscevamo molto bene, a tal punto che quasi sempre riuscivamo a immaginare in anticipo ciò che ciascuno di noi avrebbe pensato circa uno specifico argomento. Durante le spesso convulse riunioni dei Consigli di Facoltà dei primi anni Novanta a volte sedevamo vicini e avevamo modo di dialogare; altre volte, pur distanti, in occasione della trattazione di temi particolarmente delicati, bastava uno sguardo da lontano e capivamo reciprocamente quale sarebbe stato il nostro prossimo intervento, quale la strategia comune per giungere all'obiettivo di un miglior funzionamento della struttura, cosa della quale ci sentivamo sempre più responsabili.

Fu proprio da uno dei temi più frequenti nelle nostre discussioni che sentii quasi l'obbligo di interessarmi in maniera sempre più diretta della vita della Facoltà e dei suoi corsi di Laurea e di Diploma. Ero sicuro, accettando responsabilità ed incarichi impegnativi, di poter contare sulla sua dedizione al lavoro, sulla sua intelligenza nell'affrontare le situazioni, sui suoi consigli nel risolverle anche quando, dall'esterno, potevano sembrare difficili.

Forse è soprattutto per questo che oggi spetta a me aprire questo volume.

Spesso le stanze dalle quali si dirige una struttura, sia essa più o meno importante, diventano troppo grandi, troppo vuote, quando ci si trova di fronte a problemi che si vorrebbe affrontare con la collaborazione di persone di fiducia. Quando noto questa sensazione il pensiero va spesso all'amico Enzo, e sento ancora di più la sua assenza.

Attilio Mastino

Ricordo di Enzo Cadoni

Sono passati ormai cinque anni, da quando, il 18 ottobre 1995, Enzo Cadoni è scomparso improvvisamente a Sassari, mentre discuteva con una delle sue allieve più care una tesi di dottorato: professore di Lingua e Letteratura Latina presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, Enzo Cadoni era uno tra i più autorevoli ed attivi studiosi dell'Università di Sassari. Vorrei ricordarlo ora con le parole che il figlio Nicola ha lasciato scritte su un registro durante l'ultima veglia, assieme ad un commovente verso del carme 101 di Catullo rimaneggiato e scandito metricamente con dattili e spondei; "Sorridi, Enzo". Il sorriso di Enzo ci è rimasto veramente nel cuore, quando lo ricordiamo tra i suoi studenti, in Facoltà, tra gli amici più cari, assieme ai figli nella splendida casa di Via Marsiglia: li abbiamo visti, questi studenti, questi amici, questi figli negli ultimi giorni vegliarlo con un dolore che le parole non possono esprimere, come se i loro progetti e le loro speranze fossero stati cancellati per sempre; con una riconoscenza, per quanto il professore ed il Maestro ha fatto per loro senza risparmiarsi, fino a morire sul campo. Eppure Enzo Cadoni era anche severo, rigoroso, talvolta intollerante; il suo temperamento lo portava facilmente ad accendersi, a giudicare con severità gli altri colleghi, ad assumere lealmente in Consiglio di Facoltà posizioni coraggiose ed impopolari: durante la cerimonia funebre il suo antico collega mons. Pietro Meloni ha osservato che la polemica ed il combattimento erano il sale che condiva le sue giornate.

Eppure lo ammiravamo tutti, per un impegno personale continuo e generoso a favore della Facoltà, un impegno che non gli aveva dato ricompense, né sul piano della carriera accademica né in termini di spazio per gli allievi a lui così cari: li avrebbe voluti vedere continuare a lavorare con lui, sui nuovi filoni di ricerca che lo avevano portato da ultimo a scoprire la produzione umanistica della Sardegna spagnola. E invece tante amarezze, che Enzo Cadoni aveva saputo superare con la tempra del combattente leale, che accetta la sfida e dice quello che pensa a viso aperto, senza compromessi.

Figlio di un medico originario di Bosa, Enzo Cadoni era nato nel 1942 ad Orosei, aveva studiato presso il Convitto Nazionale Canopoleno di Sassari e si era laureato a Genova alla scuola del grande latinista Francesco Della Corte. Si era poi specializzato a Monaco ed a Vienna ed era stato nominato assistente

incaricato di Lingua e Letteratura Greca presso l'Università di Genova a partire dal 1966. Era stato uno dei fondatori della Facoltà di Magistero di Sassari, chiamato da Ferruccio Bertini come contrattista di Lingua e Letteratura Latina (dal 1974); più tardi aveva ottenuto un meritatissimo incarico (dal 1978) ed infine aveva vinto il concorso di professore associato (dal 1985). Negli ultimi anni aveva coperto per supplenza anche gli insegnamenti di Civiltà Greca, di Lingua e Letteratura Greca e di Storia della Letteratura latina medioevale ed umanistica della Sardegna. Dirigeva la Scuola di Filologia e cultura sarda presso la Facoltà di Lettere e Filosofia; presiedeva la commissione giuridica e collaborava con il Preside della stessa Facoltà; pensava ad una Scuola di specializzazione in Filologia e storia antica: la sua scomparsa ha posto all'Università di Sassari una serie di problemi organizzativi e didattici, che non sono stati ancora risolti.

La sua attività di studioso è stata eccezionale ed instancabile, sia nel campo della letteratura latina classica (ha pubblicato saggi sulla tradizione indiretta di Virgilio, sui grammatici latini e su Ovidio), sia sul tema della diffusione della cultura classica dal medioevo ai nostri giorni: in occasione del Consiglio di Facoltà di Lettere e Filosofia del 12 dicembre 1995, Ferruccio Bertini ha ripercorso le tappe del suo straordinario impegno di ricercatore attento ed appassionato; in quella occasione abbiamo deciso di dedicare alla sua memoria l'aula nella quale teneva le lezioni.

Alla Sardegna Enzo Cadoni ha dedicato gli ultimi suoi anni, partendo dalla rilettura delle fonti greche e latine relative all'antichissimo *Sardònios ghélos*, la smorfia deforme che annunciava la prossima morte dei vecchi settantenni in età nuragica, bastonati, lapidati ed uccisi dai loro figli. Così rise Odisseo oltraggiato da Ctesippo e dagli altri Proci nell'*Odissea* di Omero; così Gaio Gracco si augurava che avrebbero riso gli odiati oligarchi, quando si fossero resi conto che le leggi del tribuno, appena rientrato dalla Sardegna, avrebbero segnato la loro rovina. Enzo Cadoni anticipò la dimostrazione del collegamento dell'espressione omerica alla Sardegna nuragica, non lasciandosi suggestionare da altre ipotesi, che porterebbero al mondo punico ed a quello ellenistico-orientale.

Uno studio magistrale aveva poi dedicato alla Tavola di Esterzili, partecipando con una corposa relazione al Convegno del 1992, nel quale aveva svolto un'accurata rilettura del documento (una *tabula* bronzea del 69 d.C.) emesso dall'archivio provinciale di Karales e relativo alla controversia tra i sardi *Galillenses* ed i *Patulcenses* originari della Campania, forse giunti in Sardegna nel 115 a.C. al seguito del console Marco Cecilio Metello: l'episodio gli sembrava rientrare perfettamente nell'ambito di quei contrasti tra pastori indigeni ed agricoltori immigrati, che vediamo documentati in età medioevale e moderna.

L'opera fondamentale, che io stesso avevo presentato con lui a Nuoro alla Biblioteca Satta e quindi all'Università della terza età di Bosa, è la riedizione curata dalla Tipografia Gallizzi di tutte le opere di Giovanni Francesco Fara, primo grande storico della Sardegna, dal *De rebus Sardois*, al *De chorographia Sardiniae*, all'inventario della *Biblioteca*. L'edizione critica del testo originale del Fara è accuratissima, perché Enzo Cadoni aveva personalmente verificato i codici ed i testi a stampa, coordinando un gruppo di suoi allievi e colleghi che avevano tra l'altro curato le traduzioni. E poi la serie dedicata agli umanisti sassaresi, diretta assieme all'amico carissimo Raimondo Turtas: le biblioteche di Giovanni Francesco Fara e di Alessio Fontana, il "*Llibre de spoli*" di Nicolò Canyelles, il "*Llibre de spoli*" dell'arcivescovo don Anton Parragues de Castillejo, l'inventario dei beni e dei libri di Monserrat Rosselló, ecc. E poi i piccoli lavori che valorizzavano la cultura locale, il riesame dell'opera plautina del bosano Giuseppe Biddau, che era stato preside del Ginnasio dove suo padre aveva svolto gli studi; la faticosissima riedizione critica dell'opera *Sassari* di Enrico Costa ancora per la Tipografia Gallizzi, ecc.

Tanti altri progetti di lungo respiro erano ormai in cantiere: negli ultimi giorni mi aveva fatto scorrere al computer gli indici dei toponimi delle opere di Giovanni Proto Arca, che dovevano uscire quanto prima; ne parlava con una soddisfazione e con un orgoglio infiniti. E poi le due ricerche parallele sulle opere inedite di Maffeo Vegio, che lo vedevano lavorare con alcuni allievi. Con altri allievi, miei e suoi, avevamo iniziato a curare l'edizione di tutte le fonti (latine, greche e cristiane) relative alla Sardegna antica, tema sul quale aveva seguito anche un'importante tesi di laurea.

Nell'orazione funebre tenuta in Facoltà il 20 ottobre, il collega Ignazio Delogu ha rilevato però che "nell'insegnamento Enzo Cadoni manifestava il meglio della sua umanità. Le sue doti didattiche erano sicuramente fuori del comune, come fuori del comune era anche l'attenzione premurosa e la comprensione che egli manifestava nei confronti dei suoi alunni, fra i quali andava selezionando con rigore, certo, ma anche con acuta percezione delle possibilità e delle capacità di ciascuno, quelli che considerava più direttamente i suoi discepoli o, come anche amava dire con un candore e un entusiasmo insieme, la sua scuola. Perché Enzo Cadoni aveva l'ambizione, sorretta da un alto senso di responsabilità, di non essere solo il 'professore', ma in primo luogo il Maestro".

Questi suoi carissimi allievi, ai quali Enzo Cadoni lascia uno straordinario esempio di vita e di sapienza, non possono restare orfani: anche con questo volume di studi in memoria, al quale partecipano tanti suoi colleghi e tanti suoi allievi, la Facoltà credo abbia voluto evitare che il seme gettato dal nostro amico Enzo vada perduto.

Bibliografia degli scritti di Enzo Cadoni

Edizioni monografie articoli

- *Una nuova commedia di Menandro: l'Aspis*, «Maia» 21 (1969), pp. 336-340.
- *Due luoghi di prosa attica*, «La Parola del Passato» 127 (1969), pp. 374-377.
- *Omero, Iliade*, libro V, a cura di Enzo Cadoni, Firenze, Le Monnier, 1970.
- *Una traduzione dei lirici greci*, «Atene e Roma» 16 (1971), pp. 112-120.
- *Le citazioni virgiliane nel De compendiosa doctrina*, in *Studi Noniani* 4, Genova 1977, pp. 51-195.
- *Il "Laocoonte" di Sofocle*, «Sandalion» 1 (1978), pp. 45-58.
- Edizione critica del *De tribus sociis*, in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, vol. 2, Genova 1980, pp. 305-349.
- Edizione critica del *De clericis et rustico*, in *Commedie latine del XII e XIII secolo*, vol. 2, Genova 1980, pp. 353-392.
- *Noterelle ovidiane*, «Sandalion» 5 (1982), pp. 191-203.
- *Arctino di Mileto*, voce redatta per *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 1 (1984), pp. 298-299.
- *Etiopide*, voce redatta per *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 2 (1985), pp. 406-407.
- *Il latino biblico ed ecclesiastico nei Sonetti di G. G. Belli*, «Sandalion» 8-9 (1985-1986), pp. 373-427.
- *Studi sul De compendiosa doctrina di Nonio Marcello*, Sassari, Gallizzi, 1987.

- *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del 1500*, «Res Publica Litterarum» 11 (1988), pp. 59-67.
- *La tabula bronzea di Esterzili*, «Quaderni Bolotanesi» 14 (1988), pp. 247-264.
- E. CADONI - R. TURTAS, *Umanisti Sassaresi del '500. Le "Biblioteche" di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari, Gallizzi, 1988.
- *Seminari Sassaresi 1*, a cura di Enzo Cadoni e Silvana Fasce, Sassari, Gallizzi, 1989.
- *Libri e circolazione libraria nel '500 in Sardegna*, in *Seminari Sassaresi 1*, Sassari 1989, pp. 85-95.
- *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500. I. Il "Llibre de spoli" di Nicolò Canyelles*, Sassari, Gallizzi, 1989.
- Introduzione a Ovidio *Medicamina faciei*, Sassari, Gallizzi, 1989, pp. 7-14.
- *Formule proverbiali latine nei Sonetti di G. G. Belli*, «Sandalion» 12-13 (1989-1990), pp. 219-244.
- *Seminari Sassaresi 2*, a cura di Enzo Cadoni e Silvana Fasce, Sassari, Gallizzi, 1990.
- *Lingua latina e lingua sarda nella In Sardiniae chorographiam di Giovanni Francesco Fara*, in *Seminari Sassaresi 2*, Sassari 1990, pp. 99-108.
- *Formule latine burocratiche e curiali nei "Sonetti" di G. G. Belli*, in *Lettere belliane 10*, Roma 1990, pp. 11-31.
- *Citazioni "doppie" e "multiple" da Titinio in Nonio*, in *Studi Noniani 13*, Genova 1990, pp. 87-120.
- *Seminari Sassaresi 3*, a cura di Enzo Cadoni e Silvana Fasce, Sassari, Gallizzi, 1991.
- *Il tema del viaggio nella commedia di Plauto*, in *Idea e realtà del viaggio*, Genova 1991, pp. 271-331.
- *L'anfibologia nell'uso del latino nel "Canzoniere" di G. G. Belli*, in *Studi in onore di Giusto Monaco*, Palermo 1992, vol. 4, pp. 1749-1771.

- I. F. Faræe *Opera* (edizione critica con introd. e trad. it.), 3 voll., Sassari, Gallizzi, 1992.
- *Il Sardonios gelos: da Omero a Giovanni Francesco Fara*, in *Sardinia antiqua. Studi in onore di Piero Meloni*, Cagliari 1992, pp. 223-238.
- *Sassari* di Enrico Costa, riedizione a cura di Enzo Cadoni, 3 voll., Sassari, Gallizzi, 1992.
- E. CADONI - G. C. CONTINI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500. 2. Il "Llibre de spoli" del arquebisbe don Anton Parragues de Castillejo*, Sassari, Gallizzi, 1993.
- E. CADONI - Maria Teresa LANERI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500. 3. L'inventario dei beni e dei libri di Monserrat Rosselló*, 2 voll., Sassari, Gallizzi, 1994.

Recensioni

- «Maia» 17 (1965):
rec. a Gennaro d'Ippolito, *Studi Nonniani: l'epillio nelle Dionisiache*, Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca 3, Università di Palermo, 1964 (pp. 105-109).
- «Paideia» 20 (1965):
rec. a Virgilio, *Eneide II*, a cura di F. Speranza («Speculum»). Biblioteca di Autori Antichi, Napoli, Scalabrini, 1964 (pp. 265-268).
- «Maia» 19 (1967):
rec. a *Tusculum lexicon (griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters)*, bearbeitet von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München 1963 (p. 421).
- «Paideia» 22 (1967):
rec. a J. P. Brisson, *Virgile, son temps et le nôtre*, Paris, Maspero, 1966 (pp. 343-350).
- «Maia» 20 (1968):
rec. a Heinz Dohr, *Die italische Gutshöfe nach den Schriften Catos und Varros*, Inaugural Dissertation, Köln 1965 (pp. 54-58).

- «Maia» 21 (1969):
rec. a G. Broccia, *La forma poetica dell'Iliade e la genesi dell'epos omerico*, Biblioteca di Helikon, Messina 1967 (p. 192).
- «Atene e Roma» 14 (1969):
rec. ad *Antologia Cristiana*, a cura di Q. Cataudella, 2 voll., Milano, Sansoni-Accademia, 1969 (pp. 38-42).
- «Maia» 23 (1971):
rec. a Lucio Anneo Seneca, *Fedra*, trad. it. di E. Sanguineti, Torino, Einaudi, 1969 (pp. 284-288).
- «Maia» 28 (1976):
rec. a *Scriptorum Romanorum de re rustica reliquiae*, collegit recensuitque F. Speranza, Biblioteca di Helikon, Messina 1974 (pp. 67-69).
- «Sandalion» 12-13 (1989-1990):
rec. a P. Domenicucci, *Astra Caesarum. Note sul catasterismo a Roma* (collana di studi degli Istituti di Lettere, Università «G. D'Annunzio» di Chieti), Chieti, Vecchio Faggio, 1989 (pp. 265-267).
- «Sandalion» 12-13 (1989-1990):
rec. a *Ioannis Francisci Faræ Bibliotheca* (Traslitterato, referenziato e collazionato da S. Frasca), Edizioni del Bollettino bibliografico e Rassegna archivistica e di Studi storici della Sardegna, Cagliari 1989 (pp. 286-293).

Multas per gentes

Antonio M. Battezzore

La presenza celata di Menestore e di Teofrasto nella disputa botanica
di Plutarco sull'edera, che non attecchisce nei giardini di Babilonia
(*Quaest. conv.* III 2, 648 b-649 e)

In un passo della prima *quaestio* del terzo libro dei Συμποσιακά di Plutarco, nel corso della discussione sulla scelta delle corone da utilizzare durante i banchetti, il medico Trifone fa l'elogio del dio Dioniso, che fu considerato medico "eccezionale" (περιττός) non solo per avere scoperto il provvido "rimedio" (φάρμακον) del vino, ma anche per avere prescritto ai bevitori di cingersi la testa di edera al fine di limitare gli effetti della bevanda: la *freddezza* della pianta, infatti, è capace di spegnere il fuoco dell'ebbrezza¹.

Da questa asserzione di Trifone si sviluppa, nella seconda *quaestio*, la disputa incentrata appunto sul problema scientifico se l'edera sia un vegetale naturalmente caldo o freddo². Contro Trifone si leva Ammonio (648b), sostenitore della natura particolarmente *calda* (ἔμπυρος καὶ θερμότατος) dell'edera sulla base dei seguenti cinque argomenti:

1) L'edera non contrasta l'ebbrezza, anzi il suo frutto, mescolato al vino, ne moltiplica gli effetti provocando ebbrezza e confusione mentale τῷ πυροῦσθαι.

2) Il ramo dell'edera è "contorto" (σπώμενον) come quello dei legni esposti al fuoco: ciò rivela l'azione di un calore interno.

3) La neve caduta sopra l'edera si scioglie prima che altrove.

4) L'edera non perde le foglie. Appartiene quindi alle piante sempreverdi, che sono per natura calde.

5) L'edera, infine, non alligna in luoghi "torridi", tant'è vero che il tesoriere Arpalo, cui Alessandro Magno "ordinò di far piantare alberi ellenici nei giardini di Babilonia", non fu in grado di trapiantarla, "nonostante ripetuti tentativi e sforzi (πραγματευομένου καὶ προσφιλονεικούντος)" (648c). Am-

¹ Plut. *Quaest. conv.* III 1, 647a.

² *Ibidem*, 2, 648b-649e.

monio, come fonte di questa notizia³, rimanda a Teofrasto⁴.

L'assenza dell'edera a Babilonia è considerata da Ammonio come la prova più importante (μέγιστον) contro la natura fredda della pianta⁵: "l'edera, di natura ardente (πυρώδης), nell'unirsi con una terra ardente (πρὸς πυρώδη δὲ μίγνυσθαι γῆν), non ne sopporta la temperatura (κράσιν), ma la respinge. *Gli eccessi infatti distruggono le qualità*; perciò esse tendono piuttosto verso i loro contrari: il freddo aspira al caldo e il caldo al freddo" (648d).

Da questo argomento Ammonio ne trae, subito dopo, uno di carattere più generale: le piante calde, resinose, quelle che non perdono le foglie, come il pino e lo strobilo, vivono in luoghi montagnosi, esposti ai venti e alla neve, così come le piante più domestiche quali l'alloro, l'olivo e, appunto, l'edera,

³ In *Alex.* 35, 15. Plutarco, senza menzionare Teofrasto come sua fonte, riferisce il medesimo aneddoto. A spiegazione 'scientifica' di quest'unico insuccesso di Arpalo egli dà il forte contrasto tra il terreno babilonese, "ardente" (πυρώδης), e l'edera, "amica del freddo" (φιλόψυχρος) e, quindi, incapace di sopportarne la "temperatura" (κράσιν). Su questo tema vedasi H. BRETEL, *Die botanischen Forschungen des Alexanderzuges*, Leipzig 1903, pp. 234 ss.

⁴ Il passo in questione si trova in *H. P.* IV 4, 1: dopo un riferimento all'edera indiana del monte Mero, che offre significativamente a Teofrasto il destro per ricordare l'origine di Dioniso, e il successivo accenno ad Alessandro, descritto nell'atto di tornare, *incoronato d'edera*, da una spedizione militare in India, l'*excursus* si conclude con la seguente notizia: "Tra gli altri luoghi dell'Asia, l'edera si trova solo in Media, la regione che sembra circondare il Ponto e al quale in un certo senso si salda. Eppure Arpalo si sforzò (διεφίλοτιμήθη) più volte di piantare [l'edera] nei giardini di Babilonia e vi prodigò grandi cure (πραγματευόμενος), ma non ci riuscì: essa infatti non era in grado di viverci, contrariamente alle altre piante provenienti dalla Grecia. La regione dunque non accoglie questa pianta a causa del clima (διὰ τὴν τοῦ αἰέρος κράσιν)..." Che Plutarco faccia riferimento a questo passo lo dimostrano due elementi della citazione, pressoché letterali: *πραγματευόμενου καὶ προσφιλονεικοῦντος* richiamano *διεφίλοτιμήθη* e *πραγματευόμενος* di Teofrasto. Sembra invece inventato da Plutarco, a giovamento dell'argomentazione mitologica, il riferimento all'ordine impartito da Alessandro, di cui non c'è traccia in Teofrasto né, in verità, nello stesso Plutarco in *Alex.* 35, 15. Un tale ordine, a ben guardare, risulta essenziale al ragionamento sviluppato nel corso del presente dialogo, perché serve a introdurre, a distanza, la spiegazione mitologica dell'interlocutore di Ammonio: l'edera, "compagna e commensale del dio tebano", *a differenza di Alessandro*, giustamente non ha voluto cambiare sede accettando la "dimora in un paese straniero" (ἀποξένωσιν), seguendo così, fa chiaramente capire Plutarco, l'esempio dell'imbarbarimento del sovrano macedone, che osava violare persino la natura, trapiantando una pianta pia come l'edera in luogo non proprio (649e). Plutarco trova così modo di sottolineare in negativo il tema della spedizione militare di Alessandro, riprendendo quella tradizione ostile, di cui dà testimonianza nella sua biografia del sovrano macedone, che lo aveva accusato di avere ceduto all'orgoglio e di essersi lasciato 'imbarbarire', modificando gli usi e i costumi nazionali (Plut. *Alex.* 45, 1-4; 47, 5). Sull'atteggiamento bifronte di Plutarco nei confronti del sovrano, rappresentato retoricamente, nel discorso *Sulla fortuna di Alessandro* (9, 330 E), come l'*optimus princeps* "educatore del mondo", cfr. F. FRAZIER, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris 1996, pp. 267-69.

⁵ Ma anche il suo avversario, come vedremo, mostra di riservare a questa circostanza, nel corso della confutazione, un posto di privilegio (649e).

tutte caratterizzate da “natura oleosa (λιπαρόν) e calda” (648d).

Quanto all'uso di cingersi di edera durante i simposii, Ammonio, pur sostenendo che tale pratica va interpretata come un fatto puramente esteriore, in quanto le foglie dell'edera non sarebbero che il succedaneo dei pampini della vite, irreperibili nella stagione invernale, tuttavia, da buon personaggio plutarco, non se la sente di negare del tutto valore ad un argomento fondato sulla *pietas*, e perciò ammette di buon grado che l'edera simposiale possa essere una sapiente invenzione di Dioniso “medico”⁶. Ma la concessione a Trifone viene fatta a patto che le virtù curative della pianta siano attribuite al “calore”, che ha la proprietà di dilatare i pori e di favorire l'eliminazione del vino, non già alla “freddezza” (648f).

Davanti a una tale serie di argomenti, il medico Trifone rimane “senza parole”, pensieroso, visibilmente in difficoltà, al punto che Eratone incoraggia gli altri interlocutori a venirgli in soccorso. Prende allora la parola Plutarco, nella sua funzione di io narrante, il quale, prima ancora di intraprendere la confutazione di Ammonio, dà l'impressione di volere subito ipotecare l'esito della discussione con una *recusatio*: se la virtù dell'edera risieda nel calore o nella freddezza, è “cosa” (ἔργον) che riguarda specificamente l'evidenza dell'arte medica di Trifone, ossia solo la viva voce della dimostrabile esperienza quotidiana può dare al quesito una risposta definitiva⁷; egli infatti si serve della pianta “per raffreddare e condensare”⁸.

Comunque, la *persona* di Plutarco, memore evidentemente dell'insegnamento peripatetico in relazione a una ricerca che verte sul caldo e sul freddo come principi che, in quanto tali, non cadono nell'ambito della αἴσθησις⁹, si avvale del *logos* per ribattere puntigliosamente, punto per punto, agli argomenti di Ammonio:

⁶ Con l'espressione ἵνα καὶ μὲν ἴη χάριν, ὡ Τρύφων, ἰατρὸς ὁ Διόνυσος Ammonio riprende cortesemente le parole stesse di Trifone in 647a, d, e.

⁷ È il caso di rilevare che il riferimento all'esperienza dei medici, in relazione ai problemi sulla natura calda o fredda delle piante, è ben presente anche in Teofrasto, dove ha la stessa funzione di 'tagliare corto', quasi a far capire che in questo campo d'indagine oltre che al *logos* astratto, che solo consente di ricercare “la causa” e di pervenire al διὰ τί (cfr., ex. gr., Theophr. C. P. III 2, 3), bisogna assegnare il posto dovuto anche all'osservazione ricavata dalla pratica medica e alla sensazione, che possono valere come prova attendibile: οὐ γὰρ ἔτι ταῦτα λόγου δεῖται πρὸς τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν ἰατρῶν χρεια καὶ ἡ αἴσθησις (C. P. I 22, 6).

⁸ Οὗτος γὰρ αὐτῷ ψύχονται καὶ στυφονται πολλὰ χρῆται (649a); cfr. Dioskur. II 170, 249, 8 W.

⁹ Cfr., ex. gr., Aristot. *Metaph.* 981a 12 ss.; *De part. an.* II 2, 648a 23 ss.: πολλῶν γὰρ ἡ φύσις ἀνάγεται πρὸς ταύτας τὰς ἀρχάς [scil. il caldo e il freddo] e, soprattutto, Theophr. C. P. I 21, 4 (su cui torneremo più avanti), dove si premette, a livello metodologico, che le ricerche sul caldo e sul freddo danno luogo inevitabilmente a disparità di giudizi e a controversie da parte degli studiosi, in quanto vertono su questioni “valutate sulla base della ragione” (τῷ λόγῳ

1) Non è vero che l'edera, mischiata al vino, moltiplica gli effetti dell'ebbrezza. In verità essa genera nei bevitori, come altre piante di questo tipo, solo "sconvolgimento e follia" (649a-b)¹⁰.

2) La "contrazione" (σπασμός), propria del fusto tortuoso, che a detta di Ammonio dovrebbe dimostrare il calore interno della pianta, è un argomento "inconsistente" (ἄλογος): gli effetti "contro natura" provocati dal fuoco sulla legna che arde sono distruttivi, perché succhiano violentemente l'umidità interna¹¹, mentre "il calore endogeno della pianta la nutre e ne favorisce naturalmente lo sviluppo (τὸ δὲ συγγενὲς θερμὸν αὐξίνει καὶ τρέφειν πέφυκεν)"; Ammonio ha incautamente trascurato la distinzione tra fuoco che distrugge e calore che crea¹². Piuttosto, se un qualche elemento di prova si può trarre dalla conformazione della pianta, ovvero dal suo essere "flessuosa e stesa per terra" (πολυκαμπὲς καὶ χαμαιπετές), questo appare più favorevole alla sua natura debole e fredda: per questa sua natura essa incontra ostacoli e resistenze e avanza lentamente¹³, incapace, per difetto di calore, di sollevarsi da terra e bisognosa di frequenti sostegni. Al contrario, "ciò che tende a salire" (ἀνωφέρές)¹⁴ appartiene al potere del calore (649b-c).

3) Quanto al fatto che la neve depositata sull'edera si scioglie prima che altrove, la causa non è il calore della pianta, ma la sua umidità e, quindi, il potere di infiltrazione che essa possiede in virtù della sua sostanza leggera, formata di bolle piccole e fitte: la neve, infatti, si dissolve a contatto con l'acqua

κρινόμενα). Ma vedasi *supra* n. 7. Sull'importanza del λόγος e della αἴσθησις, come momenti inseparabili del metodo d'indagine teofrasteo, rinvio a G. WÖHRLE, *Theophrasts Methode in seinen Botanischen Schriften*, Amsterdam 1985, pp. 71; 158-59 e *passim*.

¹⁰ Plutarco ritorna sugli effetti deliranti dell'edera anche in *Quaest. Rom.* 291a: πνεῦμα μαρίας ἔχων (ὁ κίττός) ἐγερτικὸν καὶ παρακινήτικὸν ἐξίστησι καὶ ταραττει.

¹¹ Sulla dinamica prodotta dal fenomeno fisico della legna a contatto con il fuoco cfr. Theophr. *De igne* 67, 5; 69; si veda anche *H. P.* VIII 11, 4.

¹² Mette conto ricordare che la distinzione qualitativa tra calore generativo, insito nei corpi animati, e calore distruttivo del fuoco, viene sottolineata ripetutamente sia da Aristotele sia soprattutto da Teofrasto, del quale vedasi, *ex. gr.*, *De igne* 6, 7-8; 44. In generale, su questa tematica, rinvio a A. M. BATTEGAZZORE, *Perché i semi "saltano" sull'aria sotto l'assolato cielo di Babilonia?* (*Theophr. De igne* 44, 5-10), «Sandalion» 16-17 (1993-1994), pp. 79-99.

¹³ Segue il paragone poetico, tipicamente plutarco, del viandante che, in mancanza di forze, si siede spesso dove capita per poi di nuovo rimettersi in viaggio (649b-c).

¹⁴ Va notato che la discussione sull'edera viene condotta da entrambi gli interlocutori in modo non rigorosamente scientifico, anzi assai approssimativo. Infatti Plutarco non tiene conto che la pianta, come la descrive con estrema precisione Teofrasto, è "polimorfa" (πολυειδής): striscia sì al suolo (ἐπίγειος) ma, sotto un'altra forma, si eleva in altezza (εἰς ὕψος αἰρούμενος). In particolare Teofrasto si sofferma sulle differenze specifiche (διαφοραί) che caratterizzano quel tipo di edera aerea chiamata ἔλιξ, che si distingue "geneticamente" (τῇ φύσει) dalle altre "categorie" (γένη) più comuni per le sue foglie, che sono "piccole, angolose e proporzionate in modo più armonioso" (*H. P.* III 3, 18, 6-7).

tanto nei luoghi umidi - ancorché molto freddi - che nei luoghi assolati (649c).

4) Il fogliame perenne (τὸ ἀειθαλές) non dipende dal caldo, né la caduta delle foglie (φυλλορροεῖν) è imputabile al freddo, tant'è vero che il mirto¹⁵ e l'adianto, pur essendo freddi per natura, non perdono le foglie. Le cause della resistenza delle foglie vanno attribuite sia alla compattezza della struttura interna della pianta (ὁμαλότητι κράσεως), come sostengono alcuni, sia, come spiegava Empedocle, "a una certa simmetria dei pori, che lasciano passare il nutrimento in modo regolare e uniforme, così che esso affluisce in quantità sufficiente"¹⁶.

5) Quanto infine alla prova decisiva, che Ammonio aveva ricavato dalla testimonianza teofrastea, essa viene confutata su due piani tra loro non compatibili: a livello di concetto mitologico, con il cenno alla fedeltà della pianta verso il dio Dioniso¹⁷; a livello di concetto scientifico, con l'ostacolo climatico: poiché è di natura fredda, l'edera non può sopportare "la temperatura opposta" (τὴν ἐναντίαν κρᾶσιν) e acclimatarsi in una regione torrida come Babilonia. La ragione di questa incompatibilità viene più precisamente spiegata dall'avversario dottrinale con l'enunciazione di un principio fisico che dovrebbe possedere una forza probatoria inconfutabile: "infatti ciò che è affine non distrugge (οὐ γὰρ φθείρει τὸ οἰκείον), ma consente l'assimilazione e favorisce lo sviluppo (ἀλλὰ προσίεται καὶ τρέφει), come la terra secca nutre il timo, ancorché sia una pianta calda" (649e).

Orbene, proprio questo quinto e ultimo argomento, considerato, è bene ribadirlo¹⁸, il *caput confutationis* da entrambi gli interlocutori, solleva numerosi interrogativi, di cui cercheremo di dare conto. Ma prima s'impone, a livello generale, una constatazione: Teofrasto, una delle fonti più importanti del sapere eclettico di Plutarco¹⁹, viene menzionato nel corso del contraddittorio *una sola volta e solo* come fonte storica. La sua autorità scientifica, in riferimento alla biologia vegetale, viene sorprendentemente taciuta proprio in una questione come quella riguardante la nozione, destinata ad avere grande fortuna in tutta l'antichità, di vegetale "caldo" o "freddo", una questione che

¹⁵ Sul mirto cfr. Theophr. C. P. V 13, 4: ὄλον τὸ δένδρον οὐ θερμόν.

¹⁶ Plutarco prosegue il ragionamento - non ci è dato sapere se condotto sempre in riferimento diretto alla dottrina di Empedocle o sulla base di personali deduzioni - osservando che "nelle piante che perdono le foglie ciò non è possibile, a causa della larghezza dei pori nelle parti alte della pianta, e della ristrettezza dei pori nelle parti inferiori [...]; le piante acquatiche invece ricevono sempre il nutrimento sufficiente e proporzionato e rimangono giovani e verdeggianti" (649d).

¹⁷ Cfr. *supra* n. 4.

¹⁸ Cfr. *supra* n. 5.

¹⁹ Vedasi in proposito K. ZIEGLER, RE, XXI (1951), s.v. "Plutarchos" (2), col. 922.

chiamava in causa direttamente, e sotto molteplici rispetti, sia Teofrasto sia il filosofo pitagorico Menestore di Sibari, suo predecessore, classificato, dallo stesso Teofrasto, tra i *παλαιοί* che godevano di grande autorità²⁰, ma del tutto ignorato da Plutarco. Come spiegare questo *argumentum e silentio*?

Il primo studioso a porsi seriamente il problema della fonte di Plutarco fu il Capelle²¹, il quale, sulla base di un confronto serrato dei passi sopra menzionati con quelli teofrastei riguardanti specificamente la fisiologia delle piante²², ritenne di poter concludere che “non è pensabile che Plutarco avesse utilizzato le opere botaniche di Teofrasto stesso. Non solo per il fatto che non era un botanico di professione, ma soprattutto perché i suoi interessi botanici non si erano spinti fino a tal punto da indurlo a studiare le opere specialistiche dell’Eresio in modo così ordinato e preciso da poterle usare autonomamente, come qui accade”²³. Ciò posto, lo studioso avanzò l’ipotesi che Plutarco, nella dottrina botanica esposta nella seconda parte dall’avversario di Ammonio, avesse usato come fonte intermedia uno dei *Problemata* pseudo-aristotelici del tipo *πότερον κίττος θερμὸς ἢ ψυχρὸς ἐστίν*²⁴. Lo studioso concludeva che questa presunta, più recente, “Mittelquelle” di buon livello scientifico, dipendente essenzialmente da Teofrasto stesso, ma contenente, nell’esposizione degli argomenti favorevoli alla natura fredda dell’edera (649e-f), spunti dottrinali non riscontrabili altrove nell’antica letteratura a noi pervenuta, avrebbe avuto il merito di conservarci materiale importante sulla storia della botanica greca.

Un giudizio non dissimile da quello del Capelle ha espresso l’editore parigino dei *Συμποσιακά*, il Fuhrmann, secondo cui solo il *logos* di Ammonio dipenderebbe da Teofrasto, mentre il *logos* contrapposto sarebbe stato, forse,

²⁰ Theophr. C. P. VI 3, 5. Tutte le testimonianze su Menestore botanico sono raccolte sotto il n. 32 del vol. I DK, pp. 375-76. A parte una di Giamblico (V. P. 267, 190.11), relativa al luogo di nascita, tutte le altre testimonianze concernenti la fisiologia dei vegetali sono tratte da citazioni di Teofrasto. Su Menestore, in generale, vedansi STEIER, RE, XV I (1931), coll. 853-55 e, ora, il commento di S. AMIGUES, *Théophraste. Recherches sur les plantes*, tome III, Paris 1993, pp. 68-69.

²¹ W. CAPELLE, *Zur Geschichte der griechischen Botanik*, «Philologus» 69 (1910), pp. 273-75.

²² L’indagine condotta dallo studioso si incentrò soprattutto sulla sezione 648c-d di Plutarco messa a confronto con Theophr. C. P. I 21, 5-7; II 3, 3 ss.; V 16, 2; H. P. I 3, 6; 9, 4; IV 4, 1; IV 6, 5. Su alcuni di questi passi torneremo più avanti.

²³ W. CAPELLE, *art. cit.*, p. 275. Lo studioso, nella nota 34, precisò ulteriormente il suo pensiero osservando che dal confronto con Teofrasto risulterebbe “con alta verosimiglianza che Plutarco aveva davanti a sé un testo teofrasteo più completo di quello che abbiamo noi”.

²⁴ Il Capelle, per altro, non esitò ad ammettere che la sua era una mera congettura, dal momento che “tra i *Problemata* a noi pervenuti non ne figura alcuno che tratti una questione di questo tipo o analoga” (p. 277).

attinto da fonte diversa, non meglio precisata²⁵.

Di fronte alla linea interpretativa accreditata dal Capelle, volta a escludere che Plutarco avesse utilizzato come *unica* sua fonte le opere botaniche di Teofrasto, non resta che sottoporre a nuova verifica tutti i contesti teofrastei che in qualche modo vengono riecheggiati, in positivo o in negativo, nel presente dialogo. Il che servirà, tra l'altro, a fornire un piccolo contributo all'inesauribile oggetto di studio che sono le fonti di Plutarco, il suo modo personale, autonomo, di leggere i modelli e di riprodurli²⁶.

In riferimento al *logos* di Ammonio non è certo difficile appurare che gli elementi della sua dimostrazione dipendono quasi per intero da passi teofrastei, in particolare da un luogo del *De causis plantarum*²⁷, che costituisce

²⁵ Cfr. Plutarque, *Oeuvres morales IX.1: Propos de table*, texte ét. et tr. par F. FUHRMANN, Paris 1972, p. 108: "Les arguments destinés à démontrer la chaleur du lierre sont essentiellement théophrastiques, tandis que la thèse opposée n'est attestée nulle part ailleurs. De plus, la référence nominative spéciale de 648c, au sujet des efforts infructueux d'implantation du lierre en Babylonie, paraît signifier que le reste de la première partie ne provient pas directement de Théophraste, ce que confirme au demeurant la non-citation du vieux physiologue Ménestor, auquel Théophraste se réfère à plusieurs reprises. Plutarque aura probablement retrouvé toute cette argumentation dans l'ouvrage qui s'attachait précisément à la réfuter; il aura ajouté de son propre chef, ou du moins rendu à son auteur, l'argument dont je viens de parler, et imaginé, en conséquence, le contre-argument de la seconde partie. Dans celle-ci, il a été amené, de plus, à introduire l'intéressante théorie d'Empédocle sur la verdure permanente de certains arbres". Concesso che Plutarco ha aggiunto nella disputa *in utramque partem* "di sua propria testa", non credo affatto, alla luce di quanto mi propongo di dimostrare, che il suo discorso, nella veste di *persona loquens*, possa essere immaginato al di fuori di certi specifici contesti teofrastei, e, come vedremo, men che meno al di fuori della sezione che riporta l'importante citazione di Menestore. Non reca invece alcun chiarimento al problema il superficiale e non sempre pertinente contributo di E. TEXEIRA, *Remarques sur l'esprit scientifique de Plutarque d'après quelques passages des Propos de Table*, in AA. Vv., *Plutarco e le scienze*, a c. di I. Gallo, Genova 1992, pp. 214-15. A riprova, basti citare la seguente immotivata, ed errata, conclusione, che, confondendo, tra l'altro, i piani mitologico e botanico del discorso, tenuti ben separati da Plutarco, ne tradisce lo spirito "scientifico": "L'argumentation en faveur de la chaleur du lierre semble être d'ordre plus scientifique que celle tendant à prouver le contraire, mais aussi d'ordre plus affectif et, de surcroît, religieux, puisqu'il fait allusion à Dionysos en 648f" (p. 214).

²⁶ A questo proposito, giustamente W. CAPELLE (*art. cit.*, p. 264), all'inizio del suo contributo, osservò che Plutarco sapeva usare spesso le sue fonti con "una per il suo tempo rara indipendenza e libertà". Lo studioso, per altro, dovette ammettere che i Συμπλοιακά προβλήματα presentano anche "manches verwickelte Rätsel", come, per esempio, "die beiden ersten Gespräche des dritten Buches". In generale, sulla curiosità scientifica di Plutarco, nonché sul modo di utilizzare, all'interno della sua trama narrativa, le autorità del passato, mi sia consentito rinviare, anche per gli essenziali riferimenti bibliografici, a A. M. BATTEGAZZO, *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze*, in *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 19-59. Per quanto riguarda, in particolare, le *Questioni*, P. L. DONINI (*I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco*, in *Plutarco e le scienze*, cit., p. 108) ritiene poco credibile che Plutarco avesse copiato o riassunto fonti riconducibili ad Aristotele e a Teofrasto "senza nemmeno porsi il problema di armonizzarne le tendenze con la propria filosofia".

²⁷ I 21, 4 ss. = 32.5 DK.

anche la testimonianza più cospicua e continua del pensiero fisico di Menestore, posto in relazione con la teoria di Empedocle sulla ripartizione degli animali in "caldi" e "freddi" e con quella sul presunto rapporto tra la fecondità degli organismi viventi e il loro "calore"²⁸.

Riservandoci di analizzare più avanti questo lungo passo, che costituisce il più importante nodo speculativo, annotiamo intanto che Teofrasto classifica "l'edera, l'alloro e, in generale, le piante che forniscono le esche per accendere il fuoco" tra i vegetali caldi, e riferisce che anche Menestore era di questo parere, ma aggiungeva il sicomoro²⁹. Che l'edera sia giudicata di natura calda è implicito anche dal paragrafo 64 del *De igne*, il trattato dove Teofrasto ricorre frequentemente a quella dottrina fisica che possiamo chiamare delle *ὑπερβολαί* tra entità simili, basata sul principio che il simile, a contatto con il suo simile, lo distrugge se è in eccesso³⁰.

In questo contesto dottrinale mette conto sottolineare che sempre nel *De igne*, menzionando proprio Babilonia come una regione particolarmente torrida, Teofrasto utilizza il principio del *πλέον-ἔλαττον* per dimostrare che il calore del sole, di per sé generativo, se si concentra in quantità eccessiva sul calore altrettanto generativo contenuto nei semi, perde la sua "virtù" e produce gli stessi effetti distruttivi del fuoco vivo, così che i semi d'orzo distesi al sole sull'aia "saltano", comportandosi come "grano scoppiato"³¹.

Orbene Teofrasto, nel passo citato della *Historia plantarum* richiamato da

²⁸ Theophr. C. P. I 21, 5; 22, 2 = Emped. 31 A 73 DK.

²⁹ Theophr. H. P. V 3, 4 = 32.3a DK.

³⁰ Si tratta del principio fisico del *πλέον-ἔλαττον* (il fuoco più grande estingue il fuoco più piccolo: cfr. *De igne* 1), teorizzato nel par. 26, 6-7, dove si dimostra che l'autodistruzione non è "contro natura": "Non è contro natura che un potere più piccolo sia soverchiato da uno più grande" (οὐκ ἔστι δὲ παρὰ φύσιν τὸ τὴν ἐλάττω κρατεῖσθαι δύναμιν ὑπὸ τῆς μείζονος). Cfr. anche il par. 10, 9: "Se posto nelle vicinanze il fuoco più grande estingue quello più piccolo", e lo fa in due modi, o togliendo il nutrimento o indebolendolo con il suo strapotere (*καταμαραῖνον τῷ ὑπερισχύειν*). Su questo concetto teofrasteo rinvio a A. M. BATTEGAZZORE, *Aristotelismo e antiaristotelismo nel "De igne" teofrasteo*, «Elenchos» 5 (1984), pp. 48-49 e *passim*.

³¹ Theophr. *De igne* 44. Per i rilevanti problemi interpretativi sollevati dal passo teofrasteo, che qui ci interessa in modo particolare, rinvio a A. M. BATTEGAZZORE, *Perché i semi "saltano"...*?, cit., pp. 90-99. A proposito di questo fenomeno fisico descritto da Teofrasto, mette conto segnalare una curiosa e, credo, non casuale coincidenza, da me non rilevata nel citato contributo, che denota la latente presenza dello scienziato di Ereso: Plutarco, in *Alex.* 35, 14, immediatamente prima di accennare al fallimento di Arpalo di trapiantare l'edera, fa un'altra digressione, a riprova che la regione di Babilonia è "molto ardente", menzionando appunto il fenomeno descritto da Teofrasto: "i granelli di orzo schizzano spesso da terra e si sollevano in aria, come se quei luoghi, sotto l'effetto di un'infiammazione, avessero delle palpitazioni (*τὰς μὲν κριθὰς χαμόθεν ἐκπηδᾶν καὶ ἀποπάλλεσθαι πολλάκις, οἷον ὑπὸ φλεγμονῆς τῶν τόπων σφυγμοῦς*)".

Ammonio, si limita a commentare brevemente l'incompatibilità dell'edera con il clima di Babilonia, riconducendola alla κρᾶσις sfavorevole, e non ad un eccesso di calore, come ci aspetteremmo. Il che fa riflettere, avuto riguardo del fatto che le nozioni di κρᾶσις sfavorevole e di ὑπερβολή non sono necessariamente equivalenti, in quanto la prima, come concetto termico, può indicare la "mescolanza" - il *temperamentum* appunto - di caldo e di freddo oppure può attualizzare l'idea dell'adattabilità tra la condizione naturale della pianta e la qualità della stagione o, più in generale, dell'aria e del "contesto ambientale circostante (τὸ περιέχον)"³², che possono favorire più o meno lo sviluppo della specifica δύναμις appartenente all'organismo vegetale³³. Quest'ultimo tipo di relazione tra luoghi e piante, indicato da Teofrasto con termini quali οἰκειότης, συμπάθεια, συμμετρία³⁴, ci pone in presenza di una ovvia constatazione: dato il caso di una pianta particolarmente calda (πυρώδης) come l'edera, a contatto con un terreno altrettanto πυρώδης, ci si trova in presenza di una qualità di calore quantitativamente esagerata, il che determina una "crasi" sfavorevole. A prima vista il ragionamento di Ammonio sembra assumere gli stessi punti di partenza di Teofrasto, tant'è vero che l'insuccesso di Arpalo viene spiegato, nel breve inciso che segue, con l'enunciazione del principio generale, che ci saremmo potuti attendere da Teofrasto stesso, secondo cui "gli eccessi distruggono le qualità".

È pur vero che Teofrasto, in un altro luogo in cui, dopo avere ribadito che l'"aria temperata" (εὐκραῖς ἀήρ) è ottima per la prosperità delle piante, si sofferma sugli effetti degli eccessi dell'aria, sia calda che fredda, che distruggono ora i frutti ora gli interi alberi³⁵, è costretto a smussare le punte di più ri-

εχόντων)". Si noti, se mai, come l'evento, spiegabile scientificamente in base a un processo fisico che avviene all'interno del seme, venga metaforizzato da Plutarco con l'immagine del terreno concepito come un organismo febricitante e palpitante. Per un'analoga descrizione del fenomeno, ricondotto all'intensità del calore solare, cfr. Strab. 15, 3, 10. Cfr., in proposito, il commento di J. R. HAMILTON, *Plutarch. Alexander*, Oxford 1969, pp. 94-95.

³² Valga in generale il significativo passo in C. P. I 17, 7, dove, a proposito delle piante che non sono "sempre verdi", Teofrasto osserva che, fra tali piante, "germogliano precocemente" e danno "frutti precoci" quelle che, oltre a contemperare tra di loro tutta una serie di condizioni, includenti anche il contesto ambientale, si trovano "in un giusto calore". Esse, infatti, "posseggono una giusta proporzione di mescolanza e in riferimento a se stesse e nei confronti dell'ambiente". Tutto il pensiero teofrasteo è profondamente segnato dal principio della συμμετρία, che richiama appunto la giusta proporzione che deve intercorrere tra calore interno delle piante e calore esterno; cfr. anche C. P. III 4, 8-9: αἰεὶ γὰρ δεῖ λόγον τινὰ ἔχειν τὴν κρᾶσιν τῆς φύσεως πρὸς τὸ περιέχον. Teofrasto non fa altro che utilizzare a livello botanico il principio aristotelico secondo cui "ogni cosa prodotta in accordo con arte o natura si trova in una certa proporzione (λόγῳ τινὶ ἔστιν)" (*De gen. an.* IV 767a 17).

³³ Cfr., ex. gr., Theophr. C. P. I 12, 9; *De od.* 63.

³⁴ Si veda anche, ex. gr., C. P. I 7, 4; 10, 1; III 3, 3.

³⁵ Theophr. C. P. II 3, 3, 5-8; cfr. W. CAPELLE, *art. cit.*, p. 275 e, ivi, n. 33.

goroso determinismo in favore di criteri interpretativi più empirici e di variabili più articolate e flessibili. Egli infatti postula vistose eccezioni rispetto al principio della giusta "affinità", ovvero "compatibilità" (οἰκειότης), tra luoghi e piante, cioè ad ammettere che esistono alcune piante che non temono, anzi "amano gli eccessi": ἔνια γὰρ δὴ ταῖς ὑπερβολαῖς χαίρει. La conseguenza dovrebbe essere che alcune piante calde stanno volentieri in luoghi molto caldi, ed altre fredde, viceversa, stanno a loro agio in luoghi molto freddi. Ma non è così, perché il testo teofrasteo prosegue con l'affermazione che "le une sono amanti del caldo come la palma, le altre sono piuttosto amanti del freddo, come l'edera e l'abete. Queste piante in generale nascono in luoghi particolarmente infuocati [...], come abbiamo detto nelle *Ricerche* (τὰ μὲν ἐσσι φιλόθερμα καθάπερ φοῖνιξ, τὰ δὲ φιλόψυχα μᾶλλον ὥσπερ ὁ κιττὸς καὶ ἡ ἐλάτη. ταῦτα γὰρ ὅλως ἐν τοῖς ἐμπύροις οὐ φύεται..., καθάπερ ἐν ταῖς ἱστορίαις εἶπαμεν³⁶)".

Teofrasto dunque, nonostante la difficoltà che la cosa gli poteva creare, non rinuncia mai alla teoria del calore dell'edera, ma, per essere coerente con i suoi principi di fondo, egli insiste solo sulla qualità dei luoghi e delle ὑπερβολαί, respingendo decisamente in seconda linea la qualità delle piante: il fatto che l'edera non viva in luoghi "infuocati", come Babilonia appunto, non dipende dalla freddezza della pianta, ma piuttosto dal suo bisogno di umidità. E infatti, subito dopo³⁷, arriva da parte di Teofrasto la spiegazione attesa: "La causa è il calore e la secchezza: il fuoco si aggiunge per così dire al fuoco, mentre anche il simile necessita di proporzione (Αἴτιον δὲ ἡ θερμότης καὶ ἡ ξηρότης, οἷον γὰρ πῦρ ἐπὶ πῦρ γίνεται, συμμετρίας γὰρ τινος δεῖται καὶ τὸ ὅμοιον)".

Spiegata dunque, nell'ottica teofrastea, la ragione per cui l'edera non può essere trapiantata a Babilonia, torniamo ora al ragionamento di Ammonio, il quale, come si è detto, sembra, a un primo sguardo, che non abbia fatto altro che 'stringere' elementi concettuali già presenti in Teofrasto e che possiamo così sintetizzare: anche cose di natura simili, se sono in eccesso, si combattono tra loro e si comportano come ἐναντία. Ma, a uno sguardo più profondo, la conseguenza che Ammonio trae dall'enunciato che "gli eccessi distruggono le qualità", ossia il fatto che dette qualità "aspirano a ciò che è loro contrario", per cui il freddo tende al caldo e viceversa, rivela l'esistenza di un anello che

³⁶ Teofrasto, evidentemente, fa riferimento proprio a *H. P.* IV 4, 1, su cui si basa Ammonio per sostenere la sua teoria.

³⁷ Theophr. *C. P.* II 3, 4; la spiegazione è in perfetto accordo con *C. P.* II 7, 3, in cui l'edera è detta "calda e secca". Sul fondamentale principio teofrasteo della συμμετρία vedasi *supra* n. 32.

logicamente non tiene. Se infatti la conseguenza del *logos* di Ammonio è quella che *l'opposto vive bene con il suo opposto*, allora diventa incomprensibile la legge generale che si può trarre dall'enunciazione che "gli eccessi distruggono le δυνάμεις": essa infatti ci dice che il simile vive bene con il suo simile *a meno che una delle due qualità, o tutte e due, non siano presenti in quantità eccessiva*. In ogni caso, il *logos* di Ammonio lascia aperto il problema di come si comportino i simili in assenza di eccesso. Insomma, la pericope di Ammonio convalida *a fortiori* il caso specifico in oggetto (quello di Babilonia), ma smentisce la legge generale.

Se ora ci poniamo dal punto di vista della *persona* di Plutarco, constatiamo che il quinto punto della dottrina di Ammonio non viene propriamente confutato; l'avversario, infatti, si limita a sostituire principio a principio (l'ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον al posto dell'ἐναντίον πρὸς τὸ ἐναντίον), ma, a differenza dei quattro casi precedenti, non ha nessun rilievo dialettico da muovere: "La causa non era il calore, ma la freddezza, che non sopporta la qualità opposta della temperatura". Semplicemente, un presupposto viene messo in contrasto con un altro, senza che da ciò ne derivi un serio confronto. Per di più, l'avversario non ritiene opportuno porre alcuna limitazione né aggiungere alcuna riserva alla teoria prettamente teofrastea secondo cui "non distrugge ciò che è affine, ma consente l'assimilazione e favorisce la crescita (οὐ φθείρει τὸ οἰκείον, ἀλλὰ προσιέται καὶ τρέφει)". *Qui, e non sulla bocca di Ammonio, avrebbe dovuto trovarsi la pericope sugli "eccessi"*³⁸.

Questa pericope, dunque, è una specie di corpo estraneo; essa si integra nell'insieme così maldestramente che, a tutta prima, verrebbe spontaneo considerarla una glossa. Ma la *quaestio* plutarchea che stiamo discutendo, come è stato opportunamente sottolineato dal Capelle, dipende quasi per intero da un importante luogo teofrasteo, che costituisce anche la testimonianza più copiosa e continua del pensiero botanico di Menestore di Sibari³⁹.

Ai fini della nostra ricerca, diventa necessario riassumere questa testimonianza⁴⁰: dopo avere detto che le nature delle piante dipendono da varie qualità, quali il denso e l'umido, il secco e il rado, Teofrasto si accinge ad affrontare le questioni controverse sul caldo e sul freddo, da lui giudicate particolarmente difficili⁴¹, perché, a differenza delle precedenti, non si riconducono alla

³⁸ Cfr., *ex. gr.*, Theophr. C. P. V 14, 8: οὐδὲν γὰρ τῶν οἰκείων φθαρτικὸν εἰ μὴ ταῖς ὑπερβολαῖς.

³⁹ Cfr. *supra* n. 20. Sul valore della testimonianza teofrastea relativa a Menestore vedasi W. CAPELLE, *art. cit.*, pp. 280-81.

⁴⁰ Cfr. 32.5 DK.

⁴¹ Questa tematica era già stata annunciata da Teofrasto in C. P. I 10, 7, in cui aveva classifi-

sensazione, ma al *logos*⁴². Teofrasto espone, sia pure inizialmente menzionando fonti imprecisate, la dottrina fisiologica di Menestore sulle piante, intrecciata, a un certo punto, con quella di Empedocle sulla natura degli animali⁴³:

1) I 21, 5: 'prima causa'. Uno degli strumenti per giudicare del calore e della freddezza delle piante è la produttività o la sterilità, come accade anche per gli animali tra i fecondi e gli sterili.

2) *Ibid.*: 'seconda causa'. Il freddo e il caldo delle piante si giudicano anche dai luoghi in cui esse si trovano insediate; si accampa come spiegazione che le piante sono in grado di sopravvivere nelle regioni che presentano un carattere ambientale opposto al loro: "così subito la natura stessa le genera sulla base del principio che vengono distrutte, a causa dell'eccesso, dall'ambiente circostante simile [alla loro indole], ma sono salvate dall'ambiente loro opposto, quasi che si verifichi una sorta di complementare temperatura favorevole (οὐτω γὰρ εὐθὺς καὶ τὴν φύσιν γεννᾶν ὡς ὑπὸ μὲν τοῦ ὁμοίου φθειρομένων διὰ τὴν ὑπερβολὴν, ὑπὸ δὲ τοῦ ἐναντίου σφζομένων οἶον εὐκрасίας τινός γινομένης)". Segue, con una citazione di Empedocle⁴⁴, un paragone zoologico: "come anche Empedocle dice degli animali, che la loro

cato l'edera tra i rari πρωίβλαστῆ καὶ πρωίκαρπα τῶν ἀειφύλλων, affermando anche qui il calore della pianta. Va precisato una volta per tutte che il calore e la freddezza sono concetti ovviamente relativi, perché una certa quantità di calore è insita anche nel vegetale più freddo. E ciò non si deduce solo dal fatto che il sole irradia sul mondo un "calore generatore" che riguarda sia gli animali che le piante (cfr. *De igne* 44), ma anche dal fatto che la stessa fondamentale forma di movimento delle piante - cioè la crescita - è dovuta al calore. Al par. 56 del *De igne*, dopo avere concluso che la forma appuntita della fiamma è dovuta allo stesso motivo per cui anche una lingua d'acqua, allungandosi, si rastrema, Teofrasto osserva che deve essere identica la legge che governa la αὐξησις εἰς λεπτόν καὶ εἰς ὄξύ dei vegetali, e aggiunge che questo appuntamento avviene "a causa del movimento del calore" (τοῦ θερμοῦ φορᾶ).

⁴² Cfr. *supra* n. 9.

⁴³ Contro il Diels, che collocò cronologicamente Menestore dopo Empedocle (cfr. *apparatus notarum* in DK), W. CAPELLE (*art. cit.*, p. 278) giudicò la teoria di Menestore sulle piante, paragonata a quella di Empedocle - andata perduta, ma ritenuta con alta probabilità fondamentale per la specifica aitiologia della *phyllobolia* -, "molto più primitiva", tanto da considerarlo "der älteste Botaniker der Griechen" (p. 283; cfr. anche *infra* n. 56). Su questo argomento vale la pena riportare per intero la persuasiva confutazione dello STEIER ("Menestor", *RE, cit.*, col. 855): "Die Theorie des Empedokles von der Symmetrie der πόροι erscheint nur auf den ersten Blick als wissenschaftlicher und fortgeschrittener als Menestors Erklärungsprinzip des Warmen und Kalten. Sie verliert bedeutend, wenn man bedenkt, dass die πόρος-Lehre nicht etwa eine speziell botanische Theorie ist, sondern dass Empedokles solche πόροι sogar den Elementen zuwies und dass diese Theorie in seiner Naturanschauung genau so ein allgemeines spekulatives Prinzip war wie das θερμόν und ψυχρόν in der Lehre des Menestor". Sulla dottrina generale empedoclea della percezione, determinata dall'adattamento dei pori, cfr. Theophr. *De sens.* 9.

⁴⁴ Emped. 31 A 73 DK.

natura conduce all'umido quelli che sono troppo caldi ([...] τὰ γὰρ ὑπέρπυρα τὴν φύσιν ἄγειν εἰς τὸ ὑγρόν⁴⁵). I 21, 6: “ha seguito questa opinione anche Menestore, non solo in riferimento agli animali, ma anche alle piante: dice infatti che sono molto calde soprattutto le piante acquatiche, come il giunco, la canna, il cipero, perché non sono congelate dal freddo; e fra le rimanenti piante, quante soprattutto possono vivere nei luoghi freddi, come l'abete, il pino, il cedro, il ginepro, l'edera”.

3) L'edera, appunto, in questo contesto dossografico, è citata solo come esempio illustrativo, ma, a quanto pare, viene considerata, all'interno della fisiologia vegetale di Menestore, di particolare evidenza probatoria, perché vengono aggiunte altre due considerazioni sul suo calore: (3a) “sopra di questa, infatti, neppure la neve permane a causa del calore”; (3b) “inoltre essa è flessuosa (σκολιόν), in quanto l'interno (la midolla) è caldo e la contorce”.

4) I 21, 7: ‘terza causa’. Il calore di una pianta si coglie dal fatto che sboccia e fruttifica presto. Il solo esempio di pianta citata specificamente è, ancora una volta, quello dell'edera (4a).

5) *Ibidem*: ‘quarta causa’. Le piante calde sono caratterizzate dall'essere “sempreverdi” (ἀείφυλλον), quelle fredde dal “perdere le foglie” (φυλλοβολεῖν).

6) A queste quattro cause Menestore “ne aggiunge” (προσπιλέγει) una quinta, connessa, più che con l'osservazione scientifica, con la pratica quotidiana, ossia con “il fatto che le esche migliori e che s'infiammano nel modo più favorevole sono quelle ricavate dalle piante acquatiche, perché si accendono nel modo più veloce quelle la cui natura è più strettamente vicina al fuoco”.

Nella replica che segue (I 22, 1-6), simmetrica alla prima parte, Teofrasto smonta punto per punto la dottrina riconducibile fondamentalmente a Menestore:

A) La ‘prima causa’ non risponde al vero perché nelle piante, come negli animali⁴⁶, la femmina è contemporaneamente più fertile e più fredda. Teofrasto, a chiusura di questa prima confutazione, ribadisce la legge generale che governa la generazione degli animali e la produzione e maturazione dei frutti

⁴⁵ Tra le parole di questa parafrasi, solo ὑπέρπυρα, a mio giudizio, può valere come citazione diretta; ricavare da essa una parte di verso (benché si possa proporre, ex. gr., τὰ δ' ὑπέρπυρ' ἐς ὑγρόν ἄγεσθαι) è impossibile.

⁴⁶ I paragoni illustrativi tra piante e animali, già presenti in Aristotele, sia pure, ovviamente, in numero inferiore (cfr., in proposito, W. FIEDLER, *Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*, Amsterdam

delle piante: “occorre che vi sia una certa proporzione del calore e non eccesso, perché l'eccesso dissecca il fluido e comprime troppo il tessuto [delle piante] (συμμετρίας τινὸς δεῖ τοῦ θερμοῦ καὶ οὐκ ὑπερβολῆς, εἴπερ αὐτὴ μὲν ξηραίνει καὶ πυκνοὶ μάλλον)”.

B) I 22, 2: la ‘seconda causa’, definita “intorno alle piante acquatiche”⁴⁷, è giudicata da Teofrasto “più facile da confutare”. Al senso generale della dottrina di Menestore, secondo cui il simile unito al simile provoca un “eccesso” distruttivo, Teofrasto risponde che “in natura, non è la qualità contraria [a quella delle piante] che genera, favorisce lo sviluppo, preserva, ma la qualità simile (οὔτε γεννᾶν οὔτε εὖ τρέφειν οὔτε σῶζειν πέφυκε τὸ ἐναντίον, ἀλλὰ τὸ ὅμοιον)”. Possiamo notare che il principio teorizzato da Empedocle, e valido in tutto il mondo antico, secondo cui tra la natura dell’essere vivente e il suo spazio vitale deve esistere un rapporto di affinità (ὁμοιον-ὁμοίω)⁴⁸, viene qui richiamato da Teofrasto immediatamente prima di smentire seccamente l’agrigentino con l’osservazione che è assurdo pensare che la natura abbia generato gli animali “nel secco” (ἐν τῷ ξηρῷ)⁴⁹ per poi “spostarli nell’umido” (μεταίρειν εἰς τὸ ὑγρόν)⁵⁰. Tutti gli animali e le piante, siano essi acquatici o terrestri, sono generati e continuano a vivere nei luoghi loro propri, senza subire alcuna radicale “trasformazione” (μεταβολή).

1978, p. 27, n. 1), ricorrono con alta frequenza in Teofrasto (anche se non bisogna dimenticare che in questo contesto dottrinale l’analogia sembra essere stata rivendicata prima da Menestore), come risulta dai luoghi individuati da G. WÖHRLE (*op. cit.*, p. 135 e, *ivi*, n. 321), il quale rimanda come luogo princeps, attestante l’interno rapporto della natura organica delle piante e degli animali, a C. P. II 13, 3: κοινοῦ δὲ τοῦ πάθους ὄντος ὁμοίως τε καὶ φυτῶν κοινήν τινα δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν ζητεῖν.

⁴⁷ Va osservato che la confutazione di questo punto, περὶ τῶν ἐνὸδρων, non risulta lineare in quanto non del tutto simmetrica al precedente resoconto dossografico, dove l’accenno agli ἐνυγρᾶ costituiva solo un caso particolare (cfr. I 21,6). La cosa si spiega se si tiene presente che qui la polemica, indirizzata soprattutto nei confronti della dottrina di Empedocle, costringe Teofrasto a porre al centro della replica un punto prima meramente esemplificativo.

⁴⁸ Vedasi, in proposito, C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965, pp. 45-50; cfr. anche p. 110, n. 20. Il Müller, tra l’altro, annota che la sola eccezione a questo principio, per quanto gli consta, sarebbe rappresentata da Menestore (p. 50, n. 67).

⁴⁹ Come ha già rilevato il Müller (*op. cit.*, p. 46, n. 58), questa importante confutazione non è riportata tra le testimonianze del DK, ma solo segnalata con un ‘vgl’ alla fine di 31 A 73. Si aggiunga che questo passo manca nell’*index*, ma non si tratta di testimonianza che non aggiunge nulla al precedente resoconto di Theophr. C. P. I 21, 5 (cfr. *supra* n. 45), dal momento che solo qui apprendiamo l’essenziale particolare ἐν τῷ ξηρῷ.

⁵⁰ Per questa testimonianza empedoclea si rinvia anche a quanto riporta Aristototele in *De respir.* 20, 477a (= 31 A 73 DK): “Empedocle non correttamente si è espresso sostenendo che gli animali più caldi, che possiedono moltissimo fuoco, sono acquatici per sfuggire l’eccesso del loro calore naturale (φεύγοντα τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐν τῇ φύσει θερμότητος). Non è questa la sede

C) Alla terza e quarta causa Teofrasto risponde in un colpo solo, ribatendo che le piante sempreverdi sono in realtà quelle che fruttificano più tardi di tutte; il germogliare e il fruttificare presto, inoltre, è segno di debolezza.

D) Per quanto poi concerne l'osservazione, aggiunta da Menestore, sulle proprietà dei πυρῆια, dipendenti dalla loro natura calda, Teofrasto obietta che esse sono dovute a fattori molto più complessi e avanza, sia pure con cautela, un'altra spiegazione, che ritiene migliore. Essa si basa sull'osservazione che l'infiammabilità dei legni, più che del calore, sia "segno della loro secchezza" (ξηρότητα σημείον): "è infatti la confricazione che produce il fuoco, ed essa è particolarmente intensa su quei legni, per cui anche è più capace di evaporare la loro umidità (μᾶλλον ἔξαεροῦν τὸ ὑγρόν)" (I 22, 5).

Giunti a questo punto dell'indagine immanente sul testo teofrasteo, abbiamo gli elementi essenziali per sostenere che la *quaestio* plutarchea, per la quale il Capelle fu indotto a postulare una presunta "Mittelquelle", non si limita a riecheggiare qua e là passi del *De causis*, ma, a tratti, si presenta come una vera e propria riscrittura, non priva, naturalmente, di apporti personali, non sempre, come vedremo tra poco, congruenti.

Possiamo intanto affermare che, contrariamente a quanto sostenuto dal Capelle, ripreso dal Fuhrmann⁵¹, Ammonio fa la parte di Menestore, Plutarco quella di Teofrasto. La differenza più vistosa è che, mentre il punto di partenza di Teofrasto riguarda la teoria generale sul caldo e sul freddo in relazione al regno vegetale, il punto di partenza di Plutarco, sempre in relazione a tale teoria, si concentra esclusivamente sulla natura dell'edera, che, come si è visto, anche Teofrasto prende spesso in seria considerazione in diversi contesti delle sue opere, ma senza farla mai diventare il centro esclusivo delle sue riflessioni.

Plutarco, a ben guardare, si propone innanzitutto, da 'fisico' platonico, di

per valutare la validità di questa concorde testimonianza aristotelica-teofrastea su Empedocle, testimonianza che, per altro, non è in sintonia con la notizia dossografica, molto più argomentata e articolata, riferita da Aezio, V 19, 5 (= 31 A 72, 25 DK) a proposito della suddivisione empedoclea degli esseri viventi e della loro diversificata dimora, conforme a natura: "... Di tutti i viventi si distinsero i generi secondo la qualità delle mescolanze. Sentono l'impulso per l'acqua gli animali più adatti a ciò; altri respirano sollevandosi in aria [...], altri più pesanti restano a terra [...]". Basti qui dire, con il MÜLLER (*op. cit.*, p. 47, n. 58), il quale dà più credito alla versione dossografica presente in Aezio, che "non è possibile dimostrare che Teofrasto, *De caus. pl.* I 21, 5 (cfr. 22, 2) sia testimonianza indipendente da Aristotele. Si può trattare, come accade spesso in Teofrasto, di una reminiscenza aristotelica, che egli pone in relazione con la dottrina di Menestore". Ma la questione, ripeto, esula dalla presente indagine, perché investe direttamente la ricostruzione della dottrina zoogonica di Empedocle.

⁵¹ Cfr. *supra* n. 25.

entrare in competizione con la vera e propria fisica peripatetica dello scienziato di mestiere, emulando, da una parte, il modello teofrasteo presente nel lungo passo del *De causis*, incentrato sulla sistematica *disputatio in utramque partem* delle opinabili spiegazioni causali, e, dall'altra, confermando a un tempo la ben nota ampiezza delle sue letture, nonché il piacere di incursioni dotte nella cultura degli antichi sapienti. Basti qui richiamare la dotta citazione di Empedocle, posta in bocca dell'avversario di Ammonio, cioè di Plutarco stesso, che riporta, tra l'altro, il peregrino e suggestivo termine empedocleo ἐμπεδόφυλλον⁵², glossato con il più comune ἀειθαλής (649c)⁵³.

Contrariamente a quanto pensò il Capelle, il quale diede come dato acquisito il fatto che Plutarco non sarebbe stato capace di trovare e scegliere da solo

⁵² A riprova dell'interesse plutarco nei confronti del testo di Empedocle, cfr. *Quaest. conv.* 683b-d, dove figura l'apprezzamento nei confronti del poeta-filosofo agrigentino, che "non era solito abbellire le cose per esigenze di eleganza stilistica, facendo uso di epiteti oltremodo speciosi come se fossero colori smaglianti, ma ogni volta li usava per rendere espressiva qualche realtà sostanziale o qualche qualità". Vedasi, in proposito, A. M. BATTEZZORE, *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze*, in *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 32; 54, n. 43.

⁵³ La citazione su ἐμπεδόφυλλα trova un evidente riscontro in un luogo (C. P. I 13, 2 = 31 A 78 DK) in cui anche Teofrasto, sottolineando l'importanza del clima in relazione alle colture, fa riferimento a un verso di Empedocle, presumibilmente attribuibile al poema fisico (31 B 77.78 DK): "Se l'aria si accordasse sempre con le esigenze delle piante, non parrebbero irragionevoli le descrizioni dei poeti, né gli alberi 'sempreverdi e costantemente frugiferi' (ἀείφυλλα καὶ ἐμπεδόκαρπα) di Empedocle, quando dice che questi fioriscono 'nell'aria con abbondanza di frutti per tutto l'anno' (καρπῶν ἀφθονίησι κατ' ἥερα πάντ' ἐνιαυτόν), presupponendo una qualità temperata dell'aria, comune, quella primaverile (ὑποτιθέμενός τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν, τὴν ἔαρινήν, κοινήν)". Ma Teofrasto non si piega alle verità della poesia didascalica e solleva subito la sua aporia: la maturazione dei frutti sarebbe forse meno perfetta qualora il potere generatore del sole fosse più debole e la stagione più umida? Da qui l'invito prettamente teofrasteo: τοῦτο μὲν οὖν ὡς καθ' ὑπόθεσιν θεωρεῖσθω. Non si può certo negare l'esistenza di uno stretto, ammiccante, 'dialogo' tra il passo plutarco e quello teofrasteo. C'è quindi da chiedersi se ἐμπεδόφυλλα di Plutarco non sia una 'correzione' della variazione ἀείφυλλα di Teofrasto. Resta comunque azzardato avanzare ipotesi su ciò che si leggeva materialmente nel verso empedocleo. Per i complessi problemi testuali connessi alla citazione empedoclea, sia da parte di Teofrasto che di Plutarco, si veda l'*apparatus notarum* del Diels-Kranz, p. 339, che mostra di consentire con le osservazioni pertinenti di W. CAPELLE (*art. cit.*, pp. 285 ss.), il quale non solo ritenne, contro il giudizio del Diels, che la citazione empedoclea di Plutarco si estendesse sino a ἀγήρω καὶ χλοερά (fine di 649d), ma avanzò l'ipotesi che l'intero passo plutarco fosse riconducibile a Teofrasto "attraverso una o più fonti intermedie" (n. 61). Per questa testimonianza veda anche il commento ai versi empedoclei di C. GALLAVOTTI, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano 1975, p. 290. Per quanto concerne, infine, certe caratteristiche del metodo dossografico teofrasteo, rinvio a A. M. BATTEZZORE, *Communis opinio e contro-argomentazione nella fisica e nella scienza naturale di Teofrasto*, in AA.VV., *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, a c. di A. M. Battezzore, Genova 1993, pp. 206-09 e *passim*.

gli argomenti del suo articolato e complesso contraddittorio⁵⁴, tutto induce a ritenere che il pensatore di Cheronea abbia sfoggiato la sua indubbia abilità, sia nell'integrare il taciuto pensiero di Menestore in quello di Empedocle, sia nell'escogitare risposte che Teofrasto avrebbe dovuto dare e invece non dà a proposito dell'edera.

Giunti a questo punto dell'indagine, abbiamo elementi di discussione per ritornare sull'apparentemente inspiegabile, illogico, inciso plutarceo, che suona "infatti gli eccessi distruggono le qualità". Tale affermazione non va certamente intesa come una glossa, ma piuttosto come una parafrasi di quel διὰ τὴν ὑπερβολὴν presente nel resoconto dossografico di Teofrasto (C.P. I 21, 5; punto 2). Se è vero che la distruzione reciproca dei simili *a causa di un eccesso* è un concetto indubbiamente molto teofrasteo, che risponde in linea di massima al generale principio biologico della "giusta misura"⁵⁵, non dobbiamo dimenticare che in entrambi i testi di cui ci occupiamo, sia da parte di Menestore sia da parte di Ammonio, che sembra riecheggiarlo, tale principio viene affermato in nome della concezione contrapposta, secondo cui il contrario cerca sempre il suo contrario⁵⁶.

Pertanto, qualunque sia il concetto che si cela dietro a διὰ τὴν ὑπερβολὴν in riferimento allo schema del rapporto tra ambiente e soggetto vegetale, esso appartiene a Menestore, e non a Teofrasto⁵⁷, il quale afferma che

⁵⁴ W. CAPELLE, *art. cit.*, p. 276: "Da Plutarch nicht zuzutrauen ist, dass er die Gegengründe in III 2, 2 selbst gefunden bz. ausgewählt habe, so ist anzunehmen, dass ihm auch diese im wesentlichen aus seiner Quelle geflossen sind".

⁵⁵ Cfr., C. P. VI 5, 3: "nulla di ciò che è appropriato [alla natura] è distruttivo se non negli eccessi (οὐδὲν γὰρ τῶν οἰκείων φθαρτικὸν εἰ μὴ ταῖς ὑπερβολαῖς)"; per un concetto analogo cfr. anche, *ex gr.*, C. P. V 14, 8. Per un approfondimento del principio teofrasteo della "simmetria" nel mondo vegetale rinvio a A. M. BATTEGAZZORE, *Perché i semi "saltano" ...?*, cit., pp. 92-93 e *passim*.

⁵⁶ Su questa tematica, che da una parte accomuna ma, dall'altra, diversifica nettamente la posizione di Teofrasto nei confronti del pensiero botanico di Menestore, vedasi ora C. VIANO, *Théophraste, Ménestor de Sybaris et la SYMMETPIA de la chaleur*, «REG» 105 (1992), pp. 584-92. In generale, per una ricostruzione, sulla scorta delle opere di Teofrasto, dei principi fondanti la dottrina biologica delle piante di Menestore, "der älteste Pflanzenphysiologe" (p. 65), si veda anche il successivo contributo di W. CAPELLE, *Menestor Redivivus*, «Rhein. Mus.» 104 (1961), pp. 47-69, al quale non sfuggì la caratteristica "Grundthese" del sibarita, ossia che "die entgegengesetzten Pflanzen nur in den ihnen entgegengesetzten Ländern dauern könnten, die warmen in den kalten, und die kalten in den warmen Gegenden (Cpl. I 21, 5)" (p. 48). Si tratta proprio della "Grundthese" attribuita da Plutarco ad Ammonio.

⁵⁷ Non si può essere tentati di trovare la derivazione dell'inciso plutarceo da un altro punto del *De causis*, ovvero II 3, 2, dove Teofrasto tratta delle qualità simili che "producono eccesso" (ἐὰν δὲ ὅμοια βλάπτει [τὰς δυνάμεις?], ποιεῖ γὰρ ὑπερβολήν), in riferimento alle δυνάμεις dei venti rapportate esclusivamente alle "differenze dell'ambiente" (παρὰλλαγαὶ τῆς χώρας), e non già al discorso, qui in gioco, sul rapporto tra ambiente e soggetto.

l'opinione di Menestore risaliva ad Empedocle, ed anzi ne costituiva, evidentemente, uno sviluppo, in quanto il principio evocato veniva esteso dagli animali alle piante. Se spostiamo ora l'attenzione sulla citazione teofrastea della dottrina di Empedocle, nella successione di parole "la natura conduce all'umido gli animali *troppo caldi* (ὕπερπυρα)", dobbiamo tenere presente che il termine ὑπερπυρα, collegato dal Menestore teofrasteo con la dottrina sull'attrazione degli opposti, non riguarda un fatto climatico-ambientale, ma un 'eccesso' che è *interno* all'animale, ed è la causa per cui esso cerca i luoghi acquosi, al fine di ritrovare il giusto equilibrio fisiologico. Nella versione botanica che di questa dottrina elaborò Menestore ne seguiva consequenzialmente che "le piante più calde sono quelle maggiormente *acquose* (ἔνυγρα)". E poiché le piante non sono dotate di locomozione, la natura ha dovuto collocarle "subito" (εὐθύς), *ab initio*, nel loro posto più idoneo. E che le cose stiano così si ricava anche dalla replica di Teofrasto, che enuncia sì il principio dell'attrazione dei simili, ma che poi, nel merito della confutazione vera e propria, insiste soprattutto sull'elemento *umido* (ὕγρόν), che solo consente la vita.

Tornando ora al teofrasteo διὰ τὴν ὑπερβολήν, è chiaro che la situazione qui presupposta non è quella di un eccesso di temperatura esterna, tale che distruggerebbe un grado interno più moderato della stessa temperatura (secondo il principio teofrasteo del πλεόν-ἔλαττον), ma, come si diceva, di un eccesso *interno*. Tutto ciò è perfettamente deducibile dal solo ὑπερπυρα, ma, se si vogliono conferme, ne possiamo trovare una nella già citata testimonianza aristotelica su Empedocle⁵⁸.

Teofrasto, opponendosi a questa dottrina, che accomuna Empedocle e Menestore, tiene una tattica confutatoria bifronte, perché stavolta una sola critica non basta a smentire l'applicazione di siffatta dottrina al regno vegetale e animale. A Menestore risponde con il dogma che il simile sta bene nel luogo che gli è simile; l'attacco nei confronti di Empedocle è più aspro, per il concetto assurdo e contraddittorio che egli mostrava di avere della natura, la quale, lungi dal fare nulla invano - secondo il ben noto principio aristotelico -, avrebbe generato dapprima gli animali sulla terraferma, per poi immettere in quelli che non tolleravano l'eccessivo surriscaldamento provocato dal caldo e dal secco della loro interna natura, l'impulso ad abbandonare il luogo d'origine per trasferirsi nell'elemento opposto⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. *supra* n. 50.

⁵⁹ A integrazione delle testimonianze incomplete di Aristotele e di Teofrasto (31 A 73 DK), relative alla zoogonia empedoclea, mette conto tenere presente la testimonianza 31 A 95, da cui

Le teorie di Empedocle e di Menestore costringono Teofrasto a seguire due vie differenziate di confutazione: se è vero, infatti, che, secondo l'agrigentino, la natura predispone in certi casi il diverso ad andare alla ricerca del diverso, infrangendo così lo stesso principio generale empedocleo del simile che ama il suo simile, è anche vero che la stessa natura, *ab initio*, lo genera nel simile, il che, in ultima istanza, *corrispondeva* alla dottrina di Teofrasto.

La questione meriterebbe altri approfondimenti, soprattutto in riferimento a una plausibile ricostruzione della dottrina zoogonica di Empedocle, ma il presente scopo è quello di mostrare come Plutarco abbia distorto in senso teofrasteo una dottrina, come quella enunciata da Ammonio in riferimento alle *ὑπερβολαί*, avente tutt'altro valore, e relativa a tutt'altro contesto⁶⁰.

Di fronte alla complessità dei problemi che la *quaestio* plutarchea solleva, abbiamo ora qualche ragione in più per comprendere perché il grande botanico di Ereso venga introdotto nella diatriba in modo così defilato, come se si trattasse di una presenza troppo importante per essere del tutto ignorata, ma anche troppo scomoda per potere essere accolta come avrebbe meritato. Per quanto domini quasi da solo il retroterra dottrinale di entrambi gli interlocutori, Teofrasto viene così ricordato da Plutarco come semplice fonte storica e viene passato sotto silenzio il suo ingente contributo dossografico nei confronti della dottrina di Menestore.

Si può certo pensare che tale silenzio sia dovuto alla finzione 'scenica': la *persona* di Plutarco, che interpreta Teofrasto, non può citarlo per nome, se non a prezzo di provocare una smagliatura nella trama del confronto semiserio. Egli va comunque assai più in là di Teofrasto, completando ciò che lo scienziato aveva lasciato, nella sua confutazione di Menestore, incompiuto: gli argomenti della neve e dello *σπασμός*, lasciati cadere, vengono ripresi dal pensatore 'umanista' di Cheronea; viceversa la questione dei *πυρραία* non viene

risulta che secondo Empedocle τὰς μὲν ὀρέξεις γίνεσθαι τοῖς ζῷοις κατὰ τὰς ἐλλείψεις τῶν ἀποτελούντων ἕκαστον στοιχείων... Per un tentativo di spiegazione della teoria empedoclea rinvio a C. W. MÜLLER, *op. cit.*, p. 46 e, ivi, n. 58. Lo studioso, mettendo in connessione le diverse testimonianze, e non dando particolare credito all'interpretazione polemica di Aristotele, che non sempre si comporta come un "sorgfältiger Interpret", ipotizza che il senso generale della teoria empedoclea significasse "dass die Fische zur Erhaltung ihrer eigentümlichen, besonders wasserhaltigen "Mischung", die durch das Überhandnehmen der Wärme bedroht ist, zum Wasser streben". In sintesi, sulla base anche di 31 A 72 DK, possiamo dire che per Empedocle la diversa mescolanza degli elementi e delle qualità è il concetto guida capace di rendere conto della differenziazione delle specie animali.

⁶⁰ Un luogo in cui detta dottrina sarebbe stata perfettamente al suo posto è, *ex. gr.*, C. P. II 3, 4, sede dell'enunciazione secondo cui "anche il simile necessita di un certo equilibrio".

affrontata da Plutarco perché Teofrasto ne tratta più volte⁶¹.

Ma la cosa più importante è che Plutarco smentisce Teofrasto in relazione proprio allo specifico problema del calore dell'edera. Infatti, mentre le opinioni di Menestore e di Ammonio coincidono e si sovrappongono in tutto e per tutto (attrazione fra opposti, calore dell'edera, fenomeno dello *σπασμός*, etc.), Teofrasto e Plutarco, *pur condividendo il principio dell'attrazione dei simili*, si esprimono l'uno per il calore, l'altro per la freddezza dell'edera. Anche in questo caso, a nostro giudizio, Plutarco, l'autore di un trattato come il *De primo frigido*, in cui il caldo e il freddo venivano innalzati a pari dignità, mostra ciò che Teofrasto *avrebbe dovuto* pensare, e quindi lo corregge, non tenendo nel dovuto conto la ragione di fondo, già da noi precisata nei suoi termini fisico-biologici, che spinse Teofrasto a non rinunciare alla teoria del calore dell'edera, nonostante questa pianta, in deroga al principio generale che governa la vita vegetale, sia "amante del freddo": l'edera infatti, oltre a essere calda, è anche secca, e ha bisogno, pertanto, di umidità. Per questo non può vivere in luoghi "infuocati", come appunto quelli di Babilonia, dove, come ci ricorda l'avversario di Ammonio a chiusura della *quaestio*, "regna un'aria così soffocante e pesante (*πνιγώδη καὶ βαρύν*) che molti, fra le persone ricche, si fanno sovente riempire d'acqua degli otri per dormirvi sopra, rinfrescati"⁶².

Ma, al di là di tutto, la spiegazione più 'vera' del fatto che l'edera non *volle*

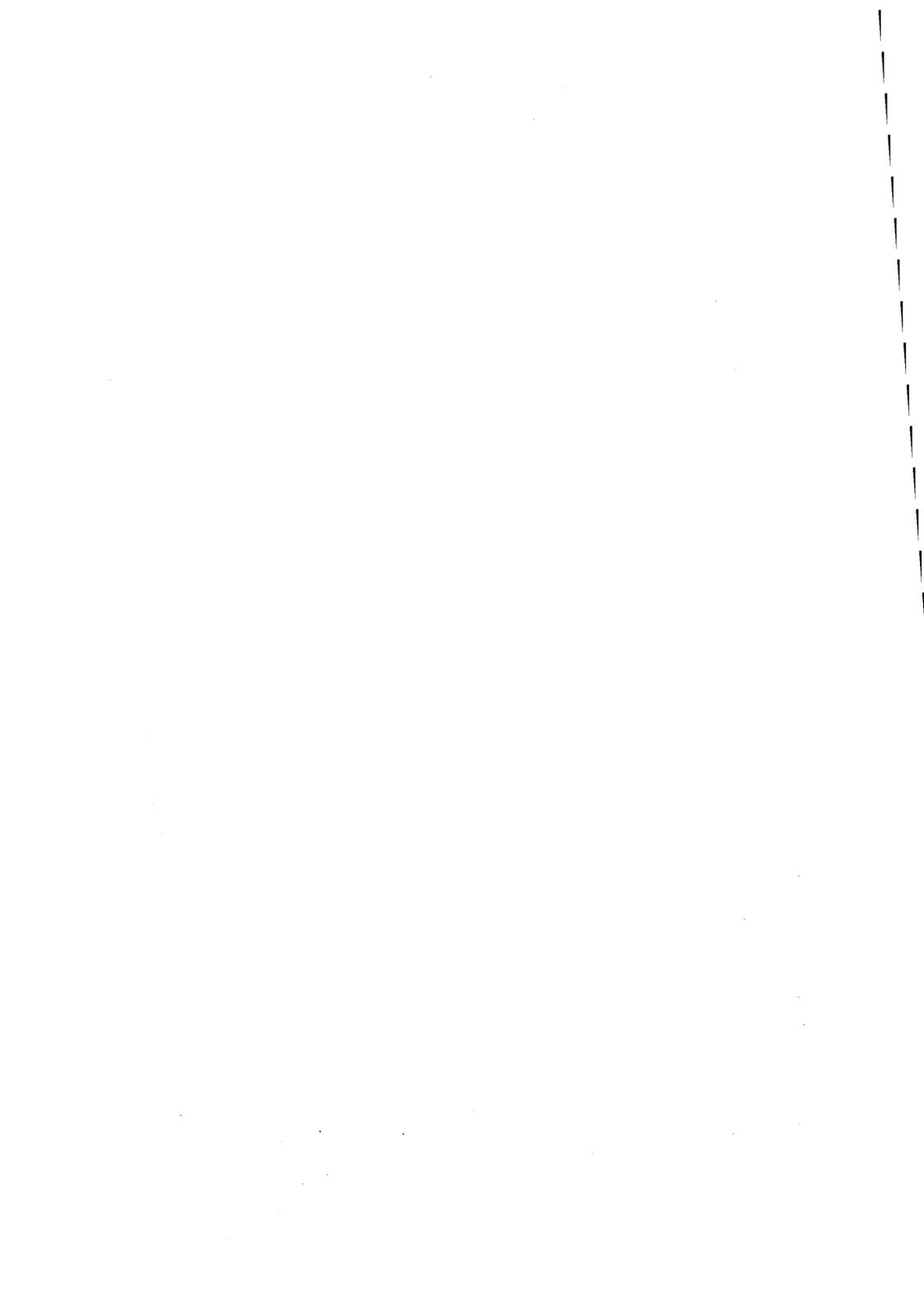
⁶¹ Se i *πυρεῖα* sono caratterizzati dal calore, allora non solo l'edera è calda, ma addirittura è particolarmente calda, visto che, come si legge in *H. P.* V 9, 6, da essa si ricavano le migliori esche. Qui l'opinione è ancora di Menestore, mentre in *De igne*, 64 l'opinione è accompagnata da un generico 'dicono'. Teofrasto è d'accordo con Menestore sul fatto che l'edera sia umida, come si evince dal citato *C. P.* I 21, 7 (vedasi il punto 6 del nostro testo); questo, per altro, riconosce Teofrasto in *De igne*, 68: il rumore dei materiali legnosi combusti è dovuto alla lotta tra il caldo e l'umido, dal momento che quest'ultimo cerca di spegnere il fuoco; e aggiunge: "sia le foglie dell'alloro, sia quelle dell'edera, sia altre simili a queste, crepitano (*πηδῶν*) per la compattezza del loro tessuto e perché contengono molta umidità". Tuttavia le deduzioni che i due scienziati traggono dallo stesso fenomeno sono molto diverse; quella dei *πυρεῖα* doveva essere per Menestore la conferma più evidente dell'attrazione degli opposti, dal momento che il caldo e l'umido, nel fisiologo di Sibari, sembrano funzionare come opposti. Teofrasto, proprio in *C. P.* I 22, 5 ristabilisce i giusti termini di confronto; brachilogicamente, egli spiega che non si tratta di un fatto di calore, ma di *secchezza* [cfr. *supra*, punto D della replica]: ciò equivale a dire, ovviamente, che l'umidità non è opposta al calore, ma alla *secchezza*, e che anzi l'umidità fornisce nutrimento al fuoco. Per Teofrasto la compresenza nell'edera del caldo e dell'umido non genera alcuna contraddizione nella sua concezione naturalistica. In sostanza, ciò su cui Teofrasto concorda con Menestore è che i migliori *πυρεῖα* siano tali per il fatto di essere umidi; ciò su cui non concorda è che tale 'attrazione' tra fuoco e umidità possa costituire una conferma al fatto che, in botanica, valga il principio opposto-opposto e non quello simile-simile.

⁶² L'annotazione figura anche in *Plut. Alex.* 35, 14, a riprova dell'esistenza di certi collegamenti, già da noi rilevati, con la presente *quaestio*.

attecchire a Babilonia restava, per il sistema di pensiero del filosofo medio-platonico Plutarco, quella riconducibile alla causalità mitologica: il rifiuto 'consapevole' della pianta di trasferirsi in terra straniera, lontano dalla sede naturale del suo dio Dioniso⁶³. Il cenno alla pia fedeltà del γενναῖος κίττός (649e) ci autorizza dunque a intravedere, anche in questo contesto di finzione letteraria di scienza militante, caratterizzata indubbiamente in modo forte dalla ricerca delle cause naturali, le tracce di quella ben nota posizione amabilmente fideistica che Plutarco, da buon platonico, era solito mettere in campo di fronte a questioni naturali aperte ad analisi che avevano come esito spiegazioni opposte e, magari, ugualmente convincenti, troppo ardue per essere affrontate e risolte con le esclusive armi delle argomentazioni scientifiche riconducibili totalmente all'ordine naturale delle cose⁶⁴.

⁶³ Del resto, l'unica opinione di Ammonio che non venga sottoposta a confutazione è proprio quella che a sua volta contraddice l'opinione di Trifone, secondo cui le corone di edera sono state inventate da Dioniso a scopo preventivo e terapeutico: una 'spiegazione', questa, che non appartiene alla scienza, ma che sta dalla parte del costume e della religiosità popolare.

⁶⁴ Rinvio, in riferimento sia alla compresenza di *mythos* e *logos* nella *historia* plutarchea sia al fatto che in essa non figurino distinzioni assiologiche tra i livelli di verità e sugli strumenti di conoscenza, a quanto, in generale, ebbi modo di osservare in *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze*, in *Plutarco e le scienze*, cit., pp. 19-59. Sull'approccio di Plutarco alla fisica, fortemente condizionato da presupposti che trascendono la sensazione, rinvio anche all'importante contributo, già citato, di P. L. DONINI (cfr. *supra*, n. 26), in particolare alle pp. 112-116, con relative note.



Ferruccio Bertini

Il *Terenzio* di Goldoni

Quale fu il rapporto di Goldoni con i commediografi antichi e, in particolare, con Terenzio?

Poco prima dell'ammissione al Collegio Ghislieri di Pavia (5 gennaio 1723) Goldoni stesso racconta che, col pretesto di impraticarsi nella giurisprudenza, ebbe occasione di frequentare la ricca biblioteca di un professore di legge: "ma io aveva fissato l'occhio sur una raccolta di Poeti comici antichi, e questo era il mio unico studio. Io non conosceva che di nome Aristofane, Plauto e Terenzio. Li lessi da prima con avidità, con semplice curiosità. Li rilessi coll'aiuto de' migliori commenti, e vi feci le mie osservazioni, per quanto mi suggeriva il genio e mi permetteva l'età... Così, diss'io allora fra me, così si dovrebbe fare presentemente da' nostri Comici Autori"¹.

Pur prendendo per vera questa conoscenza diretta di Plauto e Terenzio, sappiamo però che Goldoni aveva l'abitudine (comune anche ad altri commediografi prima di lui) di dare indicazioni fuorvianti: quella di citare, per esempio, come fonte Plauto, quando non lo utilizza, mentre, quando non lo cita, usare decine di versi tratti dalle sue commedie².

Questo accade appunto nel *Terenzio*, una commedia storica composta nel periodo più fecondo della sua attività (anni 1748-1763), cioè nell'autunno del 1754. Scritta in quei distici baciati che da Pier Jacopo Martello avevano preso il nome di *martelliani*, la commedia, benché piacesse molto alle persone colte del suo tempo, fu giudicata "mediocrissima" da un noto studioso del nostro Settecento³.

Il *Terenzio* è dedicato al Metastasio, che viene assai lodato da Goldoni;

¹ Pref. al tomo VII dell'ed. Pasquali in C. Goldoni, *Tutte le opere*, a cura di G. ORTOLANI, vol. I, Milano 1959², pp. 642-643.

² Cfr. Margherita RUBINO, *Avari di commedia*, in *Mosaico, Studi in onore di Umberto Albini*, Genova 1993, pp. 175-176. Nello stesso articolo si indaga anche sulla problematica questione relativa alla cronologia esatta del periodo in cui Goldoni lesse i comici antichi.

³ Cfr. G. NATALI, *Il Settecento*, Milano 1960³, vol. II, p. 786: "Per ingraziarsi la dotta Bologna, nella state del '55, diede il *Terenzio*, cinque atti in versi, commedia mediocrissima". Di diverso avviso era invece l'autore, che nel cap. XXV dei *Mémoires* scrive: "Cette Comédie est une de mes favorites; elle me coûtâ beaucoup de peine, elle me procura beaucoup de

ma, come ha osservato recentemente Franco Vazzoler, dopo aver citato una lettera del 1759 di Metastasio al fratello Leopoldo⁴, "...a Metastasio non sembra sfuggire completamente (né probabilmente sfuggiva a Goldoni se, come credo, la Dedicatoria del *Terenzio* sottintende, nell'esibizione della propria inferiorità, anche un'antifrasi ironica) la fondamentale differenza, nei suoi riflessi creativi, delle due condizioni sociologiche del poeta cesareo e dell'uomo di teatro legato, invece, alla gestione impresariale privata"⁵.

Nella dedica al lettore (*L'AUTORE a chi legge*) Goldoni denuncia chiaramente la fonte da lui utilizzata per le notizie storiche: "...per facilitare ai curiosi il confronto delle verità istoriche... si provvedano essi di un certo *Pitisco*... questo è un Dizionario abbondantissimo storico delle antiche cose Greche e Romane..."⁶.

Quindi passa brevemente in rassegna i personaggi principali: Lucano, senatore padrone di Terenzio; Lelio, patrizio amico del commediografo; Livia, figlia adottiva di Lucano e innamorata di Terenzio; Terenzio stesso, e ancora i personaggi secondari: Lisca, il parassito; Flavio, il cliente adulatore; Damone, l'eunuco invidioso. Poi scrive testualmente: "L'invenzione di Terenzio che finge il vecchio Critone essere un venditore di schiavi, è tratta dalle Scene Comiche di Terenzio medesimo"⁷.

È una dichiarazione fuorviante: si può sfogliare invano tutto Terenzio senza trovare una sola scena di questo genere. Si tratta invece di uno strattagemma che ricorre più volte in Plauto (nella IV scena del II atto dell'*Asinaria*, vv. 407-503, dove Leonida si finge Saurea per farsi versare la somma ottenuta dalla vendita degli asini; nella scena I del III atto del *Curculio*, dove, ai vv. 371-461, il parassita omonimo si fa passare per Summano e consegna una lettera a Licone da parte di Terapontigono per farsi affidare Planesia; nello *Pseudolus*, ecc. ecc.).

satisfaction, elle mérita l'éloge général des Bolonnois; pourrais-je lui refuser la préférence?". Cito da C. Goldoni, *Memorie*, con pref. e note di G. MAZZONI, Firenze 1907, vol. II, p. 41. Per la sua rappresentazione nel 1754, cfr. le note al medesimo capitolo dei *Mémoires* nell'edizione pubblicata a Venezia nel 1948, tomo II, pp. 388-389: "Certo era stato già recitato a Venezia nell'ottobre del 1754, prima cioè del nuovo soggiorno del Goldoni a Bologna ed era piaciuto 'assaiissimo alle persone dotte' (lettera all'Arconati, 5 aprile '55) e a quelle che non volevano apparire indotte. I Bolognesi, maestri di dottrina, poterono dunque ammirarlo nella primavera del 1755".

⁴ P. Metastasio, *Opere*, a cura di B. BRUNELLI, vol. IV, Milano 1954, p. 79.

⁵ F. VAZZOLER, *A proposito di Goldoni autore di libretti seri per musica*, in B. Gallo (a cura di), *Forme del melodrammatico*, Milano 1988, pp. 119-122 (la citazione è a p. 122).

⁶ La citazione si legge alle pp. 691-692 del vol. V della citata edizione mondadoriana di G. ORTOLANI; in essa si allude a Samuel PITISCUS, *Lexicon antiquitatum Romanarum, Leovardiae* (è la città olandese di Leeuwarden) 1713, 2 voll.

⁷ *Ibidem*, p. 692.

Vediamo ora, per sommi capi, il contenuto del *Terenzio*, ricorrendo talvolta all'aiuto del Goldoni stesso⁸: "Un personnage en brodequins paroît tout seul sur la scène; il s'annonce pour le Prologue, et harangue le Public sur la Comédie que l'on va voir"⁹; vi si narra una vicenda di 2.000 anni fa, ma non è vero che ci si diverta a vedere rappresentati solo avvenimenti del proprio tempo. Lo dimostrano Plauto e Terenzio che, raccontando vicende greche, criticano i vizi e i difetti dei Romani. D'altronde le passioni umane sono sempre le stesse, in qualsiasi tempo e sotto qualunque latitudine. L'unica cosa che sembra mutata è il comportamento delle donne:

"Sol delle donne il fasto, che in Roma iva all' eccesso
Sembra, se al ver m'appongo, sia moderato adesso.

.....

Se troppo per Commedia eroiche le passioni,
Per me vuole il Poeta addur le sue ragioni.
L'esige l'argomento; lo vuol l'inusitata
Opra, che il titol porta di Commedia togata,
Mista di personaggi bassissimi e d'eroi,
Che fra moderni e antichi ha pur gli esempi suoi:
Al che poi facilmente, volendo, si rimedia,
Lasciandola l'Autore chiamar Tragicommedia"¹⁰.

Nel I atto Lelio intercede presso Lucano perché conceda a Terenzio la libertà in grazia dei meriti da lui acquisiti presso i Romani e Lucano promette di farlo suo liberto; Lelio, allora, preso coraggio, chiede a Lucano di liberare anche la schiava greca Creusa, di cui Terenzio è innamorato, ma, questa volta Lucano, che ne è a sua volta innamorato, respinge la richiesta; anzi, pone come condizione per la libertà di Terenzio, la sua rinuncia a Creusa.

Quando Lelio riferisce al poeta il risultato del suo colloquio, Terenzio risponde:

"Amo la libertade, amo la donna bella,
Ma questa delle due mi piace più di quella;
Onde, se a me si nega ciò che quest'alma adora,
Sa ricusar Terenzio la libertade ancora"¹¹.

⁸ A conferma del fatto che Goldoni considerava il *Terenzio* una figlia prediletta, il citato cap. XXV dei *Mémoires* è infatti occupato quasi per intero dal riassunto della commedia, il che è un fatto assolutamente straordinario.

⁹ C. Goldoni, *Mémoires*, cit., II, p. 42.

¹⁰ C. Goldoni, *Tutte le opere*, cit., vol. V, p. 696.

¹¹ *Ibidem*, p. 700.

Invano Lelio replica:

“Deh, l’opera di tanti struggere non ti piaccia;
Lavinio, il tuo nemico, più non ti rida in faccia.
Non vaglia sulle scene al detrattore insano
Il dir: Terenzio è schiavo; Romani, io son Romano”¹².

Terenzio rifiuta con fermezza la propria libertà e, di fronte alla proposta di Creusa di nozze segrete, ribatte:

“Pensa che i figli nati di schiavitù agli orrori
Seguon lo sventurato destin dei genitori”¹³.

La donna teme la rivalità di Livia:

“Livia, che di Lucano d’adozione è figlia,
Tenera troppo i’ veggo fissare in te le ciglia;
Parla di te sovente, ti loda, e si consola
Qualor delle tue lodi sente formar parola”¹⁴.

Nella scena successiva (la V del I atto) alla presenza di Terenzio, Creusa e Livia hanno uno scontro violento. Poi Creusa esce e Terenzio resta solo con Livia. Così descrive l’incontro Goldoni: “La scène qui suit entre Livie et Térénce est vraiment comique; le Poète joue de la manière la plus décente et la plus artificieuse l’orgueil de la Dame Romaine: Térénce met Livie dans l’embarras: il la quitte comme un homme qui a pour elle de l’admiration, du respect... et n’ose pas en dire davantage”¹⁵:

“Lascia che dir ti possa, ch’hanno formato i numi
Per far altrui felice quel volto e quei be’ lumi!...”¹⁶

suscitando il finto sdegno della donna, che lo zittisce e lo congeda, ma resta lusingata. Rimasta sola, in un monologo, ella dà sfogo a tutte le proprie incertezze.

Alcune osservazioni, a margine di questo I atto: nella I scena l’eunuco Damone, schiavo come Terenzio, ma invidioso della sua fama, si lamenta con Lucano che gli preferisce Terenzio e, citando l’*Eunuco*, ricorda che in quella commedia Terenzio lo ha più volte ferito, offendolo; poco più avanti, Goldoni mette in bocca a Terenzio stesso queste parole:

¹² P. 701.

¹³ P. 702.

¹⁴ P. 704.

¹⁵ *Mémoires*, cit., II, p. 44.

¹⁶ P. 706.

“Nella commedia a cui dà titolo *Formione*,
Anch’io sgridai l’amore del giovane Antifone”¹⁷.

Ancora più avanti¹⁸, Luscio Lanuvino viene chiamato, da Lelio, Lavinio¹⁹.

All’inizio del II atto, forte della preparazione antiquaria fornitagli dal Pittisco, Goldoni ogni tanto assume la parte del professore pedante e fa fare a qualcuno dei suoi personaggi vere e proprie lezioni di antiquaria o di letteratura.

Così, nella scena di apertura, al saluto che Fabio, il cliente adulatore, gli rivolge con tono di scherzo, ma anche di scherno, Lisca il parassito replica:

“Fabio, di questo nome che a me schermendo opponi,
Offender non mi deggio, ed ho le mie ragioni.
Diceasi parassito, ne’ tempi più remoti,
Chi parte delle vittime godea coi sacerdoti”²⁰.

Quindi passa, a sua volta, al contrattacco:

“Chi più di te mordace contro Terenzio avventa
Le satire pungenti, e le calunnie inventa?
E pur Lucan lo stima, e in sua presenza il lodi.
Ciascuno il suo mestiere sa fare in molti modi.

FAB. Se critico lo schiavo, soffrir lo devi in pace;
Lavinio mi diletta, Terenzio a me non piace”²¹.

Quindi Goldoni si serve della nuova replica di Lisca per fargli muovere le stesse accuse che a Terenzio muoveva Luscio Lanuvino:

“Anch’io teco m’accordo nel condannar colui,
Che i parti di Menandro ci pubblica per sui.
Dell’*Andria* e la *Perintia*, ambe dell’ autor greco,
Le favole tradotte Terenzio portò seco,
E fattane una sola, di due ch’erano in prima,
La gloria dei Romani procacciasi, e la stima”²².

Dopo una serie di scene di interesse relativo, nella scena V Damone entra e, trovando Lucano e Creusa insieme, finge di voler andar via per non distur-

¹⁷ P. 700.

¹⁸ Cfr. n. 12.

¹⁹ Così risultava ancora nel 1700, come appare da J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Latina*, Hamburgi 1721⁵, I, p. 28; II, pp. 30-31.

²⁰ P. 707. Per questa lezione di antiquaria cfr. S. PITISCUS, *op. cit.*, s. v. “parasitus”, vol. II, p. 376: *parasitus primo dictus fuit, qui cum sacerdotibus victimae partem caperet*.

²¹ P. 708.

²² *Ibidem*.

bare, offendendoli entrambi; ma poi comunica la notizia di cui era latore: Lucano è atteso dal senato. Il senatore quindi si allontana in tutta fretta. Creusa e Damone, rimasti soli, danno vita a una lite furibonda, nel corso della quale Damone si rivolge per quattro volte a Creusa con l'appellativo di "Greca", usato come un insulto. Alla replica sdegnata di lei, che esalta la propria patria, Damone, prima di allontanarsi, risponde beffardo:

"Gli Ateniesi in Roma so che son furbi e scaltri.
Possano crepar tutti, e tu prima degli altri"²³.

Ma le umiliazioni per Creusa non sono finite; altrettante dovrà patirne, più sottili e perfide, da parte di Livia, prima da sola (scena VII), poi insieme con Terenzio (scena VIII).

Livia, infatti, ha una personalità terribilmente tortuosa: vittima in parte delle convenzioni sociali, non ammetterebbe mai di amare Terenzio fino a che egli è schiavo, ma non sopporta l'idea che un'altra donna possa sottrarglielo, come ammette chiaramente nella scena XIII in risposta a una precisa domanda di Lelio:

LEL. "Livia, per quel ch'i' sento, tu confessi che l'ami.
LIV. No, non amo uno schiavo, né l'amerò giammai.
Sia libero Terenzio, dirò s'unqua l'amai.
L'onor delle Romane fisso nell'alma i' porto;
Ma farmi non ardisca donna qualunque un torto"²⁴.

L'atto III si apre ancora con una scena che vede protagonisti personaggi secondari: Damone sfoga col parassito Lisca la sua invidia nei confronti di Terenzio:

"Terenzio, qual io sono, è schiavo al signor mio;
Né vale il dir ch'egli abbia cosa che non ho io,
Ché, fuori d'una sola, di cui 'l destin m'ha privo"²⁵,
Penso com'egli pensa; com'egli vive, io vivo.
Africa ad ambedue diè povero il natale;
Esser dovrebbe in Roma sorte ad entrambi eguale:
Ma a lui si fan gli onori, per lui s'han dei riguardi,
Ed io non trovo in Roma un cane che mi guardi"²⁶.

Lisca, allora, dietro compenso di due fagiani, gli promette di aiutarlo a

²³ P. 716.

²⁴ P. 723.

²⁵ L'eunuco allude alla propria mutilazione.

²⁶ P. 724.

comporre anche lui una commedia alla maniera di Plauto, mettendosi in gara con Terenzio:

“Perché schernito resti Terenzio nel cimento,
 Della commedia nostra sia Plauto l'argomento.
 Veggasi nel confronto questo e poi quel dipinto;
 Terenzio ha i suoi nemici; diran ch'ei resta vinto;
 E tua sarà la gloria d'averlo scorbacchiato.
 Terenzio fia deluso, Damone vendicato”²⁷.

Poi, però, incalzato da precise domande di Damone, Lisca racconta la vita di Plauto secondo la leggenda. Ma a Damone la proposta non va e allora convince Lisca a seguire un'altra via: far sapere a Lucano che fra Terenzio e Livia c'è del tenero, in modo che Lucano si adiri e punisca Terenzio.

Sopraggiunge Fabio, che comunica ai due che gli edili hanno deciso di concedere a Terenzio un premio di 8.000 nummi²⁸ per la composizione dell'*Eunuco*. Al sopraggiungere del poeta, da buoni profittatori i tre lo festeggiano, ma Terenzio non si lascia abbindolare e non scuce loro neppure un nummo.

Per vendicarsi Fabio e Lisca riprendono il primitivo disegno di Damone, ma, compiuta la falsa delazione, restano stupefatti di fronte alla reazione di Lucano che, per parte sua, si dichiara favorevole al matrimonio.

La trama poi si complica ulteriormente quando Lucano promette a Livia di darla in sposa a Terenzio, che sarà presto liberato, e poi si affida a Terenzio, perché interceda per lui presso Creusa! Ma sentiamo ancora Goldoni nei *Mémoires*: “Lucain se flatte que Térance ne refusera pas l'honneur de devenir son genre: il se passe une scène dans laquelle, parlant l'un et l'autre d'amour, de mariage, de sacrifice, de reconnaissance, sans nommer la personne dont chacun croit qu'il s'agit, l'équivoque se soutient très-naturellement jusqu'à la fin, et ce n'est qu'à l'arrivée de Créuse que Térance reconnoît son erreur”²⁹.

Nel IV atto assistiamo alla pacificazione tra Damone e Terenzio e nella scena II Goldoni approfitta del dialogo tra i due per fare ancora sfoggio, non senza qualche fraintendimento, della cultura appresa dal Pitisco, spiegando, per bocca di Terenzio, il significato delle parole *Ister* e *Mimus*³⁰; poi Damone

²⁷ P. 725.

²⁸ Nel capitolo più volte citato dei *Mémoires* Goldoni parla per errore di 100.000 nummi (ed. cit., II, p. 46).

²⁹ *Ibidem*, II, p. 47.

³⁰ P. 738: DAM. “Per me più stimo e apprezzo spennar polli e pavoni
 Dell'arte onde ti vanti, de' mimi ed istrioni.

TER. Che dir degl'istrioni, che dir de' mimi intendi?

lascia Terenzio in compagnia di un vecchio greco, che ha chiesto di Lucano, e si allontana in cerca appunto del padrone.

Il vecchio greco è Critone, che spiega a Terenzio di essere il nonno di Creusa, della quale racconta la vendita come schiava a Lucano al prezzo di 2.000 sesterzi ad opera di un mercante trace, col patto che gliel'avrebbe restituita allo stesso prezzo, se questi gliel'avesse in seguito richiesta. Da qui, una volta racimolati i soldi necessari al riscatto, il viaggio intrapreso col mercante, la morte del mercante in mare e la perdita dei soldi: al vecchio resta solo il foglio sul quale è scritto l'impegno di Lucano col mercante di restituirla *a lui*. Il vecchio greco a questo punto si dispera, ma Terenzio gli suggerisce di farsi passare per il mercante; il piano riesce, Lucano viene ingannato, però vuole consegnare di persona Creusa *al nonno*.

Il V e ultimo atto si apre con una scena di servi che preparano in casa di Lucano il necessario per la manomissione di Terenzio; segue un altro scontro violentissimo tra Livia e Creusa, nel quale la schiava, che sa che presto diventerà libera, replica con durezza a Livia, la quale minaccia a sua volta di vendicarsi. In una scena successiva, Damone consiglia a Livia di essere più docile e umile con Creusa, se ella diventerà moglie di Lucano...

Segue la scena, grande e solenne, della manomissione: Terenzio viene affrancato e assume i canonici *tria nomina*: *Publius Terentius Afer*. A questo punto Lucano propone di sposare Terenzio e Livia, ma Terenzio, con una mossa di grande effetto, fa *le beau geste* di dichiarare la verità a Lucano: Critone ha avuto da lui i 2.000 sesterzi del riscatto di Creusa, alla quale egli ha anche offerto in dono la dote. Ora, se ella acconsentirà, potrà essere sposa di Lucano. Ma questi non vuol essere da meno e, volgendosi alla figlia adottiva, conclude:

“Livia, tu da me apprendi, apprenda il Lazio istesso
Da Lucan la virtude di superar se stesso.

Ama Terenzio, ed offre l'amore in sacrificio:

Di questi e quelli il vanto, il merto non comprendi.

Ister, che fra gli Etruschi dir vuol *gioco da scena*,

Diede agli attori il nome della commedia amena;

Mimus, che imitatore dir vuol, diè nome ai mimi,

Quei che ciò fan coi gesti, chiamati pantomimi.

DAM. Uomini che di fama, che degli onor son privi,

Satirici, impudenti, scandalosi, lascivi.

Cfr. nel sullodato Pitisco rispettivamente le voci: “*histrio*” (vol. I, p. 904), in cui si rinvia alla citazione di Liv. VII 2: *Vernaculis artificibus, quia ister Tusco verbo ludio vocabatur, nomen histrionibus inditum*; “*mimus*” (vol. II, p. 204): *est sermonis cuiuslibet motusque sine reverentia vel factorum turpium cum lascivia imitatio*; “*pantomimus*” (vol. II, p. 307): *dicebatur veteribus qui nihil non gestibus exprimebat, qui effingebat et imitabatur omnes personas in scenis*.

Non sia men generoso di un liberto un patrizio"³¹.

Mentre Creusa e Terenzio gioiscono, Livia esce a sua volta di scena con una breve tirata di sfogo. Nell'ultima scena, a Lucano che gli chiede:

"Roma lasciar destini?"

Terenzio risponde:

"Andrò, se tu 'l consenti,
A raccor di Menandro i sparsi monumenti;
Cento commedie ha scritto l'autor greco divino,
Degne d'esser tradotte al popolo latino.
Salvo s'io torno in Roma, qua i dolci carmi io reco;
Quando perir dovessi, in mar periran meco"³².

dove non può sfuggire l'espedito della profezia *post eventum*³³.

Dal riassunto della commedia sembra emergere che Goldoni individuasse in Terenzio un *alter ego*, nel quale riscontrava una sostanziale affinità di spirito³⁴.

Se dal Terenzio visto con gli occhi di Goldoni, passiamo a mettere a confronto Goldoni col Terenzio che conosciamo noi, dobbiamo riconoscere che questa affinità esiste davvero, perché i due poeti cercano sempre di giustificare l'errore umano e i loro personaggi, se sbagliano, lo fanno per umana debolezza e non per scelta deliberata. Forse è proprio per questa fiducia nei valori dell'*humanitas* che entrambi hanno goduto di una eccezionale fortuna e popolarità³⁵.

Qualche anno fa, in occasione appunto del bicentenario, un'affermata studiosa goldoniana ha individuato quattro punti in comune fra la drammaturgia di Terenzio e quella di Goldoni:

³¹ P. 759.

³² P. 762.

³³ Probabilmente anche in questo caso la notizia leggendaria delle cento commedie di Menandro, con le quali Terenzio perì in un naufragio, deriva a Goldoni dal FABRICIUS, *op. cit.*, I, p. 27.

³⁴ Scrive Maddalena AGNELLI in un bell'articolo: "Terenzio, schiavo di origine africana e dedito alla poesia, è la trasposizione dell'autore e della sua arte" (*Il pubblico veneziano di Carlo Goldoni*, in *Problemi di critica goldoniana* II, "Atti ed inchieste di Quaderni Veneti", a cura di G. Padoan, Ravenna 1995, p. 208).

³⁵ Mi limito qui a elencare le lingue in cui è stato tradotto e/o portato in scena Terenzio: catalano, francese, inglese, italiano, neerlandese, polacco, spagnolo, tedesco, danese, rumeno, russo, serbo-croato, svedese, ungherese, portoghese, arabo, ceco, gallese, turco, giapponese, greco e sloveno (cfr. G. CAPAIUOLO, *Bibliografia terenziana [1470-1983]*, Napoli 1984, *passim*) e di quelle in cui è stato tradotto e/o portato in scena Goldoni: francese, spagnolo, portoghese.

I - “la commedia del vicinato, del quartiere con il suo tessuto sociale a reticolo”, dove, come nella commedia dell’arte, non esiste un protagonista assoluto;

II - “la natura dell’azione scenica... Terenzio, e Goldoni dopo di lui, rappresentano ‘a quadri’ in un tessuto sociale complesso, fatto di rapporti familiari, ma anche di vicinato”;

III - “un evento del passato lavora dentro il tessuto sociale e vi provoca dei disordini inaspettati dai quali deriva l’incidente”;

IV - “...il rifiuto di separare, nella commedia, il riso dalle lacrime, il comico dal patetico”³⁶.

Questi quattro punti andrebbero, in futuro, ulteriormente sviluppati; mentre è strano che non si sia notato finora come Goldoni abbia, in tutta la sua produzione, fatta propria la più grande novità del teatro terenziano: l’uso polemico e apologetico dei prologhi, che l’autore veneziano estese anche alle dediche, alle prefazioni e all’intero corpo della commedia.

Come è noto, Goldoni dovette combattere con agguerriti rivali, come l’abate Chiari e il conte Carlo Gozzi. Ebbene, è proprio all’ignoranza del Chiari³⁷ che Goldoni allude quando, nel III atto, Lisca propone all’illetterato Damone di comporre una commedia di tipo plautino e lo schiavo così argomenta:

“..... Ma un dubbio ora mi viene:

Se a me conto si chiede chi Plauto fosse, o quale,

Non so s’uomo sia stato, o bestia irrazionale”³⁸.

Più avanti, come bene rileva la Agnelli, allude malignamente a *La veneziana a Parigi*, una commedia del Chiari che era stata censurata dal governo veneziano³⁹.

tedesco, neerlandese, inglese, danese, finlandese, ceco, polacco, serbo-croato, rumeno, russo, cinese. Le commedie di Goldoni sono state inoltre rappresentate in Australia, Colombia, Uruguay e Africa (cfr. il volume di AA.Vv., *Goldoni vivo*, pubblicato a cura di Ugo Ronfani, in occasione del bicentenario goldoniano, Roma 1993, *passim*).

³⁶ Ginette HERRY, *Per un Goldoni nuovo*, in AA.Vv., *Carlo Goldoni 1793-1993*, Venezia 1995, pp. 108-110.

³⁷ Sull’ignoranza dell’abate Chiari si confronti anche quello che Goldoni aveva scritto da Ferrara nella *Decima lettera allo stampatore* del 2 maggio 1752, a proposito del tomo III delle *Lettere scelte* del Chiari, uscite a Venezia in quella primavera: “Ho letto il libro ultimamente uscito alla luce, e con una risata ho terminato di leggerlo. Può ben parlare degli altri chi non la perdona a se stesso, ed io sono molto contento di trovarmi colà in un fascio con Plauto, con Terenzio, con Aristofane e con cent’altri che io non ho letto, siccome né tampoco quello che li ha citati” (C. Goldoni, *Tutte le opere*, cit., vol. XIV, Milano 1956, p. 450).

³⁸ P. 725.

³⁹ P. 740: TER. “Guardimi il ciel ch’i’ abusi di comica licenza:

Ma un ultimo aspetto accomuna ancora Terenzio a Goldoni; essi furono entrambi riformatori del teatro: Terenzio, perfezionando Plauto nello scavare dentro la psicologia dei personaggi, chiuse definitivamente la stagione dell'atellana e delle altre forme del dramma orale dell'antichità.

Goldoni, introducendo pian piano gli attori a recitare copioni interamente scritti, pose fine all'esperienza della commedia dell'arte, prima in Italia e poi in Francia⁴⁰.

So lo scenico frizzo purgar dall'insolenza.
E quando i rei costumi deonsi trattar severi,
Usar deve il poeta rispetto agli stranieri”.

Cfr. Maddalena AGNELLI, *art. cit.*, p. 209, dove si osserva che “con il testo teatrale, inoltre, Goldoni coglieva l'occasione per controbattere pubblicamente alle critiche e alle accuse dei suoi avversari, assicurandosi anche -se la difesa delle sue opere e l'accusa dei rivali era ben condotta e ironica- l'appoggio dei nuovi sostenitori”.

⁴⁰ Sono totalmente d'accordo con G. Petronio, quando, a proposito del *Teatro comico, del Molière, del Terenzio e dell'Impresario delle Smirne*, dopo aver ricordato che si tratta di “commedie didattiche e polemiche, tese... a diffondere la propria idea di teatro”, afferma: “... non sono capolavori, ma sono testi interessantissimi per capire la civiltà teatrale del secolo, i problemi coi quali Goldoni si scontrava, le sue tesi” (G. PETRONIO [a cura di], *Il punto su Goldoni*, Roma-Bari 1986, p. 64).

Claudio Bevegni

Noterelle testuali all'omelia XV di Fozio

Nell'omelia XV, da collocare quasi certamente nei primi mesi dell'867¹, Fozio, patriarca di Costantinopoli, ripercorre in dettaglio le vicende che hanno travagliato la Chiesa d'Oriente negli anni 330-336 e oltre. La lettura analitica di questa omelia che ho recentemente condotto² ha richiamato la mia attenzione su alcune questioni testuali minori che non pare comunque inutile esaminare brevemente in questa sede³.

1) P. 140, 5-6: ...αὐτὸν παραδέξασθαι; Ἦ δῆλον [K: εὐδῆλον A: ἡ δῆλον *cett.*], ὡς κτλ. A sostegno della lezione del ms. K (che non di rado conserva la lezione migliore), accolta da Laourdas senza considerazioni a conforto della sua scelta, possiamo qui postillare che il nesso responsivo ἡ δῆλον (semplicemente: "è chiaro") dopo proposizione interrogativa è peculiare dello stile di Fozio: si veda, *e. g.*, *Ep.* 55, 24 L.-W.; *Ep.* 91, 3 L.-W.; *Amph.* 1, 46 L.-W.; *Amph.* 62, 36 L.-W.⁴.

2) Nell'esporre le vicende del concilio di Tiro (335) - convocato dagli ariani contro Atanasio di Alessandria, campione dell'ortodossia - Fozio commenta così la partecipazione ad esso dell'ariano radicale Eusebio di Nicomedia (p. 144, 8-9): οὐ γὰρ ἦν εὐσεβούντων [*mss.*: ἀσεβούντων Papadopoulos-Kerameus, *post quem* Aristarches] ἐπιβουλή, οὐ μὴ αὐτὸς ἐγνωρίζετο ἡγεμών, κτλ. Respinto (con Laourdas) l'emendamento "normalizzante"

¹ Così C. Mango, che propone precisamente come data il 23 febbraio 867: *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*. English Translation, Introduction and Commentary by C. MANGO, Cambridge (Mass.) 1958, p. 24.

² Per i risultati di tale lettura rimando a: C. BEVEGNI, *Le due omelie di Fozio sull'eresia ariana: motivi peculiari e spunti di ricerca*, in *Lingua e Teologia nel Cristianesimo Greco*. Atti del Convegno (Trento, 11-12 dicembre 1997) a cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Brescia 1999, pp. 271-297.

³ Per il testo dell'omelia ho seguito l'edizione, oggi canonica, curata da B. LAOURDAS: *Φωτίου Ὁμιλίας. Ἐκδοσις κειμένου, Εἰσαγωγή καὶ Σχόλια ὑπὸ Β. Λαοῦρδα*, Thessaloniki 1959.

⁴ Per ulteriori esempi cfr. *Photii Epistulae et Amphilochia. VI/2: Indices*. Confecit L. G. WESTERINK, Leipzig (BT) 1988, p. 145.

di Papadopoulos-Kerameus, Mango conserva il trådito εὐσεβούντων interpretandolo come genitivo oggettivo (trad.: "For there was not one intrigue against the pious [corsivo mio] of which he [*i. e.* Eusebio di Nicomedia] was not the acknowledged leader") e puntualizzando nella nota *ad locum* che "for the use of ἐπιβουλή + gen. in a passive sense" ci soccorre un passo di Giustino Martire (II sec.)⁵. All' esempio addotto da Mango possiamo aggiungerne altri presenti in autori sia cristiani⁶ sia bizantini in genere⁷; ma per noi risulterà probante soprattutto un *locus* dello stesso Fozio - e tratto proprio da questa omelia -, dove leggiamo appunto (p. 148, 27-28): ...ἐτέρων ἐπιβουλαῖς τὴν καθ' ἑαυτοῦ ψῆφον θεῖα κρίσει ἐλκυσάμενος, ossia "trascinandolo [*i. e.* Stefano di Antiochia] la condanna su di sé per decisione divina a causa delle trame ordite contro altri".

Nello stesso passo è meno agevole spiegare il relativo οὐ *post* ἐπιβουλή in luogo dell' atteso ἧς. Mango traduce eludendo il problema, ma qui - a meno che non si voglia intendere οὐ = "dove" - pare necessario restaurare ἧς nel testo; verosimilmente, all' origine della corruzione sta il fresco ricordo del precedente οὐ.

3) Pp. 145, 30-146, 2: Καὶ ἐν τῇ Μαρεώτιδι [Papadopoulos-Kerameus: ἐν τῷ Μαραιώτῃ *mss.*] (τῆς δὲ παρακειμένης λίμνης Μαρίας ἢ κώμη φέρει τὸ παρώνυμον) ἐρήμην αὐτοῦ [*i. e.* Atanasio di Alessandria] κατεδιητήσαντο [*i. e.* gli ariani], κτλ. Il nome della regione egiziana (qui trasformata impropriamente da Fozio in un *villaggio*, κώμη) quale si legge nei *mss.* è effettivamente da correggere, ma non come ha proposto Papadopoulos-Kerameus (seguito da Laourdas e Mango), bensì - con un ritocco minimo rispetto al testo trådito, corrotto in seguito a un banale errore di omofonia - in ἐν τῷ Μαρεώτῃ: il nome corretto della regione, infatti, è appunto ὁ Μαρεώτης, come risulta sia dalle fonti qui usate da Fozio⁸, sia - e soprattutto - da altri *loci* foziiani, dove il Patriarca torna a soffermarsi su questa stessa vicenda⁹.

4) Terminata la trattazione storica, Fozio chiarisce ai fedeli le ragioni che

⁵ *Op. cit.*, p. 251, n. 29. Tale passo (citato peraltro da Mango di seconda mano e senza estremi) recita: ἡ τοῦ Διὸς ἐπιβουλή, "la macchinazione contro Zeus".

⁶ Cfr. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, s.v. ἐπιβουλή.

⁷ Cfr. Nic. Chon. *Hist.* 1, 3, 59 MAISANO.

⁸ Si veda, ad es., Philost. *Hist. eccl.* 2, 11 (p. 24, 18 BIDEZ-WINKELMANN); Socr. *Hist. eccl.* 1, 32; Thdt. *Hist. eccl.* 1, 30, 11.

⁹ *Bibl.*, cod. 258 (*Vita Athanasii*), 478a, 33; 479a, 4; 479a, 15.

lo hanno indotto a narrare loro in dettaglio vicende tanto remote, dicendo tra l'altro quanto segue (p. 149, 8-14): ἵνα μάθητε, ἀγαπητοί, καὶ κατὰ νοῦν ἔχοιτε ὡς τὸ κατὰ τῶν ἀρχιερέων Χριστοῦ συκοφαντίας ῥάπτειν καὶ δόλους ὑφαίνειν αἰρετικῶν ὑπάρχει ἐφεύρημα, τῶν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸν ἡμῶν πεπαρωνηκότων καὶ <τῶν> τηλικούτου σπέρμα δυσσεβείας ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ὑποδεξαμένων εὐρίσκεται βλάστημα, <καὶ> τῶν τὴν πίστιν ἡμῶν τῶν χριστιανῶν καπηλευόντων κακούργημα πέφυκεν. Come ho già accennato in altra sede¹⁰, il testo offerto dai manoscritti soddisfa senso e sintassi, sicché le due integrazioni proposte da Aristarches (seguito da Laourdas) non appaiono necessarie: la sezione che va da ὡς a πέφυκεν, infatti, risulta sapientemente articolata da Fozio in tre membri paralleli collegati per asindeto (τὸ... ὑπάρχει ἐφεύρημα / τῶν... εὐρίσκεται βλάστημα / τῶν... κακούργημα πέφυκεν)¹¹, dove i tre verbi sono, di fatto, sinonimi ed equivalgono ad ἔστιν¹².

¹⁰ *Le due omelie*, cit., p. 288, n. 69.

¹¹ Il passo si potrebbe dunque rendere: "Affinché voi, miei diletti, impariate e teniate a mente che ordire calunnie e tessere inganni contro i vescovi di Cristo è un'invenzione degli eretici, è una creatura dei folli che sono insorti contro il figlio di Dio e nostro Dio, e che hanno accolto nelle loro anime un tale seme di empietà, è un misfatto di coloro che hanno fatto mercato della fede di noi cristiani".

¹² Propongo infine due ritocchi alla punteggiatura che incidono sul senso dei rispettivi passi: p. 143, 6: ... παιδοτριβήσαντες; καὶ κτλ.; p. 146, 6-7: ... ἐπισκόπων, καὶ αὐτοῦ παρόντος παρὰ τῶν συκοφαντησάντων κτλ.

Andrea Blasina

Note sul costume di Clitemestra
nell' *Oresteia*

Il testo dell' *Oresteia* di Eschilo non dà notizia alcuna su come fosse composto o decorato il costume del personaggio di Clitemestra, né sulla forma o sull'espressione della maschera: le ricerche orientate in tale senso non hanno consentito di giungere a conclusioni più che ipotetiche¹. Risultati più saldamente fondati sembra assicurare uno studio che, anziché concentrarsi su colore e forma del costume e della maschera, indaghi le *trasformazioni* che questi subiscono nel corso dell'azione scenica: non un'indagine sul 'come è', ma sul 'come cambia'. L'individuazione di punti di articolazione per quanto riguarda il trattamento eschileo dell'aspetto scenico di Clitemestra è resa possibile dal fatto che il personaggio compare sia nell'*Agamennone* che nelle *Coefore* che nelle *Eumenidi*. Una corretta considerazione di tale *status*, che Clitemestra non condivide con alcun altro personaggio, potrà forse aiutare anche nell'interpretazione dei fenomeni riscontrati.

¹ Nessun riferimento al costume di Clitemestra in I. BROOKE, *Costume in Greek Classic Drama*, London 1962. W. WHALLON (*Problem and Spectacle. Studies in the Oresteia*, Heidelberg 1980, p. 75) ipotizza con qualche cautela che Clitemestra indossi un costume con l'effigie della Gorgone: su tale ipotesi fonda anche la ricostruzione della prima entrata in scena del personaggio (in corrispondenza di Ἐρινύς di *Ag.* v. 59). Elementi che consentano di prendere l'ipotesi in qualche considerazione paiono mancare. Solo attraverso un *argumentum ex silentio* (probabilmente ben scelto) si può dire con U. ALBINI (*Nel nome di Dioniso. Vita teatrale nell'Atene classica*, Milano 1991, p. 86 = U. ALBINI, *I Greci*, in U. ALBINI-G. PETRONE [a cura di], *Storia del teatro. I Greci-I Romani*, Milano 1992) che nelle *Coefore* Clitemestra non indossa una maschera invecchiata rispetto a quella dell'*Agamennone*. Non è stato finora neanche possibile identificare un elemento dirimente per affermare che il colore del costume fosse (prevalentemente) bianco, o nero, come mostra A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylean Tragedy*, "Le Rane" 15, Bari 1996, p. 225, il quale presenta i principali argomenti a favore delle due ipotesi contrastanti: Clitemestra sembrerebbe vestire di nero per esprimere il lutto per Ifigenia, per apparire come la personificazione di un'Erinni, per dare un *proprium* visivo al coro che la definisce κόραξ (1473) e ἀράχνη (1492); ma tale ricostruzione è resa altamente improbabile dal fatto che ella si presenta raggiante ad accogliere Agamennone (1238 δοκεῖ δὲ χαίρειν): rende preferibile l'ipotesi di un costume (prevalentemente) bianco l'opportunità di far spiccare le macchie di sangue (vd. *infra*). Non sembra condivisibile l'ipotesi dello stesso SOMMERSTEIN (*op. cit.*, pp. 225-6) per cui ai vv. 885 ss. delle *Coefore* Clitemestra entrerebbe in scena come una che s'è appena svegliata, indossando il solo *himation* e forse mostrando una capigliatura spettinata: tale soluzione semplificherebbe l'azione scenica dei vv. 896 ss. in cui Clitemestra si denuda il seno (vd. *infra*, nota 30).

Come effettivamente la scena eschilea abbia presentato costumi, maschere, movimenti non è problema investigato nel corso del presente lavoro. Questo non è uno studio sul livello di realismo della scena attica. Occasionali riferimenti alle precise modalità di rappresentazione andranno considerati come assolutamente ipotetici.

Quando Clitemestra appare in scena² dopo la strage insieme ai cadaveri delle sue vittime³ (dopo il v. 1371 dell'*Agamennone*), indossa vesti macchiate del sangue "soffiato fuori" dal re colpito a morte:

Ag., vv. 1388-92: Così egli esala la propria vita cadendo a terra, e soffiando un violento fiotto di sangue mi colpisce con le scure gocce della rugiada di morte, di cui io godevo non meno di quanto il campo seminato gode della benedizione della pioggia mandata da Zeus quando sta per sbocciare la spiga⁴.

Un primo cambiamento è avvenuto: il costume di scena con cui Clitemestra ha recitato fin dall'inizio della tragedia è ora macchiato di sangue.

² G. LEY, *Performance Studies and Greek Tragedy*, «Eranos» 92 (1994), pp. 29-45, propone (p. 37) una terminologia specifica per i movimenti dell'attore nell'area scenica del dramma greco volta a superare le difficoltà originate dalla applicazione dei termini convenzionali moderni "entrata" e "uscita" per indicare rispettivamente il passaggio dalla *skéné* (uno spazio chiuso) all'area scenica (uno spazio aperto), e viceversa. Parla dunque di "arrival", "arrivo" lungo una *eisodos*, "leaving", andare via (attraverso una *eisodos*), "entry", "ingresso" (nella *skéné*), "appearance", "apparizione" dalla *skéné*, "re-entry" e "re-appearance".

³ Insieme alla regina e ai corpi di Agamennone e di Cassandra compare in scena anche il drappo utilizzato per rendere inoffensivo Agamennone, insanguinato (*Choeph.*, vv. 1010-13) come la maschera e il costume del re. Il testo non fa cenno a sangue sul corpo di Cassandra. Il testo di Ag., vv. 1538-40, indica chiaramente che insieme ai cadaveri risultava visibile anche la vasca alla quale aveva accennato Cassandra (vv. 1109, 1128; ritornerà nelle parole di Oreste a *Choeph.*, v. 999). Tale aspetto è di rilevanza non secondaria per la comprensione di una importante questione riguardante la messa in scena della trilogia e più in generale il significato visivo attribuito alle scene, se cioè l'ostensione dei cadaveri nell'*Agamennone* e quella nelle *Coefore* fossero visivamente presentate in modo perfettamente analogo, o meno: la presenza della vasca induce ovviamente a preferire la seconda soluzione. O. TAPLIN (*The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford 1977, p. 325) evidenzia il v. 1494 = 1518 come elemento a favore della presenza della vasca come accessorio di scena - presenza che costituisce d'altra parte un ostacolo non irrilevante per la ricostruzione da lui proposta della messa in scena di questa sezione, ricostruzione che fa a meno dell'*ekkyklema*.

⁴ οὐτω τὸν αὐτοῦ θυμὸν ὀρμαίνει πεσὼν / κάκφουσιῶν ὄξειαν αἵματος σφαγὴν / βάλλει μ' ἑρεμνῆ ψακάδι φοινίας δρόσου, / χείρουσαν οὐδὲν ἦσον ἢ διοσδότω / γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν. Qui e nel resto del presente lavoro le traduzioni dell'*Oresteia*, ove non diversamente specificato, sono tratte da Eschilo, *Oresteia*, introduzione (Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche) di V. DI BENEDETTO, traduzioni e note di E. MEDDA (*Agamennone*), L. BATTEZZATO (*Coefore*), M. P. PATTONI (*Eumenidi*), Milano 1995.

Per quanto riguarda la maschera i problemi sono più complessi. La situazione scenica descritta in questi versi ha indotto diversi commentatori⁵ a interpretare il successivo

Ag., v. 1428: λίπος ἐπ' ὀμμάτων αίματος εὖ πρόπει⁶
una macchia di sangue spicca ben visibile nei tuoi occhi

come una didascalia indicante che il volto della regina è sporco di sangue come le sue vesti⁷. Tale interpretazione venne contrastata da Verrall (1893: *ad loc.*), che le oppose l'immagine dell'occhio iniettato di sangue: l'argomentazione a favore di questa seconda ipotesi fu formulata con particolare forza da Eduard Fraenkel⁸. Gli argomenti di Fraenkel possono essere così sintetizzati: è difficile credere che ἐπ' ὀμμάτων possa significare "sopra gli occhi", e indicare la fronte della maschera: significherà piuttosto "sugli occhi" nel senso di "sulla superficie del globo oculare"; si tratta dunque qui del fenomeno degli occhi iniettati di sangue, citato nei testi di medicina antica fra i sintomi di un

⁵ Vd. ad es. A. LESKY, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972³: ed. it. a cura di V. CITTI, *La poesia tragica dei Greci*, Bologna 1996, pp. 167 e 168, e J. DINGEL, *Das Requisit in der griechischen Tragödie*, diss., Tübingen 1967, p. 43 (posizione meno esplicita è assunta da DINGEL nel successivo *Requisit und szenisches Bild in der griechischen Tragödie*, in W. JENS [a cura di], *Die Bauformen der griechischen Tragödie*, München 1971, pp. 347-367, dove nella frase "Occasionalmente l'omicida è spruzzato del sangue della vittima, come Clitemestra nell'*Agamemnone*" [p. 351] il riferimento alla maschera non è reso esplicito, ma è sicuro per il fatto che la nota rimanda al v. 1428 e non ai vv. 1388 ss.). L'idea di una modificazione della maschera di Clitemestra nell'*Orestea* era stata già proposta da O. HENSE (*Die Modifizierung der Maske in der griechischen Tragödie*, Freiburg im Br., 1905² [diss., 1902], pp. 13 s. e 35 con la nota 1) e da R. LÖHRER (*Mienenspiel und Maske in der griechischen Tragödie*, «Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums» 14. 4-5, Paderborn 1927: 168 con la nota 1).

⁶ È il testo di WEST (*Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheo* edidit M. L. WEST, Stuttgartiae 1990), conforme alla concorde tradizione manoscritta: non sono necessarie le correzioni di λίπος in λίβος (J. J. SCALIGER, note a margine dell'edizione di Victorius 1557: Lugd. Bat. Bibl. Univ. 756 D 21 [vd. M. L. WEST, *op. cit.*, p. LXXII]; I. CASAUBON, note a margine dell'edizione di Victorius 1557: Cambridge, Biblioteca Universitaria, Adv. b.3.3 [miscellaneo] - vd. M. L. WEST, *op. cit.*, p. LX; Ed. FRAENKEL, *Agamemnon*, Oxford 1950, I, pp. 62 ss.) e di εὖ πρόπει in ἐμπρόπει (congettura di DORAT: vd. M. L. WEST, *op. cit.*, pp. XXIII ss.), stampate da PAGE (*Aeschyli septem quae supersunt tragoedias* edidit D. P., Oxonii 1972). Ma λίβος è termine di grande rilevanza semantica e scenica, che istituisce nessi di rilievo fra Clitemestra e le Furie delle *Eumenidi*: vd. *infra*, p. 62.

⁷ Esclusivamente al sangue sulla maschera fa riferimento U. VON WILAMOWITZ-MOELLEN-DORFF, *Aeschyli Tragoediae*, Berlin 1914, nelle indicazioni concernenti l'azione scenica *ad v.* 1372: "valvis apertis spectatur securim tenens Clytaemestra, cuius frons sanguinis guttis adpersa est (...)".

⁸ *Op. cit.*, pp. 672-3. Contro l'idea della maschera macchiata vd. anche J. D. DENNISTON-D. L. PAGE, *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford 1957, *ad loc.*

cattivo stato di salute o addirittura fra i sintomi di malattia mentale; tale fenomeno ha un parallelo in tragedia nella descrizione di Eracle nell'omonima tragedia di Euripide, vv. 932 s. La vigorosa nota di Fraenkel termina esprimendo soddisfazione per la eliminazione definitiva di tale immagine dal repertorio eschileo⁹: risultato questo pienamente conseguito, a giudicare dai rarissimi sostenitori recenti di tale interpretazione.

Si possono evidenziare numerosi elementi che mettono in discussione l'autorevole giudizio di Fraenkel. a) Già H. J. Rose¹⁰ aveva notato che Clitemestra non è clinicamente pazza, né permanentemente né temporaneamente, a differenza dell'Eracle euripideo; questo rende poco perspicua la presenza del sangue e poco probabile il parallelo istituito fra i due personaggi. b) Le due metafore della rugiada e della pioggia sul campo ad Ag., vv. 1388 ss., risultano meglio comprensibili se riferite alla sensazione del sangue *sul viso* come termine di partenza: la contiguità (pervertita e rovesciata, in sintonia con le linee poetiche dominanti nella tragedia) con la rugiada o la pioggia estiva, basata su *propria* sensitivi - l'essere umido, l'essere tiepido - non sarebbe comprensibile se il *verbum proprium* fosse una semplice macchia sulla veste. Il tatto è l'elemento sensoriale in gioco. c) Un ulteriore elemento può essere individuato istituendo un parallelo con la descrizione del suicidio di Emone nell'*Antigone*:

Ant., vv. 1238 s.: e insieme al suo ultimo respiro lancia un fiotto di sangue *su quel pallido viso*¹¹,

καὶ φυσίων ὄξειαν ἐκβάλλει ρόην / λευκῆ παρειᾶ φοινίου σταλάγματος: le forme φυσίων ed ἐκβάλλει rimandano con forza a ἐκφυσίων di

⁹ "I regard it as a great gain for the true appreciation of the end of the tragedy that we are now quit of the picture of the Clytemnestra treading the stage with 'blood-bespattered forehead'. The horror told in 1389 f. has lost nothing in strength; the poet may trust the power of his description and need not give us a visible reminder. The time at which *migravit ab aure voluptas omnis ad incertos oculos et gaudia vana* had not yet come when Aeschylus wrote his work" (Ed. FRAENKEL, *op. cit.*, p. 673).

¹⁰ H. J. ROSE, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, "Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen", Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 64. 1 (*Suppl.*, *Pers.*, *Sept.*, *Prom.*), Amsterdam 1957, II (*Ag.*, *Choeph.*, *Eum.*), Amsterdam 1958, II, *ad loc.*

¹¹ Trad. di E. BONO in: Sofocle, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, Milano 1982 (mio il corsivo). All'interno dell'*Oresteia* il motivo del legame fra morte violenta ed emorragia trova riproposizione nelle *Eumenidi*, vv. 181-4, nelle minacce rivolte da Apollo alle Erinni (Apollo non porta a compimento le sue intenzioni: le Erinni obbediscono e le minacce restano tali).

Ag., v. 1389 (vd. supra, nota 4), come anche all'espressione del coro al v. 1493 = 1517 della stessa tragedia, ἀσεβῆι θανάτῳ βίον ἐκπνέων, "spirando fuori la vita a mezzo di empia morte"¹². d) La frase che il coro adopera al v. 1428 indica gli occhi, e sembra richiamare il fenomeno dell'occhio iniettato di sangue, e quindi la follia: ma d1) il tràdito λίπος indica sostanza grassa, oleosa, ed è male applicabile al sangue se non nella specie del sangue coagulato, quello che compare in abbondanza nella scena (cfr. v. 1512 πάχυνα, il sangue rappreso - notazione questa che non ha, beninteso, referente scenico visibile)¹³. Inoltre, d2) già lo scoliasta *ad loc.* glossa ἐπ' ὀμμάτων con ἐπὶ τοῦ προσώπου. La sineddوحة non sembra più ardita di παρειά per πρόσωπον nel citato Soph., *Ant.*, v. 1239. In Euripide, *Suppl.*, v. 286, l'espressione ἐπ' ὀμμάτων è adoperata per descrivere il gesto di Etra che si vela il capo: un gesto che nel teatro euripideo superstite è descritto alternativamente come "coprirsi gli occhi" (*El.*, v. 1221), "il capo" (*Herc. fur.*, v. 1159 ἀμφὶ κρατί), "il volto" (*Or.*, v. 468). Non è comunque indispensabile seguire l'indicazione dello scoliasta: non trova ostacolo una interpretazione letterale, per cui proprio la zona degli occhi sarebbe macchiata di sangue: questa ricostruzione trova conferma non solo nel motivo scenico-iconografico della maschera dell'accecato attestata dalla produzione tragica successiva¹⁴, ma soprattutto nella descrizione del volto, *i. e.* della maschera, delle Erinni fatta da Oreste a *Choeph.*, v. 1058 e dalla Pizia a *Eum.*, v. 54:

Choeph., v. 1058: stillano dagli occhi un sangue ributtante,
κάξ ὀμμάτων στάζουσιν αἶμα δυσφιλές

¹² È la traduzione di FRAENKEL: "Breathing out thy life by an impious death" (mio il corsivo).

¹³ Vi è un altro motivo per ritenere che il sangue sul costume e sulla maschera di Clitemestra fosse inteso come sangue denso, parzialmente rappreso: la descrizione della fuoriuscita del sangue (vv. 1388-92, citati *supra*, nota 4) segue immediatamente la sezione in cui Clitemestra istituisce il parallelo fra il terzo colpo da lei inferto e la terza libagione a Zeus Soter. Nell'*Orestea* il legame fra sangue e libagioni, entrambi bevuti dalla terra, è ricorrente (cfr. anche Ag., vv. 1395 ss.). Il liquido versato nelle libagioni è un πελανός, un liquido denso (miele, vino, acqua; anche acqua, latte: in *Choeph.*, v. 92 il termine indica le libagioni contenute nelle χοαί, oggetti di scena). Nell'*Agamennone* il πελανός è sangue, come nelle *Eumenidi*, vv. 264-5, dove le Erinni intendono ροφείν / ἐρυθρὸν ἐκ μελέων πελανόν, "sorbire / il rosso liquido delle membra" di Oreste (la traduzione è mia): si noti che "ροφείν is the everyday Attic verb for consuming thick liquids such as soups and broths" (A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989, p. 128).

¹⁴ Le maschere dei ciechi Edipo (Soph. *O. r.*) e Polimestore (Eur. *Hec.*: vd. *infra*) mostravano macchie di sangue che colava dagli occhi lungo le guance.

Eum., v. 54: e dagli occhi stillano sgradevoli umori,
 ἐκ δ' ὀμμάτων λείβουσι δυσφιλῆ λίβα¹⁵.

Il passo delle *Coefore* qualifica e precisa il senso di quello delle *Eumenidi*: anche qui λίβα significa sangue. Non è necessario, come già accennato (vd. *supra*, nota 6), adottare la correzione di λίπος in λίβος ad *Ag.*, v. 1428 per evidenziare il parallelismo fra i due passi e la maschera di Clitemestra ad *Ag.* 1371 ss.¹⁶.

I due confronti interni paiono costituire un elemento di qualche rilevanza a favore dell'ipotesi della presenza del sangue sulla maschera: il loro valore non sta però solo nel confronto che consentono di istituire fra l'aspetto visivo della regina e quello del coro di Erinni; questi passi aiutano a comprendere la rilevanza scenica e drammatica dell'apparizione di Clitemestra con il viso arrossato di sangue. L'apparizione di tracce rosse sulla maschera, oltre ad aggiungere forza visuale al quadro che chiude la tragedia, annuncia e precede le disgustose tracce sul volto delle Erinni come motivo di analogia iconografica fra la regina e le tremende dee presentate come agenti della sua vendetta, ripresa scenica del tema del δεινόν precedentemente presentato da Cassandra¹⁷. Sussistono dunque forti elementi di probabilità per ritenere che la maschera di Clitemestra in questa scena sia macchiata di sangue come lo sono il suo costume, la spada¹⁸, le vesti delle sue vittime, la maschera di Agamennone, il

¹⁵ λίβα è congettura di G. BURGESS, *Aeschyli Eumenides*, London 1822, che trova fondamento nello scolio triciniano λείβουσιν αἵματηρὸν σταλαγμόν, a fronte dei trāditi δία (M) e βίαν (τ), accettata da D. L. PAGE (*Aeschyli*, cit.), A. H. SOMMERSTEIN (*Aeschylus. Eumenides*, [ed., comm.], Cambridge 1989), M. L. WEST (*op. cit.*).

¹⁶ Va notato che tale correzione fornisce un testo coerente con il sistema di riferimenti qui presentato e con il più ampio progetto drammaturgico eschileo dell' "immagine rovesciata e perversita nel suo contrario" nell'*Agamennone* - gli occhi di Clitemestra "stillano" sangue anziché lacrime per la morte del marito: la macchia di sangue sul volto di Clitemestra apparirebbe agli Anziani d'Argo proprio come una lacrima.

¹⁷ L'idea di un consapevole rapporto istituito da Eschilo fra Clitemestra e le Erinni sulla base del δεινόν è espressa da A. BETENSKY, *Aeschylus' Oresteia: the Power of Clitemestra*, «*Ramus*» 7 (1978), pp. 11-25, a p. 12. Il paragone fra Clitemestra e la Gorgone è reso esplicito nelle *Choeph.*, vv. 831-5, dove Oreste è paragonato a Perseo, uccisore di Medusa.

¹⁸ Sull'arma adoperata da Clitemestra, la spada o l'ascia, continuano ad apparire contributi (vd. ad esempio M. I. DAVIES, *Aeschylus' Clytemnestra. Sword or Axe?*, «*CQ*» 37 [1987], pp. 65-75, e A. H. SOMMERSTEIN, *Again Klytemnestra's Weapon*, «*CQ*» 39 [1989], pp. 296-301): prevalgono i sostenitori della prima ipotesi. Che Clitemestra nella scena di *Ag.*, vv. 1372 ss. brandisca la spada insanguinata (come ipotizzato da molti interpreti della scena; vd. da ultimo A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylean*, cit., p. 174) non è certo: vi sono invero riferimenti (cfr. i vv. 1405 s., 1520, 1529) che inducono a ricostruire un dato non esplicitamente affermato nel testo (la spada potrebbe essere visibile, ad esempio, come elemento del sanguinario *tableau*, poggiata da qualche parte, o non esservi del tutto).

drappo che copre e 'veste' il cadavere riverso nella vasca.

Si rendono ora opportune alcune considerazioni di carattere generale. È necessario escludere che il riferimento verbale al sangue non trovasse corrispondenza sulla scena: la determinazione del rapporto fra testo e messa in scena è in questo caso assai semplice. J. Dingel¹⁹ ha infatti mostrato che le macchie di sangue - sulle maschere, sulle mani e le braccia, sui costumi degli attori - vanno annoverate fra i requisiti di scena, sono elementi reali che il pubblico vedeva senza doverli immaginare sulla base della sola parola dell'attore (cosa realmente vedesse non può essere né dedotto né ipotizzato senza fare di questo uno studio sul realismo scenico). Sono spesso macchiate di sangue le mani dell'assassino²⁰, o i volti graffiati di donne in lutto²¹. Il cadavere di chi muore trafitto da una spada mostra in scena il volto macchiato per il sangue fuoriuscito dalla bocca (Agamennone, Ermone nell'*Antigone* - cfr. *supra*) o dal naso (Aiace - cfr. vv. 918 s.)²². Attestazioni di particolare importanza costituiscono l'accecamento di Edipo (*Edipo re*, vv. 1270-9)²³ e quello di Polimestore nell'*Ecuba* di Euripide²⁴: comportano infatti una modificazione della maschera in un personaggio che non muore, ma continua a agire sulla scena²⁵.

Una interpretazione dell'aspetto del personaggio di Clitemestra come portato sulla scena in rappresentazioni posteriori (vestita della nebride delle baccanti, armata della doppia ascia o di uno sgabello) è formulata in base ad alcune testimonianze vascolari da P. GHIRON-BISTAGNE, *Clytemnestre, l'épouse infidèle*, in P. GHIRON-BISTAGNE, A. MOREAU (a cura di), *Femmes fatales, «Cahiers du GITA» 8* (1994-95), Montpellier 1995, pp. 53-81.

¹⁹ *Requisit*, cit., p. 351; vd. anche utilmente il cap. IX "Blutige Masken und Kostüme" in ID., *Das Requisit*, cit., pp. 41 ss.

²⁰ Cfr. e. g. Aesch., *Choeph.*, v. 1055; Soph., *El.*, vv. 1422 s.; Eur., *El.*, vv. 1172 s. Nelle *Eumenidi* ritengo che Oreste abbia mani insanguinate all'inizio (vv. 40-45), pulite e purificate dal v. 235 (vv. 237-42; vv. 276 ss.): anche qui il dato visivo connota il cambiamento del personaggio, purificato dal μίαισμα e guarito dalla μανία. Questo caso contribuisce all'indagine in corso perché mostra, se ve ne fosse bisogno, che la presenza del sangue sulla scena dell'*Orestea* non esaurisce nello spettacolo la sua funzione, ma genera senso drammatico.

²¹ Così è nell'*Orestea* per il coro delle *Coefore*. Cfr. J. DINGEL, *Das Requisit*, cit., pp. 36-9.

²² Da queste attestazioni non sembra comunque lecito dedurre che il sangue dovesse caratterizzare tutti i morti - e moribondi - di morte violenta di cui le tragedie superstiti danno notizia (più di trenta). J. DINGEL (*Das Requisit*, cit., p. 42 nota 3) dà notizia di luoghi tragici ove si afferma più o meno esplicitamente il fatto che un cadavere non sia insanguinato (perché lavato).

²³ Analisi dei passi con riferimento all'aspetto dell'attore in J. DINGEL, *Das Requisit*, cit., p. 41. I vv. 1276-9 sono interpretati come indicazione per la presenza del sangue sulle guance della maschera e sulla barba.

²⁴ Cfr. vv. 1066 s. e 1169-1171.

²⁵ Gli studi di riferimento per queste problematiche restano quelli di O. HENSE: vd. *Der Costüm- und Maskenwechsel des Chors in der griechischen Tragödie*, «RhM» 59 (1904), pp. 170-85, e soprattutto ID., *Die Modifizierung*, cit.

Quando Edipo giunge a Colono il suo volto (la maschera) è caratterizzato in modo da denotare immediatamente il suo passato, l'accecamento cruento, con segni che Teseo riconosce a prima vista (*Edipo a Colono*, vv. 551-5)²⁶. Vi sono dunque a) casi di personaggi che *per tutta la durata del dramma* indossano maschere insanguinate, come i coreuti con le guance e il collo segnati dai graffi; ma le tragedie superstiti presentano anche b) casi di personaggi che *mutano aspetto nel corso del dramma*, entrano cioè in scena con un volto (una maschera) senza sangue, e giungono alla fine del dramma con una maschera modificata che reca la traccia *indelebile* di tragici eventi. Il secondo è il caso b1) dei corpi di Agamennone, di Emone, del cadavere di Aiace²⁷, e, b2) fra i personaggi che ricompaiono ancora in vita sulla scena, di Polimestore e di Edipo²⁸. È questo aspetto della *trasformazione* della maschera che assume rilevanza rispetto a Clitemestra: ma, prima di analizzare i motivi che inducono a ritardare l'inserimento della scena dell'*Agamennone* in questa seconda cate-

²⁶ Il carattere di *segnale* della maschera, di elemento fortemente stilizzato portatore di significati astratti e libero da istanze realistiche, si mostra in questa tragedia con grande chiarezza. La maschera di Edipo non è qui infatti una semplice maschera di τυφλός, come quella di Tiresia: il suo aspetto è spaventoso (v. 141 δεινὸς μὲν ὄραν; cfr. l'ironia dei vv. 576 s. δῶσων ἰκάνω τοῦμόν ἄθλιον δέμας / σοὶ δῶρον, οὐ σπουδαῖον εἰς ὄραν), e gli occhi vi compaiono tuttora insanguinati. Proprio la macchia attorno alle orbite e sulle palpebre (cfr. i vv. 552 e 555) consente l'immediato riconoscimento del supplice da parte di Teseo. Non è però limitato al conseguimento della riconoscibilità il senso della scelta di lasciare sul volto di Edipo per anni la traccia di sangue: nel persistere del sangue va invece identificato il connotato *simbolico* dell'immodificabilità dell'atto compiuto e della punizione. Il testo delle *Fenicie* di Euripide non contiene indicazioni sulla maschera del cieco Edipo.

²⁷ La ricostruzione dello *staging* della morte di Aiace è molto incerta, e la letteratura in proposito vasta: si vedano più di recente E. PÖHLMANN, *Bühne und Handlung im Aias des Sophokles*, «AA» 32 (1986), pp. 20-3; S. STELLUTO, *La visualizzazione scenica dell'"Aiace" di Sofocle*, «CivClassCrist» 11 (1990), pp. 33-64; L. POLACCO, *Problemi di scenografia nell'"Aiace" di Sofocle*, «NumAntCl» 19 (1990), pp. 77-97; V. DI BENEDETTO-E. MEDDA, *La tragedia sulla scena. La tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*, Torino 1997, pp. 103-5 e 114-5.

²⁸ Una distinzione simile a quella qui operata è effettuata da J. DINGEL, *Das Requisit*, cit., pp. 36 s., riguardo ai costumi dei personaggi in lutto, fra "Trauerhabitus beim ersten Auftritt" e "Trauerhabitus nach Kostümwechsel". La puntuale indagine di Dingel offre l'occasione di constatare la singolarità dei dati qui riportati rispetto a quanto normalmente verificabile. Se per quanto riguarda i costumi luttuosi indossati in seguito a cambiamento di costume possediamo infatti una dubbia attestazione per Eschilo (*Atossa* nei *Pers.*), una per Sofocle (*Aiace* nella tragedia omonima), e tre per Euripide (*Admeto* e servi nell'*Alcesti*, *Elena* nell'*Elena*, *Antigone* nelle *Fenicie*), i dati qui offerti comprovano un'intenso interesse di Sofocle (*Antigone*, *Aiace*, *Edipo*) a fronte dell'unica attestazione eschilea dell'*Agamennone* e dell'unica attestazione euripidea dell'*Ecuba*. Non sfuggirà quanto rilevanti siano questi dati: in particolare l'isolamento della ricorrenza in Euripide, poeta di cui rimane un numero di tragedie tanto superiore a quello degli altri tragici, fa pensare a un elemento di differenziazione e articolazione molto significativo.

goria, ricavando anzi per tale occorrenza una sottocategoria affatto speciale, è utile soffermarsi brevemente sul carattere e il significato generale di tale mezzo scenico. Morte e accecamento (di cui è specie la follia) costituiscono i più forti segni drammatici dell'agire umano e divino, la rappresentazione visibile del compimento dell'azione tragica²⁹. L'accecamento costituisce, dal punto di vista drammatico, una morte amplificata, dal momento che è al tempo stesso destino ineluttabile, cioè morte, e vita, in quantità sufficiente a garantire la possibilità del lamento, la sopravvivenza del personaggio come tale. La rilevanza drammatica dell'atto dell'accecamento è resa evidente proprio dal fatto che esso modifica la maschera, cioè l'immodificabile, e introduce quello che non può essere considerato un incongruo elemento di realismo all'interno di un sistema comunicativo altamente formalizzato: la maschera insanguinata, come la maschera priva di sangue, non è un semplice segno, una convenzione fra tante: è anche, sempre, un simbolo. Nella modificazione della maschera è contenuta la nozione dell'incancellabilità dell'atto.

Alquanto differente è il caso della modificazione del solo costume nel corso del dramma, che pare implicare meno forti connotazioni simboliche. Il teatro eschileo superstite presenta numerosi casi: insieme ai personaggi che si spogliano di parte del loro costume nell'andare incontro alla morte, come Agamennone e Cassandra nell'*Agamennone* e Clitemestra nelle *Coefore*³⁰, si

²⁹ Al termine dell'*Antigone*, tragedia che si chiude su tre cadaveri, Creonte, causa della carneficina, si meraviglia della singolare punizione che a lui tocca, la sopravvivenza: "Ahimé, rabbrivisco di terrore. / Perché, perché nessuno / ancora m'ha cacciato / una spada a due tagli in mezzo al petto? / Ah soffro. Sono immerso / in un mare infinito di dolore" (*Ant.*, vv. 1306-11, nella citata trad. di E. BONO). Si tratta forse di un lamento non privo di una sfumatura autoreferenziale riguardante la singolare specie della punizione che tocca al personaggio tragico, condannato non a morire ma a sopravvivere con la sua colpa.

³⁰ Alcuni studiosi (O. TAPLIN, *Greek Tragedy in Action*, London 1985², p. 61; J. M. WALTON, *Greek Theatre Practice*, Westport 1980, p. 191) hanno preso posizione contro l'interpretazione corrente di *Choeph.*, vv. 896 ss., che prevede che l'attore che interpreta Clitemestra si denudi il petto, mostrando a Oreste un seno di madre (per la scena, e i possibili paralleli, vd. G. DEVEREUX, *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study*, Oxford 1976, pp. 207-11; N. LORRAUX, *Matrem nudam: quelques versions grecques*, «*EdT*» 11 [1986], pp. 90-102). Quanto queste obiezioni debbano a un supposto senso di ἀπρέπεια che la scena ispirerebbe ha evidenziato efficacemente A. H. SOMMERSTEIN, *Notes on the Oresteia*, «*BICS*» 27 (1980), pp. 63-75: più complesso è invece il problema tecnico creato dal fatto che la tragedia impiegava esclusivamente attori maschi. La soluzione proposta dai sostenitori di una ricostruzione "economica" (un semplice gesto), pur rendendosi consigliabile per la sua semplicità di realizzazione, non rende ragione delle possibili citazioni euripidee della scena (*Eur., Or.*, vv. 527 e 841: vd. T. G. TUCKER, *The Choephoroi of Aeschylus*, Cambridge 1901, p. 199 e cfr. anche A. H. SOMMERSTEIN, *Notes*, cit., p. 74, nota 32), e inoltre distrugge una importante linea di rappresentazione visuale che percorre

può far cenno alla vestizione di Eteocle nei *Sette a Tebe*³¹, al travestimento di Oreste e Pilade nelle *Coefore*, alla sovrapposizione di manti purpurei alle nere vesti delle Erinni nelle *Eumenidi*³².

La maschera di Clitemestra nell'*Agamennone*, vv. 1372 ss., è macchiata di sangue, come anche il costume: la sua fisionomia è alterata come le sue parole,

la trilogia, evidenziata da R. DREW GRIFFITH (*Disrobing in the Oresteia*, «CQ» 38 [1988], pp. 552-54): nel corso dell'*Oresteia* quasi tutti i personaggi che si avviano a morire, consapevoli o no, compiono in scena un atto di grande rilevanza visuale e scenica, spogliandosi di parte del costume prima di varcare la soglia della *skéné*. Agamennone si fa togliere i calzari (*Ag.*, vv. 944-5); Cassandra getta a terra e calpesta gli accessori del suo costume che la identificano come profetessa: σκήπτρα καὶ μαντεῖα περὶ δέρη στέφη (v. 1265), e pare che si spogli anche di parte del costume (vv. 1269 s., Ἀπόλλων αὐτὸς ἐκδύων ἐμὲ / χρηστηρίαν ἐσθῆτ': cfr. FRAENKEL, *Agamemnon*, cit., p. 584 [ad 1264 s.]); Clitemestra si scopre il seno. Non è fuori luogo, all'interno di un progetto di decifrazione drammatica dell'azione scenica, il riferimento fatto da DREW GRIFFITH (*art. cit.*, p. 552 e nota 8) al sacrificio di Ifigenia evocato nella parodo dell'*Agamennone* con riferimento a crocee vesti che cadono al suolo (v. 239), vesti cariche di significato cultuale, né la notazione riferita al fatto che alla fine delle *Eumenidi* si assiste a un cambiamento nel costume delle Erinni che consiste nell'aggiunta, e non nella sottrazione, di un elemento del costume. Lo studioso identifica (pp. 553-4) in ognuno di questi atti un elemento di forte senso drammatico: Cassandra perde la capacità profetica, Ifigenia la maritabilità, Agamennone il proprio potere, Clitemestra la propria natura mascolina. Il caso della morte di Egisto è l'unico che fa eccezione. Accettare la semplice ricostruzione alternativa proposta per *Choeph.*, vv. 896 ss., che fa della parola un sostituto e non un complemento dell'azione, significa rendere iriconoscibile questo progetto scenico carico di senso drammatico. Bisogna notare in margine alla riflessione qui proposta che l'uso del denudamento come strumento di comunicazione drammatica e/o scenica non è confinato all'*Oresteia*, né al solo Eschilo, come mostra l'abbondanza di 'scene di rivelazione' e 'scene di denudamento' nelle tragedie di Sofocle (cfr. *Trach.*, vv. 71 ss.; *Aj.*, vv. 66 ss., 344 ss., 1003 ss. (cfr. vv. 915 ss.); *Ant.*, vv. 806 ss.; *Oed. r.*, vv. 1295 ss.), e la rilevanza del tema scenico delle vesti nei *Persiani* (cfr. ad esempio i vv. 199, 468-70, 909, 1030, 832-6, 1017).

Solo una idea-guida (o un preconcetto) sul livello di realismo scenico può consentire di immaginare questa scena. Fra le due soluzioni estreme a) di un seno realisticamente rappresentato (ipotesi che può trovare un supporto invero molto debole nelle notizie tarde riguardanti le imbottiture usate dagli attori sotto i costumi: in A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Le feste drammatiche di Atene*, Firenze 1996 [*The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1988²], p. 280, si trova notizia critica delle fonti) e b) di un veritiero eppure antirealistico petto virile esposto a significare un seno materno vi sono diverse e forse infinite possibilità intermedie fra le quali scegliere, tutte egualmente plausibili e al momento indimostrabili.

³¹ Negata da O. TAPLIN, *The Stagecraft*, cit., la scena della vestizione delle armi in *Sept.*, vv. 675-711 è stata di recente riaffermata con intelligenza da A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylean*, cit., pp. 107-9.

³² Di grande rilevanza per la comprensione della potente semplicità della drammaturgia eschilea è il fatto che alcuni di questi cambi di costume avvengano in scena, sotto gli occhi del pubblico.

così diverse da quelle pronunciate nella prima parte del dramma. *Questa alterazione non è definitiva*. Il congegno a orologeria della composizione trilogica consente di fare ricomparire in scena nelle *Coefore* lo stesso volto di regina - la stessa maschera - che aveva interpretato la prima parte dell'*Agamennone*, con costume e maschera ripuliti dalle scandalose macchie di sangue. L'attore che interpreta il personaggio di Clitemestra ha dunque bisogno di due costumi, uno senza macchia (che indossa come fedele sposa del re nell'*Agamennone* e, nelle *Coefore*, come regina della città di Argo) e uno insanguinato da indossare prima come assassina (Ag.), poi come assassinata (*Choeph.*), e infine, nelle *Eumenidi*, come Spettro - quando compare in scena e dice

v. 103 Guarda, con il tuo cuore, queste mie ferite³³.

Bisogna notare che *l'uso dei due costumi è intercalato*, che vi è cioè bisogno di tre cambi di costume, come già notato da A. H. Sommerstein³⁴. Bisogna dunque ipotizzare *due* completi di scena - costume più maschera - per Clitemestra nell'*Orestea*. L'attore indossò con i due diversi costumi *due* maschere, con molteplici passaggi da un completo all'altro: al v. 1372 dell'*Agamennone* appare in scena dopo essere passato dal corredo *standard* a quello insanguinato, riappare poi nelle *Coefore* indossando di nuovo costume e maschera normale, che verso la fine sostituirà ancora con il *set* macchiato di sangue: Clitemestra ostenta ora finalmente nel contesto appropriato la *mise* della morta di morte violenta, quella di Aiace, di Emone, dello stesso Aga-

³³ ὄρα δὲ πληγὰς τάσδε καρδίᾳ σέθεν (trad. M. P. PATTONI in Eschilo, *Orestea*, cit.).

³⁴ *Aeschylean*, cit. p. 222 (senza riferimento alla maschera).

Contare i cambi di costume è compito interessante ma assai difficile date alcune peculiarità della esecuzione dei drammi attici (ripartizione di tutte le parti fra tre soli attori, con eccezioni quasi inesistenti), oltre alla scarsità di informazioni in nostro possesso. All'attore si sostituiva forse in alcune occasioni una comparsa, o un fantoccio; nel nostro caso, l'attore di Clitemestra può aver dovuto cambiare costume altre volte per impersonare gli altri ruoli a lui eventualmente affidati. Tale possibilità, pressoché nulla nell'*Agamennone*, è quasi una certezza per le *Coefore* e le *Eumenidi*. Al problema della suddivisione delle parti nella tetralogia dell'*Orestea* non si può qui dedicare l'attenzione necessaria: si fornisce qui una proposta di ripartizione che verrà argomentata in altra sede.

Ag.: A, Clitemestra; B, Agamennone-Egisto; C, *Sentinella-Araldo-Cassandra*;

Choeph.: A, Clitemestra-Elettra-Nutrice; B, Oreste-Egisto; C, Pilade-Servo;

Eum.: A, Clitemestra-Pizia-Atena; B, Oreste; C, Apollo;

Proteo: A, *Idotea*; B, *Menelao*; C, *Proteo*.

Per *Idotea* cfr. S. L. RADT (a cura di), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. III. *Aeschylus*, Göttingen 1985: fr. 212 R, e *schol.* Hom. δ 366. Il corsivo indica personaggi che possono essere affidati altrettanto bene a due dei tre attori, o a tutti e tre. Le indicazioni A, B, C non sottintendono una gerarchia fra gli attori, che si ritiene inesistente nella fase della storia del dramma attico testimoniata dalle tragedie di Eschilo.

mennone, che ella aveva già vestito con un effetto di scandalo scenico nella sua prima apparizione come assassina, non come vittima. La medesima maschera, il medesimo costume³⁵ ricompaiono indosso all'inaspettato Spettro delle *Eumenidi*, che giunge a chiudere un ciclo visuale di notevole forza, in armonia con la struttura generale delle immagini nella trilogia:

- a) *Ag.*, vv. 1372 ss.: Clitemestra, viva e trionfatrice, appare in scena con gli inaspettati e scandalosi contrassegni della morte violenta.
- b) *Choeph.*, vv. 973 ss.: sul cadavere della regina ricompaiono le tracce di sangue, ora nel contesto atteso e consueto. Lo scandalo scenico è ricomposto.
- c) *Eum.*, vv. 94 ss.: Clitemestra ricompare, scenicamente viva anche dopo la sua morte, a rinnovare lo scandalo.

La terza apparizione ripropone in qualche modo i contenuti della prima, nel senso di un ambiguo ruolo mediano fra vita e morte, in cui la simbologia di costume e maschera contraddice la realtà scenica che mostra un personaggio vivo. Lo scandalo scenico è non solo rinnovato, ma amplificato: la inaspettata riapparizione di un personaggio che era stato annullato da una morte pubblica (prova scenica dell'atto è la presentazione dei cadaveri al pubblico) all'interno di un contesto sacrale denotato dalla ambientazione delfica e dal personaggio ieratico della Pizia costituisce mezzo espressivo volto a significare l'enormità dell'atto compiuto e l'oscuro potere delle forze che esso ha scatenato. La trionfante Clitemestra dell'*Agamennone*, grondante sangue, si era definita ἀλάστωρ *en travesti*, o meglio medium del demone vendicatore che si era impadronita del suo involucro, della sua maschera (vv. 1497 ss.): il pubblico delle *Eumenidi* ha diretta esperienza di ciò, vede una semplice metafora trasformarsi nella realtà scenica di un essere recalcitrante rispetto al suo destino tragico³⁶.

³⁵ A. H. SOMMERSTEIN, *Aeschylean*, cit., p. 226, ritiene che a rappresentare le ferite vi fossero non solo macchie di sangue ma anche lacerazioni nel costume: cfr. p. 174, "trafitto da tre ferite" (di Agamennone). Anche in questo caso l'opzione a favore di una scelta realistica o antirealistica di rappresentazione visuale può difficilmente contare su dati certi, o su indizi fededegni.

³⁶ Una lettura autoreferenziale di questa apparizione consente di identificare nella comparsa dello Spettro una sorta di ribellione al più tragico dei destini che i personaggi drammatici subiscono, quello dell'inevitabile uscita di scena. La ricomparsa di Clitemestra come un *Jack in the*

Il ricorso a un duplice *set* di costumi per Clitemestra evidenzia un aspetto della tecnica drammatica di Eschilo messo in luce con particolare forza da O. Taplin nel suo studio sul dominio della soglia della *skéné* da parte della regina nell'*Agamennone*³⁷. In entrambi i casi è identificabile l'adozione o l'invenzione di un modulo scenico di grande impatto visivo: in entrambi i casi (e in molti altri nel teatro eschileo superstite) l'espedito scenico adottato non è fine a se stesso, ma trasmette contenuti drammatici di prima importanza. L'analisi di singoli problemi consente quindi di ricostruire un quadro coerente con l'idea generale di una poetica che si impone mediante lo *choc* del pubblico affermata già dall'autore della *Vita* (fr. A1 Radt, § 7): (Αἰσχύλος) ταῖς τε γὰρ ὄψεσι καὶ τοῖς μύθοις πρὸς ἔκπληξιν τερατώδη μᾶλλον ἢ πρὸς ἀπάτην κέχρηται. È una corrispondenza rilevante, in cui si può identificare un criterio-guida per nuove ricerche sui molti aspetti del teatro di Eschilo che rimangono problematici.

box è un buon esempio del superiore *status* del personaggio, che gode di un più libero rapporto con la *condition dramatique* (che per i personaggi del dramma corrisponde a quello che la *condition humaine* è per gli uomini).

³⁷ O. TAPLIN, *The Stagecraft*, cit., pp. 299 s., 306 ss., 322 ss.

Nicola Cadoni

Riflessioni su Laocoonte
(a margine di Aristotele e Lessing)*

Il trattato *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, dato alle stampe da Gotthold Ephraim Lessing nel 1766¹, costituisce il tentativo, da parte del drammaturgo e filosofo tedesco, di cogliere l'essenza e l'estetica delle due arti, figurativa e poetica², attraverso una continua immersione nel mondo classico. Il personaggio del sacerdote troiano Laocoonte -la cui tragica morte è rappresentata nel celeberrimo gruppo marmoreo conservato ai Musei Vaticani e narrata da vari poeti antichi tra i quali Virgilio (*Eneide* II)- diviene paradigmatico del confronto che l'autore conduce muovendosi fra critica letteraria e critica d'arte.

Lessing aggiunge in epigrafe al frontespizio del suo trattato una citazione da Plutarco (*De gloria Atheniensium* 3, 347 A 2-3)³: ὕλη καὶ τρόπος μιμήσεως διαφέρουσι, in cui sono sintetizzate le differenze più vistose tra le due forme d'arte. Tale affermazione, se superficialmente può sembrare scontata, suscita invece una serie di problemi dal punto di vista lessicale e concet-

* Se lo spunto contingente per questo articolo nasce da un seminario seguito all'Università di Genova, la scelta di scrivere su Laocoonte trova una sua origine affettiva nel fatto che questo personaggio mitologico era particolarmente caro a mio padre, il quale spesso ne fece materia di studio e di lezioni.

¹ Il testo in lingua originale da me consultato è quello contenuto nella raccolta G. E. LESSINGS *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1886, vol. II, pp. 523-657. Per tutto il corso del lavoro farò principalmente riferimento alla traduzione italiana Gotthold Ephraim LESSING, *Laocoonte: ovvero sui limiti della pittura e della poesia*, pref. di G. Cusatelli, intr., trad. e note di Teresina Zemella, Milano 1994.

² È qui utile precisare che Lessing parla di "pittura" per indicare le arti figurative in generale e di "poesia" per intendere, più specificamente, l'arte narrativa (quella che Aristotele [*Poet.* 23, 1495 a 17] identifica come διηγηματικὴ καὶ ἐν μέτρῳ μιμητικὴ). Utilizzando una terminologia di cui già Lessing si serve, indicherò (quando non sarà richiesta maggiore specificità) con il termine "artista" l'autore di opere d'arte figurativa, con il termine "poeta" il narratore in genere, sia esso in versi o in prosa.

³ Plutarque, *Oeuvres morales*, tome V vol. I, edd. F. Frazier e Ch. Froidefond, Paris 1990, pp. 157-248. Per una traduzione italiana dell'opuscolo si veda l'ed. critica Plutarco, *La gloria di Atene*, a cura di I. Gallo e M. Mocchi, Napoli 1992.

tuale già nel suo ordito originario e, a maggior ragione, una volta estrapolata e resa avulsa dal suo contesto.

Nell'opera plutarchea il paragone è introdotto dalla nota sentenza di Simonide⁴ che accosta pittura e poesia (la cui omogeneità è data dall'essere entrambe forme di μίμησις, "imitazione"⁵) in una reciproca metafora che fa leva implicitamente sui due diversi tipi di percezione, visiva (ὄψις) e uditiva (ἄκουσις): ... ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν⁶. La breve frase, ripresa da Lessing in forma epigrafica, nel suo contesto originario è immediatamente preceduta da una specificazione sui mezzi delle due arti impostata con terminologia di aristotelica memoria, e seguita da una considerazione sui fini comuni e sulla prevalenza emotiva del senso della vista (Plut. *De glor. Ath.* 3, 347 A 1-5): Εἰ δ' οἱ μὲν (*scil.* οἱ ζωγράφοι) χρώμασι καὶ σχήμασιν, οἱ δ' (*scil.* οἱ ποιηταὶ) ὀνόμασι καὶ λέξει⁷ ταῦτα δηλοῦσιν, ὕλη καὶ τρόποις μιμήσεως διαφέρουσι, τέλος δ' ἀμφοτέροις ἐν ὑπόκειται, καὶ τῶν ἱστορικῶν κράτιστος ὁ τὴν διήγησιν ὥσπερ γραφὴν πάθει καὶ προσώποις εἰδωλοποιήσας.

Il passo di Plutarco potrebbe rivelarsi illogico e contraddittorio dal punto di vista concettuale, qualora non si interpretasse correttamente il termine ὕλη

⁴ Plut. *De glor. Ath.* 3, 346 F 4-5. La sentenza è ricordata da Plutarco anche in altre sue opere (cfr. *De aud. poet.* 3, 17 F-18 A; *Quaest. conv.* IX 748 A-B). Su tale argomento, e per ulteriori passi paralleli e riferimenti bibliografici, si veda Alessandra MANIERI, *La terminologia 'mimetica' in Simonide*, «Rudiae. Ricerche sul mondo classico» 2 (1990), pp. 79-102, in partic. p. 80 e n. 5.

⁵ Cfr. Aristot. *Poet.* 1, 1447 a 18-20: ὥσπερ γὰρ καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι πολλὰ μιμούνται πνευ ἀπεικάζοντες (οἱ μὲν διὰ τέχνης οἱ δὲ διὰ συνηθείας), ἕτεροι δὲ διὰ τῆς φωνῆς ...; 25, 1460 b 8: ... ἐστὶ μιμητῆς ὁ ποιητῆς ὥσπερ ἀνεὶ ζωγράφος ἢ τις ἄλλος εἰκονοποιός...; Plut. *De aud. poet.* 3, 17 E-F: Ἐπι δὲ μάλλον ἐπιστήσωμεν αὐτὸν ἅμα τῷ προσάγειν τοῖς ποιήμασιν ὑπογράφοντες τὴν ποιητικὴν ὅτι μιμητικὴ τέχνη καὶ δύναμις ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ ζωγραφίᾳ. Sull'estetica plutarchea e sul debito di Plutarco nei confronti di Aristotele, si veda Anna Maria TAGLIASACCHI, *Le teorie estetiche e la critica letteraria in Plutarco*, «Acme» 16 (1961), pp. 71-117, in partic. pp. 83-87.

⁶ La fortuna di tale concezione si tende a riassumere oggi nell'oraziano *ut pictura poësis* (*Ars poet.* 361); in realtà l'accostamento non è calzante se non nel suo uso formulare, che prescinde ormai dal suo contesto d'origine. Orazio, pur dando per acquisite le analogie tra le due arti, accosta la poesia al dipinto con l'unico intento di fornire un valido paragone a chiarimento del suo assunto specifico riguardo ai giudizi di perfezione e mediocrità di un'opera (*Ars poet.* 361-365).

⁷ Cfr. Aristot. *Poet.* 1, 1447 a 18-20 (*supra*, n. 5). La φωνή identificata da Aristotele come "mezzo" di una delle due specie di μίμησις costituisce il corrispondente del plutarcheo ὀνόματα καὶ λέξεις. Per quanto riguarda la locuzione χρώμασι καὶ σχήμασιν va notato che, nel trattato *Quomodo adulator ab amico intermorsatur* 5, 51 D, Plutarco, in tutt'altro contesto, erroneamente la attribuisce a Platone: ... "ἀλλοτριῶσι χρώμασι καὶ σχήμασιν", ἤφθησιν ὁ Πλάτων. "χῆται οἰκεῖων κοσμούμενον", così citando (probabilmente a memoria) *Phaedr.* 239 d, dove la tradizione diretta unanimemente riporta κόσμοις e non σχήμασιν.

da lui adoperato. Del tutto sviante è, in tal senso, la traduzione italiana “soggetto” che ne offre Teresina Zemella (“differiscono nel soggetto e nel modo dell’imitazione”)⁸, tradendo il pensiero plutarcoo, forse nella convinzione che la frase anticipi una particolare distinzione introdotta poi da Lessing⁹. È quindi utile analizzare in breve il percorso di tale parola, ovviamente riguardo al solo campo semantico della teoria poetico-estetica.

Il vocabolo ὕλη, sebbene proprio della teoresi aristotelica¹⁰, è estraneo al lessico della *Poetica*, come osserva Lanza esprimendo il suo stupore nel vederlo “addirittura identificato con la somma dei sei elementi”¹¹ della tragedia (εἶδη ο μέρη: μῦθος, ἦθος, διάνοια, λέξις, μελοποιία, ὄψις; cfr. Aristot. *Poet.* 6, 1450 a 7-10) riproposti per la commedia nel tardo *Tractatus Coislinianus*¹², forse anche per questo da ritenersi meno “aristotelico” di quanto si sia tentato di dimostrare¹³.

Nel senso generico di “materia”, che fa quindi riferimento ai soli *oggetti* della mimesi, (μῦθος, ἦθος, διάνοια [Aristot. *Poet.* 6, 1449 b 36 - 1450 a 7]), il termine si trova in Demetrio (*De eloc.* 76 e 163) e nell’anonimo trattato *Del Sublime* (X 1; XIII 4; XLIII 1). Lo stesso significato di “oggetto” ci aspetteremmo dunque che ὕλη avesse in Plutarco, nel passo citato del *De gloria Atheniensium* (e la traduzione “soggetto” sembrerebbe intendere proprio così¹⁴); se non che, in quello stesso contesto, proprio gli oggetti (e quindi la materia) sono stati riconosciuti ταῦτά, “gli stessi”, sia per la poesia che per la pittura, e di conseguenza non possono essere chiamati a rappresentare una διαφορά specifica senza provocare una evidente contraddizione. In realtà la lezione dei codici è ταῦτα, ben facile banalizzazione (attratta anche dal ταῦτας precedente) per ταῦτά, che è correzione di Wytttenbach, peraltro ac-

⁸ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 39. Lessing non fornisce una sua traduzione della frase.

⁹ Cfr. *infra* e n. 21.

¹⁰ Cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870 (rist. Graz 1955), s. v.

¹¹ Aristotele, *Poetica*, intr., trad. e note di D. Lanza, Milano 1987, p. 236. Lo stupore di Lanza è facilmente comprensibile per chiunque abbia dimestichezza con la terminologia aristotelica, secondo cui ὕλη, in quanto “materia”, addirittura si oppone a εἶδος (“forma, aspetto”).

¹² *Tract. Coisl.* XV 36-37 Koster.

¹³ Cfr. R. JANKO, *Aristotle on Comedy: Towards a reconstruction of Poetics II*, London 1984. Convincenti confutazioni alle ardite teorie di Janko in D. LANZA, *La simmetria impossibile. Commedia e comico nella Poetica di Aristotele*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, Urbino 1987, vol. V, pp. 65-80 e Anna Maria MESTURINI, *Puntualizzazioni sul Tractatus Coislinianus*, «Maia» 42, n. s., fasc. III (1990), pp. 237-247.

¹⁴ È paradossale infatti che, nel comune lessico estetico italiano, i due termini “soggetto” e “oggetto”, antitetici in altri campi, possano fungere pressoché da sinonimi.

cettata universalmente dagli editori perché indispensabile a restituire senso, oltre che compiutezza stilistica, al testo. Quanto al senso: è pur vero che se si mantenesse ταῦτα, attribuendo a Plutarco la tesi di una differenza fra poesia e pittura riguardo agli oggetti, si potrebbe intendere ὕλη nella sua accezione di "materia". Ma in tal modo Plutarco finirebbe per contraddire se stesso (nonché Aristotele e il senso comune): egli infatti ha appena sostenuto che poeta e pittore rappresentano, pur con diversa collocazione temporale, le medesime πράξεις (*De glor. Ath.* 3, 346 F 6-8): "Ἄς γὰρ οἱ ζωγράφοι πράξεις ὡς γινομένας δεικνύουσι, ταύτας οἱ λόγοι γεγενημένας διηγούνται καὶ συγγράφουσιν. Senza contare che risulterebbe assurdo da parte sua riportare e approvare in più contesti il paragone di Simonide, se esso non fosse motivato dal fatto che le due arti posseggono una comune caratteristica, quella di essere forme mimetiche della stessa realtà.

È dunque logico inferire che Plutarco attribuiva alle due arti identità di oggetti; e in tal caso il pronome ταῦτά risulta essere l'unico adatto alla causa, non solo dal punto di vista strettamente grammaticale¹⁵, ma anche, come si è accennato, stilistico: esso infatti costituisce il giusto contraltare al verbo successivo διαφέρουσιν, che serve a giustificare tutta la protasi retorica Εἰ δ' οἱ μὲν χρώμασι καὶ σχήμασιν, οἱ δ' ὀνόμασι καὶ λέξεσι ταῦτά δηλοῦσιν...

Si può concludere con sicurezza che, nel passo in questione, Plutarco intendeva ὕλη non nella sua accezione di *materia* della mimesi (o *sostrato*¹⁶), bensì in quella -meno usuale a questo riguardo- di *materiale* usato ai fini di realizzarla¹⁷. Il termine, nell'assunto plutarco, deve riassumere in sé le locuzioni χρώμασι καὶ σχήμασι e ὀνόμασι καὶ λέξεσι, cioè i *mezzi* dell'imitazione¹⁸ (ἐν οἷς ποιοῦνται τὴν μίμησιν [Aristot. *Poet.* 1, 1447 b 29]). Evidentemente la Zemella si è limitata a fornire una traduzione della breve frase riportata da Lessing (nella quale forse vuole scorgere i prodromi della dicotomia lessinghiana azioni-corpi di cui si parlerà tra breve) senza considerarne il contesto, e quindi senza preoccuparsi di comprendere il senso del

¹⁵ L'uso del neutro ταῦτα, chiamato in questo caso a riprendere le precedenti πράξεις, risulterebbe, se non proprio errato, forzato.

¹⁶ Cfr. ad es. Plut. *Quomodo adulator...* 5, 51 B.

¹⁷ Cfr. LSJ⁹, s. v. ὕλη, III 1.

¹⁸ In realtà Plutarco non sembra puntare l'attenzione sulla differenza che corre tra materiale in quanto *materia prima* - come sono, per fare un esempio moderno, il marmo o la tela per un artista, la carta per un poeta - e gli strumenti di lavoro, i *mezzi* appunto, cioè i colori e le forme per l'artista, i nomi e le parole per il poeta.

discorso di Plutarco¹⁹; ha così attribuito involontariamente al termine ὕλη un potere discriminante all'interno degli *oggetti* della μίμησις aristotelica, con una distinzione che Aristotele e Plutarco sembrano ben lungi dall'aver formulato.

Al contrario, dunque, di quanto rivelerebbe l'esegesi di ὕλη come "soggetto", Lessing concorda con Plutarco e con Aristotele nell'attribuire genericamente a poesia e pittura *mezzi diversi*²⁰ e *oggetti* uguali. Tuttavia, sempre nel *Laocoonte*, egli istituisce una ulteriore discriminazione interna agli *oggetti*, dei quali alcuni sono da ritenere più consoni al pittore, altri al poeta: "... i corpi con le loro proprietà visibili sono i veri oggetti della pittura" mentre "le azioni sono l'oggetto proprio della poesia"²¹. È però evidente che si tratta di una differenziazione assai specifica: l'uomo (o comunque l'essere animato) è "titolare" del corpo come dell'azione; sia che egli venga fermato dal pittore in una posa, cioè in quanto *corpo*, sia che venga descritto dal poeta mentre compie un'azione, è sempre l'uomo a costituire l'*oggetto*, tanto del dipinto quanto del componimento poetico²². Non a caso Lessing intitola il suo trattato "sui limiti della pittura e della poesia" con il nome di un personaggio che, con risultati ugualmente felici, ha potuto fungere da oggetto comune alle due forme artistiche in questione²³.

Pur tenendo come punto fermo la comunione di oggetti fra pittura e poesia, è comunque logico che artista e poeta, proprio in conseguenza dei diversi mezzi di cui dispongono, abbiano un diverso approccio alla rappresentazione.

¹⁹ Prova ulteriore dello scarso interesse da parte della curatrice per il *De gloria Atheniensium* è la imbarazzante nota 1 a p. 349, in cui si attribuisce a Plutarco la stravagante idea che non siano la pittura e la poesia a differire tra loro "nel soggetto e nel modo dell'imitazione", bensì le scienze e l'arte bellica.

²⁰ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 143 e, ancor più esplicitamente, p. 239 (*Paralipomena* 1): "È vero che sono entrambe arti imitative; e hanno in comune tutte le regole che derivano dal concetto di imitazione. Ma per la loro imitazione esse usano mezzi del tutto differenti, e da questa diversità derivano per ciascuna di esse regole particolari. La *pittura* adopera figure e colori nello spazio. La *poesia* suoni articolati nel tempo. I segni di quella son naturali, di questa arbitrari. E queste sono le due sorgenti da cui far scaturire le regole particolari per ciascuna".

²¹ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 143; cfr. pp. 240 e 250. Mi pare che proprio in questi passi vada ricercata la causa del fraintendimento operato dalla curatrice nel dare a ὕλη il significato di "soggetto".

²² La stessa dicotomia istituita implicitamente Plutarco (cfr. *supra*), attribuendo una diversa collocazione temporale a poesia (azioni avvenute, finite) e pittura (azioni *in fieri* = corpi che agiscono).

²³ A dimostrare definitivamente ciò che è già chiaro valgono le parole di Lessing all'inizio del cap. VII (*Laocoonte*, cit., p. 96): "Quando si dice che l'artista imita il poeta, o che il poeta imita l'artista, può significare due cose. O l'uno fa dell'opera dell'altro il reale oggetto della sua imitazione, o entrambi hanno lo stesso oggetto da imitare, e l'uno prende dall'altro il modo di imitarlo".

Il primo, se vuole imitare un'azione, è obbligato a racchiudere l'energia cinetica in un corpo statico; deve quindi raffigurare il corpo in un solo, preciso *momento* dell'azione, esattamente come Lessing fa notare a proposito del gruppo vaticano del Laocoonte. Il momento da riprodurre va dunque scelto con la massima cura, deve essere quanto più possibile pregnante, significativo, e deve saper sollecitare al meglio l'immaginazione di chi osserva²⁴. Cerchiamo ora di vedere come questo precetto teorico sul diverso approccio alla rappresentazione tragga origine proprio dal paragone tra il Laocoonte figurativo e quello poetico. Le due principali "rappresentazioni" di Laocoonte messe a confronto da Lessing sono quella poetica di Virgilio e quella figurativa del gruppo marmoreo vaticano attribuito agli scultori rodii Agesandro, Polidoro e Atenodoro²⁵.

Virgilio (*Aen.* II 199-227) così descrive l'episodio della morte dei Laocoontidi:

*Hic aliud maius miseris multoque tremendum
obicitur magis atque improvida pectora turbat.
Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,
sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.
Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta
(horresco referens) immensis orbibus angues
incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;
pectora quorum inter fluctus arrecta iubaeque
sanguineae superant undas, pars cetera pontum
pone legit sinuatque immensa volumine terga.
Fit sonitus spumante salo; iamque arva tenebant
ardentisque oculos suffecti sanguine et igni
sibila lambebant linguis vibrantibus ora.
Diffugimus visu exsanguis. Illi agmine certo
Laocoonta petunt. Et primum parva duorum
corpora natorum serpens amplexus uterque
implicat et miseros morsu depascitur artus;
post ipsum auxilio subeuntem ac tela ferentem
corripiunt spirisque ligant ingentibus, et iam*

²⁴ Cfr. G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., pp. 143-44.

²⁵ Di tale statua tesse un elogio Plinio nella sua *Naturalis historia* (XXXVI 4, 37). La precisa datazione del gruppo resta tuttora in discussione: cfr. Erika SIMON, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. III (Roma 1987), s. v. "Laocoonte" (a cura di E. S. e Federica Piccirillo), pp. 113-116; EAD., in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae VII*, s. v. "Laokoon", in partic. par. 7 (Marmorgruppe), pp. 199-200.

*bis medium amplexi, bis collo squamea circum
terga dati superant capite et cervicibus altis.
Ille simul manibus tendit divellere nodos
perfusus sanie vittas atroque veneno;
clamores simul horrendos ad sidera tollit,
qualis mugitus, fugit cum saucius aram
taurus et incertam excussit cervice securim.
At gemini lapsu delubra ad summa dracones
effugiunt saevaeque petunt Tritonidis arcem
sub pedibusque deae clipeique sub orbe teguntur.*

Per quanto riguarda il gruppo dei Musei Vaticani, Lessing riporta e approva, pur esprimendo sue personali motivazioni, la teoria di Winckelmann secondo cui il Laocoonte marmoreo non grida, ma sospira: "Il Laocoonte non grida orribilmente come nel canto di Virgilio: il modo in cui la bocca è aperta non lo permette; piuttosto ne può uscire un *sospiro angoscioso e oppresso* come lo descrive il Sadoletto"²⁶. E vale forse la pena di aprire una breve parentesi riguardo a questo discutibile "sospiro". Certo, sul fatto che nel marmo il sacerdote non abbia l'espressione di chi *clamores ... horrendos ad sidera tollit*, come è presentato da Virgilio²⁷, si può facilmente essere d'accordo; ma intendere come l'emissione di un "sospiro angoscioso e oppresso" la potente locuzione *dat gemitum ingentem* (v. 24), resa anche più enfatica dalla cesura

²⁶ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 45. Lessing cita dal trattato di Winckelmann *Dell'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura* (il corsivo nel testo è mio; l'espressione tedesca corrispondente suona "ängstliches und beklemmtes Seufzen" [G. E. LESSING'S *Gesammelte Werke*, cit., p. 526]). L'opera di Jacopo Sadoletto (riportata per intero da LESSING, *Laocoonte*, cit., pp. 89-92) è il *De Laocoontis Statua Jacobi Sadoleti Carmen*, in *Farrago poematum ex optimis quibusque, et antiquioribus, et aetatis nostrae poetis selecta, per Leodegarium a Quercu, Parisiis* 1560, pp. 64v-65v; si riportano qui i vv. 17-28:

*Vix oculi sufferre valent, crudele tuendo
Exitium, casusque feros: micat alter, et ipsum
Laocoonta petit, totumque infraque, supraque
Implicat, et rabido tandem ferit ilia morsu.
Connexum refugit corpus, torquentia sese
Membra, latusque retro sinuatum a vulnere cernas.
Ille dolore acri, et laniatu impulsus acerbo,
Dat gemitum ingentem, crudosque evellere dentes
Connixus, laevam impatiens ad terga Chelydri
Obiicit: intendunt nervi, collectaque ab omni
Corpore vis frustra summis conatibus instat.
Ferre nequit rabiem, et de vulnere murmur anhelum est.*

²⁷ Verg. *Aen.* II 222.

che la isola in un *hemiepes*, suona alquanto riduttivo, tenuto conto che per il Sadoletto neppure la ferita resta muta (v. 28: ... *et de vulnere murmur anhelum est*)²⁸. Egli, con una descrizione di indubbio impatto visivo, così interpreta la statua: il serpente ha morso Laocoonte, il quale, dopo aver emesso un violento gemito (*dat gemitum ingentem*, v. 24), è ripreso dagli artisti nel tentativo di divincolarsi; il suo volto e tutto il corpo esprimono l'atteggiamento contratto di chi non può arginare il dolore e la furia, e però non riesce più a urlare, le forze venendogli meno. Insomma, se è vero che il Laocoonte di marmo non sta urlando, pare proprio che abbia già urlato, e tutto lascia immaginare che proverà a urlare ancora.

Due sono, secondo Lessing, i motivi che hanno spinto gli artisti autori del gruppo vaticano a non rappresentare il sacerdote nell'atto di gridare. Il primo è legato a un gusto tipicamente neoclassico, per noi assai poco convincente: egli non urla perché, se lo facesse, apparirebbe brutto e sgraziato, deformato nei tratti del suo viso²⁹; e una simile raffigurazione contraddirebbe la concezione (peraltro smentita da numerose testimonianze a noi giunte) di Winckelmann, di Lessing e del Neoclassicismo in genere, riguardo ai canoni dell'arte greca e al suo presunto rifiuto del brutto e del grottesco. Più interessanti sono invece le osservazioni con le quali Lessing enuncia il secondo motivo per cui l'urlo è assente: "quando Laocoonte sospira, l'immaginazione può sentirlo gridare; ma quando grida, essa non può andare né un gradino più in su né un gradino più in giù di questa rappresentazione, senza scorgerlo in una condizione più sopportabile e quindi meno interessante. Essa o lo sente solo gemere, o lo vede già morto"³⁰. Le scelte di espressione dell'artista riversano in due direzioni principali l'impressione di chi guarda: Laocoonte che urla e si

²⁸ M. Cometa (in J. J. WINCKELMANN, *Pensieri sull'imitazione*, trad. it. a cura di M. C., Palermo 1992, p. 43) traduce la frase di Winckelmann (citata da Lessing) con "un angoscioso e represso murmure", e dichiara di mutuare deliberatamente dal Sadoletto "l'antichismo 'murmure'" (p. 70, n. 93), operando in realtà sul carne del suo ispiratore una arbitraria contaminazione tra il *gemitus* di Laocoonte (v. 24) e il *murmur* della sua ferita (v. 28).

²⁹ In tal modo gli artisti non otterrebbero neppure l'effetto di impietosire lo spettatore "perché la vista del dolore suscita malessere, senza che la bellezza dell'oggetto che soffre possa mutare questo malessere nel dolce sentimento della pietà": G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 57. Di certo questa teoria non potrebbe essere stata ispirata a Lessing da Aristotele (*Poet.* 4, 1448 b 9-12): σημείον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρώμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. E neppure da Plutarco (*De aud. poet.* 3, 17 F-18 A), che ripropone con esempi più dettagliati lo stesso concetto di Aristotele proprio dopo aver citato la sentenza di Simoneide di cui si è parlato sopra: ... γεγραμμένην σαύραν ἢ πῖθηκον ἢ Θερσίτου πρόσωπον ἰδόντες ἡδόμεθα καὶ θαυμάζομεν οὐχ ὡς καλὸν ἀλλ' ὡς ὅμοιον.

³⁰ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 60.

contorce orribilmente, con il serpente raffigurato nel preciso momento in cui affonda i suoi denti nella carne viva, sarebbe un soggetto di fortissimo impatto emotivo sulla ὄψις, ma lascerebbe poco spazio alla φαντασία³¹, con un effetto simile a quello provocato dagli straordinari quadri di Hieronymus Bosch che, descrivendo l'assurdo nei più minuscoli dettagli, inibiscono l'immaginazione da ogni tentativo di superarli; il Laocoonte vaticano invece, ancora composto e armonioso nel dolore, colpisce un po' meno sotto l'aspetto visivo, ma la nostra fantasia "vede" le fauci del serpente che si chiuderanno nella carne e la bocca del sacerdote che si spalancherà in urla strazianti. In tal modo l'assenza di azione-movimento, un limite dell'arte figurativa, diviene un pregio perché svolge una funzione di "messa in moto" per la ὄψις interna, più lungimirante di quella esterna.

Va infine messo in rilievo un altro fattore di non poca importanza, da Lessing soltanto sfiorato e non focalizzato (ancora una volta, mi pare, per una distorsione puramente "neoclassica")³²: ritratto in un momento estremo come l'urlare, Laocoonte finirebbe per non poter fare niente altro *ai nostri occhi*³³: l'urlo diverrebbe la cifra espressiva *statica* del personaggio, in un certo senso la manifestazione del suo ἦθος, mentre l'intento degli artisti in tale circostanza era quello, esattamente opposto, di scolpire la reazione a un πάθος³⁴; compito, questo, tutt'altro che facile per le arti figurative, le quali tendono, nella loro fissità, a rendere ἦθος ciò che nella realtà o nella narrazione sarebbe πάθος puntuale³⁵. Gli scultori sono riusciti nel loro proposito perché hanno dotato i corpi di una plasticità sorprendentemente vicina al movimento (cioè all'*azione*)³⁶ e perché hanno evitato di dare ai volti una caratterizzazione

³¹ In Aristotele la φαντασία risulta essere una sorta di ὄψις soggettiva, un movimento che, determinato dalla volontà, mette in atto il senso anche in assenza dell'oggetto sensibile; si veda *De an.* III 3, 427 b 14 - 429 a 9 (cfr. Anna Maria MESTURINI, *Aristotele, Poetica 17 e Retorica III 10-11: μῦθος e μεταφορά*, «Sandalion» 16-17 [1993-1994], pp. 53-77, in partic. pp. 62-65). E affermerà Quintiliano (VI 2, 29): *Quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellamus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur...*; cfr. già Cic. *De orat.* III 53, 202.

³² Cfr. G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., pp. 60-62.

³³ Si pensi, a tale proposito, al notissimo quadro di Edvard Munch intitolato *Il grido* (1893): l'azione può essere una sola e quell'omino, per noi, non potrà che urlare.

³⁴ Sul termine ἦθος cfr. Aristot. *Poet.* 6, 1450 a 5-6 e 1450 b 8-10; *Rhet.* II 21, 1395 b 13-14. Su πάθος: *Metaph.* V 21, 1022 b 15-21; *Poet.* 11, 1452 b 11-13.

³⁵ Lessing spiega perfettamente con un esempio (*Laocoonte*, cit., p. 55): "Ridussero (*scil.* gli artisti antichi) la collera a severità. Per il poeta era Giove irato che scagliava il fulmine; per l'artista solo il severo Giove".

³⁶ Si vedano, a tale proposito, i vv. 50-53 del citato *Carmen* di J. Sadoletto:

Vos rigidum lapidem vivis animare figuris

troppo marcata: hanno scolpito -appunto- *volti* che sembrano suscettibili di cambiare espressione, non *maschere* fisse che connotino soltanto il personaggio. E mi pare che il Sadoletto (più ancora di quanto Winckelmann e Lessing gli abbiano attribuito), proprio perché descriveva sì una statua, ma con i “mezzi” e il “modo” della poesia, abbia potuto riconoscere agli artisti del Laocoonte la straordinaria capacità di travalicare i limiti della propria arte, regalando la suggestione di poter vedere *corpi in movimento*, *πάθη* in atto e persino le reazioni conseguenti³⁷.

Il poeta, come è ovvio, non è vincolato al limite della staticità. Il suo personaggio, attraverso la narrazione, può compiere una moltitudine di azioni e vivere diversi stati d'animo nel tempo. Virgilio può narrare tutto l'episodio della morte di Laocoonte nel suo succedersi cronologico: il mostruoso incedere dei due dragoni nell'acqua, il loro arrivo sulla terraferma, la fuga dei Troiani terrorizzati, lo sterminio dei due figli di Laocoonte, l'accorrere di lui nel tentativo di salvarli e la sua estenuante cruenta inutile lotta contro i due mostri, che dopo averlo ucciso si rifugiano sotto la statua di Minerva. A un artista che volesse rappresentare dettagliatamente tutta la scena virgiliana non basterebbero dieci sculture, o dieci quadri, e il risultato non otterrebbe comunque pari efficacia, perché ogni singola azione in sé rimarrebbe statica, mentre il complesso dei quadri mancherebbe di quella unità narrativa che è propria dei versi virgiliani. Resta però il fatto che il fruitore di tali versi non può vedere la scena se non con la fantasia³⁸, dal momento che l'immediatezza nella *descrizione* del particolare fisico è una risorsa appannaggio del solo artista figurativo; d'altronde, tutto ciò che il nostro occhio coglie con piacere nel

*Eximii, et vivos spiranti in marmore sensus
Inserere aspiciamus, motumque, iramque, doloremque:
Et pene audimus gemitus...*

³⁷ Cfr. *supra*, n. 36.

³⁸ L'ottenimento di una sorta di effetto sinestetico sembra rivestire un'importanza fondamentale per la buona riuscita di un'opera letteraria. Aristotele ritiene che l'ἐνθούμημα retorico raggiunga la sua massima efficacia εἰ πρὸ ὁμμάτων ποιεῖ (*Rhet.* III 10, 1410 b 33-34); a maggior ragione, anche la scrittura per la rappresentazione teatrale deve nascere sempre tenendo presente l'aspetto visivo: δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον (*Poet.* 17, 1455 a 22-23). Plutarco nel *De gloria Atheniensium* (3, 347 A 3 ss.) sostiene che il miglior storico è quello che riesce a rendere la sua narrazione (διήγησις) un dipinto (γραφῆ), e porta l'esempio di Tucidide. L'anonimo *Del Sublime* (XXVI 2) esprime lo stesso concetto riguardo a un passo di Erodoto: ὁρᾷς, ὦ ἑταῖρε, ὡς παραλαβὼν σου τὴν ψυχὴν διὰ τῶν τόπων ἄγει τὴν ἀκοὴν ὄψιν ποιῶν (cfr. XV 1-2). Nella *Asinaria* plautina (v. 402), dopo una descrizione di particolare efficacia *visiva* compiuta dal servo Libano, il mercante così commenta: *non potuit pictor rectius describere eius formam*.

gruppo vaticano, facilmente risulterebbe prolisso al nostro orecchio. Queste considerazioni finiscono per ricondurre al plutarceo ὕλη καὶ τρόποις μιμήσεως διαφέρουσι, in cui i τρόποι corrispondono al “modo” della μίμησις istituito da Aristotele³⁹. La congiunzione καί, in realtà, unisce con un *hysteron-proteron* due elementi da intendersi non sullo stesso piano ma legati in un rapporto di dipendenza: infatti -e questo sembra confermare Lessing con la sua dettagliata analisi- i mezzi diversi altro non sono che una conseguenza del differente *modo* delle due τέχναι.

Abbiamo dunque a confronto due arti che, in conseguenza delle loro due principali διαφοραί (*modo* e relativi *mezzi*), finiscono per differire tra loro in vari punti: l'arte figurativa è *visiva* e statica, più adatta alla raffigurazione di corpi, particolari, *caratteri* (ἦθη); l'arte narrativa è *evocativa*, più adatta alla descrizione di discorsi, idee, *eventi* (πάθη οὐ πράξεις).

È però noto a tutti che esiste una forma d'arte capace di riunire in sé le peculiarità di entrambe, ed è il teatro. Visione e audizione insieme⁴⁰, esso non si limita a narrare gli eventi, ma li mostra nell'istante stesso in cui avvengono o, meglio, li rappresenta come se avvenissero proprio in quel momento. L'imitazione è compiuta da uomini che agiscono sulla scena⁴¹ in un tempo continuato, cosicché i *corpi* non sono lasciati alla fantasia di chi ascolta (come invece avviene, ad esempio, nel racconto del *monstrum* di Laocoonte in Virgilio), né il movimento e le *azioni* alla fantasia di chi guarda (è il caso dell'urlo di Laocoonte nel gruppo dei Musei Vaticani). Questa sua proprietà di essere la *summa* di tutte le arti visive e uditive⁴² rende il teatro l'arte per eccellenza imitativa di tutte le componenti della realtà, di tutti gli *oggetti*. La scena è perfetta per la rappresentazione di πράξεις, πάθη, ἦθη, λόγοι.

³⁹ Aristot. *Poet.* 6, 1450 a 11: ... ὡς δὲ μιμούνται...; cfr. 3, 1448 a 19-20 e 25.

⁴⁰ Plutarco (*De glor. Ath.* 5, 348 C), nel riportare la nota definizione della tragedia risalente a Gorgia (= fr. 82 B 23 D.-K.), menziona espressamente l'audizione (ἀκρόαμα), oltre alla visione (θέαμα) in cui Aristotele (*Poet.* 6, 1450 a 7-12) aveva identificato l'unico “modo” (ὄψις) del δράμα dando per implicita l'ἄκουσις dello spettatore come ricezione dei due “mezzi” (λέξεις e μελοποιία): cfr. Anna Maria MESTURINI, *ΟΨΙΣ: 'modo' della ΜΙΜΗΣΙΣ tragica nella «Poetica» di Aristotele e il suo retaggio nel «Tractatus Coislinianus», «Orpheus» 13, fasc. I (1992), pp. 3-25, in partic. pp. 14-17.*

⁴¹ Cfr. Aristot. *Poet.* 6, 1449 b 31: ... πράττοντες ποιοῦνται τὴν μίμησιν...; cfr. 2, 1448 a 1.

⁴² Il teatro, come sempre accadeva negli allestimenti antichi, può comprendere contemporaneamente, pur a seconda delle sue parti (κατὰ μέρος), oltre all'azione, dialogo, canto, musica, danza, ravvisabili nei tre mezzi principali della ποιήσις: ῥυθμός, λόγος, ἄρμονία (Aristot. *Poet.* 1, 1447 a 22-23); ῥυθμός, μέλος, μέτρον (Aristot. *Poet.* 1, 1447 b 24-28).

Se la pittura è ὄψις di corpi e la poesia è ἄκουσις di azioni, il teatro, che le comprende entrambe, dovrebbe essere in grado di mettere i corpi in azione, di dare vita (movimento, ἐνέργεια in termini aristotelici) all'arte figurativa: il teatro può dunque mettere in atto per suo statuto ciò che gli artisti del Laocoonte, superando i limiti dell'arte prescelta, sono quasi riusciti a realizzare in una statica scultura. Del resto anche Lessing, come giustamente mette in rilievo la Zemella⁴³, considera il dramma un genere poetico più complesso rispetto alla poesia puramente diegetica e, con una metafora di effetto anche se riduttiva, lo definisce "la pittura vivente dell'attore"⁴⁴.

Il Laocoonte teatrale (al contrario di quello Vaticano) avrebbe, certo, potuto urlare. Ma i serpenti avrebbero potuto ucciderlo sulla scena?

Una risposta sembrerebbe poterci venire, dal momento che il soggetto Laocoonte nell'antichità classica è stato sfruttato pure dal teatro: ma le testimonianze e i frammenti a noi giunti di una tragedia sofoclea intitolata appunto *Laocoonte*⁴⁵ sono purtroppo così scarsi⁴⁶ che, non consentendo neppure di delinearne la trama (ben poco si riesce a dedurre sulla versione del mito seguita da Sofocle: se la morte colpisca il protagonista oppure i suoi due figlioli o uno solo di essi⁴⁷), suscitano anzi ulteriori dubbi sulle possibili modalità di realizzazione scenica della vicenda.

Un dato è comunque certo: l'episodio dei serpenti, che costituisce il punto culminante del mito di Laocoonte, non poteva, anche nella tragedia sofoclea, non ricoprire *in qualche modo* il suo ruolo fondamentale e, quindi, irrinunciabile al di là di ogni identificazione delle vittime dei due mostri. In questa sede, ciò che interessa capire è quale doveva o, meglio, poteva essere il "modo" della *presenza* dei serpenti: ὄψις, il modo che il teatro condivide con la pittura, o ἀπαγγελία⁴⁸ (cioè ἄκουσις), il modo che la poesia drammatica può

⁴³ In G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 358, n. 60.

⁴⁴ G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., p. 64; il testo in lingua originale (G. E. LESSING'S *Gesammelte Werke*, cit., p. 539) recita: "Das Drama, welches für die lebendige Malerei des Schauspielers bestimmt ist...".

⁴⁵ Cfr. G. E. LESSING, *Laocoonte*, cit., pp. 49 e 64 ss., che menziona il dramma sofocleo ma, denunciando la mancanza di elementi di giudizio, basa poi le sue osservazioni, per pura ipotesi analogica, sulle figure sofoclee di Filottete ed Eracle.

⁴⁶ Del perduto *Laocoonte* sofocleo possediamo sette frammenti e una testimonianza di Servio (fr. 341-347 N² = 370-377 Pearson = 370-377 Radt).

⁴⁷ Sulle possibilità di ricostruzione dell'intreccio, sull'ambientazione del dramma, sulle ipotizzabili fonti e sui problemi legati ai singoli frammenti rimando alla puntuale analisi e alle soluzioni proposte da mio padre: E. CADONI, *Il «Laocoonte» di Sofocle*, «Sandalion» 1 (1978), pp. 45-58 e bibliografia ivi menzionata e discussa.

⁴⁸ Cfr. Aristot. *Poet.* 5, 1449 b 9-12.

avere in comune, in certe sue parti, con quella epica⁴⁹, o addirittura -in teoria sarebbe l'*optimum*- entrambi contemporaneamente?

Innanzitutto, se diamo credito a una notizia scolastica, Sofocle dei due serpenti riportava i nomi⁵⁰. Il frammento 372 Radt è, in realtà, una testimonianza di Servio (*in Verg. Aen.* 2, 204): *horum sane draconum nomina Sophocles in Laocoonte dicit*⁵¹. Certo, la menzione dei nomi di due mostri nel testo di una tragedia sembrerebbe di per sé negare la loro presenza sulla scena e comportare quindi un'esposizione narrativa (ἀπαγγελία) della vicenda, in cui potevano allora essere espressi, oltre ai nomi, anche altri dettagli, ad esempio il luogo di provenienza dei serpenti, ricordato in Bacchilide, come si apprende ancora da Servio (*in Verg. Aen.* 2, 201 = Bacch. fr. 9 Snell⁴): *Sane Bacchylides de Laocoonte et uxore eius vel de serpentibus a Calydnis insulis venientibus atque in homines conversis dicit*. Questa testimonianza risulta assai interessante, anche per il modo in cui essa è enunciata: il significato della locuzione *in homines conversis* può infatti esprimere due nozioni ben diverse:

– “rivolti contro gli uomini”⁵²: eventualità possibile in Bacchilide, ma irrealizzabile sulla scena sofoclea, pena la caduta in uno spettacolare τερατώδες, non tragico⁵³ però, o nell'ἄλογον, ammissibile nell'epica ma non nella poesia drammatica⁵⁴, quando non nel γελοῖον comico⁵⁵: l'unica possi-

⁴⁹ Cfr. Aristot. *Poet.* 24, 1460 a 26 ss.

⁵⁰ *Contra* Nauck, *ad locum*: “... incredibile est anguium nomina a Sophocle esse commemorata”.

⁵¹ Soph. fr. 372 Radt = 343 N² = 372 Pearson. I due mostri sono espressamente nominati, pur in una forma discordante all'origine o diversificata da una corruzione, in Tzetzes (*in Lycophr. Alex.* 344: Πόρκις e Χαρίβοια), e già in Servio stesso (*in Verg. Aen.* 2, 211: *Curifin et Periboeam* [mantengo l'accusativo del testo], che il Thilo corresse in *Porcen ofin et Chariboeam*). Per i dettagli sulla *vexata quaestio* riguardo ai nomi, si veda ancora E. CADONI, *art. cit.*, pp. 47-48.

⁵² Per questa accezione di *convertere*, cfr. *ThLL*, s. v., vol. IV, col. 863, β (*sensu hostili*). Per la scelta di tale esegesi, cfr. E. CADONI, *art. cit.*, p. 53, n. 40.

⁵³ Cfr. Aristot. *Poet.* 14, 1453 b 8-10: οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερὸν διὰ τῆς ὄψεως ἀλλὰ τὸ τερατώδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγωδία κοινωνοῦσιν.

⁵⁴ Cfr. Aristot. *Poet.* 24, 1460 a 11 ss. (cfr. *infra*, n. 58).

⁵⁵ Cfr. Aristot. *Poet.* 24, 1460 a 14-17. A tale proposito si può rimandare a un recente esempio (anche se cinematografico e non teatrale, ma appunto per questo con maggiori risorse di “realismo”) riguardante proprio la vicenda di Laocoonte: nel non certo felice adattamento televisivo dell'*Odissea* (1997) diretto da Andreij Konchalovskij, si è voluto inserire, in modo gratuito perché mutuata *ad hoc* dall'*Eneide*, la vicenda della presa di Troia e, di conseguenza, anche la scena della morte del sacerdote. Le moderne tecnologie, sfruttate allo scopo di stupire lo spettatore, hanno tradotto in ὄψις i due serpenti virgiliani in un solo mobilissimo lombicone marino esageratamente finto e ad uso esclusivo dell'infanzia, con risultati a dir poco sconcertanti.

bile spiegazione è, dunque, che l'episodio fosse narrato (ἀπαγγελία) da un nunzio, da un personaggio o dal coro⁵⁶;

– “trasformati in uomini”: una tale metamorfosi (che, dietro l'apparenza di raddoppiarlo, in realtà annulla il τέρας), se adottata da Sofocle, pur avendo il pregio di consentire la “presenza” in teatro dei “serpenti”, ne annullerebbe totalmente la natura animale e mostruosa, facendone dei *normali* personaggi della tragedia. E anche in tal caso - se ne dovrebbe concludere - Sofocle *non* avrebbe messo in scena i due serpenti.

Nel dramma *Laocoonte*, dunque, o non avveniva alcun τέρας (se esso era “normalizzato” tramite una metamorfosi dalla procedura, a dire il vero, fuori del comune) oppure - come del resto sembra più probabile - esso era presentato sotto forma di ἀπαγγελία, in una veste non diversa da quella della narrazione epica⁵⁷ e perciò soggetta agli stessi mezzi espressivi⁵⁸ e moduli di ricezione dell'arte diegetica semplice. La ὄψις, per quanto “modo” canonico dello spettacolo teatrale, non è in grado di sostituirsi alla λέξις, e talvolta neppure di affiancarvisi: quando si tratti di un τέρας, o comunque di un *corpo non umano*⁵⁹, il teatro, che resta a buon diritto una forma di ποίησις, deve far ricorso alla φαντασία dello spettatore tramite il potere evocativo della λέξις.

Per concludere, tutte le arti, come apparente limite ma sostanziale pregio rispetto alla realtà, non possono prescindere dalla *fantasia* del loro fruitore, l'unica facoltà in grado di superarne le convenzioni per poter subire sensibilmente e in maniera completa quel fascino in cui consiste la loro vera finalità⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. E. CADONI, *art. cit.*, p. 53, n. 39.

⁵⁷ Cfr. Aristot. *Poet.* 3, 1448 a 19-24. Allo stesso “modo” Sofocle medesimo descrive la strage di bestie nell'*Aiace* (vv. 51-65) o Euripide (*Hipp.* 1198-1248) narra dell'orrendo dilaniamento di Ippolito causato dall'apparizione di un enorme mostruoso toro.

⁵⁸ Cfr. Aristot. *Poet.* 24, 1460 a 12-14: ... μάλλον δ' ἐνδέχεται ἐν τῇ ἐποποιίᾳ τὸ ἄλογον, δι' ὃ συμβαίνει μάλιστα τὸ θαυμαστόν, διὰ τὸ μὴ ὄραν εἰς τὸν πράττοντα.

⁵⁹ Anche Lessing, implicitamente, limita la coincidenza del teatro con la pittura alla raffigurazione dell'essere umano: cfr. *supra* e n. 44.

⁶⁰ Cfr. Plut. *De glor. Ath.* 5, 348 C 8 (= Gorg. fr. 82 B 23 D.-K. [cfr. *supra*, n. 40]): εὐάλωτον γὰρ ὕψ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον.

Gioachino Chiarini

Strutture temporali e strutture narrative nei poemi omerici ¹

La questione intorno alla struttura dei poemi omerici - se ne abbiano una, e in che cosa eventualmente essa consista o si manifesti - rientra in quella più vasta e tormentosa riguardante l'unità, o 'unitarietà', dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. A dispetto della loro evidente natura composita e dell'altrettanto evidente artificiosità di collegamento, o 'ricucitura', di materiali di diversa natura ed estrazione (che è poi anche l'artificiosità stessa di una lingua che non è mai esistita al di fuori della pratica aedica che l'ha generata), resiste, per ciascuno dei due poemi, una forte impressione di unità, che due secoli di filologia analitica non sono riusciti né davvero a indebolire né, ancor meno, a cancellare.

Ora, nel dibattito sulla struttura dei poemi non sembra aver ancora giocato il ruolo importante che a mio avviso meriterebbe il riferimento alla struttura temporale (alla successione cronologica dei fatti) che ciascuno di essi presuppone. Si è naturalmente notato, ad esempio, che l'inizio (nove giorni di peste e roghi crematori nel campo acheo; cfr. I 53) e la fine dell'*Iliade* (nove giorni per costruire la pira e cremare Ettore nella città troiana; cfr. XXIV 784) sono, nella loro ripetitività, ben poveri di avvenimenti se rapportati alla ricchezza e vivacità dei fatti che accadono e vengono narrati nei giorni centrali del poema. Questa disposizione della materia ha fatto pensare ad analoghi schemi iconografici ricorrenti nella pittura vascolare arcaica, o anche e ancor meglio alle composizioni 'a triangolo', caratteristiche delle sculture sui frontoni dei templi, più fitte e vistose nel centro, più rare e ridotte verso le estremità.

Ma non occorre insistere sul fatto che tali metaforici raffronti, pur contenendo elementi di verità, non possono aspirare al riconoscimento di una reale efficacia conoscitiva: troppo vaghi e generici, non aiutano ad entrare *dentro* al problema. E dentro al problema si può entrare con qualche profitto solo

¹ Dedico alla memoria dell'amico fraterno il testo di un seminario - tenuto a Verona (12 III 1997), Udine (14 III 1997) e Roma (10 IV 1997) - che contiene gli ultimi sviluppi delle mie ricerche omeriche: quelle stesse per le quali Enzo Cadoni aveva dimostrato tanto interesse invitandomi a parlarne, a Sassari, in collaborazione col Liceo Scientifico 'Giovanni Spano', nell'ottobre del 1991.

avendo ben chiara la distinzione tra la struttura temporale presupposta e la sua effettiva 'realizzazione' nella narrazione. È su questo che vorrei qui proporre alcune mie riflessioni.

Cominciamo dunque col chiederci in quanti giorni si sviluppi l'azione dell'*Iliade* e che fatti comprenda. Come si vede dallo schema riassuntivo (PROSPETTO I), i giorni sono **cinquantuno**: da collocarsi verso la fine del nono anno di guerra. Di questi cinquantuno alcuni sono effettivamente narrati, altri rappresentano la semplice prosecuzione, ripetitiva, di determinate azioni o situazioni. Abbiamo già visto come la peste abbattutasi sul campo acheo, descritta all'inizio del poema, si protragga, con le sue immagini di cadaveri d'uomini e d'animali e di roghi fumanti, per un totale complessivo di **nove** giorni e come altrettanti giorni (cioè **nove**) siano necessari, alla fine del poema, per la costruzione del rogo, la cremazione e la sepoltura di Ettore. Il fuoco crematorio che brucia all'inizio dell'*Iliade* significa grave difficoltà per gli Achei (ostilità di Apollo nei confronti di Agamennone, che ha respinto in modo offensivo il suo sacerdote Crise), il fuoco crematorio che brucia alla fine dell'*Iliade* significa grave difficoltà per i Troiani (fine del campione, dell'eroe più forte e prestigioso del loro esercito). Altre due situazioni ripetitive, e la cui specularità e opposizione nello schema temporale non può essere se non voluta, sono quella degli **undici** giorni (dall'11° al 21°) in cui si dice che Achille si consuma in un sordo rancore contro Agamennone, che gli ha tolto (almeno per ora) la prediletta Briseide (cfr. I 493), e quella degli **undici** giorni (dal 31° al 41°) in cui si dice che Achille, ancora furibondo per la perdita, definitiva e irrimediabile, di Patroclo, ucciso da Ettore, inferisce sul cadavere dello stesso Ettore da lui a sua volta ucciso (cfr. XXIV 31). Anche qui, i primi undici giorni significano un grave indebolimento per gli Achei (il loro campione, l'eroe più forte dell'esercito ha smesso di combattere), i corrispondenti secondi undici significano un grave affronto per i Troiani (il cadavere del loro campione rischia lo scempio e la privazione di una degna sepoltura).

Che queste coppie di corrispondenze speculari siano volute è confermato da quanto accade nel giorno centrale dell'intera sequenza di cinquantun giorni, il giorno **26°**. Qui, come si narra nel c. VIII, dopo che per tutta la mattina l'esito degli scontri si è mantenuto incerto, giunto il sole "nel mezzo del cielo", cioè nel suo punto più alto, a mezzogiorno, quando dunque siamo alla metà esatta del giorno di mezzo dell'intera azione, Zeus imbraccia la sua bilancia d'oro e pone sui piatti contrapposti i contrapposti destini di Achei e Troiani. La **bilancia**, coi due bracci oscillanti attorno un pernio centrale, è perfetta immagine di medietà e, al tempo stesso, di mediazione, di passaggio da un prima ad un dopo. La pesata è favorevole (come Teti, la madre di Achille, aveva implorato che fosse) ai Troiani, la situazione degli Achei si fa estrema-

mente difficile (cfr. VIII 66 e ss.).

Noterò, di passaggio, che proprio qui, nel c. VIII, e non altrove si colloca anche, poco oltre, la descrizione, sommaria sì, ma comunque unica, del campo acheo (cfr. vv. 220-226): al centro dello schieramento, disposto parallelamente alla riva marina che è alle spalle, stanno la nave e la tenda di Ulisse, mentre alle due estremità ci sono quelle, rispettivamente, di Achille (presso capo Sigeo) e di Aiace Telamonio (presso capo Reteo). Tale disposizione significa che Achille e Aiace sono le due 'torri', i due campioni più forti dell'esercito acheo, ciò che del resto è ben noto, ma anche che l'uomo-cardine, l'eroe decisivo, una sorta di 'deus ex machina' dell'esercito è - e tale infatti alla fine si rivelerà escogitando la *fatalis machina* del cavallo - l'astuto Ulisse. Della centralità della sua tenda viene qui fatta menzione per raccontare che è sulla nave di Ulisse, perfettamente equidistante dall'ala destra e da quella sinistra, e non sulla propria, che Agamennone sale agitando un gran telo di porpora per rendersi visibile a tutti e tentare di fermare la rotta, che minaccia di diventare sconfitta definitiva, dell'esercito acheo: un'immagine di medietà e di equidistanza spaziale che ben s'intona, mi sembra, col tema della centralità ed equidistanza temporale della pesata di Zeus che immediatamente precede.

L'azione dell'*Iliade* è dunque concepita come una sequenza di giorni (o gruppi di giorni) a struttura circolare concentrica che specularmente si corrispondono e/o contrappongono. Quella che possiamo chiamare la fascia esterna (giorni 1°-9° e 43°-51°) avvolge e fa da cornice alla più specifica serie di vicende che hanno per protagonista, ora attivo ora passivo, Achille: l'ira di Achille, appunto, nelle sue varie manifestazioni. Ma qui un'ulteriore fascia, quella che comprende, da una parte, la lite con Agamennone, la restituzione di Criseide, la privazione di Briseide, l'inizio del torvo rancore (giorni 10° e 11°), e, dall'altra, l'incontro con Priamo, la fine di ogni sentimento d'odio, la restituzione del cadavere di Ettore per una degna sepoltura (giorni 42° e 43°), fa da cornice a sua volta ad una terza fascia, ancora più interna, esclusivamente occupata dal rancore verso Agamennone prima (giorni 12°-21°) e dall'odio contro il cadavere di Ettore poi (giorni 21°-41°). E si noti, al proposito, che l'inutile ambasceria di Fenice, Ulisse e Aiace alla tenda di Achille per tentare di indurre l'eroe a deporre quel rancore che presto si trasformerà in odio, si colloca all'esatta metà tra l'insorgere del sentimento (11° giorno) e il suo cessare (42° giorno): alla sera, cioè, del 26° giorno.

Per quanto attiene ai nove giorni centrali (dal 22° al 30°), vale a dire ai quattro che precedono (22°-25°) e ai quattro che seguono il 26° (27°-30°), si potrebbe continuare a trovare, anche tra essi, qualche altra corrispondenza: ad esempio, quella che sembrerebbe esserci tra la costruzione del muro acheo nel 25° e lo sfondamento del medesimo da parte di Ettore e dei suoi nel 27°; op-

pure la ferrea opposizione tra il banchetto degli dèi nel 22° giorno e il sacrificio umano compiuto da Achille sulla pira di Patroclo e la successiva sepoltura di Patroclo nel 30°, tra la guerra che riprende furibonda nel 23° e la quiete senza vento in cui si attende inattivi che la pira di Patroclo bruci nel 29°, tra la pacifica tregua del 24° seguita dall'incruenta costruzione del muro acheo nel 25° e la bellicosità incontenibile dei giorni 27° (morte di Patroclo) e 28° (morte di Ettore).

Ma, per questa via, l'indagine non potrebbe procedere molto oltre: perché in quei pochi giorni centrali di grande tragedia gli accadimenti si infittiscono e la loro logica assume uno sviluppo non più descrivibile in termini di esclusiva circolarità, di semplice opposizione speculare, bensì, semmai e soprattutto, in quelli, prevalenti, di un'incalzante linearità. È a questo punto che non possiamo più accontentarci dello schema temporale presupposto dalla narrazione iliadica, ma dobbiamo passare a come tale schema si realizzi nella concreta successione dei XXIV canti del poema.

E qui notiamo subito che la trattazione della materia ha propiziato notevoli condensazioni e ancor più notevoli dilatazioni del tempo reale. I primi 22 giorni sono trattati nel c. I. Per raccontare i fatti del 23° giorno (duello Paride-Menelao, rottura della tregua, gesta di Diomede, Ettore e Andromaca ecc.) ci vogliono sei canti (dal II al VII), per il 27° (quello della morte di Patroclo) ce ne vogliono addirittura otto (dall'XI al XVIII) e per il 28° (culminante nella morte di Ettore) quattro (dal XIX al XXII) e una parte d'un quinto (inizio XXIII); gli ultimi ventun giorni (dal 31° al 51°) sono narrati nel XXIV ed ultimo canto. La cosa interessante è tuttavia che, anche in questa radicale ristrutturazione, che pur mira, se non a celare, almeno a velare - secondo lo stile poetico - le rigorose geometrie che abbiamo sin qui rilevato, più a suggerirle che non a dirle, il poema riesce a darsi nuove ed ulteriori geometrie.

Si nota infatti che persiste ed è facilmente riconoscibile, all'inizio e alla fine del poema, una strutturazione ad anelli concentrici. Il drammatico canto I si apre, come abbiamo visto, e il XXIV si chiude sul tema del rogo e della cremazione. Il canto II (adunanza dell'esercito acheo, catalogo delle navi) e il XXIII (giochi funebri per Patroclo) contemplano entrambi raccolte assembleari e pacifiche rassegne di eroi che variamente si confrontano. Nel canto III il singular duello non decisivo e non mortale tra Menelao e Paride corrisponde al singular duello, decisivo e mortale, tra Achille ed Ettore nel XXII.

A parte queste eleganze che collegano inizio e fine del poema conferendogli una forma conclusa, sono altri gli elementi strutturali che ne caratterizzano la composizione. La materia vi è stata ridistribuita concentrando i fatti dei primi 26 giorni nei canti I-VIII e diluendo i fatti dei 25 successivi nei canti IX-XXIV. Nel suo insieme, si può parlare di una scansione, di un ritmo, in tre

parti, o movimenti. Il **primo movimento** va dalla peste del canto I alla pesa dei destini da parte di Zeus nel canto VIII: esso è caratterizzato dall'incertezza dello scontro tra i due eserciti. Il **secondo movimento**, favorevole ai Troiani, va dalla pesa dei destini nel canto VIII alla morte di Patroclo per mano di Ettore alla fine del canto XVI. Il **terzo movimento**, favorevole agli Achei, va dall'inutile tentativo di impadronirsi del cadavere di Patroclo da parte di Ettore e dei suoi alla cremazione dello stesso Ettore nel XXIV. All'inizio del XVII Ettore indossa le armi di Achille tolte a Patroclo, e da quel momento, come fa a tempo a profetizzare Patroclo morente, si porta addosso un sicuro fato di morte. Perché intanto l'uccisione di Patroclo ha trasformato il rancore di Achille verso Agamennone in ira disperata, in incontenibile furore di guerra, in sete di sangue, in odio totale contro Ettore: per placare il quale ci vorranno la morte di un incalcolabile numero di nemici, la morte dello stesso Ettore, le sevizie inflitte per giorni e giorni al suo cadavere, il sacrificio umano di dodici giovinetti troiani sulla pira dell'amico. Poi tutto cesserà, e nell'incontro con Priamo, nell'incontro che Priamo ha voluto venendolo a cercare, assurdamente speranzoso, nella sua stessa tenda, Achille finirà per riconoscere nel vecchio, affranto padre di Ettore il proprio padre, e nel cadavere di Ettore il proprio cadavere, quel cadavere che lui stesso sarà - per sua propria scelta - di lì a non molto.

Per concludere queste riflessioni sulla struttura dell'*Iliade*, voglio ricordare che il poema, anche se ha spostato, anticipandolo al canto VIII, il centro cronologico dell'azione, possiede comunque un suo centro, un evento centrale ben marcato ed evidenziato. Si tratta dello sfondamento del muro che difende il campo e le navi degli Achei da parte di Ettore alla fine del canto XII. È un momento in cui i Troiani vanno molto vicino alla vittoria definitiva. Respinti nei canti XIII e XIV, i Troiani tornano all'attacco nel XV, riattraversano il muro e vanno ancor più vicini ad una vittoria definitiva. Ancora due canti (il XVI, con la morte di Patroclo, e il XVII, con la lotta per il suo cadavere) e nel XVIII solo un terrificante urlo di Achille impedisce ai Troiani di varcare per la terza volta il fatidico muro. Ancora due canti e, nel XXI, i Troiani, incalzati dalla furia di Achille, sono costretti a lor volta a riparare dentro le mura della città. Solo Ettore resta fuori, ad affrontare, pur non senza esitazioni, come sappiamo, il suo ultimo duello.

Dei cinquantun giorni coperti dall'azione dell'*Iliade* non tutti, come ricordavo, vengono effettivamente narrati. I giorni effettivamente narrati - come si ricava agevolmente dal prospetto (vd. anche fig. 1) - sono solo **quindici**: sette prima di quello centrale (1°, 10°, 11°, 22°, 23°, 24° e 25°), quello centrale (il 26°) e sette dopo quello centrale, specularmente corrispondenti ai primi sette (27°, 28°, 29°, 30°, 42°, 43° e 51°). Questo stesso schema a quindici elementi

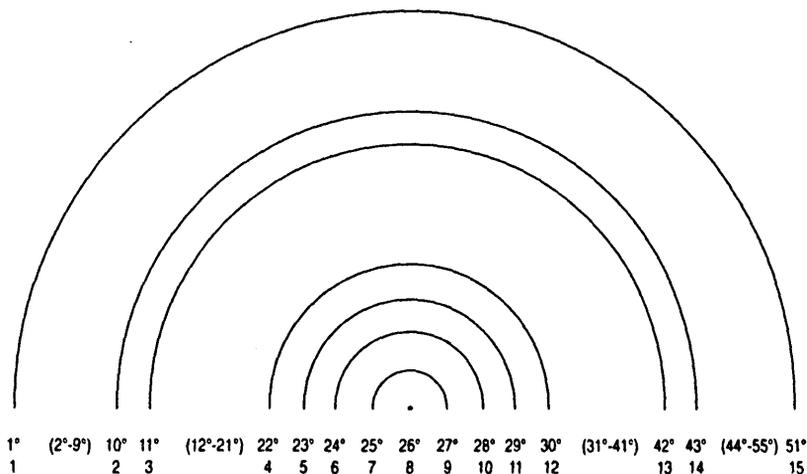


Figura 1

costituito da due serie di sette elementi tenute insieme da un elemento intermedio (7 + 1 + 7), lo ritroviamo, non più applicato al tempo (ai giorni) bensì allo spazio (ai luoghi) negli altri tre poemi epici importanti conservatici dalla tradizione: nell'*Odissea*, nelle *Argonautiche* e nell'*Eneide*.

Nell'*Odissea* il tormentato viaggio di ritorno di Ulisse da Troia ad Itaca prevede un totale di quindici luoghi: sette da Troia a Circe (Troia, Ciconi, Lotofagi, Ciclope, Eolo, Lestrigoni, Circe), l'ottavo è rappresentato dall'Ade, altri sette dalle Sirene a Itaca (Sirene, Rupi Erranti, Scilla e Cariddi, Vacche del Sole, Calipso, Feaci, Itaca). Nelle *Argonautiche* di Apollonio sono quindici i luoghi, non solo visti o sfiorati, bensì effettivamente toccati dagli Argonauti, sia all'andata (da Pagase, porto di Iolco, ad Eea, nella Colchide) che al ritorno (da Eea a Pagase, ma per diversa via). E sia all'andata che al ritorno due sequenze di sette luoghi sono tenute insieme da un elemento intermedio (l'ottavo luogo) ben marcato e individuato in tale sua funzione di collegamento: all'andata l'ottavo luogo è la reggia di Fineo, al ritorno la terra dei Feaci. Quanto all'*Eneide*, anche qui il viaggio, o meglio la fuga, di Enea verso le foci del Tevere è costituito da quindici luoghi: i primi sette collocati nel Mediterraneo orientale (Troia, Tracia, Delo, Creta, Strofadi, Leucade, Butroto), l'ottavo in un punto intermedio (la riva ai piedi dell'Acrocerauno), gli altri sette nel Mediterraneo occidentale (Castrum Minervae, Ciclopi, Drepanum, Cartagine, Cuma, Gaeta, foci del Tevere).

Un particolare a mio avviso molto significativo e che richiama la pesa dei

destini "a mezzogiorno" con la sacra bilancia d'oro nell'VIII dell'*Iliade* è, nel viaggio di Enea, il fatto che il passaggio dal Mediterraneo orientale a quello occidentale avviene salpando dalla riva dei Cerauni "a mezzanotte" (cfr. *Aen.* III 512-520): anche lì, dunque, a mezzo del cammino (in questo caso notturno) del sole. Ma c'è dell'altro. Come ho avuto modo di dimostrare in altra sede², i quindici luoghi che individuano lo spazio attraversato da Enea sono organizzati e collegati tra loro non solo in modo simmetricamente speculare, ma addirittura con evidenti collegamenti simbolici con la mappa del cosmo: Troia in partenza e le corrispondenti foci del Tevere all'arrivo sono collegate a Saturno, la Tracia e, ad occidente, Gaeta a Giove, Delo e Cuma a Marte, Creta e Cartagine al Sole, le Strofadi e Drepanum a Venere, Azio e i Ciclopi a Mercurio, Butroto e Castrum Minervae alla Luna, i Cerauni alla Terra.

L'anno scorso, in occasione di un congresso veronese su Classicità e Romanticismo), ho mostrato (*Alla ricerca dell'anima immortale. Riflessioni su Omero e i Romantici*: in corso di stampa negli atti del congresso) come anche il viaggio di Ulisse presenti, e ancor più marcata ed evidente, quest'identica struttura: Troia in partenza e Itaca all'arrivo sono simbolicamente collegate a Saturno, i Ciconi e i corrispondenti Feaci a Giove, i Lotofagi e Calipso a Marte, il Ciclope e le Mandrie del Sole al Sole, Eolo e Scilla e Cariddi a Venere, i Lestrigoni e le Rupi Erranti a Mercurio, Circe e le Sirene alla Luna, l'Ade alla Terra. Sia Ulisse che Enea, dunque, compiendo il loro viaggio, compiono di fatto una perfetta scala planetaria. Per i quindici luoghi dell'andata e i quindici del ritorno nelle *Argonautiche* non c'è nessun evidente, diretto collegamento con i pianeti e col cosmo, ma l'ispirazione orfica dell'intero poema ci autorizza ad interpretare la semplice ricorrenza numerica del "quindici" come riferimento simbolico già in sé sufficiente.

Nella grande epica classica il numero 15 sembra dunque significare, o rievocare, l'idea del 'cosmo in movimento', o, altrimenti detto, dell'armonia cosmica. Non è dunque impossibile che anche la scelta iliadica di narrare per esteso solo quindici giorni e secondo il criterio evidenziato ($7 + 1 + 7$) rifletta un'analoga intenzione simbolica. Se così fosse, avremmo scoperto un legame tra la struttura temporale presupposta dall'*Iliade* e la tematica (anch'essa tra l'altro ripartita in 'fasce' circolari concentriche) dello scudo - rotondo come il cosmo - di Achille. Qui, come sappiamo, il motivo dell'armonia celeste ricorre sia direttamente: nella prima fascia, la più interna (con l'immagine della danza degli astri) e nella quarta (con la danza del labirinto, a sua volta ripetizione umana della danza degli astri), sia indirettamente: nella seconda fascia

² *La danza degli astri*, in *Lecture omeriche*, a cura di S. Colmagro, Venezia 1994.

(con la danza nuziale, danza di fecondità ed armonia) e nella terza fascia (con l'analoga danza, di fecondità ed armonia, per la vendemmia).

Più complicata sembra essere, passando ora definitivamente all'altro poema omerico, la questione della struttura temporale presupposta dall'*Odissea*. Ciò dipende, senza dubbio, dalla scelta di una narrazione "a treccia", nella quale i destini e i movimenti, inizialmente lontani e indipendenti, poi convergenti e comuni, di Ulisse e del figlio Telemaco, vengono dapprima trattati separatamente, poi insieme: fino al canto XVI le due narrazioni distinte si alternano ed intrecciano, dal riconoscimento tra padre e figlio nel XVI si fondono in una sola. Se non si forza la mano al racconto omerico sommando a casaccio, bensì seguendo il filo principale dell'azione di Ulisse e ascoltando attentamente le indicazioni del testo, si perviene ad un risultato notevolmente interessante.

Come si può vedere seguendo il secondo prospetto, il tempo che intercorre dall'arrivo di Ermes ad Ogigia, dove il dio messaggero si reca per ordinare a Calipso di non trattenere ulteriormente Ulisse, fino al mattino del giorno in cui i Feaci traghettano l'eroe a Itaca e lo depongono, ancora addormentato, nei pressi dell'Antro delle Ninfe, è di ventinove giorni pieni più qualche ora del trentesimo. Sin qui, dunque, il poema ha narrato l'ultimo mese lunare (che è appunto di ventinove giorni e qualcosa) del *nostos* dell'eroe. Tale scadenza è evidenziata dal fatto che la notte che segue, e che Ulisse trascorre, sotto mentite spoglie, nella capanna del porcaro Eumeo, è espressamente indicata - ed è l'unica volta che ciò accade nei poemi omerici - come notte "di luna nera" (*nyx skotoménios*, c. XIV, v. 457): sembra possibile intendere tale espressione come un'allusione alla "luna nuova" che segna il passaggio da un mese al successivo. Prima che calasse quella notte inquietante, parlando, a cena, con Eumeo, Ulisse aveva profetato: "Tutto questo avrà compimento come ti dico:/Odisseo verrà in questo stesso giro di tempo,/quando una luna finisce e l'altra comincia;/tornerà a casa e qui punirà chiunque/offende sua moglie e il suo splendido figlio" (XIV 160-164, trad. G. A. Privitera). È appunto quanto sta già accadendo.

Due giorni dopo (il 32° dall'inizio dell'azione) Ulisse e Telemaco si incontrano nella capanna di Eumeo e Ulisse si fa riconoscere dal figlio, che pure, sulle prime, rimane comprensibilmente perplesso di fronte alla sua repentina metamorfosi: poco prima era un vecchio canuto, malmesso di salute e malamente vestito, eccolo ora trasformato in un uomo vigoroso, nero di barba e capelli, con tunica e mantello appena stirati. Alla prima reazione di Telemaco "No, tu non sei Odisseo, non sei il padre mio, ecc.", replica l'eroe: "Un altro Odisseo non potrà mai venire,/perchè son io, proprio io, che dopo aver tanto errato e sofferto,/arrivo nel ventesimo anno alla terra dei padri" (XVI 194-

206). *Eikosto étei*: “dopo vent’anni” è la versione corrente di questa espressione, che più attentamente il Privitera rende invece con “al ventesimo anno” (“sono giunto al ventesimo anno nella terra dei padri”, XVI 206).

Combinando insieme questa indicazione con la precedente, sull’arrivo di Ulisse “quando una luna finisce e l’altra comincia”, verrebbe da pensare che *eikosto étei* significhi più precisamente: “al compimento del diciannovesimo anno”, “tra la fine del diciannovesimo e l’inizio del ventesimo anno”. Ciò vorrebbe dire che l’assenza di Ulisse da Itaca è stata di **diciannove anni**. Diciannove anni sono il periodo necessario a che l’anno lunare (di circa 354 giorni) e quello solare (di circa 365 giorni) tornino a coincidere: a che sole e luna si ritrovino nella stessa posizione.

Ora, la tradizione vuole che l’esistenza di questo ciclo lunisolare sia stato scoperto dall’astronomo ateniese Metone, nel V secolo a.C. Ma che Metone abbia fatto ricorso per primo nel mondo greco alla nozione di tale ciclo per risolvere i ben noti problemi intercalari degli anni misurati a mesi lunari, può essere vero e anzi vero sarà; che la nozione stessa del ciclo sia frutto di una sua scoperta è invece assai improbabile: come basterebbe a dimostrare - a mio giudizio - la testimonianza di Tito Livio (*ab Urbe condita* I 19, 6) secondo cui a Roma già Numa, ben prima - di quasi due secoli - di Metone, avrebbe riformato il calendario stabilendo le intercalazioni all’interno, appunto, di un ciclo lunisolare di diciannove anni.

Voglio qui sottolineare come il ricorso a tale ciclo astronomico implicante i movimenti del sole e della luna per rappresentare, e simbolicamente rafforzare, la storia del lunghissimo distacco prima e dell’agognato ricongiungimento poi tra Ulisse e Penelope, sarebbe non solo indovinato e plausibile in sé, ma s’armonizzerebbe anche con altri importanti riferimenti del testo odisseo. Ho già ricordato che il viaggio di Ulisse si attua attraversando uno spazio concepito come una simbolica riproduzione del cosmo: con puntuali riferimenti al cielo delle stelle fisse, alle orbite dei pianeti nella loro esatta successione, alla centralità della terra.

Altrove ho anche dimostrato³ che i movimenti compiuti da Ulisse nel suo effettivo spostarsi in quello spazio coincidono con i movimenti della danza del labirinto: una danza, come prima ricordavo, che rappresenta una ripetizione simbolica dei movimenti compiuti dagli astri nel cosmo. In essa, i due semicori si muovono ora in senso antiorario come il cielo delle stelle fisse, ora in senso orario come i sette pianeti, ora infine avvicinandosi ed ora allontanandosi come fanno i pianeti tra loro, soprattutto come fa il sole rispetto alla terra.

³ *Odisseo. Il labirinto marino*, IIª ed. Roma 1992.

Riassumendo, il *nostos* di Ulisse è, nel suo insieme, una danza astrale che richiama i movimenti essenziali di ciò che si muove nel cosmo, e si svolge in uno spazio che a sua volta riproduce simbolicamente la struttura del cosmo. Tale natura cosmica è in qualche modo confermata e ribadita dalla descrizione dell'antro, magica sede delle Ninfe delle sorgenti e delle acque (dette Naiadi), presso cui Ulisse viene deposto dai Feaci ancora immerso "in un sonno profondo del tutto simile alla morte" e avvolto in un lenzuolo di lino. Dentro la grotta vi sono anfore e crateri di pietra, dove fanno il miele le api; e vi sono anche telai di pietra, lavorando ai quali le ninfe tessono meravigliosi manti di porpora; e vi sono, ancora, acque perenni. La grotta stessa, infine, ha due porte: una a nord (Borea), accessibile "agli uomini", una a sud (Noto), accessibile solo "agli immortali" (XIII 103-112).

Come ci suggerisce il saggio sull'*Antro delle Ninfe* del neoplatonico Porfirio, l'antro è immagine del cosmo e le due porte indicano, rispettivamente, il Tropico del Cancro e il Tropico del Capricorno. Il Tropico del Cancro si ha quando d'estate il sole è più alto e vicino alle zone temperate dell'emisfero settentrionale e la luna, il pianeta a sua volta più vicino alla terra, ha per domicilio la costellazione boreale del Cancro: la porta a nord implica dunque un passaggio facile, a significare, probabilmente (e senno' altro?), la discesa dell'anima umana sulla terra, il suo entrare in un corpo mortale e nella vita di quaggiù. Il Tropico del Capricorno si ha invece quando d'inverno il sole è più basso e lontano dalle zone temperate dell'emisfero settentrionale e Saturno, il pianeta a sua volta più lontano dalla terra, ha per domicilio la costellazione del Capricorno: la porta a sud implica dunque un passaggio difficile, a significare la risalita dell'anima purificata ai divini cieli dell'immortalità. Il mescolarsi dell'anima immortale (l'ape, il miele, l'acqua perenne) al corpo mortale è significato, secondo Porfirio, da anfore e crateri, il farsi ossa e carne proprio della natura mortale è significato dai telai delle ninfe e dai mantelli di porpora.

Non voglio qui insistere su queste possibili implicazioni dell'avventura di Ulisse, della sua discesa all'Ade e della sua risalita, del suo concludersi sulla porta di una grotta che simboleggia l'armonia del cosmo: mi premeva soprattutto di far notare come non solo le coordinate spaziali, ma anche quelle temporali, che fanno approdare l'eroe a Itaca allo scadere del diciannovesimo anno, contribuiscano di fatto alla realizzazione di un medesimo disegno: quello di fare della storia di Ulisse una storia esemplare. La storia esemplare di un eroe, di un re, di un uomo che sa muoversi, come nessun altro, tra le difficoltà della vita assecondando i ritmi del cosmo, di uno che sa danzare, come forse tutti vorremmo ma ben raramente riusciamo, in sintonia con gli astri.

PROSPETTO 1 (Iliade)

- 1° giorno [canto I] peste e roghi funebri
- 2°-9° giorno prosegue la peste nel campo acheo]
- 10° giorno contesa tra Agamennone e Achille; Ulisse a Crisa
- 11° giorno Ulisse torna da Crisa; rancore di Achille
- 12°-21° giorno prosegue il rancore di Achille]
- 22° giorno Teti intercede presso Zeus, banchetto degli dei
- 23° giorno [c. II] *sogno di Agamennone; adunata dell'esercito acheo; catalogo delle navi; [c. III] i due eserciti; duello tra Paride e Menelao; [c. IV] Pandaro ferisce Menelao; [c. V] gesta di Diomede; [c. VI] Glauco e Diomede; Ettore e Andromaca; [c. VII] Ettore e Aiace
- 24° giorno tregua e sepoltura dei morti
- 25° giorno gli Achei edificano il muro
- 26° giorno [c. VIII] a mezzogiorno, la **bilancia di Zeus**: la pesata dei destini è favorevole ai Troiani; i Troiani si accampano fuori dalle mura); [c. IX] ambasceria da Achille; [c. X] *Dolone
- 27° giorno [c. XI] avanzata dei Troiani, controffensiva degli Achei; [c. XII] nuova offensiva troiana, **Ettore apre un varco nel muro acheo**, irruzione verso le navi; [c. XIII] resistenza tenace degli Achei; [c. XIV] i Troiani sono respinti oltre il fossato; [c. XV] i Troiani superano nuovamente il muro; [c. XVI] gesta di Patroclo, i Troiani nuovamente respinti; Ettore uccide Patroclo; [c. XVII] lotta intorno al corpo di Patroclo; [c. XVIII] Achille apprende della morte di Patroclo; Achille impedisce ai Troiani di attraversare il muro per la terza volta; Achille giura vendetta; *Teti da Efesto: nuove armi per Achille
- 28° giorno [c. XIX] rappacificazione tra Achille e Agamennone; [c. XX] consiglio degli dèi; [c. XXI] duello tra Achille e lo stesso Scamandro; battaglia degli dèi; [c. XXII] Ettore è ucciso da Achille; [c. XXIII] convito funebre per Patroclo; *Patroclo chiede di essere subito sepolto; pianto su Patroclo fino all'alba
- 29° giorno non c'è vento; *di notte spirano i venti: cremazione di Patroclo
- 30° giorno sacrificio umano (12 giovani troiani) e sepoltura di Patroclo; giochi funebri in onore di Patroclo; [///] *di notte la perdita di Patroclo tormenta Achille
- 31°-41° giorno [c. XXIV] Achille infierisce sul cadavere di Ettore]
- 42° giorno Priamo da Achille; *Ermes sveglia Priamo
- 43° giorno Priamo a Troia col cadavere di Ettore; inizia costruzione della pira

44°-50° giorno prosegue costruzione della pira per Ettore]

51° giorno cremazione e sepoltura di Ettore.

PROSPETTO 2 (Odissea)

[azione di Telemaco]

- 1° giorno [canto I] concilio degli dèi, Atena ad Itaca
 2° giorno [c. II] assemblea degli Itacesi; *Telemaco a Pilo
 3° giorno [c. III] da Nestore
 4° giorno Telemaco e Pisistrato verso Sparta; *sosta a Fere
 5° giorno a Sparta [c. IV]: Elena e Menelao
 6° giorno Menelao racconta

[azione di Ulisse]

- 1° giorno [c. V] concilio degli dèi, Ermes da Calipso
 2° giorno Ulisse inizia la fabbricazione di una barca
 3°-5° giorno fabbricazione della barca]
 6° giorno partenza di Ulisse in barca verso Itaca
 7°-23° giorno la navigazione continua]
 24° giorno in vista della terra dei Feaci, tempesta
 25° giorno Ulisse ancora in balia delle onde
 26° giorno Ulisse a Scheria, *passa la notte in un cespuglio
 27° giorno [c. VI] incontro con Nausicaa; [c. VII] a corte di Alcino e Arete
 28° giorno [c. VIII] banchetto, canti, danze e giochi; [cc. IX-XII] *Ulisse racconta
 29° giorno [c. XIII] banchetto di congedo; Ulisse *tragheggiato a Itaca

[azione di Ulisse e Telemaco]

- 30° giorno l'antro delle Ninfe, Ulisse e Atena; [c. XIV] nella capanna di Eumeo: /// *la notte che segue è senza luna (luna nuova); [c. XV] quello stesso giorno, Telemaco si congeda da Menelao; *pernotta a Fere
 31° giorno Telemaco a Pilo; intanto Ulisse cena con Eumeo; *Telemaco sfugge all'agguato dei Proci
 32° giorno Telemaco a Itaca, [c. XVI] va da Eumeo: riconoscimento di Ulisse, piano contro i Proci; *Ulisse e Telemaco passano la notte da Eumeo

- 33° giorno [c. XVII] alla reggia, il cane Argo; Ulisse-mendico schernito e maltrattato; [c. XVIII] il mendico Iro; [c. XIX] *Penelope incontra il mendico; Euriclea; Penelope riferisce il suo sogno e preannuncia la gara con l'arco; [c. XX] Ulisse e Penelope passano una notte inquieta
- 34° giorno ultimi preparativi, la festa di Apollo; [c. XXI] gara nuziale con l'arco: vince Ulisse-mendico; [c. XXII] la strage; la purificazione; [c. XXIII] Ulisse si fa riconoscere da Penelope
- 35° giorno [c. XXIV] Ermes accompagna nell'Ade le anime dei Pretendenti; Ulisse e i suoi dal vecchio Laerte; intervento finale di Atena.

Luciano Cicu

Materiali per un'indagine sul pubblico teatrale.
Alla ricerca dello spirito comunitario nell'Atene del V secolo

1. Premessa

Se il testo letterario è, in ultima analisi, la risultante del rapporto fra il sistema dei codici che compongono organicamente la noosfera di un popolo e l'*ingenium* di uno scrittore, la sua lettura critica non può limitarsi ad esplorare il solo versante dell'emittente, secondo ben noti parametri interpretativi, ma deve essere integrata, mediante una prospettiva multifocale, anche con il punto di vista del destinatario. Si potrà in tal modo penetrare nelle strutture profonde, scoprire le componenti indotte dagli orizzonti d'attesa del fruitore, i meccanismi progettati per educare, divertire, commuovere, ed inoltre mettere in luce la strumentazione verbale e intellettuale, le categorie di pensiero, i tipi di ragionamento che costituiscono i canali naturali di comunicazione tra chi scrive e chi legge o ascolta. Com'è ormai ben noto, il destinatario opera una incalzante pressione indiretta sull'autore: gli pone, tra l'altro, condizioni sulla scelta degli argomenti e sulla loro organizzazione, sulla adesione e trasgressione del quadro etico di riferimento nonché sul genere di linguaggio. Si potrebbe quasi affermare che in qualche maniera il testo viene 'scritto' anche dal destinatario e comunque ne porta una visibile impronta.

Se questo è vero in generale, lo è a maggior ragione in rapporto alla produzione teatrale, ed oggi anche a quella cinematografica, per loro natura destinate ad una immediata fruizione e quindi ad un altrettanto immediato giudizio del pubblico. La dialettica fra chi occupa i due versanti del testo, verbale e spettacolare, assume allora caratteri di tangibile concretezza: il successo o l'insuccesso offrono in termini economici e di fama la misura della riuscita o meno dell'operazione artistica.

Queste considerazioni risultano ancora più pregnanti, se si applicano all'analisi della produzione teatrale del mondo classico, in particolare a quella dell'Atene del V secolo, dove l'interazione fra il sistema culturale e il teatro

* La bibliografia, per la natura dell'argomento e le sue molteplici implicazioni, è sterminata. Per ragioni di economia ci siamo limitati a citarne solo una minima e selezionata parte.

fu particolarmente intensa e vincolante. La tragedia, ma anche la commedia, nacquero infatti e crebbero nell'*humus* dello spirito comunitario e della democrazia¹: dall'uno trassero i contenuti e le passioni, dall'altra il gusto dell'avventura artistica che suole accompagnarsi ai larghi orizzonti della libertà. Le nutrì il favore popolare e le corroborò il sostegno delle istituzioni², cui furono debentrici delle occasioni e degli strumenti necessari per il consolidamento e lo sviluppo. Alle soglie del V secolo esse entrarono come elemento stabile, e non secondario, nel sistema culturale della *polis* e interagirono con le altre variabili esistenti in fecondo rapporto dialettico³.

È intuitivo pertanto che un discorso sul teatro ateniese non possa prescindere da una definizione del pubblico nelle sue dimensioni quantitativa e qualitativa⁴, sincronica e diacronica. Non si può a tal fine, dopo aver preso atto che un'ampia rappresentanza dell'intera popolazione della *polis* assisteva alle rappresentazioni, non fare luce sull'immaginario collettivo, sulle credenze religiose e i miti di cui erano intessute; sulle condizioni del vivere quotidiano, l'articolazione sociale, gli schemi di comportamento dei diversi gruppi socio-economici e del loro intersecarsi, sui flussi reciproci delle influenze fra ceti

¹ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, in *L'uomo greco*, Bari 1991, p. 213: "Mentre la lirica corale tende a consolidare le tradizioni ed i valori delle famiglie aristocratiche, la forma relativamente nuova dello spettacolo drammatico è quella che caratterizza la *polis* democratica".

² Ampie notizie sull'argomento in A. PICKARD-CAMBRIDGE, *Le feste drammatiche di Atene*, trad. it. di A. Blasina, dalla 2ª ed. riveduta e corretta da J. GOULD e M. M. LEWIS, Firenze 1996, soprattutto da p. 166. Il saggio nel resto dell'articolo sarà citato con il solo cognome dell'autore, seguito dal numero delle pagine.

³ Osserva in proposito CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 213: "...la tragedia crea uno spirito comunitario, nel teatro come nella città. Qui i cittadini - spettatori, benché diversi, diventano consci della loro unità nell'ambito della città e dell'edificio pubblico in cui sono riuniti. Gli spettatori della tragedia divengono spettatori gli uni degli altri in quanto cittadini allo stesso modo in cui sono spettatori della rappresentazione. L'essere riuniti nel teatro lega tra loro i cittadini, che condividono emozioni e pietà... Le tragedie rendono il loro pubblico, in un certo senso, giudice dei complessi problemi morali in cui entrambe le parti rivendicano giustizia, ed è difficile separare il giusto dall'ingiusto". Del possibile impatto dello spettacolo tragico sul popolo aveva intuito il potenziale e il rischio già Solone (Plut. *Sol.* 29), se è vero che, dopo aver assistito ad una esibizione di Tespi, manifestò la propria preoccupazione sulle conseguenze che tali finzioni avrebbero provocato sui rapporti fra i cittadini. J.-P. VERNANT, *Il momento storico della tragedia in Grecia, in Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino 1976, p. 7, attribuisce la preoccupazione del vecchio nomoteta al fatto che il passato "eroico" gli sembrava troppo vicino e troppo vivo perché si potesse senza pericolo darne spettacolo sulla scena.

⁴ Rinviamo anche per gli aspetti pratici di questo discorso al citato PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 361 ss. Tra la fortissima bibliografia si veda anche H. KINDERMANN, *Il teatro greco e il suo pubblico*, Firenze 1990, pp. 58 ss., traduzione in italiano della prima parte del più ampio saggio dello studioso austriaco *Das Theaterpublikum der Antike*, Salzburg 1979. L'opera sarà citata in seguito con il solo cognome dell'autore seguito dal numero della pagina.

egemoni e subalterni; sulla circolazione delle idee guida e del pensiero avanzato e i limiti della loro diffusione, sulla diversa misura del senso critico e della labilità emotiva di fronte agli eventi della vita e della loro rappresentazione; sul “contesto mentale e l’universo umano di significati”⁵, insomma, da cui il poeta traeva la materia umana e fantastica per la sua opera.

Una simile indagine, anche a volerla restringere all’ambito del solo V secolo, come, salvo rare evasioni, faremo, risulta però altamente problematica sia per la natura sfuggente di certe variabili sia per le sfumature diacroniche difficilmente registrabili sia per l’inafferrabilità quasi di alcuni referenti oltre che, naturalmente, per la pluralità e vastità dei temi che investe. L’Atene del V secolo presenta infatti un quadro socio-culturale piuttosto mutevole, considerato che la *polis* visse in quell’arco non lungo di tempo una “miracolosa” evoluzione e, attraverso un processo rapido, maturò e bruciò l’esperienza di molta parte della civiltà occidentale. La società e i suoi costumi subirono tangibili trasformazioni, sicché altra cosa era la relativamente ristretta e povera comunità degli inizi del secolo, tutta orgoglio e libertà, altra quella che sposò la politica di espansione imperialistica, coprì di monumenti la città, e, travolta dalla licenza e dalla *parresia*, si gettò nella sciagurata avventura del conflitto con Sparta. I rocciosi “maratonomachi” si erano trasformati in irrequieti proletari, folla alla mercé del demagogo di turno, lontani ormai dai valori che li avevano resi grandi. La mentalità e i gusti non erano più gli stessi né tanto meno univoci. Se da un lato una minoranza⁶ aveva affinato il senso estetico, nutrita da un pensiero sempre più maturo e sofisticato, dall’altra la maggioranza si era tuffata nella ricerca di emozioni a buon mercato e aveva cominciato ad attirare su di sé, condizionandola anche per ragioni pratiche⁷, l’attenzione dei tragediografi⁸ e dei commediografi.

Poiché dunque non è possibile, anche in rapporto allo spazio concesso, toccare in modo adeguato tutti gli argomenti, ci limiteremo a raccogliere alcuni ‘materiali’ utili per individuare e definire il concetto di spirito comunitario di identità, un elemento basilare che unifica scena e cavea dall’Atene dell’inizio di secolo a quella di Pericle e Socrate. Più tardi gli scenari cambieranno radicalmente⁹, ma ciò riguarda altri discorsi.

⁵ J.-P. VERNANT, *Tensioni ed ambiguità nella tragedia greca*, in *Mito e tragedia*, cit., p. 9.

⁶ Aristot. *Pol.* 1342 a 18.

⁷ Si tengano presenti, a tal proposito, le norme dei concorsi teatrali ateniesi, con le giurie popolari, i premi e quant’altro: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 79-175.

⁸ Aristotele, *Poet.* 13, 1453 a 34, denuncia la corritività dei poeti tragici, che, per ottenere un facile successo, assecondavano le attese del grosso pubblico, adottando il lieto fine e snaturando *ipso facto* lo spirito del genere tragico.

⁹ Basti confrontare in proposito la concezione del rapporto cittadino-stato in Platone e in Zc-

La dimensione del lavoro obbliga a preferire un taglio essenziale nella esposizione delle problematiche e a scartare a priori la pretesa della completezza e della esaustività.

2. Il sistema culturale

2.1. Ai primordi della democrazia. Territorio e popolazione

Prendiamo le mosse dalla descrizione degli assetti sociali ed istituzionali nel loro maturare diacronico. Atene, con un territorio di circa 8400 chilometri quadrati, comprendenti l'Attica, l'isola di Salamina e Oropo, era alle soglie del VI secolo una delle maggiori *poleis* in cui era divisa la comunità ellenica, sparsa dalle coste dell'Asia Minore alla Sicilia e all'Italia meridionale.

La sua popolazione, relativamente numerosa, era composta da un nucleo di famiglie egemoni per nobiltà di nascita, gli eupatridi, ricchi proprietari terrieri, da una classe di contadini benestanti e, infine, da un largo ceto di piccoli contadini, qualche volta ridotti in miseria e perciò costretti a corrispondere regolari tributi al creditore, forse nella proporzione di un sesto del loro raccolto: donde il nome di *hektemoroi*¹⁰. A tutti questi occorre aggiungere gli artigiani, i piccoli commercianti e i lavoratori salariati. L'insieme era suddiviso in file e fratriche, con funzioni specifiche nella vita politica e religiosa, ed in nuclei familiari o domestici.

La comunità dei cittadini a pieno diritto era costituita non da tutti coloro che abitavano stabilmente il territorio, ma solo da una parte selezionata e minoritaria ovvero soltanto dai maschi adulti, nati liberi da liberi genitori ateniesi. Gli stranieri, gli schiavi, i minorenni e le donne ne erano esclusi.

Il processo di democratizzazione cominciò già nel periodo arcaico (VIII-VII a.C.) sulla spinta di eventi non programmati, come furono le due successive riforme militari. La prima, realizzata sulla scia delle tecniche di guerra orientali, portò a sostituire con la cavalleria i carri della tradizione omerica, provocando un primo allargamento dello strato superiore della società. Poiché

none di Cizio: il primo pensa il cittadino come un elemento organico nello Stato-*polis*, impensabile fuori di questa struttura, il secondo come un individuo slegato da una comunità circoscritta, inserito in una *cosmopolis*, una comunità virtuale e ideale di saggi: O. MURRAY, *L'uomo e le forme della socialità*, in *L'uomo greco*, cit., p. 253. Anche più isolato e sradicato è il singolo nella dottrina epicurea: quando essa si formò "la famiglia greca stava perdendo parte della sua forza d'attrazione e la gente aveva ormai rinunciato a ogni illusione sull'efficacia universale e onni-comprendensiva della città stato": M. GRANT, *La civiltà ellenistica*, Milano 1988, p. 235.

¹⁰ K.-W. WELWEI, *La polis greca*, Bologna 1988, pp. 204-205. Anche questo saggio sarà citato d'ora in poi con il cognome dell'autore seguito dal numero della pagina.

il nuovo equipaggiamento era costituito da un singolo cavallo in luogo dei due tradizionali, un maggior numero di cittadini fu in condizione di armarsi, di partecipare alle battaglie e di riflesso anche di entrare a fare parte di coloro che contavano in tempo di pace¹¹. La seconda ampliò e consolidò il processo. Quando infatti l'esercito fu strutturato sulla base della fanteria oplitica, il minor costo dell'armatura permise anche ad artigiani e contadini benestanti di dotarsene. La conseguenza fu che nella falange ricchi e aristocratici non solo si trovarono a combattere gomito a gomito accanto ai rappresentanti degli strati più umili della società, ma addirittura furono costretti a stabilire un robusto rapporto solidale, perché con la nuova tecnica militare era assolutamente vietato uscire dalle file per qualunque motivo, se non si voleva provocare un disastro. L'iniziativa personale, come accadeva per gli eroi omerici, era bandita e ogni soldato era perciò obbligato a sentirsi parte di un tutto, "un membro di un insieme più grande, membro di una comunità borghese, del cui bene e del cui male egli era tangibilmente responsabile per la sua parte durante la battaglia¹²".

2.2. Solone

Le dinamiche sociali furono accelerate da una profonda crisi economica esplosa attorno al 600 a.C. L'impoverimento dei piccoli contadini, dovuto alla parcellizzazione eccessiva del territorio e forse anche all'esaurimento delle risorse del suolo a causa dei primitivi metodi di produzione, raggiunse tali livelli che alcuni furono costretti ad andare esuli e altri caddero perfino in schiavitù¹³. Veniva così nei fatti brutalmente calpestato il principio di uguaglianza fra i cittadini che già si profilava come il principio regolatore delle relazioni interne della *polis*. Lo scontro era nell'aria e venne il momento in cui le tensioni crebbero a tal punto da richiedere un *diallaktes*, un conciliatore, un uomo sopra le parti che restituisse serenità e giustizia alla comunità. A tal fine fu eletto arconte Solone (594-593 a.C.) con l'appoggio sia dei nobili, perché si era dichiarato contro la tirannide, sia del popolo, perché aveva condannato apertamente la tracotanza (*hybris*) degli aristocratici. La sua azione corrispose alle aspettative generali e fu improntata a ristabilire l'equilibrio delle forze in

¹¹ B. BRAVO, *Una società legata alla terra*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 537 s.; P. CARTLEDGE, *La nascita degli opliti e l'organizzazione militare*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 694. Sul tema anche J. M. BRYANT, *Military Technology and socio-cultural Change in the ancient Greek City*, «The Sociological Review» 38 (1990), pp. 484-516.

¹² F. GESCHNITZER, *Storia sociale dell'antica Grecia*, Bologna 1988, p. 92.

¹³ Sol. fr. 24, 8-15. WELWEI, p. 205.

campo, eliminando le ingiustizie più macroscopiche e soprattutto liberando i ceti più deboli dalla pressione insostenibile cui erano sottoposti. Difese perciò i contadini, impedendo che le loro terre venissero incamerate dai ricchi proprietari e mise in atto la *seisachtheia*, la liberazione dai debiti pregressi. La piccola proprietà ne uscì consolidata e con essa fu restituita dignità a gran parte di quella che potremmo definire come una piccola borghesia agraria. Nella medesima prospettiva favorì anche i commerci e l'artigianato, aprendo in questo settore opportunità di lavoro per coloro che non potevano avere un potere.

Per eliminare i privilegi di casta connessi con il nome e con la stirpe, divise la popolazione su base censitaria e, soprattutto, ribadì il ruolo centrale del diritto quale norma e strumento per regolare i rapporti interpersonali e degli interessi concorrenti. Istituì l'Eliea, un tribunale popolare, quali che fossero le sue precise competenze¹⁴, composto da uomini che avessero superato i trent'anni, senza discriminazione di classe. Questa riforma, anche se non rappresentò in alcun modo il primo passo verso la democrazia, costituì un elemento importante per lo sviluppo giuridico ateniese¹⁵ e contribuì con l'Areopago, forse con la *Boulé* o Consiglio dei 400¹⁶, se si tratta di una sua innovazione, e soprattutto con il mantenimento ed una maggiore apertura dell'Assemblea, a consolidare le istituzioni che rafforzavano l'equilibrio dei rapporti fra i cittadini.

Il risultato di queste riforme - egli non costruì un nuovo ordinamento costituzionale, ma introdusse solo modifiche mediante leggi (*nomothesia*) - fu lo smussamento delle ragioni di attrito fra le classi con una conseguente accresciuta omogeneità sociale ed il rafforzamento del principio dell'isonomia, che instillò in ogni cittadino sia la consapevolezza di appartenere a pieno titolo alla comunità sia, di conseguenza, un nuovo senso di solidarietà. Solone non risolse i problemi in maniera definitiva. I fermenti sociali e la lotta politica ripresero quasi subito dopo il suo ritiro e crebbero sino a sfociare nella tirannide di Pisistrato. Neanche questa però interruppe il normale sviluppo storico istituzionale¹⁷ né costituì una inversione di tendenza. Puntualmente infatti alla caduta del tiranno il cammino verso la democrazia riprese più spedito. Ne fa fede l'opera di Clistene (508-507 a.C.).

¹⁴ WELWEI, pp. 219 ss.

¹⁵ WELWEI, p. 220.

¹⁶ Aristotele, *Const. Athen.* 8, 4 e Plutarco, *Sol.* 19, attribuiscono a Solone la sua istituzione. F. GESCHNITZER, *Storia sociale dell'antica Grecia*, cit., p. 152, esprime al riguardo qualche riserva.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 140.

2.3. Clistene

La sua costituzione, concepita per evitare i rischi di nuovi assolutismi ed eliminare le cause che avevano dato origine al dominio di Pisistrato e dei suoi figli, fissò le regole di un ordinamento decisamente democratico, o meglio, che sarebbe stato in futuro riconosciuto come tale, considerato che la stessa parola 'democrazia' con i contenuti tipici della sua area semantica ancora non era stata coniata¹⁸. La scelta non solo fu dettata dalla contingenza e da precise ambizioni politiche, ma soprattutto da una diffusa e ormai radicata mentalità. L'uguaglianza dei diritti politici divenne "il concetto cardine"¹⁹ e ispirò l'intera articolazione costituzionale.

Per capire nel concreto la dialettica interna alla nuova struttura sociale e i riflessi che riverberò sulla natura dell'uomo ateniese, vale la pena di richiamare brevemente il carattere di alcune magistrature rinnovate insieme ai loro meccanismi di accesso.

Le quattro classi tradizionali dei pentacosiomedimni, dei cavalieri, degli zeugiti e dei teti furono ripartite in tre file: 1) l'*asty*, che comprendeva la città di Atene e la regione agricola limitrofa per una distanza di circa dieci chilometri; 2) la *mesogeia*, che abbracciava la regione interna; 3) la *paralia*, la regione costiera, con esclusione del tratto di pertinenza del nucleo urbano²⁰. Ogni file era suddivisa a sua volta in trittie, aggregate secondo un criterio di ampia rappresentatività territoriale. Clistene infatti le formò unendo per sorteggio una trittia della regione della città con una della regione costiera e una della regione interna. Ottenne così dieci nuove associazioni con membri appartenenti alle tre diverse regioni dell'Attica e conseguì quel "mescolamento della popolazione", di cui si fa cenno nella *Costituzione degli Ateniesi* attribuita ad Aristotele.

Le trittie e quindi le file si articolavano in demi, a loro volta formati dai cittadini e dalle famiglie che abitavano in una determinata zona agricola o cittadina. Se ne contavano 139 e avevano dimensioni assai varie. I demi costituivano vere unità amministrative locali dotate di autonomia, con un demarco, eletto annualmente dalla comunità, un'assemblea, una cassa municipale, propri amministratori, sacerdoti e, spesso, culti. Fra i loro compiti c'erano quelli di regolare gli affari locali, concernenti i diritti e le esigenze dei singoli,

¹⁸ Ad Atene la parola "democrazia", e quindi la relativa area semantica, compare solo dopo il 450 a.C.

¹⁹ WELWEI, p. 228. Sulla questione si veda, tra gli altri, N. LORAUX, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in *I Greci*, cit., II/1, pp. 1083-1110.

²⁰ WELWEI, p. 231.

di tenere le liste dei cittadini, decisive oltre che per l'esercizio dei diritti politici, anche per la costituzione dei reggimenti dell'esercito e, soprattutto, quello di designare i delegati per la *Boulé*. Ogni demo ne mandava un numero fisso, in proporzione alla sua dimensione, contribuendo per la sua parte a formare il numero di 50, che era la quota spettante ad ognuna delle dieci file.

Si venne in questo modo a stabilire un rapporto diretto fra il centro decisionale della *polis* e le sue articolazioni, una sorta di circuito democratico virtuoso, che permetteva, o avrebbe dovuto permettere, ai bisogni delle diverse sezioni della comunità di giungere all'organo dove si decidevano le politiche generali. Per suo tramite i *demotai* avevano la netta percezione di essere elementi integrati in un tutto²¹.

Perno vitale della vita democratica divenne il Consiglio dei 500, che ebbe il compito di filtrare le problematiche politico-amministrative, di coordinarle e predisporle per le decisioni dell'altro organo fondamentale della costituzione ateniese, l'ecclesia. L'isonomia, che ne aveva ispirato la composizione, guidò anche i processi di gestione. Tutto era funzionale ad impedire che un singolo individuo acquistasse troppo potere. A tal fine la pritanìa, il comitato gerente del Consiglio, venne formata da 50 *buleuti*, che coordinavano i lavori solo per la decima parte dell'anno. Il suo presidente, *prostates*, cambiava ogni giorno e non poteva occupare quella carica più di una volta durante la pritanìa della sua file. Il principio della rotazione investiva dunque sia le delegazioni nel loro insieme sia i singoli e favoriva il coinvolgimento nella gestione diretta della cosa pubblica di uno straordinario numero di cittadini. Furono rari gli ateniesi con pienezza di diritti che non provarono quella esperienza e che non si sentirono investiti delle responsabilità di governare la propria comunità.

Ancora in linea con i principi della isonomia erano i metodi di reclutamento degli amministratori: dapprima furono eletti, quindi sorteggiati fra un gruppo di eletti, la cosiddetta *klerosis ek prokriton*, e, infine, a partire all'incirca dal 460 a.C., semplicemente estratti a sorte. Come si vede, il sistema politico si era andato evolvendo nella direzione di una democrazia diretta e popolare con punte di esasperato radicalismo e di populismo.

2.4. L'ecclesia

A mano a mano che il sistema si affermava, le diverse magistrature tendevano a perdere progressivamente potere ed a sviluppare compiti esecutivi,

²¹ WELWEI, p. 230.

conseguenza della scarsa e spesso inesistente “professionalità” dei sorteggiati. L'unica eccezione fu rappresentata dalla strategia, che non a caso andò assumendo un ruolo egemone nell'arco del secolo, da Clistene ad Efialte e Pericle, parallelo con l'ampliamento dei poteri dell'assemblea popolare, l'organo a cui era demandata la vera sovranità in rappresentanza dell'intera cittadinanza. Ovviamente alle adunanze non partecipava sempre la totalità dei cittadini per ragioni intuibili di lavoro, salute e disponibilità: è stato calcolato che, dopo la riforma di Pericle, nell'*agorà* di solito fossero presenti non più di duemila - tremila cittadini, di età superiore ai diciotto anni, tutti con diritto di voto. Nelle circostanze particolari il numero cresceva sensibilmente.

I poteri dell'ecclesia erano larghissimi e andavano dalle decisioni sulla pace e la guerra, alla stipula di alleanze, dagli indirizzi in politica estera alle spese militari, dalla destituzione e messa sotto accusa dei magistrati alla concessione o revoca del diritto di cittadinanza e perfino alle feste e ai culti della *polis*. La convocava e presiedeva il *prostates* della Boulé, che era stato sorteggiato fra i pritani per quel giorno. L'alta percentuale di casualità e il tempo limitato dell'incarico facevano in modo che il presidente non avesse poteri superiori a quelli di un moderatore di dibattito. Naturalmente anche in quelle condizioni era possibile mandare ad effetto talune operazioni politiche secondo piani precostituiti e funzionali a precisi interessi. Le grandi famiglie o le *élites* riuscivano, come spesso accade in democrazia, ad organizzare il consenso e a legittimare la loro egemonia. Comunque andassero le cose, restava il fatto che il popolo aveva la sensazione di avere il potere e che restava nel suo arbitrio la potestà di attribuirlo e toglierlo. Cosa che, fra l'altro, più di una volta capitò.

Al di là degli aspetti politico-istituzionali, che formano lo specifico del campo degli studi storico-giuridici, l'ecclesia assume per noi un particolare interesse, perché influì non poco sulla formazione della mentalità del cittadino ateniese e manifestò quei fenomeni di partecipazione emotiva che spesso ricomparvero a teatro. Sebbene fosse composta da persone non digiune di esperienza politica, amministrativa e militare²², non di rado si lasciava fascinare dalla parola di un suadente oratore o dagli impeti passionali che un demagogo sapeva suscitare. Non dobbiamo immaginarla come un raduno di saggi, intangibili dalle sollecitazioni irrazionali. La folla ateniese non era diversa per certi aspetti dalla folla di qualunque moderna democrazia: rivelava le stesse debolezze e la stessa fragilità, quando era sottoposta alle abili manipolazioni della comunicazione. Un buon oratore poteva indurla a sposare le sue tesi ed ecci-

²² WELWEI, p. 292.

tarla toccando le corde della passionalità. Soltanto così si spiegano la popolarità di alcuni uomini politici e i repentini cambiamenti di umore nei loro confronti e certe decisioni in politica estera e militare, che condussero Atene alla rovina.

Per capire la psicologia di quella folla occorre tenere presente che il sistema democratico, per una serie di circostanze, aveva proiettato la *polis* ai vertici della potenza, della ricchezza e della cultura greca e che la comunità cittadina aveva interiorizzato questa immagine. Ogni individuo si sentiva, o si faceva in modo che si sentisse, un 'eroe', in quanto protagonista di quel processo, e alimentava in sé un notevole tasso di sicurezza, orgoglio e presunzione, unite, come capita, a vanità. L'ubriacatura stemperò sovente lo spirito critico e impedì più di una volta alla massa di distinguere il giusto dall'ingiusto, la realtà dal desiderio e dall'aspettativa. Si pensi soltanto alla decisione della spedizione contro Siracusa.

Qualcosa di questo profilo affiora in maniera eloquente dal celebre discorso di Pericle per i caduti della guerra del Peloponneso, di cui Tucidide (II 37, 1 ss.) ha riportato lucida testimonianza.

“Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio agli altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda la considerazione pubblica nell'amministrazione dello Stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale più che per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa di buono alla città, non ne è impedito dall'oscurità del rango sociale... Riuniamo in noi - aggiunge avviandosi alla conclusione (II 40, 2) - la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati, e se anche ci dedichiamo ad altre attività, pure non manca in noi la conoscenza degli interessi pubblici. Siamo i soli, infatti, a considerare non già ozioso, ma inutile chi non se ne interessa e noi Ateniesi o giudichiamo o, almeno, ponderiamo convenientemente le varie questioni, senza pensare che il discutere sia un danno per l'agire, ma che lo sia piuttosto il non essere informati dalle discussioni prima di entrare in azione”.

L'oratore mescola ai dati di fatto le lusinghe della lode e tocca palesemente le corde più sensibili dei suoi ascoltatori. Il quadro, non privo di tratti idealizzanti, si colora di un fascino straordinario. Egli si sofferma infatti più volte a rimarcare l'originalità dell'esperienza della sua città in confronto con le altre *poleis* della Grecia e soprattutto con Sparta, l'innominata ma sempre

presente antagonista nella coscienza di chi parlava e di chi ascoltava. Atene si sente superiore, come si è visto, per la costituzione democratica, che assicura libertà e rispetto a tutti gli abitanti, ma anche per la maniera di fare la guerra (II 39), per il sistema educativo che conduce i giovani alla coraggiosa virilità senza forzature e severità oltre misura (II 39, 1), per il senso dell'eleganza e della gioia, che spinge i cittadini ad adornare le case private con raffinate suppellettili, a rallegrare la vita comunitaria con "giochi e feste" (II 38) e a godere del piacere dell'abbondanza.

"Amiamo il bello - scandisce Pericle - ma con compostezza e ci dedichiamo al sapere, ma senza debolezza; adoperiamo la ricchezza più per la possibilità di agire che essa offre, che per sciocco vanto di discorsi, e la povertà non è vergognosa ad ammettersi per nessuno, mentre lo è assai più il non darsi da fare per liberarsene (II 40, 1) ... E anche per quanto riguarda la nobiltà d'animo, noi ci comportiamo in modo opposto a quello della maggioranza: ci procuriamo gli amici non già col ricevere i benefici ma col farli (II 40, 4)... Concludendo, affermo che tutta la città è la scuola della Grecia²³ e mi sembra che ciascun uomo della nostra gente volga individualmente la propria indipendente personalità a ogni genere di occupazioni e con la più grande versatilità accompagnata da decoro (II 41, 1)".

Si è tentati di svestire le parole di Pericle dalla loro carica emotiva e di svuotarle di conseguenza del tono adulatorio, ma sarebbe un errore. Non c'è dubbio che il discorso si muove dentro un preciso codice oratorio, com'è dichiarato nell'esordio (II 35), e che enfatizza molti concetti, ma ciò non impedisce che esso esprima il vero o, almeno, quel vero che era nella mente degli ascoltatori e che faceva parte delle loro consolidate convinzioni. La realtà quotidiana era di certo differente e meno eroica²⁴. Poco importa: importa invece che nessuno della folla di cittadini e stranieri presenti alla cerimonia metteva in discussione il profilo idealizzato della comunità così come veniva

²³ Questo concetto verrà esteso da Isocrate, *Paneg.* 49-50, al mondo intero, come ha lucidamente rilevato W. JAEGER, *Paideia*, III, Firenze 1959, p. 135: l'attività creativa di Atene ha avuto, a parere del celebre retore, "tale virtù che il nome 'greco' non designa più soltanto una razza, ma un grado supremo dell'intelletto". Il permanere anche nel secolo successivo della convinzione che la cultura ateniese fosse in assoluto superiore, dimostra senza ombra di dubbio che l'idea continuava ad essere profondamente radicata nell'immaginario della gente in quella città.

²⁴ Eloquentemente a questo proposito l'ironia di Socrate in Plat. *Menex.* 235 a-b: "un elogio ... da dotti uomini pronunciato, che non lodano a braccia, ma con discorsi preparati da lungo tempo; e lodano in modo tanto bello che mentre dicono di ciascuno quali sono le sue doti con le più belle parole, seducono le nostre anime, elogiando in tutti i modi la città, i morti in guerra, i progenitori tutti, che ci hanno preceduti, e lodano noi stessi che siamo ancora vivi, tanto che anch'io, Menes-

emergendo dalle parole di Pericle, perché o lo riconosceva autentico o vi si identificava²⁵.

L'ateniese, come d'altra parte la maggior parte dei gruppi umani associati, nutriva l'orgoglio della diversità e della superiorità. Alla sua costituzione attribuiva la capacità di stimolare le ambizioni, valorizzare le qualità personali e realizzare quasi un modello *ante litteram* di ciò che noi chiamiamo "sogno americano", quello per cui ad ogni cittadino restavano aperte tutte le opportunità, solo che avesse voluto afferrarle. Ciò non scatenava conflitti e disgregazione sociale: al contrario la cura degli interessi individuali si fondeva con quella degli interessi pubblici e l'interazione fra i due piani sviluppava un saldissimo spirito comunitario. Nel suo profilo ideale il cittadino d'Atene si vedeva intento a ricercare il piacere del bello, dell'arte e della cultura in misura di gran lunga superiore a quello degli altri Greci e si sentiva, per la sua parte²⁶, "maestro dell'Ellade".

3. Il quadro economico

Tenendo presente che "l'economico era... integrato nel sociale e nel politico"²⁷, altri tratti del profilo dello spettatore o meglio degli spettatori che an-

seno, grazie alle loro lodi, mi sento veramente nobile, e ogni volta, preso d'incanto ad ascoltarli, mi sembra di essere immediatamente divenuto più grande, più nobile, più virtuoso... In me questo sentimento di venerabilità dura più di tre giorni; e il flautato discorso e il tono della voce del dicatore penetrano nei miei orecchi tanto che a fatica nel quarto o quinto giorno riesco a ricordarmi di me stesso ed a sentirmi ancora sulla terra... tanto bravi sono i nostri oratori!" (trad. di F. ADORNO, Platone, *Opere*, Bari 1966, vol. II, pp. 86-87). Il discorso di Pericle appare inficiato del "meccanismo mistificatorio per cui chi detiene il potere tende a presentarsi non come esponente di un gruppo, ma di tutto lo Stato" (V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1992, p. 117). In verità anche ad Atene la società era divisa da interessi economici contrapposti, come si evince dalla *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, e non era quindi quell'organismo unitario che Pericle voleva accreditare davanti all'opinione pubblica. Quale che fosse il dato oggettivo, la coscienza collettiva si riconosceva nel quadro dipinto dall'oratore e di conseguenza lo riconosceva "autentico". Qualche volta nella Storia ciò che è virtuale e propagandistico incide sui processi più della realtà fattuale!

²⁵ A. GOULDNER, *Il sistema agonistico dei Greci: modelli culturali*, in *La tragedia greca*, Roma-Bari 1988, p. 195, sottolinea che i Greci avevano "un'alta opinione di se stessi come persone e si ritenevano meritevoli di considerazione".

²⁶ Osserva P. VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984, p. 114: "Questo elogio era destinato più agli individui che al gruppo... e faceva sentire a ciascun cittadino non di essere spinto da una forza collettiva, ma di possedere, oltre ai propri meriti, una dignità personale in più, cioè la qualità di cittadino".

²⁷ C. MOSSÉ, *La Grecia antica*, Bari 1992, p. 140, afferma che i contadini costituivano all'inizio del IV secolo i 4/5 del corpo civico.

diamo cercando, possiamo ricavarli dalla condizione economica e professionale dei singoli²⁸. La maggior parte, infatti, dei maschi adulti che occupavano le gradinate del *koilon* erano anche soggetti economici: ricchi proprietari, fruitori dei profitti di aziende agricole, industriali o commerciali, imprenditori-lavoratori, come gli artigiani e i coltivatori diretti, oppure soltanto operai e contadini alle dipendenze altrui. Lo erano perfino alcune donne, fra le meno stimate e di condizione disagiata, vedove per lo più o con il marito lontano per la guerra, che ogni giorno occupavano uno spazio ai bordi dell'*agorà* per vendere insieme agli uomini, i cosiddetti *kapeloi*, le più svariate mercanzie, dai profumi ai nastri, ai fiori, o, come la madre di Euripide, soltanto l'umile prezemolo dell'orticello.

Nel V secolo la città traeva ancora in prevalenza i mezzi di sostentamento dall'agricoltura, sicché gli occupati in questo settore erano di gran lunga la maggioranza della popolazione²⁹. La produzione risultava però spesso inadeguata alle necessità e alla domanda del mercato, se è vero che Atene importava in quegli anni grano dalle regioni del Ponto Eusino, dalla Cirenaica e dall'Egitto. I contadini in genere raggiungevano di rado l'agiatezza. Aristofane li descrive poveri e aspri di carattere, orgogliosi e duri. Per il loro senso di indipendenza costituivano l'anima stessa della democrazia ateniese. Con diversi gradi di consapevolezza sentivano di fare parte di quella nobiltà di campagna, che Senofonte³⁰ avrebbe indicato come la più alta espressione della *kalokagathia*. Da questa diffusa opinione il grosso proprietario terriero traeva una rilevante superiorità sociale che lo poneva in cima alla gerarchia della stima comunitaria.

²⁸ Per quanto riguarda l'economia, oltre ai saggi citati in nota, si è fatto riferimento ai seguenti studi: C. MOSSÉ, *Il lavoro in Grecia e a Roma*, Firenze 1980³; M. AUSTIN-O. VIDAL-NAQUET, *Economia e società nella Grecia antica*, Torino 1982; M. I. FINLEY, *Economia e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1984.

²⁹ Osserva C. MOSSÉ, *L'uomo e l'economia*, cit., p. 26: "il mondo greco era un mondo di città, la vita urbana vi occupava un posto essenziale, e tuttavia era l'agricoltura a costituire l'attività principale della maggioranza dei membri della comunità civica".

³⁰ Confrontando artigiani e contadini Senofonte (*Oecon.* VI 6) afferma che in caso di attacco militare i primi rifiuterebbero di combattere, mentre i secondi "voterebbero per difendere il territorio"; quindi soggiunge (*Oecon.* VI 8-10): "Abbiamo giudicato che per un uomo nobile l'attività e la conoscenza migliore è l'agricoltura, da cui gli uomini traggono i mezzi per vivere. Infatti questa attività sembra essere la più facile da imparare, la più piacevole da mettere in pratica, quella che rende il corpo più bello e più robusto, che lascia allo spirito la più grande libertà dalle preoccupazioni per dedicarsi agli amici e alla città. Oltre a ciò ci è sembrato che l'agricoltura contribuisca a renderci coraggiosi, dato che, per coloro che se ne occupano, fa spuntare e nutre i mezzi di sussistenza al di fuori delle mura. Per questi motivi questo modo di guadagnarsi la vita è in grande onore nella città, per la ragione che, a quanto pare, procura i cittadini migliori ed i più devoti alla comunità".

Al suo confronto ben più umile appariva la posizione sociale dell'artigiano³¹, professione esercitata di solito dagli stranieri e dagli schiavi: il che provocava di per sé ad Atene, come in genere in tutte le società antiche, un automatico declassamento. La produzione di vasi, non solo per uso locale ma destinata anche all'esportazione, divenne, a partire dall'epoca dei Pisistratidi, un'attività economica assai fiorente. Le anfore a figure nere e poi rosse si vendevano ovunque sulle rive del Mediterraneo e avevano quasi soppiantato sul mercato i vasi corinzi³². Erano sovente a capo della loro produzione e del loro commercio i meteci, che ne traevano abbondanti mezzi di sostentamento e talora addirittura autentica ricchezza. Alcuni politici della seconda metà del secolo, come Iperbolo, provenivano da quel settore.

L'artigianato non comprendeva solo l'arte del vasaio, ma inglobava una serie di mestieri che andavano dall'architetto, socialmente ed economicamente poco stimato e remunerato, agli operai impiegati nell'edilizia, scultori, scalpellini, fabbri, carpentieri, ai calzoi e ai falegnami, ai conciatori, dalle cui file proveniva fra gli altri Cleone, il demagogo avversato da Aristofane.

Assimilabile all'artigianato era l'industria bellica, che produceva armi, scudi, corazze ed altre attrezzature necessarie alla guerra. Anche in questo settore si distinguevano i meteci. Cefalo, padre dell'oratore Lisia, possedeva una fabbrica in cui lavoravano 120 schiavi: un'impresa ragguardevole per le dimensioni, anche se rapportata ai nostri giorni, decisamente grande per l'epoca. Il profitto che ne traeva il proprietario era molto alto, come dimostra il cenno che Lisia fa al patrimonio in schiavi, scudi d'oro, circa settecento, metalli preziosi, argento e rame, e gioielli sequestrati in casa sua dagli agenti dei Trenta Tiranni.

La grande ricchezza poteva venire anche dalle miniere. Qui lavoravano esclusivamente schiavi. Collegato con l'attività estrattiva era un indotto non trascurabile che andava dal commercio e la lavorazione del legno per le im-

³¹ Dice in proposito Socrate, in Senofonte, *Oecon.* IV 2: "Dici proprio bene, Critobulo, i mestieri detti 'manuali' sono screditati, e a ragione non godono di nessuna stima nella città. Essi logorano il corpo, sia degli operai sia di coloro che li dirigono, gente costretta a stare seduta e a stare all'ombra, ed alcuni anche a passare la giornata accanto al fuoco: quando i corpi si infiacchiscono anche lo spirito diventa più debole. I mestieri detti 'manuali' non lasciano mai un minuto di libertà per essere utili agli amici, o alla città, di modo che chi se ne occupa si mostra individuo da poco, sia nel rapporto con gli amici, sia nell'essere di aiuto alla patria" (trad. it. di C. NATALI: Senofonte, *L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia 1988). Una conferma di questa linea la ritroviamo in oratori e comici, i quali si scambiavano, come insulti, l'accusa di essere artigiano o figlio di artigiano: Aristofane (eq. 136, chiama Cleone "cuoiaio" ed Eschine dà a Demostene l'appellativo di "figlio di una fabbricante di coltelli". Sull'argomento: K. J. DOVER, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, trad. it. Brescia 1983, p. 95.

³² C. MOSSÉ, *L'uomo e l'economia*, cit., p. 33.

palcature e le gallerie alla raffinazione del metallo estratto e alla sua lavorazione e commercializzazione.

L'industria navale si può considerare per certi versi parte dell'industria di guerra e per altri supporto essenziale al commercio estero. L'Atene del V secolo era soprattutto città di mare e, com'è ben noto, doveva la sua potenza alla flotta con cui dominava l'Egeo in lungo e in largo. Il porto del Pireo era divenuto un centro sempre più attivo di raccolta e distribuzione di merci provenienti da ogni dove, destinate all'importazione e all'esportazione. Qui venivano i mercanti locali e stranieri per comprare e vendere da quando, all'inizio della primavera, attraccavano le prime imbarcazioni fino all'inverno successivo. Come scriverà Senofonte³³, esso offriva ai commercianti uno degli approdi più belli e sicuri della Grecia: una volta che le navi avessero gettato l'ancora, potevano riposare senza timore al riparo dalle tempeste. A queste attrattive non secondarie Atene ne aggiungeva però altre non meno interessanti: essa era infatti il luogo dove le transazioni potevano avvenire mediante l'uso della moneta, sicché i mercanti non erano costretti, se non volevano, a caricare altre merci da vendere altrove per salvaguardare il guadagno fatto, come accadeva in quasi tutti gli altri porti. Il denaro ateniese era accettato ovunque, anzi, in qualsiasi posto i mercanti lo avessero venduto, ne avrebbero ricavato di più della somma di partenza.

L'attività commerciale coinvolgeva, com'è facile intuire, una notevole parte della popolazione a tutti i livelli, dai facchini ai marinai, ai mercanti veri e propri, ai banchieri, agli intermediari di affari, agli armatori, a coloro che prestavano il loro capitale a forte interesse. Gli *emporoi*, i commercianti stranieri e cittadini, non sempre infatti erano in grado di armare una nave con mezzi propri, ma dovevano spesso prenderla a nolo dai *naukleroi*, da soli o in società con altri, stipulando un contratto che per lo più si limitava ad un solo viaggio. Il fattore di rischio era molto alto: se la nave andava a fondo, eventualità tutt'altro che remota, il capitale andava interamente perduto. La fioritura dell'attività commerciale indica però che la percentuale di successo era tale da superare i disincantamenti del rischio.

Non si può passare sotto silenzio, anche per la sua utilità ai fini della presente indagine, oltre all'elemento guadagno, il gusto della intraprendenza e, perché no, anche dell'avventura, che appare connotato da tempo immemo-

³³ Xen. *Vect.* III 1-2. M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo, in Atene, Università di Cambridge, Storia antica*, vol. V, Milano 1984, pp. 45 ss., annota fra le ragioni del successo della moneta ateniese l'esattezza del peso e la purezza del metallo, ma soprattutto "il predominio imperiale e commerciale" della *polis* che per un certo tempo riuscì addirittura ad imporre un regime monopolistico nelle Cicladi.

rabile alla gente greca. Erano tratti di carattere che l'esperienza dei pericoli e l'incontro odissiaco con popoli e terre sconosciuti tendevano a consolidare, arricchendo nel contempo il serbatoio dei racconti e la disposizione a vivere intensamente le fascinazioni dell'immaginario. Un atteggiamento, questo, che dal Pireo moltissimi spettatori portavano senza dubbio con sé a teatro.

Le attività commerciali marittime permarranno anche dopo il declino politico di Atene e offriranno fra l'altro uno stabile fondale alle trame della Commedia Nuova. Senza 'il padre in viaggio per affari' in terre lontane una quota grandissima delle *fabulae* non avrebbe avuto la possibilità di sviluppare i suoi schemi tradizionali: 'il giovane' non avrebbe potuto indebitarsi per liberare la 'giovane schiava' né il servo o il sicofante avrebbero avuto modo di compiere le loro canagliesche imprese.

L'atmosfera a teatro sarà in quel periodo però molto diversa, anche perché in quasi due secoli nella *polis* era pressoché morto lo spirito dell'epoca precedente e la nuova borghesia era assai più attenta ai propri interessi che alle decisioni politiche dell'assemblea. I nuovi Greci avevano in comune ormai con quelli dell'Atene del V secolo in pratica la lingua e alcune cerimonie religiose, oltre alla tradizionale litigiosità, ma ben poco del resto. Le menti erano più aperte, la visione del mondo più cosmopolita, il nazionalismo un argomento da oratoria. Si profilava la nascita dell'uomo ellenistico per cui il teatro era solo un luogo dove ci si divertiva guardando attori recitare e cantare. Il calore della discussione, che aveva acceso le commedie di Aristofane, era spento in maniera definitiva.

4. La religione

Al di là dei legami, per così dire, di tipo giuridico ed economico, la comunità ateniese si riconosceva una anche per un complesso di tradizioni, convinzioni religiose³⁴, atteggiamenti e giudizi, gusti e tendenze: un complesso mondo di schemi culturali e mentali che inglobava la sfera razionale e quella irrazionale del sentire e determinava la singolarità dell'essere ateniese. In questa direzione conviene ora dunque puntare i riflettori, soffermandoci quanto basta sulla formazione religiosa e sui contenuti dell'immaginario collettivo.

La religione per gli Ateniesi, come per la maggior parte dei Greci, costi-

³⁴ Riguardo al valore comunitario della religione, M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, in *L'uomo greco*, cit., p. 272 rileva che "la comunità culturale che si raccoglie nella frequentazione del tempo

tuiva “un’esperienza diffusa e onnipervasiva dell’esistenza, ma al tempo stesso per così dire ‘leggera’, non opprimente psicologicamente e socialmente³⁵”. Mentre infatti permeava³⁶ la vita quotidiana, dal focolare domestico all’*agorà*, non creava turbamenti traumatici nella sfera razionale ed emotiva individuale. L’approccio al sacro per un abitante di Atene era profondamente diverso dal nostro. La religione olimpica non ha un fondatore, non è rivelata, non conosce dogmi ed eresie, non ha un libro sacro che fissa una volta per tutte i fondamenti teologici e i precetti cui attenersi³⁷ e soprattutto non scende nella profondità segreta della coscienza. Non ha neppure una casta sacerdotale, come avevano la religione egiziana ed ebraica e ne avrà quella cristiana: ogni cittadino in via transitoria, per elezione o per sorteggio, può e deve adempiere alle funzioni culturali. La divinità non produce nessun brivido di umiltà e abbandono, ben noto all’esperienza ascetica, nessuna paura per effetto dell’idea di suprema potenza e di mistero. Con gli dei l’ateniese intrattiene una relazione di familiarità serena, che gli deriva da un’antica idea di convivenza fra umano e divino, attestata nei miti e mai del tutto erasa dalla coscienza della comunità e dei singoli. La religione olimpica si risolve in buona sostanza nella “cura che gli uomini hanno degli dei³⁸”, non diversa da quella che “i servi hanno verso i padroni³⁹”. La *therapeia* dovuta per esprimere rispetto e ottenere protezione si manifesta con la puntuale osservanza dei riti, primi fra tutti il sacrificio, l’offerta votiva, l’invocazione e la preghiera. Il tutto è canonizzato nei modi e nei tempi sia nella sfera pubblica sia nella sfera privata, perché il rito può essere celebrato dalla comunità intera oppure da una famiglia e perfino dal singolo. Esempio, per quest’ultimo caso, il “gallo promesso ad

e nelle pratiche rituali che vi sono connesse si identifica con il corpo civico, e costituisce un momento forte della sua coesione, giacché l’unità dei cittadini viene in essa cementata, garantita dal loro rapporto comune con la divinità. Così Estia, la divinità che presiede al focolare comune della *polis*, può venire identificata con ‘la legalità stessa’ della città (Xen. *Hel.* 2, 3, 52)”. Non sarà superfluo ricordare, considerato il fine di questa indagine, che le manifestazioni teatrali avevano uno spiccato carattere religioso e facevano parte di “a religious festival” (P. D. ARNOTT, *Public and Performance in the Greek Theatre*, London 1989, p. 5), come, tra l’altro, dimostrava in maniera inequivocabile il posto d’onore riservato al centro della prima fila (*prohedria*) al sacerdote di Dioniso Eleuterio: KINDERMANN, p. 58.

³⁵ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 258.

³⁶ F. GRAF, *Gli dei greci e i loro santuari*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 349, colloca la religione greca nel novero delle religioni cosiddette “incorporate” (*embedded religions*), perché sia il culto che le singole cerimonie sono “incorporati” in tutte le manifestazioni della vita quotidiana.

³⁷ U. BIANCHI, *La religione greca*, Torino 1975, p. 1, parla di religione “etnica”: “di religione cioè che non deve la sua origine a un ben individuabile fondatore storico che le abbia impresso l’impronta indelebile della sua personalità”.

³⁸ Plat. *Eutiph.* 12 e.

³⁹ Plat. *Eutiph.* 13 d.

Esculapio”, raccomandato da Socrate in punto di morte.

Il rito garantisce un rapporto corretto fra l'uomo e la divinità e rappresenta un momento pregnante e coinvolgente della convivenza tra gli uomini e insieme di autocelebrazione della comunità⁴⁰. La vita di Atene, come quella delle altre *poleis* greche, è così scandita da una fitta cadenza di riti: dal banchetto ai giochi sportivi, dalle processioni alle danze, alle rappresentazioni teatrali. Un semplice gesto o il sacrificio di un animale, una libagione nel simposio o le complesse cerimonie pubbliche testimoniano comunque di un sereno e costante rapporto tra l'uomo e la divinità.

Quest'idillio si spezza quando le regole vengono in qualche modo violate e la città nel suo insieme o un singolo cittadino si rendono colpevoli di un delitto. Si origina in tal caso una situazione conflittuale, a cui, appena percepita, si deve porre riparo eliminando le cause dell'ira divina. Non sempre ciò è semplice e possibile. Può accadere che una pestilenza o altra rovina si abbatta sulla comunità senza che se ne comprendano le ragioni. Scatta allora l'affannosa ricerca del colpevole mediante la consultazione degli oracoli e la rimozione della causa che origina il male. Ogni greco e, nello specifico, ogni ateniese conosce lo schema religioso che sta dietro a questo processo e lo accetta, sicché non si sorprende se il dio punisce non il singolo autore di un delitto, ma l'intera comunità cui appartiene. Nella sua mente ha ben chiaro il concetto della corresponsabilità morale e della correatità dell'intero gruppo sociale.

Che fosse sempre stato così lo dimostrava il mito. Tutti conoscevano l'episodio che apriva l'Iliade, l'ira di Apollo per l'offesa patita dal suo sacerdote ad opera di Agamennone, lo sterminio dell'esercito greco, la consultazione di Calcante, la soluzione del caso con la restituzione di Criseide al padre. Perciò quando Sofocle portò sulla scena il dramma di Edipo o Eschilo quello di Serse, nessuno si sorprese perché le colpe del re fossero state scontate rispettivamente dal popolo di Tebe e dall'esercito persiano.

Il rapporto *miasma* - *katharsis* comunitaria aveva radici antichissime e restò nel sistema religioso greco oltre il V secolo, come dimostra un rituale di origine forse orientale chiamato *pharmakos*, attuato in luoghi diversi e perfino a Marsiglia, in una delle colonie più distanti dalla madre patria, oltre cinque secoli dopo il periodo che stiamo prendendo in considerazione⁴¹. Per eseguire

⁴⁰ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 273: "Al rito sacrificale segue dunque il banchetto, un pasto comune in cui la ripartizione delle carni sancisce e legittima la scansione delle gerarchie sociali. Le Panatenee ateniesi... quali sono raffigurate nei fregi del Partenone, rappresentano uno dei più straordinari esempi di autocelebrazione del corpo sociale, di spettacolarizzazione della concordia e dell'armonia che regnano tra i suoi membri, quanto fra esso e le sue divinità".

⁴¹ Narra Servio, *In Verg. Aen. Comm.* III 57, citando come fonte Petronio *fr. I*, che *Massi-*

il rito della purificazione, veniva scelto un capro espiatorio fra i più poveri - solo chi non aveva nulla da perdere poteva accettare un tale compito, dietro il compenso di un anno vissuto alla grande a spese della città -, lo si caricava simbolicamente di tutte le colpe della comunità, note e ignote, e lo si cacciava in esilio. Con lui si credeva che uscissero dalla città tutti i *miasmata* e che pertanto i patti con gli dei venissero regolarmente ristabiliti.

4.1. Le religioni misteriche

I misteri eleusini. Per comprendere la natura di una parte, forse non tanto piccola, della folla che riempiva il teatro, occorre tenere presente che essa era iniziata ai misteri e aveva dunque una più spiccata sensibilità a temi come la morte e l'oltretomba. Atene non ospitava infatti e favoriva solo la venerazione delle dodici divinità olimpiche maggiori, ma, attestando concretamente il suo assoluto rispetto per la libertà individuale, permetteva che venissero praticati culti 'segreti', come quelli eleusini in onore di Demetra e Persefone, i dionisiaci e gli orfici, nei quali i 'fedeli' trovavano le risposte ai problemi esistenziali di sempre, primo fra tutti quello della sopravvivenza dell'anima. L'idea di svanire del tutto o di un aldilà tetro e pauroso, quale veniva dipinto dalla tradizione omerica e popolare, apriva varchi all'angoscia anche nella mente dei Greci e stimolava la ricerca di soluzioni escatologiche più consolanti. Doveva essere difficile prendere atto del ritorno ciclico della natura e quindi di una sorta di sua immortalità e al contempo della esiguità senza rimedio della vita umana.

Il culto eleusino di Demetra e Persefone sembrava capace di restituire serenità in questo campo, perché Demetra, oltre a portare il dono del grano, prometteva una vita privilegiata nell'oltretomba per coloro che avevano "visto" i misteri⁴². Le soluzioni erano però questa volta individuali, sebbene la *polis* non se ne disinteressasse, e legate ad un rigoroso segreto sulle pratiche iniziatriche. Il silenzio sui misteri di Eleusi, *ta Mysteria* per eccellenza, fu rispettato con tale disciplina e rigore che molto poco è trapelato in tutta l'antichità su di loro⁴³. Rivelare i riti che dovevano restare celati alla massa poteva essere ri-

lienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumdubatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiebatur.

⁴² W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Bari 1989, p. 32.

⁴³ Per questo carattere di segretezza erano chiamati anche *arrhetos telete*, rito che è proibito raccontare: W. BURKERT, *ibid.*, p. 15.

schioso, come ebbe modo di constatare Eschilo⁴⁴, quando in una sua tragedia sembrò alludere ai sacri misteri di Eleusi. Il pubblico degli adepti dapprima rumoreggiò, coinvolgendo tutti gli altri, poi si scagliò contro il tragediografo, il quale si salvò a stento rifugiandosi sull'altare. Da qui tentò di spiegare alla folla inferocita che si era trattato di pura coincidenza, dato che egli stesso non era un *mystes*, un iniziato ai misteri, e non poteva pertanto saperne nulla.

La maggior parte delle notizie che abbiamo, derivano, oltre che da fonti letterarie⁴⁵, dalle iscrizioni, dagli scavi archeologici e dall'iconografia. La loro dislocazione ad Eleusi deriva dal fatto che nel mito delle "due dee", Persefone dopo il rapimento era tornata, sebbene per un periodo limitato, proprio in quel sobborgo della città. Qui gli Ateniesi celebravano la grande festa annuale dei Grandi Misteri, così chiamati per differenziarli dai Piccoli Misteri, effettuati a primavera con fini prevalentemente purificatori. Agli inizi di ottobre una processione di efebi portava in città da Eleusi gli *hierà* o simboli sacri per poi riportarli indietro in un clima di allegria e licenza verbale, che si manifestava nel *gefirismi*, motti pungenti lanciati dal pubblico nei confronti del corteo mentre attraversava un ponte. Giunti al santuario, nella grande sala, chiamata *Telesterion*, si dava inizio alla *teletè*, ai riti misterici veri e propri. Cominciavano con una corsa degli aspiranti all'iniziazione, tesa ad evocare l'affannosa ricerca di Persefone da parte della madre; seguiva la cerimonia notturna, in cui lo ierofante rivelava (*ta legomena*) e mostrava (*ta deiknymena*)⁴⁶ le "cose sacre". Abbiamo notizie anche di altre azioni preparatorie al rito, quali il bagno in mare e il sacrificio di un porcello a scopo di purificazione.

Dalla dimensione del *Telesterion*, i cui resti sono stati scoperti dagli scavi, intuiamo che gli iniziati dovevano essere molto numerosi. Il dato non deve sorprendere, tenuto conto che ai riti iniziatici potevano partecipare tutti i cittadini, senza distinzione di classe o di censo. Le sole limitazioni erano imposte dal peccato di empietà contro gli dei, contro i genitori e contro i concittadini, oppure contro gli ospiti e gli stranieri, delitti che la *polis* condannava e che di-

⁴⁴ Arist. *Eth. Nic.* 1111 a 9; Anon. in *Eth. Arist.* p. 145 (Heylbut). PICKARD-CAMBRIDGE, p. 377.

⁴⁵ La prima in ordine di tempo è costituita dall'*Inno a Demetra*: seguono Pind. *fr.* 137 a; Soph. *fr.* 837 Radt; Isocr. *Paneg.* 28; Crinagora, *AP* 11, 42 e, in ambito latino, Cic. *leg.* 2, 36. A questi occorre aggiungere gli ultimi esercizi retorici dell'età imperiale e gli scrittori cristiani: W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 32; U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 208.

⁴⁶ L'importanza di questa fase è sottolineata da U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 216 ss. La formula pronunciata dallo ierofante, secondo la notizia riportata da Ippolito, *Ref.* 5, 8, 39 ss., era la seguente: "La Signora ha generato un figlio sacro, Brimo ha generato Brimos". L'oggetto che veniva mostrato, sempre secondo la citata fonte, sarebbe nient'altro che "una spiga di grano mietuta": W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 121.

stinguevano il buon cittadino da quello malvagio. Elemento questo di grande interesse per la nostra indagine perché indica che anche i seguaci dei *Mysteria* non si distaccavano dall'etica comunitaria e che, nonostante la loro diversità, erano pur sempre inseriti profondamente nel mondo della *polis* e dei suoi schemi culturali. Mette conto, ai nostri fini, di sottolineare che i riti erano controllati dallo stato mediante un "re", *basileus*, eletto annualmente con l'incarico della supervisione generale sui misteri, e di un collegio di *epistatai*, che si occupava delle finanze⁴⁷. Sul piano politico i seguaci dei culti eleusini non costituivano, comunque, alcun pericolo, perché l'esperienza sacra durava il tempo di una notte e, sebbene permanesse un legame affettivo tra *mystai*, non aveva modo di rafforzarsi in forme organizzate durante il resto dell'anno. Mancavano dunque i presupposti per tentativi di eversione degli ordinamenti.

L'Orfismo. Un'altra componente della sfera religiosa ateniese era l'Orfismo, un movimento che appare difficile fissare dentro schemi precisi per la sua natura ambivalente e la sua collocazione tra ambito popolare e ambito colto, tra grecità e mondi barbarici⁴⁸. In esso erano confluite forme di "spiritualismo" provenienti dalla Tracia e dalle regioni circostanti, in particolare dai Geti, cui si attribuivano credenze "immortalizzanti", e forse addirittura dalla Scizia e dalle regioni indo-iraniche⁴⁹.

Suo punto di partenza sembra essere l'idea della frattura della unità cosmogonica primordiale, origine e causa della continua decadenza testimoniata nella storia umana dalla violenza politica e dalla guerra. In accordo con questo principio è il pessimismo antropologico. L'Orfismo concepisce infatti l'uomo come una dualità inconciliabile di anima e corpo: la prima ha natura divina e il secondo natura materiale e malvagia. L'anima è caduta dentro il corpo, come dentro un carcere o una tomba (*soma-sema*), per punizione di una sorta di 'peccato originale'⁵⁰ e tende a liberarsene. Per raggiungere questo scopo

⁴⁷ W. BURKERT, *ibid.*, p. 54.

⁴⁸ U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 225.

⁴⁹ E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1978, pp. 177 ss.

⁵⁰ U. BIANCHI, *Péché originel et péché antécédant*, «Rev. de l'hist. des relig.» 170 (1966), pp. 117-126. Potrebbe spiegare questo dato il mito della creazione dell'uomo dalla cenere impura dei Titani, che Zeus aveva sterminato con i fulmini perché avevano fatto a pezzi e mangiato Dioniso. Nella loro polvere era contenuta sia la divinità di Dioniso sia la malvagità dei Titani: le due componenti erano rimaste anche nell'uomo. Questa interpretazione è stata proposta in maniera esplicita dal filosofo neoplatonico Olimpiodoro, ma affiora anche in Platone, *Leg.* 701 B-C: è probabile dunque che fosse nell'Orfismo all'incirca fin dalle origini. Sulla questione: U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 233 ss.

deve però passare attraverso un processo di purificazione⁵¹ più o meno lungo e doloroso, durante il quale può essere ospitata in un corpo vegetale o animale o umano.

Da questa premessa discende lo stile di vita dei seguaci dell'Orfismo, il cosiddetto *orfikos bios*, molto simile al *pythagoreios bios*, caratterizzato da un rigoroso ascetismo, che osserva, tra l'altro, norme come l'astenersi dal consumare carne e dall'attività sessuale. Il premio per una vita vissuta in questo modo è in primo luogo la fine della 'ruota' delle reincarnazioni, quindi l'assunzione al "banchetto dei puri⁵²" e il raggiungimento di uno stato di ebbrietà ed estasi perenne. Per gli impuri, ovvero quelli che non sono iniziati, l'avvenire si presenta oscuro: la loro anima continuerà a vagare di corpo in corpo e sosterrà negli intervalli delle reincarnazioni nel fango dell'Ade.

Le certezze consolanti fornite dall'iniziazione alimentavano negli adepti ai riti orfici l'orgoglio di costituire quasi una *élite*, soltanto religiosa, s'intende, perché socialmente per lo più essi appartenevano a fasce, per diverse ragioni, disagiate e marginali. La coscienza della diversità non alimentava peraltro atteggiamenti di ribellione e di scontro con il potere costituito, dato che la rigenerazione era un processo individuale, non comunitario, e la 'setta' non nutriva ambizioni di diffusione missionaria. L'obiettivo, perseguito con l'ascetismo, puntava unicamente, come si è visto, a purificare l'anima e a liberarla dai vincoli corporali e terreni. La tendenza, dunque, ad isolarsi non conteneva nulla di pericoloso per le istituzioni e l'ordine sociale.

L'Orfismo ebbe la sua prima e più ricca fioritura anche letteraria ad Atene già all'epoca di Pisistrato, quando visse Onomacrito, ritenuto autore di opere orfiche, per cui la sua influenza in città cominciò in pratica nello stesso periodo in cui la tragedia nasceva e andava consolidando i suoi schemi letterari e tematici. Se all'origine dei due fenomeni ci siano state comuni concause, non siamo in condizioni di affermarlo né ci sembra sia mai stato affermato: ci limitiamo pertanto solo a rilevare la coincidenza cronologica.

Quanti seguaci ebbe l'Orfismo nell'Atene del V secolo non è dato sapere. Forse non pochi, considerato che potevano aderirvi, oltre ai cittadini, gli stranieri, le donne e gli schiavi. Anche per suo tramite, dunque, concetti, come l'immortalità dell'anima e la necessità della catarsi, penetrarono nel sistema del pensiero greco colto e popolare. Su questo terreno si incontravano, infatti, sia le correnti più raffinate del pensiero razionale - la riflessione di Socrate e

⁵¹ Significativo che una delle principali divinità venerata nell'Orfismo fosse Apollo *Kathartes*, Apollo purificatore.

⁵² Plat. *Resp.* II 363 C-D.

Platone, ma già prima di Empedocle, Pitagora e Ferecide di Siro⁵³ - sia le pulsioni più istintive e popolari. Il fantasma di Dario, evocato nei *Persiani* di Eschilo, era un'immagine credibile per quel pubblico teatrale, non solo una trovata scenica ad effetto. La pallida figura del re di Persia, prima che dall'aldilà, veniva dalla noosfera e dall'inconscio di ogni spettatore ed era capace di suscitare reazioni di varia intensità, proporzionali al livello di consapevolezza critica che ciascuno aveva maturato.

Misteri dionisiaci. La promessa di felicità ultraterrena, anche se piuttosto vaga e affidata, come nei misteri di Eleusi, più che altro alla fantasia dei seguaci⁵⁴, sembra fosse offerta ai suoi adepti anche dai misteri dionisiaci, almeno a partire dal V secolo⁵⁵.

Lo spirito del Dionisismo contrastava nettamente con quello dell'Orfismo. Quanto questo era severo, rigoroso, ascetico, tanto il Dionisismo era sregolato, liberatorio, istintivo; se il primo vietava di consumare carne, questo invitava a mangiarla addirittura cruda. C'era un che di barbarico in quei riti, eppure, sebbene a celebrarli fossero in prevalenza le donne, la parte più repressa del corpo sociale, la *polis* non intervenne, come accadrà a Roma, per reprimerli. Quel misto di stupore e di timore che dovettero suscitare, spiega forse l'ambivalenza⁵⁶ che sembra attraversare le *Baccanti* di Euripide, bilanciata fra la condanna della ferocia primordiale e la paura dell'incomprensibile manifestazione del sacro⁵⁷. La razionalità e l'apollineo entravano in profonda crisi di fronte a Dioniso e si ritraevano lasciando libero campo alle pulsioni degli istinti e alle paure incontrollabili della *deisidaimonia*.

L'organizzazione dei riti dionisiaci era affidata a piccoli gruppi, *thiasoi*, "normalmente dipendenti da un ricco fondatore, talvolta strettamente legati ad

⁵³ Fra il VI e il V secolo la Scuola pitagorica aveva sviluppato la concezione orfica della salvezza mediante il ciclo delle reincarnazioni; Empedocle (*fr.* B 115 Diels-Kranz), parla di un'anima di origine divina, cacciata dalla sua sede e costretta a scontare la sua colpa di uccisione o spergiuo in una esistenza inferiore. Platone infine nel *Fedone* (67 c-d) sottolinea che la *katharsis* altro non è che la separazione dell'anima dal corpo, come da un vincolo.

⁵⁴ Il loro paradiso si identifica più o meno in quanto riporta Plutarco, *Non posse*, 1105 b: molti "pensano che una qualche sorta d'iniziazioni e purificazioni saranno d'aiuto: una volta purificati, credono che continueranno a suonare e danzare nell'Ade in luoghi colmi di splendore, aria pura e luce". Sulla questione: U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., pp. 222 ss.

⁵⁵ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 33.

⁵⁶ V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, cit., p. 300, parla di un "processo a forbice" in cui "ad una insistente operazione di recupero della fede religiosa tradizionale si accompagna una di gran lunga più esplicita e rigorosa critica della divinità... di stampo razionalistico".

⁵⁷ M. POHLENZ, *La tragedia greca*, trad. it. di M. Bellincioni, Brescia 1978, p. 535.

un culto ufficiale della città o a una ricca casa privata⁵⁸». Le fonti, come di solito accade per i misteri, non sono molto generose di informazioni, comunque possiamo in parte ricostruire alcuni momenti essenziali del rito di iniziazione. Nella invettiva di Demostene⁵⁹ contro Eschine si intravede una cerimonia notturna in cui qualcuno deve indossare pelli di cerbiatto e predisporre un cratere di vino. «Gli iniziandi, seduti, vengono quindi imbrattati con una mistura di argilla e paglia; dal buio emerge la sacerdotessa, simile ad un demone terrificante; ripuliti e levandosi in piedi, gli iniziati esclamano: «Sono sfuggito al male, ho trovato il meglio», e i presenti urlano con voce acuta, stridente (*ololyge*) come se fossero alla presenza di un qualche agente divino. Di giorno, segue l'integrazione degli iniziati nel gruppo dei celebranti, con il passaggio del *thiasos* per le strade; la gente è incoronata di finocchio e pioppo bianco; danzano e levano grida ritmicamente, recando la *kiste* e il *liknon*, mentre alcuni brandiscono serpenti vivi. L'iniziato è ora in grado di gestire e controllare ciò che lo atterrisce⁶⁰, e può sperimentare «la follia» dei *baccheia*, l'estasi della possessione divina⁶¹.

Anche questi riti hanno lo scopo di esorcizzare la morte, come dimostra fra l'altro sia la ghirlanda di pioppo, albero che si credeva crescesse nell'Ade, sia il fatto che le cerimonie spesso venivano eseguite dentro una grotta, simbolo degli Inferi, ed avevano una funzione liberatoria e perfino terapeutica.

Considerati il radicamento e la diffusione del culto di Dioniso ad Atene, si può agevolmente pensare che nel V secolo i *thiasoi* dovettero essere numerosi e di conseguenza che fossero familiari ai più i concetti e gli atteggiamenti ad essi collegati.

5. I miti e la memoria collettiva

Accanto alle convinzioni religiose e ai canoni rituali, un alto contributo alla formazione di un profilo abbastanza omogeneo della mentalità del cittadino ateniese era offerto dal patrimonio dei miti, quasi sempre connesso con la sfera del sacro. È difficile valutare in che misura esso determinò la costituzione del sottofondo culturale e modellò le attitudini emotive dei singoli e

⁵⁸ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 50.

⁵⁹ Dem. 18, 259.

⁶⁰ W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, cit., p. 128. Altre notizie sul rito di iniziazione nelle pagine seguenti del medesimo saggio e *passim*.

⁶¹ W. BURKERT, *ibid.*, pp. 148 ss.

della folla: senza dubbio operò in profondità. Il vasto repertorio di racconti mitici, infatti, non solo fornì modelli di comportamento e soluzioni 'logiche' a problemi di ordine religioso ed etico o pose le basi di un primordiale processo filosofico, ma nutrì soprattutto la fantasia di una lunga serie di generazioni, offrì quasi l'intero materiale alla poesia, dal poema epico alla lirica, dal ditirambo alla tragedia, indirizzò il gusto estetico e stabilì le coordinate per la fruizione della produzione artistica. Non sarebbe addirittura azzardato affermare che senza quei racconti a mezzo tra il divino e l'umano, con quel genere di personaggi e vicende, l'uomo greco, quale si venne formando nella sua storia, sarebbe stato culturalmente e forse politicamente diverso. Essi entrarono ben presto nella costruzione della personalità di ogni individuo, venivano assimilati quasi con il latte della nutrice, dapprima come pure favole, poi come modelli educativi e infine come parametri concettuali. La comunità cittadina non poteva non restarne impregnata e condizionata.

È difficile, se non impossibile, separare quanto nel mito greco sia da attribuire alla categoria del sacro e quanto invece a quella più laica della fascinazione della pura diegesi. Senza dubbio sino all'affermazione della filosofia e del pensiero razionale, la componente religiosa dovette essere prevalente, ma un poco per volta perdette la patina del sacro. Il mito allora divenne mitologia. Questo "esercizio di razionalizzazione trovò il suo ambiente naturale verso la metà del V secolo"⁶², in fasce limitate di intellettuali, per cui esercitò una limitata influenza sulla produzione letteraria, in particolare sulla maggior parte dei copioni teatrali e dei suoi fruitori, anche per il permanere dei parametri dei codici da una parte e dei paradigmi semantici dall'altra.

I miti erano stati tramandati sia da una corrente sotterranea e popolare, difficilmente valutabile attraverso la testimonianza delle fonti, sia da un flusso di scritti in versi per lo più diffusi in occasione di simposi o di celebrazioni pubbliche, volute, le seconde, e sostenute dalle istituzioni. Annoveriamo tra queste in particolare le *performances* dei rapsodi, girovaghi professionisti della recitazione di poemi epici, attratti dai premi messi in palio nelle gare istituite durante le grandi feste religiose-civili, le esibizioni cantate dei ditirambi e, non ultimi, i *festivals* teatrali. Non c'era in pratica manifestazione di massa che non attivasse la memoria del mito.

I racconti arrivavano da molto lontano nel tempo e perfino talora nello spazio⁶³: alcuni, come le storie concernenti Crono e Gea, risalgono addirittura al periodo oscuro delle prime migrazioni ed erano anteriori alla religione olim-

⁶² O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»: mito, storia, archeologia*, in *I Greci*, cit., II/1, p. 181.

⁶³ O. MURRAY, *ibid.*, p. 178.

pica. Essi costituivano una sorta di preistoria che sfociava nella storia senza soluzione di continuità⁶⁴. Alcuni si erano sviluppati come *chansons de geste*, partendo da avvenimenti storici, ed altri erano germogliati da ceppi del tutto 'fantastici'. Le fonti, come di solito accade per le radici culturali di una nazione, restano anonime o sconosciute ed il magma delle storie cominciò a stabilizzarsi soltanto a partire dell'epoca dei poemi omerici e poi di quelli esiodei. Sia Omero, o ciò che questo nome rappresenta, sia Esiodo non inventarono nulla; si limitarono entrambi a registrare una parte del patrimonio mitico diffuso o a tentarne una qualche sistemazione. Prima di loro infatti vigeva il *chaos* e le storie si ammuchiavano in disordine. Esiodo volle compiere in questo campo quello che Zeus aveva fatto nell'universo: tentò di ordinare nella *Teogonia* "il primo e in fondo unico 'manuale' religioso greco⁶⁵", un *kosmos* di *fabulae*, seguendo il filo di una elementare teologia, ma anche sulla spinta delle istanze sempre più ineludibili generate dalla convivenza umana complessa e dalla curiosità del conoscere e del capire. Anche Omero compì un'opera di selezione e di ordinamento, destinata ad esercitare una straordinaria influenza sul futuro assetto delle divinità olimpiche, ma, nonostante le tarde interpretazioni allegoriche moraleggianti d'età ellenistica, non si pose problemi di etica o di teologia. L'Iliade finì per essere così il più irreligioso di tutti i poemi⁶⁶, perché gli dei vi sono rappresentati non migliori degli uomini, anzi di questi portano amplificati difetti ed emozioni: cadono facilmente in preda all'ira, alla gelosia e alla violenza, si esercitano nell'astuzia, nutrono con pari intensità amicizia e inimicizia. In una parola, sono la proiezione di uomini che Giambattista Vico non avrebbe esitato a collocare in uno stadio di civiltà pre-razionale. Le divinità omeriche si mescolano agli uomini e alle loro lotte, si schierano ora con l'uno ora contro l'altro, combattono fra di loro e con i mortali e talvolta addirittura i mortali hanno la meglio. Finita la battaglia, però, felici⁶⁷ si ritrovano nei banchetti olimpici a bere ambrosia e a complet-

⁶⁴ O. MURRAY, *ibid.*, p. 173, sottolinea che "I Greci non fecero distinzione tra *spatium mythicum* e *spatium historicum* sino al periodo ellenistico: ai loro occhi, mito e storia componevano un *continuum* nell'esistenza dell'umanità che risaliva, con caratteristiche di indeterminazione sempre maggiore, a molte generazioni prima della guerra di Troia e, in linea di principio, sino all'età dell'oro e, ancora oltre, a quella della creazione dell'uomo".

⁶⁵ M. VEGETTI, *L'uomo e gli dei*, cit., p. 265.

⁶⁶ Per questo motivo Platone, *Resp.* III 391 e, teorizza l'esclusione di un siffatto genere di divinità dal suo Stato ideale.

⁶⁷ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, p. 60: "Questi dei sono 'dalla vita facile'... Le contese, le avversità e le delusioni sono conosciute dagli dei solo in quanto rendono più intensa la loro vita. La lotta e il piacere esercitano le loro forze e gli dei sarebbero morti se non conoscessero anch'essi la gelosia e l'ambizione, la vittoria e la sconfitta". Sull'argomento si veda anche F. GRAF, *Gli dei greci e i loro santuari*, cit., pp. 346 s.

tare come cortigiani di una corte di provincia. È stato detto che queste divinità sono modellate sulla falsariga dell'aristocrazia micenea e fino alla decifrazione della lineare B, ad opera di Michael Ventris (1952), sembrava difficile negarlo. Gli studi successivi hanno però dovuto prendere atto che il collegamento tra poemi omerici e storia non era così scontato e che, con ogni probabilità, il vivido quadro della società tratteggiato da Omero nei poemi è frutto della immaginazione del poeta e del condizionamento della tradizione orale formulare⁶⁸. Ciò che comunque interessa qui rilevare è che quella struttura di miti rimase fissata una volta per tutte e, com'era logico attendersi, entrò in contrasto con i successivi stadi storici della civiltà greca. Quando il razionalismo ebbe acuito gli strumenti della critica, la loro natura e il loro comportamento apparvero incomprensibili o immorali.

Accanto agli dei, quel grande serbatoio di storie conteneva anche numerosi eroi, personaggi superiori alla media degli uomini normali, capaci di imprese straordinarie, spesso figli di divinità che si erano accoppiate con esseri umani, uomini o donne. I loro nomi erano congiunti a storie di successi e sconfitte, di sangue e spesso di morte. Essi vivevano con gli dei in quella sorta di costante imbricazione, che sta all'origine della familiarità tra il livello umano e divino, proprio della religione greca. Si pensi in proposito, fra i moltissimi esempi possibili, ai rapporti tra Ulisse e Atena o tra Enea e Venere.

Il divorzio fra le divinità olimpiche e l'uomo greco, a favore di una concezione più alta della divinità⁶⁹, cominciò a delinearsi dapprima in maniera sporadica, come già in Senofane nel VI secolo, quindi in maniera sempre più sistematica con l'avvento della sofistica e della riflessione filosofica⁷⁰. Epicuro alla fine separerà in maniera definitiva gli dei dagli uomini e li collocherà negli spazi intersiderali, felici e del tutto incuranti delle sorti dei mortali.

La critica razionalistica non ebbe una diffusione popolare, ma restò limitata ai circoli intellettuali, quindi in posizione del tutto minoritaria. Fra le masse popolari i vecchi riti e le vecchie credenze conservarono il prestigio di sempre. Si spiega così perché alla fine del V secolo, quando già la sofistica aveva fatto crollare molte certezze concettuali anche in ordine alle divinità, i giudici ateniesi poterono emettere una sentenza di condanna per empietà contro Socrate, trovando concorde il pubblico. Sappiamo che le reali motivazioni erano state più politiche che religiose⁷¹, ma la via scelta per giustificare

⁶⁸ O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»*, cit., p. 188.

⁶⁹ U. BIANCHI, *La religione greca*, cit., p. 140.

⁷⁰ Annota significativamente O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»*, cit., p. 181, che "quest'esercizio di razionalizzazione trova il suo ambiente naturale verso la metà del V secolo".

⁷¹ B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 51.

l'iniqua sentenza agli occhi della gente era evidentemente ancora credibile.

Il sistema letterario si dimostrò più spregiudicato: assorbì le *fabulae* con un atteggiamento che sapeva di "classicismo umanistico" e le conservò ormai quasi soltanto nella loro valenza narrativa.

6. La grande euforia. Filosofia letteratura ed arte

Fra gli altri elementi che contribuirono in diversa misura alla formazione dell'anima ateniese, occorre annoverare anche il pensiero filosofico, le belle arti e, non ultimo, il mondo dello spettacolo. È intuitivo che ciascuno di essi influisce più o meno in profondità nell'assetto culturale, interagendo con esso, e coinvolse strati più o meno ampi della popolazione.

Gli eventi storici, soprattutto i due maggiori del V secolo, ovvero le guerre contro i Persiani in difesa della propria indipendenza e contro Sparta per mantenere la conquistata egemonia, coinvolsero l'intero corpo sociale. Gli esiti, com'è noto, furono molto diversi: se le prime infatti consolidarono la coesione sociale che si era venuta costituendo nel tempo e diedero all'idea di patria la solidità del "cuore ben rotondo" dell'Essere parmenideo⁷², lo scontro con Sparta accentuò i processi di disgregazione in atto, connessi al tumultuoso sviluppo, e avviò la città sulla strada di una inarrestabile decadenza. Nel mezzo si colloca la *pentecontaetia*, il periodo fra le due guerre, che vide la crescente egemonia politica e militare di Atene e la sua straordinaria crescita economica e culturale. In quegli anni il prestigio internazionale, la confortante sensazione di potenza, la vivacità e l'estensione dei traffici, la solidità e il potere di acquisto della moneta e poi a mano a mano il trasformarsi della città ad opera di artisti della caratura di Fidia, produssero una sorta di euforia collettiva, che giustifica per un verso certe scelte dissennate della seconda metà del secolo e per l'altro l'apertura alle grandi avventure dell'intelletto.

Atene era divenuta in quel periodo anche il crogiolo delle idee che la civiltà greca andava elaborando nei luoghi più disparati. Vi giungevano così dalla Magna Grecia le dottrine di Pitagora, l'Eleatismo di Parmenide e Zenone, perfino con la variante samia di Melisso⁷³, le tesi di Empedocle, l'atomismo di Leucippo, le omeomerie di Anassagora. Verso la metà circa del secolo Socrate poteva incontrare sotto i portici della città di Pericle Parmenide e Zenone, Gorgia, arrivato dalla Sicilia, Protagora e Democrito che comincia-

⁷² Parm. fr. 1, 29 D-K.

⁷³ Melisso, *Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, Firenze 1970, pp. 226-268.

vano a muovere i primi passi. Le idee circolavano con una velocità sorprendente e, come semi portati dal vento, attraversavano il mondo greco e attecchivano dove il terreno era più fertile.

Ad Atene era intanto approdato anche il movimento sofistico con il suo corrosivo relativismo. Nulla della tradizione culturale si salvò dal filtro della critica razionalistica e molti valori consolidati vacillarono paurosamente, tanto che la sfera fino ad allora compatta dello spirito ateniese cominciò visibilmente ad incrinarsi. Scetticismo e individualismo esasperato - Alcibiade non fu un'eccezione - diedero il segno dei tempi nuovi. Tutto allora si poté mettere in discussione, perfino il concetto di giusto ed ingiusto, perfino le relazioni interne alla famiglia e, come si è accennato, la stessa religione. La nuovissima arte retorica insegnava che niente era certo e che la verità non era meno instabile del suo contrario. Gli effetti si fecero sentire in vari campi, pervadendo in misura diversa tutti gli strati della società, soprattutto le generazioni nate dopo le guerre persiane, e indirettamente per loro tramite, anche le famiglie.

Il clima di liberazione provocò mutamenti sostanziali nei gusti e nei costumi. Il benessere favorì l'edonismo: i giovani frequentarono raffinate etere, ostentarono cavalli di razza, mettendo a dura prova le economie familiari di livello piccolo borghese, secondo un modello comportamentale ben noto alle società opulente, si esercitarono nelle palestre non solo a fini di preparazione militare, furono educati all'eleganza ed al bello. Perfino la musica abbandonò i vecchi schemi e propose ritmi nuovi e melodie originali, non senza scandalo dei fautori della tradizione. I simposi bandirono programmaticamente la volgarità e divennero sempre più, almeno a certi livelli, adunanze di persone omogenee per gusto e cultura, che amavano la buona e dotta conversazione. Ciò non impediva che l'incontro conservasse l'atmosfera gioiosa della festa e che alla fine potesse esitare in canti e altre manifestazioni dello spirito dionisiaco.

I modelli alti, è facile immaginare, divennero paradigmatici per i ceti inferiori, in particolare per le classi medie che sempre subiscono il fascino delle élites e ne imitano, talora esagerandoli, i modi di vivere. Naturalmente le trasformazioni dei costumi non furono indolori e non si affermarono senza polemiche anche aspre, come testimonia il dibattito letterario di quegli anni e soprattutto la commedia di Aristofane e avvenimenti traumatici come la condanna di Socrate. Lo scontro tra riformatori e conservatori fu teso e coinvolse strati di popolazione più ampi di quanto possiamo provare. L'abitudine a discutere ogni argomento che concernesse la *polis* nell'ecclesia ed a seguire in maniera anche troppo appassionata i processi, nei quali per ovvie ragioni veniva passata al vaglio l'intera problematica della vita cittadina, ivi compresi i fatti di costume come l'adulterio, non poteva non rendere capillare il dibattito

e portarlo anche in ambiti popolari. Non andremo lontano dal vero dunque se ipotizziamo che nella seconda metà del secolo la maggioranza degli Ateniesi era consapevole dei mutamenti avvenuti e in atto, aveva sentore, forse non senza preoccupazione e ostilità, della grande rivoluzione culturale ed era schierata dalla parte dei progressisti o dei conservatori, per quello che questi termini valgono applicati alle società antiche. In un modo o nell'altro il dibattito culturale passava attraverso il tessuto comunitario e lo pervadeva.

7. Conclusioni

Il teatro fece da interprete e da cassa di risonanza delle problematiche aperte nelle diverse fasi del processo che investì Atene nel V secolo e interpretò attivamente il suo ruolo costringendo il pubblico-popolo a riflettere e a discutere⁷⁴. Occorre non dimenticarlo, quale che sia l'opera o l'autore che si prende in considerazione. Sulla scena tragica sfilarono così la cronaca e le passioni di una comunità: la caduta di Mileto e la vittoria contro i Persiani, quando gli avvenimenti erano ancora caldi nella memoria, l'orgoglio e la pietà, lo scontro tra rigidità del fato e responsabilità individuale, tra giustizia naturale e legalità positiva, ed inoltre la sofferenza, le debolezze umane e i dubbi e mille altre sensazioni cui il pubblico reagiva come a ferite stuzzicate con il ferro. L'attualità carnevalizzata irruppe, invece, non meno inquietante, anche per la dimensione relativamente modesta della comunità⁷⁵, dalla scena comica, dove le maschere dei demagoghi e le tragedie in atto della guerra si alternarono con gli attori del tumultuoso rinnovamento culturale, forse troppo rapido per essere compreso e assorbito. La scena rispecchiava la realtà e la realtà si rispecchiava criticamente nella scena in un rapporto dialettico costante e vivo. Fu

⁷⁴ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 212, sintetizza efficacemente questa situazione. La tragedia "con la sua straordinaria apertura - afferma - porta la città a riflettere su ciò che è in conflitto con i suoi ideali, su ciò che essa deve escludere o reprimere, su ciò che essa teme o etichetta come estraneo, sconosciuto, Altro. Si può intendere in questa prospettiva la ricorrente drammatizzazione del potere e della rabbia delle donne nell'ambito domestico... La tragedia poteva portare sulla scena, in forma simbolica, dibattiti contemporanei su temi politici e morali di primo piano, come la limitazione dei poteri dell'Areopago nelle Eumenidi di Eschilo. Ma il suo significato civico e politico poteva essere anche più diffuso e indiretto".

⁷⁵ P. D. ARNOTT, *Public and performance in the Greek Theatre*, cit., p. 8, rileva che "Athens, by modern standards, was a small town, and the small town mentality was in many ways no different from what we are familiar with today. In such enclosed communities privacy is limited, difference is suspect, and tastes become parochial". L'ultima affermazione è forse eccessiva, considerati i rapporti politici e commerciali della città con l'esterno, ma nel complesso l'osservazione coglie nel segno.

questo uno degli assi portanti del teatro ateniese nel V secolo, quello che attribuiva alla finzione il calore delle dispute nell'*agorà*, che faceva del poeta un maestro e una guida⁷⁶ dallo straordinario potere di illocuzione, che aggiungeva al *pathos* e alla critica dissacrante un *surplus* di intensità⁷⁷ di gran lunga superiore alle normali forze empatiche di uno spettacolo di finzione.

Sarà bene a questo punto sgombrare il campo dalle suggestioni della prassi moderna, che conosce sempre spettatori selezionati per censo, cultura, interesse o quant'altro, e ribadire che Atene non conobbe nulla di simile: qui il pubblico coincideva con la comunità indistinta ed era composto da uomini, bambini e donne⁷⁸, cittadini e stranieri. Il teatro di Dioniso si riempiva in ogni ordine di posti e se anche il numero di spettatori non raggiungeva quello di trentamila, tramandato da Platone nel *Simposio*⁷⁹ per la vittoria di Agatone alle Lenee del 417-416, non doveva essere di molto inferiore a quello di quattordicimila comunemente accettato⁸⁰: cifra davvero ragguardevole se si considera che allo scoppio della guerra del Peloponneso Atene contava probabilmente centosessantamila abitanti, con oltre centoquindicimila schiavi e trentamila meteci⁸¹. Tenendo presente che gli schiavi erano ammessi solo se accompagnavano il padrone, è facile immaginare che la maggioranza era rappresentata dai cittadini a pieno diritto. Il prezzo del biglietto fu per molti decenni di due oboli, una somma non piccola, se è vero che corrispondeva alla spesa media di un giorno per una persona⁸², al contributo statale per le famiglie indigenti⁸³ o al compenso per i membri delle giurie⁸⁴: questo spiega

⁷⁶ Aristoph. *Ran.* 1009 s. Nel celebre alterco fra Eschilo ed Euripide nel finale della commedia, alla domanda del vecchio tragediografo su quale virtù si ammira maggiormente in un poeta, Euripide risponde: "L'abilità nel consigliare: noi (poeti) li rendiamo migliori gli abitanti della città".

⁷⁷ Aristot. *Pol.* VIII 1342 a 18: "il pubblico è duplice: vi è lo spettatore libero e colto, ma anche il rozzo, l'artigiano o l'operaio o simili, e anche a questa seconda categoria bisogna garantire agoni e spettacoli per farli rilassare... a ciascuno dà piacere ciò che è proprio alla sua natura e per questo bisogna consentire agli uomini di spettacolo, che abbiano davanti un simile pubblico, di suonare musiche di questo genere".

⁷⁸ PICKARD-CAMBRIDGE, p. 364. Si veda anche L. CANFORA, *La trasmissione del sapere*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 646.

⁷⁹ Plat. *Symp.* 175 e.

⁸⁰ KINDERMANN, p. 58.

⁸¹ KINDERMANN, p. 59, n. 2. E. MEISKINS WOOD, *Schiavitù e lavoro*, in *I Greci*, cit., I, p. 615, riporta, per il tardo IV secolo, cifre minori.

⁸² M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo*, cit., p. 44. Due oboli (portati a tre da Cleone nel 425 a.C.) erano anche il compenso per i membri delle giurie intorno alla metà del V secolo: E. M. WALKER, *La democrazia di Pericle*, in *Atene*, Università di Cambridge, cit., p. 139.

⁸³ M. N. TOD, *Il sostrato economico del V secolo*, cit., p. 58.

⁸⁴ E. M. WALKER, *La democrazia di Pericle*, cit., p. 139.

perché Pericle fece intervenire lo Stato a pagare il *theorikon*⁸⁵ ai più poveri in maniera che potessero anch'essi partecipare al rito. Tracciare un profilo unitario del pubblico ateniese è arduo, perché era composto da individui differenti per origine sociale, condizione economica e istruzione⁸⁶: esso comunque aveva tratti comuni, una identità⁸⁷, derivata dall'appartenenza ad una stessa storia e ad una stessa civiltà, per cui non è impossibile coglierne gli elementi di omogeneità.

Senza dubbio questi li conoscevano bene sia il poeta comico che il poeta tragico, anche perché essi si sentivano ed erano parte della medesima collettività: per loro era ben chiaro che anche gli Ateniesi, come i Greci in generale, erano "un popolo di spettatori"⁸⁸ e perciò materia malleabile alle emozioni⁸⁹. Bastava saper toccare le corde giuste della sensibilità, come insegnava proprio in quegli anni la retorica, attivando i processi d'identificazione ed il destinatario avrebbe reagito nella maniera attesa con passione, lacrime, sdegno o riso liberatorio⁹⁰.

⁸⁵ Per la questione relativa all'introduzione del contributo statale e all'uomo politico che se n'era fatto promotore: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 365-369; KINDERMANN, p. 60.

⁸⁶ Sulla diversità del pubblico sia sotto il profilo della composizione sociologica sia della fruizione si sofferma, fra gli altri, L. CANFORA, *La trasmissione del sapere*, cit., p. 646: egli mette in evidenza che "ai vari strati di pubblico hanno corrisposto differenti gradi e modi di comprensione di quelle commedie. Lo stesso Aristofane si mostra consapevole di ciò quando (*Eq.* 525; *Ve.* 1044; *Ran.* 1-11) esprime fastidi per i lazzi e la comicità facile e grossolana cui è comunque costretto a piegarsi per catturare e avvicinare una parte (la più sprovveduta) del pubblico e conseguire la vittoria".

⁸⁷ Assai eloquente, per chiarire che cosa gli Ateniesi intendessero per identità, è il discorso dell'araldo Cleocrito, pronunciato nel 404, in occasione delle note vicende politiche della città accadute quell'anno, e riferito da Senofonte, *Hell.* 2, 4, 20-21: "Abbiamo partecipato con voi - dice rivolgendosi agli oligarchi - ai riti sacri più augusti, ai sacrifici e alle feste più belle, abbiamo danzato insieme nei cori, frequentato le scuole insieme e combattuto assieme, abbiamo corso insieme a voi molti pericoli per terra e per mare per la salvezza e la libertà comuni. In nome degli dei nostri padri e delle nostre madri, dei rapporti di parentela per nascita o acquisita per matrimonio, di compagnia - molti di noi sono accomunati da questi legami - per riguardo agli dei e agli uomini...".

⁸⁸ CH. SEGAL, *L'uditore e lo spettatore*, cit., p. 187.

⁸⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 206. Significativi al riguardo gli aneddoti sulle reazioni del pubblico in determinate circostanze: PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 375 ss. L'argomento è stato oggetto della riflessione di numerosi studiosi. Ci limitiamo qui a ricordare O. TAPLIN, *Fifth-century Tragedy and Comedy: a Synkrisis*, «JHS» 1986, pp. 163-174; P. THIERCY, *Il ruolo del pubblico nella commedia di Aristofane*, «Dioniso» 1987, pp. 169-185. D. BAIN, *Some Reflections on the Illusion in Greek Tragedy*, «BICS» 1987, pp. 1-14. Esempiare la disavventura di Frinico (*Hdt.* VI 21, 2), condannato al pagamento di una multa salata per avere ravvivato nella memoria il ricordo della caduta di Mileto, che dovette costituire una lezione duratura.

⁹⁰ "Non erano rari scoppi di lacrime, come racconta Senofonte nel *Simposio*: per pezzi di bravura eccezionali gli applausi vivissimi erano accompagnati da grida; melodie facili venivano cantate in coro e veniva chiesto il bis dei passaggi più apprezzati al grido di *authis* ("ancora")": KINDERMANN, p. 61.

Di rado lo provocava, quasi sempre lo assecondava⁹¹, lo blandiva e si sforzava di non arrecare turbamenti nei suoi paradigmi semantici. Era nelle cose che in queste condizioni il mondo culturale della comunità scivolasse naturalmente dentro il testo letterario, ne costituisse l'essenza unificante e il terreno d'incontro fra le due aree del teatro.

Il compito degli autori era agevolato proprio dalla unitarietà dei fruitori per la maggior parte del V secolo, dato che la divaricazione in due settori distinti e quasi contrapposti per gusto, tra spettatori colti e spettatori rozzi, che Aristotele denuncerà più tardi, non si era ancora del tutto realizzata. Sarà bene a tal proposito non sottovalutare, considerandole come meramente adulatorie, le dichiarazioni di Aristofane nelle *Rane*⁹². Quando definisce gli spettatori, "navigati", diremmo noi - egli usa una metafora militare dal valore semantico affine - maturi cioè e scaltriti e capaci di capire le ricchezze di un testo teatrale e le sue sottigliezze, egli sembra convinto di quanto afferma. Il poeta, a suo parere, non deve avere più timore che il suo messaggio non venga adeguatamente decodificato dai destinatari, perché questi sono ormai all'altezza di capire. In effetti tanti decenni di esperienza teatrale sia come spettatori, ma soprattutto come giudici⁹³, coinvolti nella scelta delle opere da rappresentare - l'operazione, com'è noto, era effettuata non da critici teatrali, ma da normali cittadini - o ancor più come giudici sull'operato delle giurie che attribuivano i premi, se non addirittura come membri del coro⁹⁴, non potevano non avere affinato il senso critico di una grande quantità di persone. È intuitivo pensare che sulla base dell'esperienza era stata elaborata nel tempo una qualche griglia critica, forse non perfettamente definita, ma comunemente condivisa, che gli Ateniesi adulti usavano per misurare la validità di un'opera e del suo testo spettacolare e sulla base della quale attribuivano lodi o biasimo. Se a questo aggiungiamo che per il modo particolare con cui veniva apprestata una rappresentazione, un grandissimo numero di persone veniva coinvolto direttamente nella recita delle diverse trilogie tragiche e delle commedie, compren-

⁹¹ Occorre tenere presente che gli autori di opere teatrali si sforzavano sempre, come sottolinea Platone, *Gorg.* 502 b-d, di "suscitare il gradimento del pubblico".

⁹² Aristoph. *Ran.* 1110-1118.

⁹³ Vale la pena di ricordare che il giorno successivo alla fine della "stagione" teatrale gli Ateniesi si riunivano in assemblea per valutare se i premi erano stati attribuiti in maniera equa e se, in particolare, le opere e gli autori più bravi avevano ricevuto il giusto riconoscimento o se, al contrario, qualche mediocre avesse con inganno o corruzione avuto riconoscimenti superiori al merito. Al dibattito partecipavano tutti i cittadini che ne avessero voglia, non solo inesistenti critici letterari. E doveva essere un bell'esercizio di critica teatrale, fatta sulla falsariga della esperienza e dei modelli radicati.

⁹⁴ PICKARD-CAMBRIDGE, pp. 105 s.

diamo che Aristofane parlava con cognizione della maturità del suo pubblico. Al suo gusto si deve dunque in parte anche la qualità del teatro greco, sicché davvero non si può dare torto al Pickard-Cambridge⁹⁵ quando afferma che anche gli spettatori erano per la loro parte "responsabili anche di ciò che di buono" troviamo nei testi teatrali greci.

Forse qualcosa dell'architettura del loro spirito, come la chiama J.-P. Vernant⁹⁶, possiamo intuire anche mediante la nostra esperienza di Occidentali, perché, ne siamo o meno consapevoli, l'eredità culturale di quel popolo e di quel secolo vive ancora dentro di noi: dato questo che spiega, fra l'altro, il fascino e le inquietudini che talora i loro testi teatrali suscitano in noi tardi lettori e tardi destinatari di messaggi senza tempo, invischiati come siamo tutt'oggi nei medesimi problemi insoluti. Se possedessimo una più profonda conoscenza della psicologia dell'uomo ateniese, senza dubbio potremmo comprendere meglio il suo teatro. Gli scarsi materiali, che abbiamo accumulato spigolando in ambiti diversi, ci hanno permesso soltanto di aprire spiragli, di intravedere una pallidissima immagine, un confuso profilo. Il cammino da fare in questa direzione resta immenso, ché troppo resta da indagare nelle aree del linguaggio, del diritto, della famiglia, del pensiero, del sistema morale, dell'arte, della religione, della guerra e più in generale dei modelli culturali del quotidiano⁹⁷.

Ma per noi è tempo di concludere. Altri, con maggior fiato, condurranno in porto l'indagine, quando che sia.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 382. Più tardi, col mutare e il differenziarsi dei gusti, sotto la spinta delle esigenze pratiche legate al successo, anche i tragediografi si lasciarono fuorviare e per venire incontro al sentimentalismo popolare: Aristot. *Poet.* 13, 1453 a 34.

⁹⁶ J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978, p. 4.

⁹⁷ Si veda, per quest'ultimo punto, il contributo di A. GOULDNER, *Il sistema agonistico greco: modelli culturali*, in *La tragedia greca*, a cura di CH. R. BEYE, Bari 1988, pp. 179-214, che si sofferma su alcuni valori di riferimento nella società greca, in particolare sulla cura del corpo, la giovinezza, la bellezza, la ricchezza onestamente guadagnata, il piacere di trascorrere il tempo con gli amici, l'invidia e lo spirito di competizione.

Antonio Deroma

Barisone d'Arborea, Giovanni Arca e un'inedita storia di Sardegna

Scrivendo nel 1837 Pietro Martini alla voce "Giovanni Arca" della sua *Biografia sarda*:

"...si hanno pure le seguenti opere inedite, intitolate: *Naturalis et moralis historiae de regno Sardiniae libri VII*; *De origine et fortitudine Barbaricorum libri duo*. Né per quanto pensa il nostro primario storico meritano pubblicazione: giacché per esse poco si aggiunse, nei fatti d'importanza maggiore, ai lavori del Fara e del Vico in rischiaramento della patria storia"¹.

Oggi, se la 'patria storia' è stata forse maggiormente 'rischiarata', non altrettanto può esser detto per la storia della storiografia sarda che, in particolare per il secolo XVI cui Giovanni Arca appartiene, soltanto da poco comincia a colmare delle lacune che in mezzo millennio pochi hanno pensato di sanare ed ha l'urgente necessità di rimettere in discussione i "fatti d'importanza maggiore" e cosa "meriti" di essere studiato e pubblicato.

A riprova di questa urgenza, basterà citare il caso dei due più conosciuti umanisti sardi del XVI secolo: Giovanni Francesco Fara e Sigismondo Arquer.

Colui che è riconosciuto come il primo autore di storia medievale di Sardegna², Giovanni Francesco Fara, ha dovuto attendere ben quattro secoli perché le proprie opere fossero finalmente oggetto di una completa revisione critica che desse ragione della loro importanza nel panorama culturale della Sardegna moderna³.

Ma se gli scritti del vescovo bosano potevano per mole e complessità scoraggiare un gran numero di editori dall'affrontare una simile fatica, altrettanto non può essere detto per la *Sardiniae brevis historia et descriptio*, la breve operetta di Arquer.

L'opera, pubblicata nel 1550 a Basilea nella *Cosmographia Universalis* di Sebastian Münster, ha attratto nel tempo l'attenzione di numerosi studiosi, ma

¹ P. MARTINI, *Biografia sarda*, Cagliari 1837, I, p. 63.

² Cfr. E. BESTA, *La Sardegna medievale*, Palermo 1908-1909, I, p. XII.

³ Ci riferiamo alla edizione critica curata da E. Cadoni: I. F. FARAE *Opera*, Sassari 1992, 3 voll.

l'interesse sembra essere stato catturato in maniera troppo esclusiva dalle vicissitudini dell'uomo ed intellettuale che la compose: il testo della *Sardiniae brevis historia* ha al contrario sofferto nello scorrere dei secoli trascrizioni sempre più corrotte, che non rendono merito alla perspicuità, alla precisione ed alla concisione della trattazione.

L'impossibilità di ricostruire il quadro di un periodo così complesso senza prima definire il *corpus* dei testi giunti sino a noi è evidente: non altrettanto evidenti sembrano essere i motivi per cui questo *corpus*, già così scarno, debba essere ancor più impoverito a causa di alcune scelte che nel tempo ne hanno escluso diversi autori che certo potrebbero allargare le nostre conoscenze sulla cultura sarda del secolo XVI.

Eppure studi come quelli curati da Enzo Cadoni nella collana "Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500", quali le edizioni dei beni librari di Alessio Fontana, Nicolò Canyelles, Giovanni Francesco Fara, Monserrat Rosselló, dimostrano come vi siano ancora - qualora esista la volontà e la capacità di ricercarle ed esaminarle - tracce inesplorate della cultura sarda del '500 che possono gettare nuova luce su un periodo a tutt'oggi tanto oscuro.

In particolare - e questo sarà l'oggetto del nostro breve contributo - una "traccia trascurata", un'esclusione tra tutte ci sembra assai clamorosa: Giovanni Arca e la sua *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae*.

Questa storia di Sardegna, redatta quattro secoli fa da un umanista la cui identità è ancora oggetto di studio per la povertà degli elementi biografici certi in nostro possesso⁴, non conobbe mai la dignità della stampa e quindi non raggiunse un pubblico più vasto che non fosse quello dei pochi studiosi che ebbero modo di esaminare il manoscritto autografo che la trasmette.

L'opera tuttavia, per quanto poco sia stata presa in considerazione, non ha certo goduto dei favori della critica, poiché la sentenza storiografica espressa nei confronti di questa fatica di Arca è stata finora inappellabile e netta, riconducibile nella sostanza a quella succitata di P. Martini: la conoscenza della sua *historia* sarebbe superflua perché null'altro che più rozzo rifacimento dell'illustre storia di Giovanni Francesco Fara.

Eppure già quest'ultimo si sentiva in dovere di premettere alla propria opera un'avvertenza per il lettore che mettesse l'autore al riparo da 'inevitabili' accuse: "Del resto non mi nascondo che vi saranno taluni che criticheranno questo volume, che si compone di notizie tratte da molti autori, quasi fosse una vendemmia in cui i grappoli di uva appartengono ad altri. Ho ritenuto di dover ammonire costoro che tante famose testimonianze del passato

⁴ Si veda a tale proposito il contributo di R. TURTAS, *Giovanni Arca. Note biografiche*, in questo stesso volume.

ed i fatti dei nostri predecessori, non essendo io un indovino, li ho potuti estrapolare unicamente dagli scritti antichi. E se parrà che ho seguito troppo piattamente l'autorità e le parole di questi, si sappia che ho agito così per non allontanare dalla veridicità storica il lettore, ponendolo anzi nella condizione di riconoscere non soltanto i nomi degli autori antichi, ma anche le loro parole riportate qua e là"⁵.

Arca dal canto suo, come vedremo, non può certo essere accusato di seguire troppo 'piattamente' le proprie fonti: l'uso di queste è al contrario talmente libero e spregiudicato da sorprendere ad ogni pagina il lettore contemporaneo; le differenze poi che separano il Nostro da Fara sembrano tanto più grandi quando ci si soffermi ad affiancare brani che trattino il medesimo argomento per verificare quanto il primo autore realmente dipenda dal secondo.

A questo proposito prenderemo qui in esame uno tra i più discussi episodi della storia sarda, trattato da entrambi gli autori: l'ascesa al trono di re di Sardegna di Barisone di Lacon, giudice d'Arborea.

La vicenda è, perlomeno nelle sue linee essenziali, comunemente nota⁶: Barisone, giudice d'Arborea, ottiene attraverso l'appoggio della repubblica di Genova il favore dell'imperatore Federico I, che gli concede l'investitura regale sull'isola di Sardegna; non riuscendo a saldare i debiti contratti con Genova, è trattenuto a lungo in cattività nella repubblica ligure sinché i Genovesi non rientrano in possesso del proprio denaro.

Ecco come G. F. Fara⁷ sintetizza gli avvenimenti:

Barison Lacon defuncto patri iudex Arborensis successit et prius Peregrinam Laconem uxorem duxit, ex qua Petrum et Barisonem filios suscepit, deinde Peregrina defuncta secundis nuptiis cum Agalbursa se coniunxit et anno 1164 a Genuensibus quorum erat amicus impulsus, Ugonem episcopum S.tae Iustae, Philippum Iustum et Bonvassallum Bulferium imprimis legatos ad Fridericum imperatorem Parmam misit eiusque explorata voluntate e Sardinia Genuensium trirēmibus discessit et 3 Kal. Iulii Genuam appulsus multitudine procerum Sardorum et Genuensium comitante Papiam venit, ubi a Friderico honorifice exceptus eique datis quatuor millibus marcarum 4 Nonas Augusti rex Sardiniae appellatur et in basilica S.ti Syri diademate solemnī caerimonia coronatur, Pisanis in eo iniuriam sibi fieri expostulantibus Sardiniaeque regnum ad se spectare contententibus, ut ex Carolo

⁵ I. F. FARAE *Opera*, cit., *De rebus Sardois liber primus*, II, p. 75. La traduzione italiana del brano qui riportato è di G. Lupinu.

⁶ Per una ricostruzione degli avvenimenti cfr. specialmente E. BESTA, *op. cit.*, pp. 120 e ss.

⁷ I. F. FARAE *Opera*, cit., *De rebus Sardois liber secundus*, II, pp. 324-326.

Sigonio, Augustino Iustiniano, Uberto Folietta et Tristano Calco constat. Barison deinde Genuensium triremibus in Sardiniam reversus pecuniam, quam ad regium fastigium emendum a Genuensibus mutuo acceperat, ex publico postulat cumque illam impredientibus - ut creditur - Pisanis habere non posset, Genuam reducit et in custodiam, donec omnia exsolveret, primariis Genuae civibus traditur, eodem Iustiniano et Sigonio et Folietta referentibus. Anno tamen 1166 Ubertus Ricalcus Genuensium consul ab hominibus liberis iudicatus Arborensis septingentas libras accepit et anno 1168, exacta collecta ex eodem iudicatu, Barison maximam partem debiti solvit atque anno 1171, cum debitum integre persolvisset, custodia liberatus ab Othone Caffaro quatuor triremibus in Sardiniam reducit magna Genuensium caterva honoris causa illum comitante et a populis Arborensibus summa laetitia sollemnique apparatu recipitur, quod ex Augustino Iustiniano, Uberto Folietta et antiquis monumentis constat.

Fara riserva alla vicenda di Barisone una sezione piuttosto breve della sua opera: tre periodi sono sufficienti al dotto vescovo per compendiare un capitolo tanto complesso della storia medievale di Sardegna. Egli cita, come è suo costume, le fonti cui poté accedere per la ricostruzione degli avvenimenti: la messe delle notizie che egli ebbe a disposizione per giungere alla sua interpretazione dei fatti porta a riflettere circa la brevità e la concisione della sua narrazione.

Sono ben quattro infatti gli autori che Fara dichiara di aver consultato⁸, senza che si possano rintracciare espressioni o locuzioni citate *ad litteram* di alcuno di questi. Ciò è però facilmente spiegabile qualora si pensi all'atteggiamento che l'Autore ha in ogni caso verso fonti a lui così vicine nel tempo⁹: "il Nostro (*scil.* Fara) non le riporta mai *ad litteram* ma si limita a riassumere o a riferire semplicemente il dato (o i dati) in esse riportato"¹⁰, perché egli "attribuisce ai *veteres* una grande *auctoritas* che però tanto più decresce quanto più essi si avvicinano ai suoi tempi".

⁸ Uberto Foglietta, Carlo Sigonio, Tristano Calco e Agostino Giustiniani.

⁹ Ricordiamo che la prima edizione genovese degli *Historiae Genuensium libri XII* data al 1585 ed è quindi posteriore alla pubblicazione da parte del Fara del I libro del *De rebus Sardois* per i tipi di Nicolò Canyelles che avvenne invece nel 1580. Il catalogo della biblioteca fariana, redatto dallo stesso Fara nel 1585, cita d'altronde i manoscritti del secondo e terzo libro dell'opera, quindi già compiuti seppure non ancora pubblicati. Si vedano a questo proposito le osservazioni di E. CADONI in I. F. FARAE *Opera*, cit., *De rebus Sardois*, II, pp. 9-10 e quanto scrive R. TURTAS in E. CADONI-R. TURTAS, *Umanisti sassaresi del '500. Le "biblioteche" di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari 1988, pp. 21-24.

¹⁰ Cfr. E. CADONI, intr. a I. F. FARAE *Opera*, cit., p. 22.

Non stupisce inoltre che, seppur senza passarla sotto silenzio, Fara non esalti in alcun modo un'incoronazione che ai suoi occhi non era altro che un'illegittima usurpazione di un diritto e di un potere che apparteneva unicamente alla Chiesa di Roma; di Federico Barbarossa egli dice anzitutto che "...*ius Sardiniae Romanis pontificibus debitum usurpare coepit...*"¹¹ e la vicenda di Barisone non è quindi che uno dei momenti di questa usurpazione.

A pochissimi anni di distanza questo stesso episodio è presentato dalla storiografia sarda sotto una luce completamente nuova e con un riguardo del tutto particolare per l'avvenimento: il passo della *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae* che riportiamo parte da premesse del tutto diverse da quelle di Fara e giunge a conclusioni quantomeno singolari.

Ecco per esteso la narrazione di Giovanni Arca¹²:

Sardiniae regnum affectat Genuensique innititur ope

Sardis caeteris Barisonius opibus et potentia anteibat cumque se totum in amicitiam Genuensium commisisset, Pisanis infensus nimis superbe imperitantibus, animum ad splendidum consilium adiecit regni Sardiniae, Pisanis expulsis, sibi parandi. Consilium Genuensibus aperit, qui multa induxerunt ad Barisonii favore suo complendum, primum quod Pisanorum opibus in ea insula antecelleret longe ac multo latius pateret imperium, deinde quod aperta via assequi posset ut, Pisanis expulsis, facile sibi firmaret imperium, proinde titulum ac nomen vique omnem regni penes se fore.

Ugonem episcopum destinat ad Caesarem Barisonius

Igitur Ugonem episcopum Sanctae Iustae ea de causa Barisonius ad Caesarem mittit quem duo legati Genuenses comitati sunt, Philippus Iusta et Bonvassallus Bulferius; episcopus, ad Caesarem introductus, petiit Barisonium donari nomine ac diademate Sardiniae regni, quod regnum ille sese a Caesare fiduciarium habiturum promittere atque in Caesaris imperia iurare paratus esset, simulque annuale tributum pendere atque interea quatuor millia marcarum argenti praesentia numerare.

¹¹ I. F. FARAE *Opera*, cit., *De rebus Sardois liber secundus*, II, p. 294; cfr. E. CADONI, *ibidem*, II, intr., pp. 9-21.

¹² Il passo citato è tratto dal quinto libro della edizione della *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae* a cura di M. T. Laneri, di prossima pubblicazione (traduzione italiana di chi scrive).

Annuit Caesar Pisanique reclamant

Annuit Caesar sed aegre ferunt Pisani, qui sibi iniuriam fieri magno clamore conquesti sunt atque, iracundiae calore in verborum intemperantiam provecti, tota aula praedicare non dubitant neminem omnium mortalium, invitis ipsis, ad Barisonium incontinentem virum traiciendum aut ad viam illi in regnum expediendam satis potentem fore. Quibus Genuenses legati, a Caesare compellati, respondent suffecturos sese ad regem incolumem ad Caesarem usque ferendum.

Caesar legatos mittit ut Barisonius deducatur

Legatos quatuor Genuam mittit Caesar qui, cum Genuensi classe parata, Barisonium ex Sardinia Genuam deduxerunt III Kal. Iulii, non sine Sardorum procerum et Genuensium multitudine comitante, et quia inter duas Genuensium praepotentes ac nobiles familias occulta gliscebant odia, in aperta erumpunt dissidia verborum, contentionibus ac iurgiis primo iactata, postremo ad manus et sanguinem relata.

Initium armorum in adventu Barisonii factum, cui cum consules, honoris causa, magna optimatum caterva comitante, obviam usque ad extremos fines processissent, rixa inter Falconem Castellium et Orlandum Advocatum eorumque familiares et clientulos, quorum uterque haud exiguam manum ferebat, verbis prius et conviciis inchoata, mox contentione ad ferrum exarsit. Cruentum commissum praelium cum non gladiis modo, sed missilibus contenderetur: multi letaliter caesi, in quibus Balduinus et Henricus Guercii, Gandulphus Usus Marius et Sardus, Orlandi Advocati filius, qui acceptis vulneribus paulo post decesserunt.

Ad Caesarem Barisonius introducit et rex coronatur

Sedata rixa Barisonii causa deducunt illum Papiam Genuensium oratores Lanfrancus Albericus, Pecamilius, Gulielmus Auria, Ionata Campus quos sunt comitati Bigotius et Guido Laudensis iurisconsulti. Susceptum Caesar Barisonium honorifice regem Sardiniae creat ad IV Nonas Augusti regioque diademate ac solemnibus ceremoniis in aede divi Syri exornat. Quasi iniuriam Pisani alto demissam animo haud tacitam ferunt cumque linguam legationis princeps moderari non posset, in haec ipsa eruperat verba.

Pisanorum querela

"Itane vero fieri oportet Caesar? Hancne tu gratiam perpetuis Pisanorum in Caesarianum solium studiis ac tot pro illius dignitate dimicationibus et discriminibus susceptis, ac forti et fideli toties navatae operae refers ut illis Sardiniam, iusto imperio tot saecula possessam, auferas parvoque praetio emptam, quae tua non est, condones ali<i> ac

degenerem ditionis nostrae hominem nobisque servitutum servire assuetum per summam nostram iniuriam et contumeliam tanto honore afficias?”.

Genuensium cum defensione responsio

Irritavit haec vaniloquentia oratorum Genuensium animos, quibus auctoribus Caesar ea perfecerat. Alta voce respondent: mentiri Pisanos Barisionium degenerem esse, cum nobilissimus sit suaeque ditionis homo, qui contra compluribus ipse Pisanis imperet, ex cuius ditionis fructibus Pisae haud parva ex parte alantur; pari mendacio Pisanos uti, cum sibi suam Sardiniam esse contendant, qua de re primas fuisse Genuensium partes, vel eam rem argumento esse quod ipsi Pisani cesserint cum Musactus captus ad Caesarem duceretur, ut testatum esset perpetuo Genuensium opera, deiectis hostibus, christiano nomini ac Caesariano imperio Sardiniam esse adiunctam.

Increpat Caesar Pisanos Barisioniumque dimittit

Finem imponit Caesar altercationibus istis Pisanos acriter increpando, qui talia tam inconsiderate proiecerant; nam neque Barisionium, ait, eorum ditionis unquam fuisse hominem, neque Sardiniam nullius iuris quam Caesariani esse. Addidit haec Caesaris increpatio faces incensas Pisanorum irae, qui indignationem vultu ac verbis manifestantes aula minitabundi excedunt. Inde Barisionius educitur Genuam cum classe septem tremium et trium corbitarum ingentium.

Gratias Genuensibus Barisionius agit

Gratias honorificentissimis verbis magistratui Barisionius agit, fassus sese immortale hoc beneficium regni Genuensibus debuisse, quorum opera adeptus sit illud. Itaque penes se regni procurationem tantum, penes Genuenses perpetuo futurum imperium quibus deberet omnia studia.

Grati animi monumentum primum esse voluit haud contemnendum vectigal, argenti fodinarum Arborensium medietatem, in aedificationem aedis Laurentianae donatum; ad hoc se pecuniam publice et privatim debitam publicis monumentis obstringit.

Genuenses per summam perfidiam Barisionium tenent

Cum non ita sincero in Barisionium essent animo Genuenses, simulata causa de non solvendo deque per Pisanos interclusa erogandae pecuniae via, in Sardiniam navigans a Picamilio consule in terram numquam exponitur ac, cum esset inconfecta solvendo navigatio, Genuam reduci- tur et primariis civibus custodiendus traditur; quem tantum exornant,

iniuriis nunc afficiunt summis Genuenses, ut esset apertum quam animo fideli obsequerentur amico. Hunc tulit fructum Barisonius de tantis in Genuenses meritis deque tam studiosa amicitia inita. Sapientissimum illud, 'nusquam tuta fides'! Tam iniquum est habitum ut nec ipsi hostes aequo animo ferrent. Apud Caesarem questi Pisani, quod regem Sardiniae per summam iniuriam custodiis tenerent, bellum hinc inter has nationes exarsit: quas egerint strages dimittimus, ne tam aliena domesticis misceamus.

Expleti pecunia Genuenses Barisonium dimittunt

Annos octo consumpsit Barisonius Genuae, cuius causa Obertus Ricalcus consul ex Arborensi iudicatu pecuniae vim magnam extraxit anno 1166 cumque Genuenses auro et argento, ut volebant, complexset, anno 1171 custodiis solutus ab Othone Caffaro consule tribus triremibus traicitur in Sardiniam: ab Arborensi populo laetitia summa solemnique apparatu recipitur ut regem decebat tandiu desideratum. Quonam pacto finierit non adiciamus, quia non apparet interitus.

Proponiamo il brano nella sua interezza perché la lettura non consenta dubbi: Arca è in maniera evidente - qui come in numerosi passaggi della sua opera - del tutto indipendente dal suo supposto modello. Fara, che non impiega che poche parole per il sardo re di Sardegna, non si prestava certo ad essere rielaborato ai fini della ricostruzione ideologica fatta dal Nostro di questa vicenda. Alla concisa ed asettica esposizione di Fara si contrappone un lungo testo abilmente costruito per illustrare lo sfortunato tentativo dell'incauto giudice arborense come l'ascesa e la caduta di un vero grande eroe della storia sarda, attraverso un utilizzo delle fonti tanto sottile quanto spregiudicato.

I testimoni di Arca sono in questo caso soltanto due: il passo del *De rebus Sardois* sopraccitato e gli *Historiae Genuensium libri XII* del genovese Uberto Foglietta, il primo storiografo di professione della repubblica ligure. Arca omette sistematicamente di citare le fonti cui attinge, ma la lettura di Foglietta non lascia dubbi: interi stralci della sua opera sono riportati *ad litteram*¹³ oppure solo lievemente parafrasati, senza che Arca cerchi in alcun modo di rendere irricognoscibile il testo originale.

¹³ Il dialogo, o meglio l'alterco, tra Pisani e Genovesi che riportiamo nella versione di Arca a p. 139 di questo contributo, è uno di questi.

Limitiamoci ora a leggere il passaggio dell'annalista ligure relativo alle prime mosse del 're' di Sardegna:

Regebatur eo tempore Sardinia a quattuor iudicibus, qui quattuor provinciis, in quas omnis Sardinia distributa est, Callaritanæ, Turritanæ, Galluritanæ, Alborensi, singuli singulis praeerant. Summum imperium insulae pro suo iure Pisani sibi vindicabant, de quo tamen cum Genuensibus semper contenderunt Sardorumque studia divisa alterutras partes sequebantur. In quibus Barisso Iudex Alborensis, qui ceteros opibus et potentia anteibat, totum sese ad amicitiam Genuensium contulerat, Pisanis infensus nimis superbe imperitantibus. Novarum igitur opum accessione fretus, Barisso spiritus extulit animumque ad splendendum consilium adiecit regnum Sardiniae, Pisanis expulsis, sibi parandi, consiliis cum Genuensibus communicatis. Quos multa induxerunt ad Barissonis conatus favore amplectendos: primum quod Pisanorum opes in ea insula longe suas antecellerent ac multo latius pateret imperium, deinde quod ea contentio magnis hominum et pecuniarum impensis ipsis semper stetisset sine ulla magnopere fructus spe, postremo quod sperarent quod aperta via assequi non poterant, ut Pisanis ex insula exactis, eius imperium sibi firmarent, ad id per devium iter se perventuros. Omnium enim Barissonis spe regni adversus Pisanorum conatus retinendi ab ope Genuensium pendente, sese illius promptam operam et nutibus obnoxia studia habituros confidebant regisque proinde titulum ac nomen penes illum, ceterum vim omnem regni proinde fore¹⁴.

La versione dei fatti fornita dal Foglietta è molto chiara: Genova aiutò economicamente Barisone perché intendeva servirsene per cacciare i Pisani dalla Sardegna ed acquisirne così l'effettivo - ed assoluto - controllo dopo che il giudice avesse ottenuto l'investitura regale sull'isola.

Una simile lettura non conferisce certo lustro al personaggio Barisone giacché egli risulta troppo incauto - se non addirittura maldestro - e, soprattutto, troppo facilmente strumentalizzabile dalla repubblica ligure, quasi una marionetta del teatrino politico italiano del XII secolo.

Arca non rigetta però il proprio testimone - probabilmente l'unico a sua disposizione, in aggiunta a Fara, che potesse fornirgli informazioni su queste

¹⁴ H. FOLIETAE *Historiae Genuensium libri XII*, Genuae 1585, II, coll. 33-34. Riproduciamo esattamente il testo della prima edizione dell'opera limitandoci ad adeguare la punteggiatura all'uso moderno.

vicende - ma lo piega al proprio disegno, seguendo una linea di pensiero che non è difficile rintracciare.

Proviamo ora a comparare sinotticamente il brano di Foglietta con la corrispondente versione di Arca:

<i>Barisso Iudex Alborensis, qui ceteros opibus et potentia anteibat,</i>	<i>Sardis caeteris Barisonius opibus et potentia anteibat</i>
<i>totum sese ad amicitiam Genuensium contulerat,</i>	<i>cumque se totum in amicitiam Genuensium commisisset,</i>
<i>Pisanis infensus nimis superbe imperitantibus.</i>	<i>Pisanis infensus nimis superbe imperitantibus,</i>
<i>Novarum igitur opum accessione fretus, Barisso spiritus extulit animumque ad splendidum consilium adiecit regnum Sardiniae, Pisanis expulsis, sibi parandi,</i>	<i>animum ad splendidum consilium adiecit regni Sardiniae, Pisanis expulsis, sibi parandi.</i>
<i>consiliis cum Genuensibus communicatis.</i>	<i>Consilium Genuensibus aperit,</i>
<i>Quos multa induxerunt ad Barissonis conatus favore amplectendos:</i>	<i>qui multa induxerunt ad Barisonii favore suo complendum,</i>
<i>primum quod Pisanorum opes in ea insula longe suas antecellerent ac multo latius pateret imperium,</i>	<i>primum quod Pisanorum opibus in ea insula antecelleret longe ac multo latius pateret imperium,</i>
<i>deinde quod ea contentio magnis hominum et pecuniarum impensis ipsis semper stetisset sine ulla magnopere fructus spe, postremo quod sperarent quod aperta via assequi non poterant, ut, Pisanis ex insula exactis, eius imperium sibi firmarent, ad id per devium iter se perventuros. Omni enim Barissonis spe regni adversus Pisanorum conatus retinendi ab ope Genuensium pendente, sese illius promptam operam et nutibus obnoxia studia habituros confidebant,</i>	<i>deinde quod aperta via assequi posset ut, Pisanis expuisis, facile sibi firmaret imperium</i>
<i>regisque proinde titulum ac nomen penes illum, ceterum vim omnem regni penes se fore.</i>	<i>proinde titulum ac nomen vimque omnem regni penes se fore.</i>

Entrambi gli autori aprono la trattazione sottolineando la grande disponibilità finanziaria ed il potere politico di Barisone: sebbene rigettata dalla storiografia contemporanea¹⁵, questa era comunque un'opinione largamente condivisa dagli storici ed Arca si limita soltanto ad una *variatio* stilistica minima rispetto al proprio modello.

Foglietta afferma quindi quale ritenga sia il motivo che fa decidere Barisone per la conquista del trono del regno di Sardegna, cioè perché egli confida in *novarum opum accessione*: il poter contare sulle risorse economiche della potente repubblica di Genova sembra garanzia sufficiente ad intraprendere l'impresa.

Il Sardo invece omette il fatto che Barisone si risolve all'impresa perché può confidare nei mezzi di Genova, sottolineando così come unico elemento che lo spinga a mettere in atto il suo progetto la sua ostilità verso i Pisani che governano troppo superbamente (*nimis superbe imperitantibus*) e facendone di conseguenza un liberatore della terra sarda dalla dominazione straniera.

Il testo del Genovese porterebbe poi a pensare ad una decisione che nasce in comune tra Barisone e Genova (*consiliis cum Genuensibus communicatis*); Arca al contrario fa sì che Barisone esponga ai Genovesi una decisione già presa, in virtù dell'amicizia che egli ha accordato loro (*consilium Genuensibus aperit*).

A questo punto Foglietta elenca i motivi che spingono i Genovesi ad abbracciare la causa di Barisone:

a) le forze dei Pisani ed il loro controllo sul territorio dell'isola sono molto più grandi di quelle genovesi;

b) lo scontro con i Pisani per il controllo dell'isola è già costato un grandissimo dispendio di uomini e mezzi alla repubblica ligure, senza alcuna possibilità di guadagno per i Genovesi;

c) il giudice rappresenta il mezzo per assicurarsi indirettamente ciò che essi non sono riusciti ad ottenere apertamente: egli dipende completamente (*omni enim Barissonis spe regni retinendi adversus Pisanorum conatus ab ope Genuensium pendente*) dalle casse di Genova e quindi sarà pronto ad ogni loro comando, cosicché egli avrà la dignità ed il titolo regale, ma essi otterranno l'effettivo potere sul regno.

Il testo di Arca conserva per intero il lessico utilizzato dall'annalista, ma ne rovescia completamente il senso, in modo che i Genovesi incoraggiano Barisone a portare a termine il suo progetto (...*multa induxerunt ad Barisonii*

¹⁵ Si veda per tutti J. DAY, *La Sardegna sotto la dominazione pisano-genovese*, Torino 1987, pp. 170-171.

favore suo complendum...) anzitutto perché le forze ed il controllo sull'isola di Barisone sono molto più grandi di quelle pisane.

Dopo aver passato sotto silenzio il fatto che Genova desideri interrompere l'emorragia di denaro e vite umane versate per la causa sarda, Arca delinea un quadro del tutto nuovo: sono i liguri ad aver bisogno di un amico potente come Barisone perché egli può cacciare i Pisani dall'isola e assicurarsi con facilità il potere, ottenendo così dignità, titolo, potenza regale nell'isola.

Tutti gli interventi manipolatori sulla fonte sono esercitati secondo un principio che potremmo definire 'economico': Arca non aggiunge nulla, ma si limita ad operare per omissioni ed inversioni che tendono tutte alla rivalutazione di Barisone quale 'eroe' di una causa nazionale sarda.

Foglietta infatti espone da subito i termini di un *foedus* tra Genova e Barisone: il rapporto tra i due 'alleati' è economico ancor prima che politico ed i Genovesi stringono questo patto perché vedono accortamente un modo per ottenere *per devium iter* la supremazia sull'isola di Sardegna; Arca al contrario parla unicamente di una *fides*, di un rapporto di reciproca lealtà che il giudice onora sino alla fine: il patto che intercorre tra le due parti rientra unicamente nell'ambito di quella amicizia alla quale Barisone si era completamente affidato (*cumque se totum in amicitiam Genuensium commisisset*).

Dopo aver quindi esposto l'avvenuta decisione di Barisone ed i motivi che spingono i Genovesi ad abbracciarne la causa, Arca riporta pressoché alla lettera il testo di Foglietta: l'invio degli ambasciatori all'imperatore, le lamentele dei Pisani, la traduzione del giudice a Genova e la lite tra due potenti famiglie genovesi in tale occasione, l'incoronazione di Barisone, le rinnovate rimostranze dei Pisani e la gratitudine del novello re di Sardegna nei confronti della repubblica ligure sono estrapolate dagli *Annales* del Genovese senza sostanziali modifiche al testo di riferimento.

Come molti sanno, l'incoronazione del giudice si risolse però in un nulla di fatto perché egli, invece di rientrare nella propria isola, fu trattenuto a Genova per otto anni, affidato ai primi cittadini della repubblica che lo 'custodirono' sinché i Genovesi non rientrarono in possesso delle forti somme prestate a Barisone, per le quali il giudice aveva offerto garanzie non troppo sicure.

Questo è quanto scrive Foglietta:

Gratias igitur honorificentissimis verbis magistratui egit rex, fassus sese immortale hoc regni parti beneficium Genuensibus debere, quorum ope opera, auctoritate, pecuniis illud adeptus sit. Eius igitur regni penes se procurationem tantum penes Genuenses imperium perpetuo futurum, quibus omnia studia deberet. Grati animi monumentum primum esse

voluit haud contemnendum vectigal in aedificationem aedis Laurentianae donatum. Ad hoc se ad pecuniam publice et privatim debitam dissoluendam, antequam in terram exscentionem faceret, publicis monumentis obstrinxit. Ceterum rex cum Sardi, sive ipsi regem ac novam formam reipublicae per se non probantes sive a Pisanis inducti, omnes vias pecuniae erogandae ex ante praeparato intersepsissent, cum promissa non faceret neque mutuuum solveret, a Piccamilio consule et collegis additis, qui aeris exigendi caussa cum rege ierant neque illum ea de caussa in terram umquam exposuerant, Genuam reductus est ac nonnullis primariis civibus in custodiam traditus¹⁶.

Quindi secondo il Genovese le possibili cause della mancata restituzione del denaro da parte di Barisone furono la non accettazione della nuova forma politica da parte degli abitanti della Sardegna o l'intervento dei Pisani che li spinsero a non pagare le somme per le quali il re si era solennemente impegnato.

Fara ritiene probabile l'ipotesi dell'intervento pisano, ma non la dà per certa (*Barison... in Sardiniam reversus pecuniam... ex publico postulat cumque illam impediens - ut creditur - Pisanis habere non posset, Genuam reducit et in custodiam, donec omnia exsolveret, primariis Genuae civibus traditur¹⁷*).

Arca prepara invece il campo al 'rovesciamento' finale: in primo luogo Barisone ringrazia sì i Genovesi, ma unicamente per la *opera* prestata e non per il denaro avutone (per Foglietta al contrario la dipendenza del giudice da Genova è assoluta: *quorum ope, opera, auctoritate, pecuniis adeptus sit illud*).

Sembra possano essere usate per il nostro Autore le parole che Eduard Fueter¹⁸ adopera per illustrare le tendenze storiografiche di Leonardo Bruni: "...come a tutti gli autori idealisti, le circostanze economiche gli riescono molto spiacevoli..."; in questo caso crediamo che l'omissione dell'elemento denaro non sia dovuto ad un 'fastidio' nei confronti dell'argomento, ma sia meditato e perfettamente funzionale alla tesi sostenuta per tutto il corso della narrazione, e cioè la buona fede di Barisone e la colpa storica dei Genovesi che la tradirono.

La motivazione della dorata prigionia di Barisone a Genova è di conse-

¹⁶ H. FOLIETAE *Historiae Genuensium libri XII*, cit., col. 34.

¹⁷ I. F. FARAE *Opera*, cit., *De rebus Sardois liber secundus*, II, p. 324.

¹⁸ E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Napoli 1952, p. 23.

guenza soltanto la *summa perfidia* dei Genovesi, perché essi addussero falsamente a pretesto che i Pisani impedissero l'arrivo dei soldi e questo comportamento fu tanto ingiusto che i Pisani stessi non riuscirono a tollerarlo (...*tam iniquum est habitum ut nec ipsi hostes aequo animo ferrent...*) e ne scoppiò una guerra tra le due repubbliche (...*bellum hinc inter has duas nationes exarsit...*); secondo Arca i Genovesi riveleranno coi fatti il loro vero intento, cioè riempire le proprie casse dell'oro e dell'argento d'Arborea (...*Obertus Ricalcus consul ex Arborensi iudicatu pecuniae vim magnam extraxit anno 1166 cumque Genuenses auro et argento, ut volebant, complexset...*).

La rottura di quella *fides* è espressa a chiare lettere e l'Autore chiama in causa addirittura Virgilio¹⁹ per stigmatizzare il tradimento della amicizia-alleanza tra l'Arborensis e Genova: "...*sapientissimum illud, 'nusquam tuta fides'...*". L'inevitabile accostamento della situazione virgiliana con quella descritta da Arca non può che far sorridere: come Didone viene tradita dallo straniero Enea, così anche Barisone vede ricompensate le proprie attenzioni verso l'alleata Genova (...*hunc tulit fructum Barisonius de tantis in Genuenses meritis...*) soltanto dalla peggiore offesa!

Il quadro è così ricomposto e Barisone, colpevole soltanto della propria buona fede, assolto con formula piena; la benevolenza del giudice Arca, che sembra non conoscere limiti, merita forse d'essere indagata un poco più a fondo di quanto non sia stato fatto finora.

Crediamo che il breve saggio dell'opera qui discusso possa suggerire l'interesse che la *Naturalis et moralis historia* può rivestire per i lettori che Arca non ebbe mai fortuna d'avere; poco importa la valutazione che si vorrà dare delle qualità letterarie della sua prosa o della validità dell'impianto storiografico purché si recuperi alla nostra memoria un frammento tanto a lungo dimenticato.

Infine, per questo autore della storiografia sarda, vogliamo fare nostro ciò che Enrico Besta ebbe a scrivere a proposito di un attore della storia sarda, lo sfortunato giudice-re Barisone, ricordando che e nella storia e nella storiografia di Sardegna all'uno e all'altro "...se troppo osò già gli torna il merito di avere osato"²⁰.

¹⁹ Verg. *Aen.* IV 373.

²⁰ E. BESTA, *op. cit.*, I, p. 120.

Maria Teresa Laneri

Giovanni Arca e il *Bellum marchionicum*

Le vicende che nel volgere di pochi anni (1470-1478) condussero alla disfatta di Leonardo de Alagón, ultimo marchese di Oristano, e alla conseguente confisca del suo grande feudo da parte della Corona d'Aragona¹, costituiscono il tema di un'operetta in prosa latina del XVI secolo che sopravvive in due differenti stesure tradite da altrettanti codici mss. attualmente custoditi nella Biblioteca Universitaria di Cagliari.

Il primo, che per comodità di esposizione indicheremo d'ora in avanti con la lettera *A*, è ormai l'unico che conservi copia dell'opera originale *De bello et interitu marchionis Oristanei*², della quale è autore, stando al codice stesso, "il sardo Proto Arca". L'altro, che indicheremo con *B*, contiene la *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae*, trattazione storico-geografica in sette libri del bittese Giovanni Arca³, il cui libro VI, intitolato *Bellum marchionicum*, risulta una rielaborazione del *De bello et interitu marchionis Oristanei*, nei confronti del quale palesa un rapporto di totale dipendenza.

Tutta la problematica che da sempre coinvolge i due testi e la loro connessione si incentra su una questione fondamentale ed estremamente controversa: Proto e Giovanni Arca erano due persone diverse o si tratta di un unico scrittore? Domanda alla quale non si è finora riusciti a dare una risposta adeguatamente motivata e documentata, quindi definitiva.

La coincidenza talvolta pressoché letterale dei due scritti e la quasi omonimia di coloro che figurano esserne i rispettivi autori hanno condotto Pietro Martini⁴ ad attribuirne la paternità ad un solo storico, e precisamente al sacerdote bittese Giovanni [Proto] Arca⁵, il quale - sempre stando al Martini -

¹ Per tutto ciò che concerne questa parentesi di storia sarda si rimanda a F. C. CASULA, *La Sardegna aragonese*, Sassari 1990, II, p. 650 ss. e all'ampia bibliografia ivi citata.

² Motivi di ordine critico ci hanno indotto - anche per non appesantire ulteriormente il presente lavoro - a non tenere conto in questa sede della prima scorrettissima edizione dell'operetta, uscita di recente a cura di Mirella SCARPA SENES (*La guerra e la disfatta del marchese di Oristano*, Cagliari 1997) cui sarà dedicata quanto prima una nota a parte.

³ L'opera è a tutt'oggi inedita: chi scrive ne sta curando l'edizione critica che vedrà la luce negli *Opera omnia* dello stesso autore.

⁴ Si veda *infra*, pp. 171 ss.

⁵ La questione relativa al nome di questo autore, che nella produzione letteraria è conosciuto

avrebbe inserito una propria operetta giovanile nella sua *Naturalis et moralis historia* della Sardegna. Le scarse e spesso contraddittorie notizie relative a quest'ultimo personaggio, il fatto che in alcuni documenti compaia anche col nome di Giovanni Proto (sempre che essi si riferiscano al nostro autore)⁶ e, quindi, l'analogia col nome dell'altro scrittore (del quale non si sa niente di sicuro), sono i motivi che hanno contribuito a rafforzare l'equivoco.

Ciò che più sorprende in questa recente, unanime presa di posizione, è che nessuno si sia avveduto della presenza di non pochi elementi testuali che contraddicono con forza la tesi formulata più di un secolo e mezzo fa dal Martini: l'insieme di tali elementi, che illustreremo nel corso del presente lavoro (rimandiamo alla parte conclusiva l'esposizione delle considerazioni di P. Martini e il nostro punto di vista al riguardo), ci autorizza a dissentire fermamente dall'ormai dogmatizzata identificazione di colui che compose il *De bello et interitu marchionis Oristanei* col più noto Giovanni Arca di Bitti, autore dell'ampia trattazione storico-geografica, dei due libri sui Barbaricini e dei tre che compongono l'opera agiografica *De sanctis Sardiniae*, l'unica che conobbe la stampa, a Cagliari nel 1598, a cura dell'autore stesso⁷.

Codice A

L'unico esemplare superstite del *De bello et interitu marchionis Oristanei* (S.P. 6.9.28, Bibl. Univ. di Cagliari, fondo Baille) è un codice cartaceo⁸ trascritto nell'ultimo decennio del XVI secolo; composto da undici duerni, consta di 44 carte con numerazione progressiva di tipo moderno della stessa mano che ha vergato il testo.

Nella terza carta (oltre la seconda di copertina e un foglio di risguardo) appare il frontespizio, nella cui parte superiore si legge il titolo dell'opera a caratteri maiuscoli e poco più sotto, in corsivo, la seguente indicazione: *authore Prompto Arca Sardo*. Nella parte inferiore è riportato, a lettere maiuscole e con triplice sottolineatura, il solo cognome dell'autore, ARCA, e a piè

(e si firma) semplicemente come Giovanni Arca, richiederebbe un discorso a sé; per questo e altri aspetti riguardanti la vita del personaggio si rimanda a R. TURTAS, *Giovanni Arca. Note biografiche*, nel presente volume; si veda anche M. T. LANERI, *Chi è il vero autore del 'De bello et interitu marchionis Oristanei'?*, "Atti del I Convegno Internazionale di Studi su Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale" (Oristano 5-8 dicembre 1997) a cura di G. Mele, Oristano 2000, II, pp. 643-660.

⁶ Cfr. R. TURTAS, *art. cit.*, pp. 389 ss.

⁷ Joannis Arca Sardi, *De sanctis Sardiniae libri tres*, Calari 1598.

⁸ Mm. 160 x 110, carta di tipo 'uso mano' non filigranata, legatura ottocentesca in mezza pelle.

di pagina la notazione *Calari Anno Domini 1592*, presumibilmente luogo e data del lavoro di trascrizione da parte dell'ignoto copista⁹.

Segue la prima pagina numerata che riporta il titolo dell'opera disposto su tre righe di lunghezza decrescente e, al centro, la rudimentale raffigurazione di un albero diradicato, simbolo del giudicato d'Arborea¹⁰; alla base del disegno, ancora il solo cognome dell'autore a caratteri maiuscoli; quindi le prime due righe del testo.

Le pagine numerate sono 78, con una media di 26 linee di testo ciascuna, tranne la prima (2) e l'ultima (3); al centro della quarta linea (p. 78), la parola *finis*; quindi la notazione *Calari anno 1592 mense februarii*¹¹ e, più in basso, ancora l'indicazione *authore Prompto Arca Sardo*; seguono infine due carte bianche non numerate. Ai margini del testo sono presenti sporadiche note riepilogative.

La scrittura è una corsiva usuale, chiara e facilmente intelligibile; rare sono le correzioni, che in genere riguardano una sola lettera o una sola parola, e il ricorso al sistema abbreviativo è limitato e non sistematico; anomalo appare l'uso di alcuni dittonghi, di consonanti scempie o geminate rispetto alla forma corrente, e improprio è spesso l'uso dell'iniziale maiuscola e minuscola. Il testo contiene svariati errori.

Diverse copie dell'opera circolavano ancora nel secolo scorso; di esse abbiamo solo vaghe notizie: il Tola ebbe tra le mani un esemplare sicuramente diverso dal nostro se, fra gli altri errori macroscopici della copia da lui consultata, lamentava il fatto che le battaglie di Uras e Macomer erano collocate rispettivamente negli anni 1488 e 1490¹². Il Sisco, fautore della nascita sassarese di Proto Arca, affermava che un esemplare "assai nitido" della storia da lui scritta era conservato negli archivi del Comune di Sassari¹³. Della co-

⁹ Nell'apporre una data, infatti, l'amanuense tende ad aggiornarla con quella in corso all'atto del proprio lavoro (cfr. anche *infra*, n. 11) e lo stesso vale per l'indicazione della città. Si veda, ad es., il caso della *Memoria de las cosas que han acontecido en algunas partes del reino de Cerdeña*, cronaca composta negli ultimi anni del XV secolo: il codice (cc. 54-83v del ms. 55, fondo Sanjust, Bibl. Com. di Cagliari) reca, come data, non quella della compilazione dell'opera, bensì *el anno de MDLXXXV* in cui uno sconosciuto copista trascrisse e sostituì alcune pagine forse deteriorate nell'originale: cfr. E. PUTZULU, *Una sconosciuta cronaca sarda del '400 (secc. XI-XV)*, «Bullettino Bibliografico Sardo» 8 (1956), p. 7.

¹⁰ G. CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il re di Sardegna*, Torino 1848, I, p. 332.

¹¹ Con tutta probabilità l'indicazione del mese, non specificato nel frontespizio, stava a precisare il periodo in cui il lavoro di trascrizione da parte del copista si era concluso.

¹² P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino 1837, I, p. 90 e n. 1.

¹³ Questa notizia è riportata dal TOLA (*ibidem*): il luogo di A. Sisco dal quale vengono estratte le informazioni è ormai irrimediabilmente. È tuttavia confermata, agli inizi del Novecento, da E. COSTA, *Sassari* (ed. a cura di E. Cadoni), Sassari 1992, III, XVI, p. 1648.

pia che possediamo il Martini dice trattarsi di “apografo estratto da un altro apografo che dalla biblioteca di Giambattista Simon, arcivescovo di Sassari, passava per mano dell’economista di quella mitra, canonico don Giorgio Pilo-Boyl, al di lui fratello Francesco Maria, marchese di Putifigari”¹⁴.

Codice B

Il ms. S.P. 6.7.55 (Bibl. Univ. di Cagliari, fondo Baille)¹⁵, contiene i *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae libri VII* e, quasi un’appendice, i *De origine et fortitudine Barbaricorum libri duo*¹⁶; ambedue le opere sono autografe. Di mani avventizie compaiono solo alcune annotazioni in latino¹⁷ e in castigliano¹⁸.

È composto da 269 cc. la cui numerazione, che procede col sistema *recto/verso*, è stata tracciata a matita in epoca posteriore. Sul retro del foglio di guardia si legge *ex Bibliotheca Marchionis a Villaríos*. Nella prima carta numerata si ha una linea cassata non più decifrabile e, sotto, il titolo dell’opera, esito di un ritocco - ad opera della stessa mano - che modifica parzialmente la dicitura originaria *Ioannis Arca Sardi De regno Sardiniae* con l’aggiunta di *Naturalis et moralis historia* (sovrapposta per motivi di spazio al nome)¹⁹. Quindi il testo.

Il nome dell’autore accompagna il titolo di ogni singolo libro²⁰ dell’opera; all’esordio di ciascuno dei due libri sui Barbaricini, in margine, l’autore

¹⁴ P. MARTINI, *Catalogo della biblioteca sarda del cavalier Lodovico Baille*, Cagliari 1844, p. 197. L’ipotesi che l’esemplare in nostro possesso sia una copia ricavata da un’altra copia trova piena conferma dall’analisi dei due testi; il raffronto tra A e B dimostra infatti che: 1) B non deriva direttamente dal codice A; 2) è necessario ipotizzare almeno un codice perduto - a sua volta apografo - portatore di un certo numero di errori comuni ad A e B.

¹⁵ Misura mm. 150 x 240; la carta, che non presenta filigrana, è del tipo comune a filoni e verghe; legatura ottocentesca in mezza pelle.

¹⁶ Già editi da F. ALZIATOR (G. P. Arca, *Barbaricorum libri*, Cagliari 1972).

¹⁷ Alle cc. 86r, 115v, 140r, 219v-221v: nomi contenuti nel testo e messi in evidenza in margine.

¹⁸ Alla 136v: su questa carta bianca, che funge da separazione tra il quarto e il quinto libro, sono tracciati alcuni appunti dalla stessa mano che verga le ultime carte allegare al nostro codice e che comunque non riguardano né l’Arca né le sue opere.

¹⁹ Vergata con tratto più marcato, lascia comunque intravedere la scrittura inferiore. Si tratta di una modifica apportata dall’autore una volta ultimato il lavoro - nei libri seguenti il primo, infatti, il titolo (si veda la n. seguente) è sempre nella versione primitiva - e rientra in quel genere di ripensamenti illustrati alla n. 24.

²⁰ In questi termini: *Ioannis Arca Sardi De regno Sardiniae liber secundus*, *Ioannis Arca Sardi De regno Sardiniae liber tertius*, e così via; *Ioannis Arca Sardi De Barbaricorum origine liber primus* e *Ioannis Arca Sardi De Barbaricorum fortitudine liber secundus*.

si qualifica con più precisione aggiungendo al proprio nome il titolo di *presbyter*: *Joannis Arca praesbiteri* (sic) *Sardi...*

Dalla c. 1 alla 232r è il testo della *historia*; i fogli 233-235 sono bianchi. Dalla c. 236r alla 264v il testo dei Barbaricini; seguono fogli di mani diverse che presentano annotazioni varie estranee all'opera. Ogni carta contiene un numero di linee che oscilla tra le quindici e le venticinque; i margini sono fitti di note riepilogative e referenze bibliografiche. La scrittura è una corsiva usuale piuttosto chiara e ordinata, con uso di sistema abbreviativo comune; numerose sono le correzioni e le modifiche anche radicali presenti nel corso dell'opera²¹.

Il codice è sicuramente vergato dalla mano dello stesso autore, circostanza che suppose già il Martini: "Questo codice, che sembra autografo, passò dalla biblioteca gesuitica di Santa Croce a quella di don Francesco Amat, marchese di Villarios, e da questa all'altra del Baille²²". Malgrado non esistano, a nostra conoscenza, altri scritti riconducibili con sicurezza alla mano del sacerdote bittese sui quali poter condurre un raffronto, in base all'analisi interna l'intuizione del Martini si rivela fondata e trova ulteriore conferma. È evidente come i numerosissimi interventi non siano le consuete correzioni che si rilevano negli apografi: la stesura tradisce costantemente la mano dell'autore. Infatti, benché si tratti di un esemplare quasi definitivo, forse proprio quello che l'autore intendeva consegnare per la stampa²³, il dettato presenta ancora un'ultima fase di elaborazione: frequentissimi sono i ripensamenti che coinvolgono intere linee di scrittura o perfino interi paragrafi²⁴. Ci troviamo sovente di fronte a periodi o a serie di periodi depennati

²¹ Si veda *infra* alla n. 24.

²² P. MARTINI, *Catalogo della biblioteca sarda*, cit., p. 197; non sappiamo se egli abbia avuto l'opportunità di comparare la grafia del codice con uno scritto autografato dall'Arca, oppure se si sia valso, come noi, di altri criteri di giudizio. Anche F. ALZIATOR, nello studio introduttivo alla sua edizione dei *Barbaricinatorum libri* (cit., pp. 14-15), a proposito del ms. dice: "L'autografo dei *Barbaricinatorum...* è contenuto in un codice... segnato S.P. 6.7.55", ma non fornisce, neanche lui, le ragioni della propria affermazione.

²³ Cfr., a questo proposito, l'esempio relativo alla c. 68r riportato alla n. seguente.

²⁴ Segnaliamo solo gli interventi che non possono essere spiegati come rettifiche a proprie sviste da parte dell'amanuense (il primo numero indica la carta, il secondo la linea di scrittura): 6v, 4-10; 23v, 12-15; 36r, 12-14; 36v, 5-6; 58r, 13-14; 92r-92v [2 cc.]; 98r, in mg.; 102r, 18-22; 105r-105v [2 cc.]; 105v-106v [3 cc.]; 132v, 17 ll. in mg.; 134r, 6-15; 141v, 6 ll. in mg.; 145r, 11 ll. in mg.; 164r, 10-11; 192r, 21-24; 193v, 4-5. Spesso l'autore modifica - all'interno dei vari libri - la suddivisione in capitoli: ne cambia la dicitura, elimina alcuni titoli, più spesso invece spezza un testo continuo per introdurre un titolo nuovo; è ciò che avviene, per es., alla c. 68r, dove taglia il testo e, in corrispondenza di tale intervento, annota a margine: *fiat hic titulus: donatur Sardinia Iacobo II Aragoniae regi*; questo tipo di espressione non si può attribuire ad un semplice copista (il quale si sarebbe limitato ad integrare in margine o nell'interlinea il titolo omes-

che corrispondono a concetti puntualmente rinvenibili nelle fonti storiche o letterarie in quel momento utilizzate dall'autore. Tale fenomeno, peraltro assai ricorrente, a voler negare l'autografia dello scritto, presupporrebbe l'intervento di un copista che abbia ripreso in mano tutte le fonti per rielaborare il testo; un copista, insomma, che abbia riscritto l'opera, ipotesi che ci sembra decisamente improponibile.

Il codice non ha datazione, si può tuttavia collocare con sicurezza in un arco di tempo i cui termini sono: *post* gennaio 1598, perché le citazioni che rimandano al *De sanctis Sardiniae* fanno intendere l'opera come già pubblicata; *ante* marzo 1613, data di morte di Monserrat Rosselló, l'antico possessore del codice dal quale passò ai suoi eredi, i gesuiti del collegio cagliaritano di Santa Croce²⁵.

A e B: i due testi a confronto

È necessario fare qui alcune premesse: come si vedrà meglio più avanti, il *De bello* costituisce la fonte unica di B, pur non potendosi escludere l'eventualità che B abbia condotto un riscontro sugli *Anales de la Corona de Aragón* di G. Zurita, a sua volta fonte storica principale (e dichiarata)²⁶ della monografia. Tuttavia alcune imprecisioni²⁷ relative soprattutto ai nomi propri, oltre a dimostrare la dipendenza di questo testo da un codice del *De bello* diverso da A, fanno ritenere che non vi sia stato un ricorso agli *Anales*, che quegli errori avrebbe potuto sanare²⁸; poiché questo non si può però stabilire in modo categorico, lasciamo alla questione un margine di dubbio. Ciò che,

so per errore): sembra piuttosto l'indicazione di una modifica decisa dallo stesso autore all'atto di una revisione dell'opera e destinata a colui che ne avrebbe dovuto curare la composizione tipografica. Altre modifiche relative ai titoli si trovano alle cc. 12r; 28r-28v; 36r; 36v; 69v; 102r; 134r; 145v [2 titoli]; 163v; 168v (qui si taglia il testo per aprire non un nuovo capitolo ma un nuovo libro, il VI, proprio il *Bellum marchionicum*); 173r; 177v; 179r; 182r ecc.

²⁵ Cfr. *supra*, MARTINI, in corrispondenza della n. 22. Anche l'esemplare del *De sanctis Sardiniae* oggi nella Biblioteca Universitaria di Sassari proviene dallo stesso lascito, come attesta l'*ex libris* Monserrat Rosselló presente nel frontespizio interno. Sul personaggio e sulla sua ricchissima biblioteca: E. CADONI-M. T. LANERI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500*. 3. *L'inventario dei beni e dei libri di Monserrat Rosselló*, 2 voll., Sassari 1994.

²⁶ Cfr. *infra*, nn. 31, 38 e relativo testo.

²⁷ Si deve ricordare che B, essendo autografo, offre un testo i cui errori non si possono imputare a tradizione, ma solo all'autore stesso dell'opera.

²⁸ Dovremmo tuttavia risalire alla stessa edizione a disposizione di B (forse la saragozzana del 1585) ed escludere a priori - ma è presupposto impossibile - che B sia potuto incorrere in errori di lettura o trascrizione.

al contrario, si può escludere con certezza è una dipendenza, anche occasionale, dalle opere di G. F. Fara, sia da parte dell'autore del *De bello* sia da parte di Giovanni Arca nel suo VI libro: unico elemento comune col Fara è necessariamente la fonte Zurita, trattata comunque con procedimento del tutto indipendente²⁹.

Veniamo ora al testo: le differenze più evidenti riguardano l'assenza in *B* di una parte introduttiva (in *A* occupa poco più di 2 pp. di ms.) e di un antefatto che precede l'entrata in scena di Leonardo (7 pp.)³⁰; i tagli interni operati da *B* che, sommati alla omissione iniziale di cui già s'è detto e al compendio di alcuni passi, ne riducono l'estensione di circa il 22 % rispetto ad *A*; la suddivisione della trattazione in 53 paragrafi con l'inserimento dei relativi titoli (in coerenza con tutta l'opera storico-geografica), mentre *A* presenta un testo ininterrotto. Quanto invece si trova in *B* senza riscontro nel ms. *A* - ma è fenomeno estremamente limitato e da considerarsi caso per caso - potrebbe essere frutto di integrazione personale da parte di *B* oppure omissione imputabile ad *A* o al suo antigrafo o ad altro esemplare del ramo da cui esso discende.

Come abbiamo appena accennato, è assente in *B* tutta una prima parte che in *A* costituisce una sorta di prologo programmatico all'opera (la riportiamo integralmente in nota) e che è bene considerare con attenzione in quanto l'autore, parlando in prima persona, fornisce una serie di preziose informazioni³¹. Possiamo suddividere questa parte in cinque sezioni:

1. *Publius ille Scipio... conficeret*. Facendo ricorso ad una citazione ciceroniana (*off. 3,1*), l'autore presenta il modello ideale che si propone di emulare, ammirando di lui l'aver saputo conciliare l'impegno nella vita pubblica con la grande dedizione allo studio.

²⁹ Non si rilevano espressioni, assonanze significative o errori comuni che possano far pensare ad una relazione col Fara, il quale dedica alle vicende di Leonardo appena dodici facciate di testo latino (citiamo dall'ed. critica curata da E. CADONI: I. F. Farae *Opera*, Sassari 1992, III, *De rebus Sardois* IV, pp. 198-226), che si riducono a sei effettive se si esclude la sentenza di condanna del marchese, assente in *A* e *B*. Diverso anche l'approccio ideologico: pervade tutto il dettato del Fara una incrollabile fede filo-spagnola che tende a giustificare l'operato del viceré dando, per contro, un'immagine dell'Alagón in antitesi alla idealizzazione riscontrabile nel testo *AB*, nel quale è assai evidente l'orgoglio nazionalistico sardo.

³⁰ Gli stessi argomenti di questo antefatto vengono narrati da *B*, ma molto più dettagliatamente, nel V libro, che tratta appunto dell'Arborea attingendo però ad altre fonti.

³¹ *Publius ille Scipio, qui primus fuerat Africanus nomine appellatus, dicere solitus fertur nunquam se minus otiosum quam cum otiosus; quae vox sane declarat quam se rerum studiis et in otio et in negotiis implicaret: fungebatur ille si quidem summis magistratus muneribus in republica, in quibus omnem consumebat aetatem, ab illis saepissime abstrahere ut, otii partem aliquam nactus, illam in scribendo aut in legendo conficeret.*

Hunc tantum virum imitatus, non quidem reipublicae munera quibus sim ipse deiunctus

2. *Hunc tantum... pisces*. Dopo aver paragonato la propria condizione a quella dell'Africano, l'autore fa un'importante dichiarazione: *Christi Domini vestigia sequimur*, con un'ulteriore specificazione nell'espressione *formulare rebus omnibus posthabitis*, attestante l'appartenenza ad una congregazione religiosa che prevede il voto di povertà.

3. *Rem aliquam... obtulere*; l'autore disponeva di molto tempo libero (*diuturnum hoc otium*) che intendeva occupare nella composizione di un'opera *qua... animum molestiis sublevarem*. Affermazioni che ci portano a immaginare l'autore come un uomo costretto suo malgrado all'inattività. Passa poi a motivare la scelta del tema dichiarando, nel contempo, le fonti utilizzate: gli si offriva un'ampia gamma di argomenti quando, per caso, gli capitarono tra le mani alcuni codici mss. che narravano le gesta del marchese di Oristano e i volumi di G. Zurita, l'annalista aragonese che documentò ampiamente quella vicenda.

4. *quae res... utilitatem*. Quanto segue è di grande interesse, vale perciò la pena riportarlo integralmente in traduzione (segniamo in corsivo i passi sui quali è necessario puntare l'attenzione): "L'argomento mi parve davvero interessante, e non ho certo timore che possa risultare dannoso, molesto o spiacevole, dal momento che l'intera isola di Sardegna è ansiosa di conoscere le vicende di tale guerra. Infatti, *poiché è accaduta quasi nella nostra epoca,*

remittam, sed diuturnum hoc otium (sic enim est dicendum) in rem aliquam honestam atque utilem conferam: neque enim decet aut convenit nobis, qui rebus omnibus posthabitis Christi Domini vestigia sequimur, concessum ullum tempus inutiliter praetermittere ex quo fiat ut, aliquo daemonum insidiis aditu patefacto, ita facile capiamur ut hamo pisces.

Rem aliquam quaerebam honestam et temporibus aptam, qua et hunc meum animum molestiis sublevarem et hosti sempiterno resisterem. Sed, cum essent multa quibus omne studium dare possem, quidam se mihi de bello marchionis Arborensis codices manu scripti et Hieronymus Curita rerum Aragoniarum historicus, qui multa de hoc bello conscripsit, obtulere; quae res sane mihi accidit grata, nec metuo iniquam fore, molestam aut iniucundam, cum labore non parum tota Sardiniae insula huius cognoscendi belli desiderio. Nam, cum nostra fere aetate acciderit, scimus omnes bellum id incidisse crebrisque usurpamus sermonibus, quo loco tamen aut quibus de causis ignoramus. Nec mirum, cum nemo de nostris Sardis fuerit qui, ut solet fieri, proprium honori patriae postponeret laborem. Extincta sunt omnia et oblivione perpetua sepulta quae in Sardiniae regno sunt gesta et, quod maius, nec spes est ulla aut extrahendi a tenebris et in lucem proferre, aut fore opus quod res Sardorum aliquanto exornet: omnia quisque in suam refert utilitatem.

Ut igitur meae salutis hoc scribendi genere inserviam et insulae desiderio satisfaciam, scribam - ut potero - quod et quantum fuerit hoc bellum. Singula non persequar quod neque codices habeant neque Curita, eam tamen complectar narrationem quae rerum sum-<m>am et historiae veritatem non desideret. Nihil enim sum allaturus quod scriptis quondam non fuerit demandatum neque viris sentibus, qui bellum hoc saepissime commemorare solent, tantam habebam fidem ut illorum innitar auctoritati scribendo: nam ex fama et hominum opinione nihil potest haberi certum. Sed ad rem propositam veniamus.

sappiamo tutti che questa guerra c'è stata e ne parliamo spesso nelle nostre conversazioni, *ignoriamo tuttavia dove e per quali motivi sia scoppiata; e ciò non stupisce, visto che non c'è stato nessuno dei nostri Sardi che, come suole accadere, abbia votato il proprio lavoro alla celebrazione della gloria patria. Tutte le gesta compiute nel regno di Sardegna sono ormai morte e sepolte in sempiterno oblio e, ciò che è peggio, non vi è più speranza alcuna di trarle dalle tenebre e riportarle alla luce, o che si possa scrivere un'opera che illustri almeno in parte le imprese dei Sardi: ciascuno coltiva soltanto il proprio interesse*". La prima affermazione da noi evidenziata è relativa ad una notazione cronologica che, seppure approssimativa (*cum nostra fere aetate acciderit*), farebbe supporre una stesura dell'opera non molto distante dagli avvenimenti narrati (su questa considerazione si avrà modo di tornare) e, per conseguenza, uno scrittore precedente o comunque più anziano rispetto all'autore del *Bellum marchionicum*, il quale d'altra parte omette completamente questo prologo³². Quanto segue subito dopo è, a nostro parere, la parte più interessante di tutta la prefazione: l'autore, sulla cui onestà intellettuale non abbiamo alcun motivo di dubitare (si noti, ad esempio, la lealtà che dimostra nel dichiarare il massiccio utilizzo dello Zurita), afferma recisamente che nessun Sardo si è mai occupato di storia della Sardegna, nessuno ha mai composto un'opera che narrasse le gesta dei Sardi, tant'è che egli si rammarica del fatto che non vi sia ormai speranza alcuna di trarle dalle tenebre³³. In altre parole, l'autore - ponendosi come il primo intellettuale sardo che tratta un argomento relativo alla storia dell'isola - dimostra o di ignorare l'esistenza delle opere del Fara (cosa difficile, data la grande rilevanza rivestita dal prelado sassarese nel panorama sardo e l'ampia circolazione dei suoi scritti, anche di quelli inediti) o di aver composto la sua monografia in un periodo precedente, o quanto meno concomitante, la pubblicazione del I libro *De rebus Sardois* (1580)³⁴. Nell'uno o nell'altro caso non è possibile ascrivere le con-

³² Se si trattasse realmente dello stesso autore per i due testi, non si capirebbe come Giovanni Arca, lui che spesso si abbandona a considerazioni di carattere personale, avrebbe dovuto rinunciare ad una così sentita e ben riuscita premessa.

³³ Lo stesso concetto viene ribadito anche in chiusura d'opera (A: 77, 16 ss.): ... *quoniam facile cum hominibus elabitur cuiusque rei memoria cum scriptis non utimur, ... Sardorum causa qui numquam rebus istis vacarunt*.

³⁴ I. F. Faræ *De rebus Sardois liber primus*, Calari 1580. La collazione con le relative pagine del Fara ci porta ad escludere (cfr. anche *supra* e n. 29) qualsiasi tipo di utilizzo e di conoscenza delle stesse da parte dell'autore del *De bello*. Non consideriamo invece - per motivi facilmente intuibili - quella che è in realtà la prima composizione di argomento storico, cioè la *Sardiniae brevis historia et descriptio* di Sigismondo Arquer, pubblicata nella *Cosmographia universalis* dell'eretico Sebastiano Münster (Basileae 1550), e non ultima fra le cause che spingono al rogo l'autore cagliaritano.

siderazioni or ora commentate all'autore della *Naturalis et moralis historia*, quel Giovanni Arca che ben conosceva il Fara e le sue opere e non si peritava certo di nascondere e che, soprattutto, non sarebbe stato materialmente in grado di produrre prima dell'autore sassarese³⁵.

5. *Ut igitur... veniamus*. Chiude il prologo l'esposizione della metodologia, con un ritorno sul problema delle fonti. Riportiamo anche qui la traduzione del passo: "...Tralascero i particolari, qualora questi non siano suffragati dai codici o dallo Zurita; per contro, metterò insieme un resoconto in cui non manchino i fatti salienti né venga falsata la verità storica. Nulla dunque riporterò che non sia testimoniato da documenti del tempo, né avrò fiducia nei vecchi, che sono soliti ricordare di frequente questa guerra, al punto da scrivere appoggiandomi sulla loro autorità: niente infatti si può ritenere per certo nella tradizione orale e nell'opinione degli uomini". L'autore, che tiene a rassicurare il lettore sulla veridicità degli eventi narrati ribadendo un corretto uso delle fonti documentarie, ci fornisce ancora una volta una notazione cronologica indiretta: egli avrebbe avuto modo di udire personalmente anziani che solevano ricordare quella guerra (*neque viris senibus, qui bellum hoc saepissime commemorare solent, tantam habeo fidem...*), individui cioè in grado di descrivere quegli avvenimenti, o perché da essi vissuti in prima persona o perché appresi direttamente da altri vissuti all'epoca dei fatti. Non è tanto importante stabilire qui la veridicità o meno di tali racconti, quanto prendere atto del fatto che l'autore era nella condizione (impossibile per G. Arca) di aver conosciuto ancora in vita persone che potevano verosimilmente vantare (o millantare) una memoria di quelle vicende; il dato costituisce un ulteriore indizio cronologico che induce a separare di un arco di una ventina d'anni tanto gli autori³⁶ che le rispettive opere, i cui termini oggettivi sono: 1579-80 per il *De bello, post 1598* per il *Bellum marchionicum*.

Prima di concludere il discorso sulla prefazione, vorremmo aggiungere ancora qualche piccola notazione: nel testo di A, malgrado si faccia ricorso al *topos* dell'*otium*, non si accenna alla 'villa' dell'autore; G. Arca invece, nell'introduzione al *De sanctis*, in un contesto analogo, non rinuncia a menzionare con fierezza il paese natio³⁷, che gode di un trattamento di tutto rispetto

³⁵ Più giovane del Fara di circa vent'anni, nel 1580 non aveva ancora iniziato neanche il triennio di filosofia che corrisponde al nostro liceo: cfr. R. TURTAS, *art. cit.*, pp. 393-394.

³⁶ Saremmo quasi tentati di azzardare un'attribuzione dell'opera sul marchese a quel Proto Arca individuato dal Sisco e nato intorno al 1540 (cfr. P. TOLA, *op. cit.*, I, p. 90 e n. 1) e del quale dà notizia anche E. COSTA (*op. cit.*, III, XVI, p. 1648), piuttosto che al più recente erudito bitonese.

³⁷ Cfr. J. Arca, *De sanctis Sardiniae*, cit., pp. 88-89: *...in oppido Bitti magno, solo patrio exultus negotiis essem...*

anche nell'opera storico-geografica con ben 23 citazioni più o meno estese. Ancora, non vi è cenno nella *historia* di G. Arca, che è pure un'opera storica e di ben più vasta portata rispetto alla monografia su Leonardo de Alagón, alla metodologia adottata, ai criteri di utilizzo delle fonti storiche³⁸ e documentarie, alla non attendibilità delle tradizioni orali e al rispetto della veridicità dei fatti; inoltre, com'è ovvio, egli non fa mai intendere di essere il primo Sardo a trattare tematiche relative alla storia dell'isola. Va infine notato come G. Arca, che nella *historia* rimanda continuamente con orgoglio alle altre sue opere, quella agiografica e quella sui Barbaricini, al momento di affrontare il tema di Leonardo de Alagón non ci informa (e l'Arca che conosciamo, potendo, lo avrebbe fatto molto volentieri) di aver scritto un'opera su tale argomento, si comporta invece come è sua consuetudine nei riguardi di tutte le altre fonti da lui via via utilizzate.

Dopo il prologo (*Sed ad rem propositam veniamus*) in *A* inizia, senza soluzione di continuità, la parte storica: *Is Oristanei marchionatus erat olim...* A questo punto, circa 7 pp. sono dedicate ad un *excursus* introduttivo che illustra la storia d'Arborea a partire dalla divisione dell'isola in quattro giudicati per giungere ai primi marchesi di Oristano e quindi a Leonardo de Alagón. Ancora G. Arca (che tratta questo periodo nel libro V) mostra di non attingere le informazioni al testo del *De bello*, rifacendosi principalmente ad altre fonti: *A* narra infatti la storia antecedente quella del protagonista non solo in modo estremamente sintetico, com'è naturale, ma fornendo notizie che non collimano affatto con quelle contenute nella *historia* di *B*. Per limitarci a due soli esempi:

- *A* pone la divisione della Sardegna in quattro giudicati nell'anno 1165; *B* invece (come Fara) nel 1050, riportando questa data, riferita alla medesima circostanza, in ben otto luoghi diversi della sua opera;

- *A* presenta una rassegna dei giudici d'Arborea molto diversa rispetto a *B*: cita infatti, quale primo giudice, Comita (*Primus Oristanei iudex fuisse dicitur ille Comita qui magnificum extruxit Sancto Gavino templum ubi quondam civitas Turritana floruerat*); secondo *B*, invece, il primo giudice d'Arborea *...memoria evasit*; si susseguirono poi Mariano Zori, Orroco o Orzocoro Zori, Torbeno, un secondo Orroco o Zocoro, Comita Orru, Genuario o Gonnario Lacon-Zori e i suoi quattro figli che furono a loro volta giudici e,

³⁸ Un ulteriore indizio si trova alla p. 28, 17-18 di *A*, dove si legge "...ut bene notat iis verbis 'Curta quem unum ad hanc historiam sequimur'". Dichiarazione che sarebbe stata fuori luogo nel testo di *B*, il quale riporta puntualmente il richiamo alle parole dell'annalista aragonese mentre omette, dimostrando così una certa correttezza, quanto abbiamo evidenziato con il corsivo: egli infatti non usava come fonte il solo Zurita, bensì anche (o soltanto) il testo del *De bello*.

finalmente, quel Comita che *A* indica come primo compiendo uno scarto cronologico non indifferente. Anche i giudici che seguono non corrispondono né nel numero né nell'ordine, senza contare poi il fatto che *A*, stranamente, non fa parola di Mariano IV e di Eleonora, personaggi ai quali *B* dà invece, com'è naturale, grande rilevanza.

In entrambi i casi le notizie contenute in *A* provengono all'autore del *De bello* dalla fonte Zurita (*Ann.* 5, 61, 212-213). Ma sentiamo cosa dice *B* (145r, 14-20 e in mg.) a tale proposito: *Comita, Logudorius simul et Arborensis, qui sancto Gavino Turribus magnificum templum extruxit ut longe libro II "De sanctis Sardiniae" dictum, in quo falsum apparet primum Arborensem fuisse iudicem, ut videbatur innuere Zurita, ipsumque templum d. Gavini eo anno consecratum fuisse quo frontispitium depictis litteris perhibetur et in Turritanis monumentis habetur, cum Arborenses iudices incaeperint anno 1050. Multoque post ipse Comita...* È evidente che la polemica di G. Arca nei confronti dello Zurita, la cui narrazione gli proviene con tutta probabilità di seconda mano proprio dal testo del *De bello*, investe implicitamente anche l'autore di quest'ultimo il quale, anche qui, segue pedissequamente - e lo dichiara - l'opera dell'annalista aragonese. *B* trae invece il complesso delle informazioni storiche premesse alla vicenda del protagonista principalmente dal Fara, sconosciuto - come crediamo - all'autore del *De bello* o comunque da lui mai utilizzato.

Veniamo ora alla parte in cui le narrazioni coincidono, ma vediamo in che modo e in quale misura confrontando i due testi a partire dal punto esatto in cui *B* inizia a sfruttare il materiale storico della monografia:

(A: 10-11, 9-27/1-2)

(B: 168v-169r, 12-21/1-13)

<Bellum marchionicum

De marchione eiusque parentibus Ingressus marchionatum Leonardus Alagonius, a praeside sollicitatus, nullam nec minimam quietis partem suscepit, non litterarum nec verborum altercationibus modo, ut consessus solet umbratilis, sed dimicationibus ipsis varioque congressu donec, ad extremum miseriarum repulsus, simul cum vita dominatu spoliaretur.>

Erat enim a Benedicta de Arborea, huius Leonardi Cubelli filia, natus et a don Artali de Alagón Pinæ et Sastago domino. Hic cum esset primarius patris filius, venit primum in haereditatem Almuniensis oppidi a parente atque Turris et Barbues, quae marchionatus dignitati adiunxit. Duxerat in uxorem Mariam de Murmillo, optimam et nobilissimam foeminam don Ioannis de Murmillo filiam. Post mortem don Salvatoris, stabilitur is et confirmatur a rege in hoc dignitatis gradu tamquam verus et legitimus marchionatus haeredes, sed quoniam inimica Sardiniae fortuna pervertit omnia atque conturbat, tulit moleste suum Sardiniae principem sua tanta dignitate florere. Regnabat in Aragonia Ioannes secundus et in Castella filius eius Ferdinandus secundus, qui ob praeclara gesta et facta Catholici sibi nomen iniecit.

Erat is marchio Leonardi Cubelli primi marchionis nepos a Benedicta de Arborea et Artalo Alagonio Sastagi ac Pinæ domino, qui cum primarius esset filius venit primum in Almuniensis oppidum haereditario nomine a parente atque Turris et Barbues, quae marchionatus postea dignitati adiunxit. Duxerat uxorem Mariam Murmilliam, nobilissimam foeminam Ioannis Murmillii filiam, ex qua filios suscipit. Regnabat in Aragonia Ioannes secundus et in Castella filius Ferdinandus secundus qui, ob praeclara gesta et facta, 'Catholici' sibi nomen iniecerat. Sed quoniam inimica fortuna pervertit omnia atque conturbat, tulit moleste hunc tantum principem sua dignitate potiri cum iam stabilitus et confirmatus esset a rege.

L'impegno di *B* nel tentativo di diversificare il proprio testo rispetto alla sua fonte è manifesto qui come in tutto il corso dell'opera; trovarvi un periodo di una certa estensione che abbia corrispondenza letterale con *A* è alquanto difficile: a questa condizione *B* si avvicina solo in quei passi che, per forma e contenuto, sembrano avere la veste e quindi l'autorità del documento, come disposizioni, trattati, dialoghi ecc.; nelle parti più propriamente narrative invece è ben evidente in *B* la volontà di personalizzare il proprio dettato ricorrendo a tutti gli espedienti di variazione: trasposizioni di parole, frasi o periodi, uso di alternative grammaticali, sintattiche e lessicali. Riportiamo, qui di seguito, la trascrizione di alcuni passi paralleli, in base al raffronto dei quali ciascuno potrà farsi un'idea del reale rapporto che intercorre tra essi³⁹.

³⁹ La scelta dei brani privilegia quelli nei quali si possono più agevolmente osservare il trattamento degli antroponimi, la forma in cui vengono riportati i toponimi e le caratteristiche dovute all'*usus scribendi* dei due autori.

(A: 16-17, 24-27/1-19)

Cepit multos ex nobilioribus, ut don Antonium de Eril et nobilem a Castelvii, Galzerandum et Guilielmum Torrelló cum aliis Calaritanis insignibus, quos trusos in carcerem asservabat diligenter... Hac una parta victoria, aggreditur alia. Exterret finitimas locorum regiones exterritasque perdomuit, transactas ad suam potestatem quas vocant 'encontradas' de Partimontis, Partivalensa (o Valencia), Montis Regalis atque Marmillae. Obsedit inde magnis praesidiis illud idem Montis Regalis castellum, cuius erat custos atque defensor don Bernardus de Montboi et aderat expugnationi praesens: illud, intra paucos dies obsessum, ferro violento recepit, nec non munitum Sellurense castellum...

(A: 69-70, 9-27/1-14)

Timebant enim Bosenses, vel Bosaenses, qui tunc forti Ioannis Villamarini dominio domabantur et habita traiecitia cymba, quo esset sine periculo navigandum prospiciunt in Italiam vel in Hispaniam ad regem Castellae. Sed Liguriam commodius putant, quod sibi propensa esset et navigationi propinquior. Persuasum enim habebant ea, cum iis locis effici posse, quibus vel in regis gratiam veniretur, vel magna classis in Sardiniam paranda ut amissum statum recuperarint. Conscendunt naviter in Liguriam recta via. Non erant completi navigationis primam partem cum habent obviam Villamarini triremem, cui dux praeerat Çaragoça. Laetantur cuncti quod putabant navigationis periculum

(B: 172r-v, 12-22/1-6)

Nobilium capit reliquias Antonium Eriium, nobilem Castelviniium, Galceranum et Guilielmum Torrellionium insignesque Calaritanos alios quos trudit omnes in carcerem...

Finitimas marchio regiones expugnat

Ille parta victoria, alia aggreditur marchio: exterret finitimas locorum regiones atque coarctat ad suam primum adducens potestatem, quas vocant 'encontradas' Partis Montis, Partis Valentiae, Montis Regalis atque Marmillae; obsidet inde Montis Regalis munitissimum castrum cuius erat custos atque defensor Bernardus Montboilius atque intra paucos dies cepit, nec non Selluritanum...

(B: 193v-194r, 12-23/1-8)

Timebant enim Bosenses qui dura tunc servitute domabantur Villamarini et, ad navigandum habita traiecitia cymba, in Genuam commodius destinant ad asportandum subsidium: persuasum enim habuerat ea cum Genuensibus effecturum ceu cum duce Mediolani vel Castellano rege quibus vel in regiam rediret gratiam, vel classem aliquam in Sardiniam ad suum recipiendum statum adipisci iam posset. Ergo in Liguriam recta via solutum vixque navigationis iter ingressum, cum habet obviam Villamarini triremem cui Saragoçanus praefuerat. Cuncti laetati quod putarent navigationis periculum propulsatum si ad illam accederent, sed timor exagitat quod non constaret de fide. Verumta-

cum ea propulsatum, si ad illam confugerent. Sed motus exagitat timor, nam se primum offert in dubium fides quia non constabat cuiusnam esset. Sed tamen aliqui vel minimo concitato fluctu, submergetur haec cymba. "Eamus ad illam, quae vel hostis acerrimi nostros cum fortuna miserabitur fletus atque miserias quandoque miseros meliora secuntur. Equis non movebitur nostro miserimo fletu? Credamus nos illi". Iniecto fluctuum metu, discedunt omnes in hanc sententiam, quod faciendum non erat cum nulla sit fides hosti neque fortunae habenda; fallaces sunt quae nec miserorum gemitus audiunt neque fletus.

(A: 72-73, 15-26/1-18)

Tanta perfundebatur laetitia ob hanc victoriam ut quanta si comitatum omnem Rossellonensem recuperaret. Et quia dominatus is erat amplissimus, quippe qui dimidiam Sardiniae partem complexus, familiam Arborensem, redditibus multis et dignitatis gloria, inter quaslibet nationes illustrabat, inseruit illum patrimonio regio. Sustentabatur non parum prorex Carróz ferendi laboris et diligentiae fructum aut ex marchionatu aut ex comitatu Gociani, spectata diligenter suscepti laboris regula (omnis labor optat praemium) honestus praecipue, qui magnis est praemiis et honore decorandus. Ea spes omnis adimitur cum rex iubet sibi ipsi marchionis Oristanei titulum et

men quidam vel fluctu minimo concitato submergendum cum cymba "Eamus - aiebant - qui vel hostis acerrimus nostros cum fortuna miserabitur fletus. Quandoque miseros meliora secuntur. Quis enim nostro non movebitur fletu?". Sic commodius habitum triremi se credunt, quod faciendum non erat cum nusquam sit fides hosti nec fortunae habenda: fallaces enim sunt fletusque miseros spernunt.

(B: 194v-195r, 21-23/1-18)

Marchionis dominatus regiae coronae insertus marchione condemnato

Non contentus rex vinculis, ut omnis spes deleteretur remedii, omnem marchionis dominatum patrimonio inserit regio praedicandus in posterum Oristanii marchio comesque Gociani ut insignis is titulus a regia corona seiungeretur numquam: adempta simul spes Carroci proregi, qua semper alebatur ferendi laboris et diligentiae fructum ex marchionis statu. Is fuit belli tam pertinacis exitus, is finis Arborensis familiae quae inter nationes omnes erat tam nobilissima; ea belli et contentionis utilitas ut, hoc adempto nomine, in aeternum iaceret. Sic res omnes humanae, quae vulgo ducuntur amplissimae, conficiuntur et pereunt nec quicquam stabit tam fir-

comitis Gociani ascribi atque ita praedicari in posterum, ut insignis is titulus a regia corona nunquam seiungeretur. Is fuit belli tam pertinacis exitus, is finis Arboreae familiae. Ea belli et contentionis utilitas, ut hoc adempto nomine iaceret in aeternum sepulta. Quibus omnibus adhuc regis animus non expletur: iubet perpetuo carcere multandos marchionem, filios et fratres ac comitem Selluris in arctissimo Augustae Valeriae castello, quae vulgo Xativa dicitur, in Valentino regno.

mum quod aliquando non pereat.

*Omnia sunt hominum tenui
pendentia filo et subito casu quae
valuere ruunt*

*Non expletus rex adhuc marchionis
carcerem statuit sempiternum cum filiis,
fratribus et comite Sellurensi: angustus
is carcer Xativa castrum Augustae
Valeriae.*

Cercheremo ora di rilevare le caratteristiche generali di *A* e *B*, alcune delle quali si possono già cogliere dalla collazione dei passi sopra trascritti.

Particolarmente interessante risulta il diverso metodo adottato nel riportare i nomi di persona. La prima caratteristica che colpisce consiste nella presenza costante in *A* del titolo di "don" premesso ai nomi dei nobili, secondo una usanza tipicamente ispanica e dei domini spagnoli in Italia. L'autore del *De bello* poteva derivare tale consuetudine - comunque diffusa anche in Sardegna - dalla fonte Zurita, la cui traduzione latina costituisce l'ossatura dell'opera. Assai indicativo è il fatto che tale titolo non venga mai utilizzato da G. Arca nel corso dei cinque libri precedenti e del settimo della *historia* (malgrado vengano menzionati centinaia di gentiluomini del periodo) e compaia invece nel solo *Bellum marchionicum*, e in soli tre casi (a fronte delle ben 97 occorrenze nel *De bello*!): per di più questi tre casi sono inseriti nel contesto di altrettanti dialoghi⁴⁰ che G. Arca, riproducendo fedelmente anche in relazione a questo minimo dettaglio, dimostra di ritenere autentici e perciò di valore storico-documentale, il che esclude, a nostro avviso, che ne fosse stato lui stesso l'autore. Dovremo perciò dedurne che, mentre per l'autore del *De bello* era del tutto naturale (forse anche nel parlare) premettere quel titolo⁴¹ ai nomi dei personaggi di riguardo, G. Arca - come dimostrano circa 530 pagine di ms. autografo - non aveva questa consuetudine, oppure la evitava nell'uso letterario della lingua latina.

⁴⁰ C. 185v: "*Fili mi don Artal, qui mihi mea vita es carior...*"; 188r: "*Tu id exequi debes, fidelissime don Francisce...*"; 193r: "*...o fili mi et domine don Artal...*".

⁴¹ Che troviamo attestato in *A* (75, 18) anche nella forma femminile *domna*.

Non meno importante ci sembra un altro elemento di divergenza che concerne ancora i nomi: mentre nel *Bellum marchionicum* (così come in tutta l'opera storico-geografica) *B* attua sempre, senza eccezioni, la latinizzazione sia del nome che del cognome dei personaggi citati, *A* tende a latinizzare - e non sempre - il solo nome, conservando la forma ispanica per il casato. Peculiarità (della traslitterazione dei cognomi si vedano alcuni esempi in nota⁴²) che denotano un diverso *usus scribendi*, ulteriore conferma dunque dell'esistenza di due autori distinti, ciascuno dei quali adotta spontaneamente e sistematicamente il metodo che gli è più congeniale. Si può ancora osservare come alcuni nomi, peraltro assai noti, si trovino in forme diverse nei due testi; è il caso, per es., dei Doria: nei sette libri di G. Arca il cognome ricorre 53 volte, 46 come *Auria*, solo 7 come *Oria* (declinati); il testo *A* invece riporta sempre (in tutto 7 occorrenze) le varianti *de Oria* oppure *Oria* (declinato), mai comunque la forma che risulta essere più familiare a *B*. Lo stesso discorso vale per i toponimi della Sardegna, la cui notorietà esclude la mala interpretazione sia da parte dei due autori che dei trascrittori del *De bello*. *A* riporta *Oristanum* o, più raro, *Oristanum*; *B*⁴³ sempre e solo la forma *Oristanium*, per un totale di 61 occorrenze. In *A* è attestata la forma *Algherium* che non si riscontra in *B*, il quale ha per ben 63 volte *Alguerium*. In *A* troviamo *Posada*; in *B* viene invece usata la forma *Posata* e *Posatensis* (14 volte). Infine, *A* riporta sempre la forma indeclinata *Logudoro* (8 volte) sia come sostantivo che come aggettivo; in *B* esiste solo la forma *Logudorius*, ovviamente con la sua flessione, usata anch'essa nei due valori (57 volte)⁴⁴.

Come si è più volte anticipato, G. Arca nel suo VI libro utilizza la fonte costituita dal *De bello* operando una serie di variazioni. Sorvoliamo, in questa sede, i tagli e i passi compendati da *B* e anche quei pochi elementi che, presenti in *B*, non hanno riscontro in *A*, dal momento che si tratta di argomenti sterili ai fini della nostra dimostrazione. Più interessanti sono le variazioni lessicali, che potrebbero pur avere un senso nel caso di un autore che ri-

⁴² Il primo termine è sempre relativo ad *A*, il secondo a *B*: *de Cervellón / Cervellionius*; *de Alagón / Alagonius*; *Carróz / Carrocius*; *de Riusec / Riusecius*; *de Eril / Erilius*; *Castellvii / Castelvinius*; *Torrelló / Torrellionius*; *de Montboi / Monboilius*; *de Besora / Besorius*; *Ribelles / Ribellius*; *Pujades / Pujadius*; *de Prades / Pratensis*; *Boyl / Boilius*; *Besalú / Besalus*; *de Madrigal / a Madrigali*; *Mercader / Mercaderius*; *de Cavalleria / Cavallerius* ecc.

⁴³ Da qui e per tutto il capoverso seguente, con *B* indichiamo l'opera storico-geografica nella sua interezza, quindi tutti i sette libri compreso quello che qui più ci interessa, il VI.

⁴⁴ Si potrebbe qui obiettare che varianti grafiche di questo tipo non sono probanti in quanto ascrivibili anche alla consuetudine con cui quei nomi venivano pronunciati e scritti dal copista (ciò vale solo per il testo *A*), tuttavia abbiamo preferito non trascurare neanche questo aspetto, nella convinzione che l'insieme delle numerose prove addotte, finora e più avanti, a favore della nostra opinione trascenda comunque qualsiasi tentativo di contestarne singolarmente la validità.

tocca un proprio scritto, ma non nel modo e nella misura in cui si rilevano nel nostro caso: G. Arca sembra infatti diversificare al solo scopo di dare un'impronta personale al suo testo e lo fa applicando tutta una serie di alternative sinonimiche anche là dove il cambiamento pare totalmente ingiustificato se non addirittura controproducente. Il caso più lampante riguarda il titolo dell'opera: perché G. Arca avrebbe dovuto sostituire la dicitura originale *De bello et interitu marchionis Oristanei*, che specifica perfettamente l'argomento dell'opera, col meno elegante e più impreciso *Bellum marchionicum*? Crediamo che anche questo particolare rientri nella logica generale del rapporto che intercorre tra le due stesure. Nell'impossibilità di fornire qui una rassegna esaustiva di questo genere di interventi, ci limitiamo a dare qualche esempio in nota⁴⁵. Per quanto riguarda poi le varianti di tipo grammaticale e sintattico, data l'entità e la varietà del fenomeno rimandiamo all'apparato critico dell'edizione⁴⁶. Vogliamo tuttavia segnalare due casi abbastanza significativi perché, ricorrendo ciascuno più volte nei due testi, denotano un diverso *usus* da parte dei due autori: il primo caso è relativo ad una variante lessicale, l'altro ad una alternativa di tipo sintattico. Nel testo di A, per designare la costruzione fortificata o il maniero, viene impiegato (25 volte) *castellum*, termine che puntualmente viene sostituito da B col più classico *castrum*⁴⁷ (46 occorrenze in tutta l'opera); in questo caso è possibile che la precisa scelta lessicale di G. Arca sia dettata non tanto da una questione di non gradimento⁴⁸ nei riguardi di quel vocabolo, sicuramente più appropriato - anche in considerazione del periodo storico - a ciò che si vuole indicare, bensì dal non

⁴⁵ Cfr., ex. gr., *diligentia / animus; praeter / nisi; tunc / igitur; abstineret / desistat; florentissimis / nobilissimis; radices / semina; auctorem / parentem; subiiceret / aptaret; navibus / navigiis; discessum / adventum; destinaret / pararet; villas / oppida; vi / lite; ecclesiarum / pontificiae; regno / statibus; praetorem / presidem; condonabat / solvit; praetore / praefecto; infestissimo / immanissimo; urgente / minante; crederet / videret; dignitati / maiestati; occasus / interitus; videretur / constaret; invenit / offendit; habebat / possidebat; milites / copias; repellendo / abiicendo; princeps / praefectus; conabatur / nitebatur; prorex / praeses; pecuniis / stipendiis; defendendo / tuendo; militibus / proeliantibus; expugnata / debellata; album / candentem; permulti / innumeri; facti / facinoris; exercitum / cohortem; milites / velites; cerneret / spectaret; necandam / vexandam; decessit / discessit; sermonibus / vocibus; opportunitatem / commoditatem; percensebat / usurpabat; laetatus / gavisus; interierat / discesserat; languescit / fallitur; privilegia / iura; fortioribus / firmioribus; potestate / imperia; quapropter / quocirca ecc.*

⁴⁶ Cfr. supra, n. 3.

⁴⁷ In A tale vocabolo viene utilizzato invece due sole volte e, per giunta, al plurale col significato che gli è proprio, cioè quello di accampamento militare, cfr. p. 14, 10: *se confert... in castra ut marchioni vicinior infesto agmine rueret* e 50, 26: *quaerit... quonam modo castra hostium invaderet noctu*.

⁴⁸ A tale motivazione sembrano doversi ricondurre altre scelte come, ad es., l'eliminazione radicale del verbo *defendere* di A sostituito dell'analogo *ueri* in B.

voler ingenerare fraintendimenti con l'omofono *Castella* (la regione iberica della Castiglia), assai ricorrente in tutta l'opera nella sua accezione politico-geografica. Pare invece frutto di una personale preferenza d'uso o consuetudine, ad esempio, la determinazione di tempo continuato espressa sempre con *per* e accusativo, in luogo della perifrasi con *spatio* prediletta dall'autore del *De bello*⁴⁹.

Tuttavia, le prove che crediamo fughino ogni residuo dubbio sulla questione sono relative ad alcuni errori di *B* (là dove il testo di *A* riporta l'espressione esatta) e ad alcuni problemi di carattere filologico, riscontrabili in quei luoghi in cui sia *A* sia l'autografo di G. Arca presentano lezioni fra loro diverse ma entrambe inaccettabili, derivanti da errori occorsi nelle linee della tradizione ms. del *De bello*. Ma prima di affrontare la questione specifica è bene escludere la possibilità di una dipendenza diretta di *B* dal codice *A*, dimostrando come G. Arca avesse utilizzato un ms. del *De bello* a noi ignoto:

- Il ms. *A* (44, 3) riporta erroneamente un nome che, nell'originale forma spagnola, suonava Juan Navober⁵⁰: *Ea... referuntur a Ioanne Troicaber*, anche *B* (183v, 10) presenta quel nome in una forma corrotta, seppure più vicina: *Ea a Ioanne Novarbiensi... feruntur*. G. Arca si avvaleva quindi di un altro ms. e, soprattutto, non usava direttamente lo Zurita, dal quale avrebbe traslitterato diversamente il nome (ad es. *Navobriensi*)⁵¹.

- In *A* (44, 18) abbiamo: *mittit navem Calabrensem*, e ciò potrebbe anche non destar sospetti nel contesto; tuttavia *B* (184r, 1) ha la lezione genuina: *mittit navem Cantabrensem*⁵².

- Molto interessante è un passo in cui *B* offre una lezione indubbiamente preferibile: il nobile Francesco Maça risponde al viceré che lo incita a farsi onore nell'imminente battaglia con le seguenti parole (*A*: 57, 8-15): "*Nobilissime prorex.. Meus hic gladius, quem fungendum existimo, testis erit quoniam animo cupiam pro regis dignitate pugnare...*". Il verbo *fungendum*, a ben vedere, non ha una soddisfacente pienezza di significato nel contesto, anzi, rende un inutile pleonasma l'intera relativa: è logico e perciò sottinteso che l'arma debba - in una battaglia - assolvere al proprio dovere; c'è inoltre da osservare che, accettando la frase come la troviamo in *A*, si farebbe ricadere su un oggetto (e non sul valoroso guerriero che lo brandisce) la responsabi-

⁴⁹ Cfr. *A* (25, 10): *sex dierum spatio* / *B* (176r, 5): *per sex dies*; *A* (33, 22-23): *decem inde et octo horarum spatio* / *B* (180r, 1): *per decem horas et octo*.

⁵⁰ Cfr. Zurita *Ann.* 20, 17, 65.

⁵¹ Sono svariati i casi in cui G. Arca riporta il nome in una forma imprecisa: cfr., ex. gr. *Saliches A*, *Lalielle B*, *Salielle* Zurita.

⁵² Cfr. Zurita *Ann.* 20, 18, 182: *nave vizcaína*, cioè di Biscaglia, una delle province basche. L'aggettivo sta qui ad indicare una particolare tipologia di nave, detta, appunto 'biscagliana'.

lità dell'esito del combattimento; sempre sull'oggetto, e non sul prode, poggerebbero le grandi aspettative del viceré; infine, non è chiaro in che modo quell'oggetto stesso verrà chiamato a testimoniare della fedeltà e del valore del Maça: non trattandosi di un'arma stregata o dalle particolari virtù, tutto questo lascia quanto meno perplessi. Di ben altro significato e forza drammatica invece l'espressione in *B*, dove anche il seguito (*testis erit...*) ha una piena logica nel *topos* dell'eroe che combatte fino a infrangere l'arma e che preferisce sacrificare la vita pur di non volgere le spalle in vile fuga⁵³: il Maça risponde infatti che sarà la propria spada infranta a testimoniare lo spirito col quale egli, in nome del re e sprezzante della sua stessa vita, avrà affrontato lo scontro (*B*: 188v, 16-17): "...*Meus hic gladius, quem frangendum existimo, testis erit quoniam animo cupiam pro regis dignitate pugnare...*".

- Lo stesso tipo di considerazioni si può applicare al caso che segue (la conquista del vessillo marchionale da parte del viceré e la furia di quest'ultimo nell'incitare i suoi uomini a far strage dei nemici), dove ancora ci pare che *B* porti la lezione migliore: (*A*: 61, 22 ss.) *Ferebatur adhuc marchionis vexillum. Irrumpit ipse prorex cum aliqua militum manu atque illud, percussis omnibus qui erant praesidio, cepit et signiferum simul; nec iis contentus fertur avidius et lustrat exercitum ut qui strenue quive remisse pugnarent agnosceret: gladios inspicit, madefactos sanguine laudat, iacentes increpat, hos ad opus, illos ad maiora impellit*. È sufficiente al Carróz dare uno sguardo alle spade per valutare il valore di ciascuno dei propri uomini. Il problema è qui costituito dal verbo *iacere* che si presta ad una duplice interpretazione a seconda che lo si riferisca ai soldati oppure alle loro armi: se si sposta sugli uomini (non vi è dubbio che quanto precede riguarda le spade: *gladios inspicit, madefactos sanguine laudat*) assume un significato che, oltre a perdere parte della potenza simbolica dell'immagine, non soddisfa pienamente: ci fa pensare a soldati caduti in battaglia o feriti (e il viceré non li avrebbe di certo potuti spronare a fare di più), o a soldati che, sfiniti, si sono adagiati momentaneamente per riprendere fiato (e questo non prova che non siano stati altrettanto valorosi degli altri durante lo scontro, dato che in questo preciso momento il combattimento è fermo). Se invece intendiamo *gladios iacentes*, non ne miglioriamo l'interpretazione: la spada poteva pur essere temporaneamente poggiata a terra (come s'è detto è un momento di pausa) e tuttavia grondare di sangue. Assai più soddisfacente invece la lezione di *B* (190v, 9-10) che pensiamo ricalchi quella originale perché, fermando l'immagine unicamente sulle spade, rafforza la rappresentazione del-

⁵³ Egli conclude infatti dicendo (*A*: 57, 15-17): "...*Non enim effugiam dum vitali spiritu vivam, cum mortem ipsam fugae turpissimae praeferam*".

l'indole inumana del Carróz: questi, invasato dal furore bellico, incurante della condizione dei propri uomini, passa in rassegna le loro armi ed è proprio ad esse, non ai soldati, che rivolge (quasi un delirio) parole di lode o biasimo: *gladios madefactos sanguine laudat, carentes increpat*.

- Un altro esempio, col quale chiudiamo questa parentesi, si rileva alla p. 68, 12 del testo A, in un passo del lamento di Leonardo, là dove questi si addossa tutte le responsabilità della disfatta e, soprattutto, quella della morte del figlio prediletto Artale: "*O crudele bellum! O gladii qui meum tam immaniter transfigitis animum! Quid mihi semper es aversata fortuna? Cur non me potius quam filium amantissimum depellebas? Ad hoc me coactum impulisti! Quod relinquis remedium praeter tormentum et mortem? Fundant oculi miserimas doloris lachrymas quibus fretius (sic) culpam omnem delevit*". La corruzione presente in questo codice è priva di un qualsivoglia significato e non ha niente a che vedere con la lezione corretta contenuta in B (193r, 13-14): "*...Fundant oculi miserimas lachrymas quibus culpam Petrus [scil. l'apostolo] delevit*".

Nella selezione di passi ora riportata figura in B la lezione che riteniamo corretta; non se ne deve però inferire che questo dato rifletta la situazione generale dei due codici: altrettanto eclatante è infatti la frequenza del fenomeno opposto, cioè la presenza in B di lezioni erranee, per l'emendamento di alcune delle quali è sufficiente il ricorso al codice A. La scelta degli esempi è stata da noi orientata unicamente a dimostrare (tramite alcuni errori-guida) l'utilizzo da parte di G. Arca di un codice che, nei suddetti luoghi, doveva riportare la lezione genuina; d'altra parte la tipologia stessa di quegli errori, non tutti agevolmente individuabili o emendabili, ci porta a ritenere fortemente improbabile la correzione *ope ingenii* da parte dell'autore bittese, che deve perciò essersi avvalso di un ms. diverso⁵⁴ da quell'unico esemplare che possiamo consultare noi oggi.

Ma veniamo ora a quei casi di corrottele che impediscono in modo decisivo l'attribuzione del *De bello et interitu marchionis Oristanei* a G. Arca, il quale si limita ad utilizzare tale operetta preesistente come materiale storico per illustrare la caduta del marchesato nel suo *Bellum marchionicum*. Si tratta di errori che, come vedremo, testimoniano la non comprensione, da parte di G. Arca, di alcuni luoghi del testo che egli assume come fonte per la propria rielaborazione: errori che, a nostro avviso, si possono spiegare solo come derivanti da guasti occorsi nella tradizione del testo del *De bello*.

Iniziamo con due luoghi (esatti in A) sui quali G. Arca inciampa in ma-

⁵⁴ O di più mss.: ciò che si può escludere è solo una dipendenza diretta ed esclusiva dal codice A.

niera tanto più incredibile se si considera trattarsi rispettivamente di un detto proverbiale e di un verso virgiliano.

- Il primo viene utilizzato nella fittizia ricostruzione del pensiero di Ferdinando di Castiglia che si interroga su come fronteggiare l'irriducibile ostilità del viceré nei confronti di Leonardo: *Quod enim remedium esse posset - dicebat - cum hoste infestissimo marchionis? Quo magis retinebitur in officio prorex, eo maiora et acerbiora renascentur incommoda; removetur marchio ab eius potestate, relinquuntur fratres, quorum quemque praeter caeteros marchionis causa exercebit. Eritne iustus iudex tam acerbissimus hostis? Invitissimum quidem revocabit ad arma et regem ipsum ad graves sollicitudinum curas.* Riflessione che si conclude in A nel modo seguente (26, 18-20): *Notum est illud "quem quisque oderit perisse expetit"*. Paradossale invece l'espressione come viene trascritta da G. Arca (B: 176v, 10): *Notum illud "quem quisque noverit periisse expetit"*.

Questo esempio dichiara in modo inequivocabile che autore del passo non può essere G. Arca in virtù del fatto che il suo 'proverbio', oltre a costituire già di per sé un'assurdità ("chiunque conosce una persona non ne desidera altro che la rovina"), annulla del tutto il rapporto di connessione esistente in origine tra contesto e relativo proverbio.

- Il secondo passo è una citazione da Virgilio (Aen. 2, 390): *"dolus an virtus - ait poeta - quis in hoste requirat?"*. Così, correttamente, in A (33, 1-2); mentre in B (179v, 7-8): *"dolus an virtus - ait poeta - quis ab hoste requirat?"*.

È chiaro che nell'uno e nell'altro caso si tratta, nel caso di B, di citazioni di seconda mano.

Passiamo ora ai due casi di corrottele che concludono la nostra esemplificazione:

- Il marchese scrive una lettera al conte de Prades, giunto di recente nell'isola, auspicando con lui un incontro personale nel quale possa illustrare a voce la propria situazione. Queste le parole del ms. A (38, 13 ss.): *Hoc tempore litteras a marchione accepit comes de Prades... hoc exemplo: "Laetor plurimum hoc tuo in Sardiniam adventu, quem spero non inutilem fore. Rogo te, amantissime, videas quonam modo colloqui inter nos possimus de iis quae ad nostri regis obsequium pertinent et Castellae filii, cui plurimum satisfacere cupio, exarumque (sic) tibi familiariter quae sunt contra regem scelerata mente imposita et impertiam quae mihi rex Castellae per litteras praecipit faciendum. Nobis pergratum feceris et huius regni salutem atque quietem inservies. Vale"*. Colui che verga il ms. A (o già l'estensore del suo antigrafo) commette un evidente errore di lettura che lo conduce a scrivere un verbo (*exarumque*) da rigettare per due motivi, uno grammaticale, l'altro conte-

stuale. La forma *exaram* non esiste; per di più l'autore della missiva (Leonardo) fa preciso riferimento a un incontro personale (*colloqui inter nos*), circostanza che esclude la necessità di *exarare*, cioè di mettere per iscritto al suo interlocutore ciò che desidera comunicargli; in tal caso avrebbe potuto farlo già all'atto di questa lettera. È evidente che il responsabile dell'errore trovava nell'esemplare qualcosa di simile ad *exaramque*, che non è stato in grado di ben interpretare. Passiamo ora all'autografo *B*: anche G. Arca si trova in difficoltà, o perché non riesce ad intendere ciò che è scritto nella sua copia, o perché questa contiene già quell'errore (o un altro graficamente simile). Rendendosi conto dello sproposito di quel verbo e dell'aporia nella logica della narrazione, tenta un aggiustamento che possa essere plausibile anche sotto l'aspetto grafico: arguendo che non si facesse riferimento all'azione dello scrivere, bensì ad un dialogo diretto estremamente riservato e confidenziale (come è perspicuo dal passo complessivo), sostituisce *exaram* con *exuam*; ma a questo punto si trova costretto a ipotizzare che il *-que* fosse in origine un *me*, senza il quale la sua correzione non acquisterebbe il significato che intende darle. Il senso di fiducia nei riguardi del conte de Prades dimostrato da Leonardo viene così accentuato dall'espressione scelta da G. Arca a significare press'a poco: "...e spogliare me davanti a te in confidenza", vale a dire "...mettere a nudo il mio animo". C'è tuttavia da rilevare che, oltre a risultare notevolmente forzato il significato del verbo *exuere*, è assente nel testo un verbo (prima di *quae*) che specifichi in che modo intenda fare ciò che si ripropone e che, soprattutto, regga quanto segue; l'espressione integrale di *B* (181v, 12-13) è infatti: *exuam me tibi familiariter quae sunt contra rege scelerata mente imposita et impertiam quae mihi...* Dobbiamo perciò concludere che anche quanto si legge in *B*, malgrado il tentativo di emendamento da parte dell'autore bittese, non soddisfa, per cui ben diversa doveva essere la lezione autentica che, essendo *A* copia discendente dall'opera originale, dobbiamo ricercare proprio partendo da quel codice. Ritorniamo quindi a considerare la lezione *exaramque*: essa non è altro che corruzione di un originario *exseramque* (o *exeramque*) che, oltre a costituire un emendamento estremamente economico, restituisce pieno significato al passo in questi termini: "...e rivelarti, in confidenza, quali cose siano state riferite al re scelleratamente e comunicarti anche ciò che il re di Castiglia, per lettera, mi ha consigliato di fare".

- L'altro luogo sul quale ci pare opportuno riflettere si trova nella descrizione dell'esito della battaglia di Macomer; questo il testo del ms. *A* (60, 19 ss.): *Scutis comminutis, loricae gladiis penetrantur et galeae, viscera perforiuntur, vultus membra foedantur, manus et brachia conscinduntur. Itaque nullus foret qui gladium (sic, gladio *B*) non transfigat vel interficiat alium.*

Quest'ultimo periodo presenta in *A* un verbo al congiuntivo, *foret*, che non convince, anche in virtù del fatto che l'espressione così formulata non raggiunge il pieno significato richiesto dall'affermazione immediatamente successiva, introdotta dall'avverbio *sic* la cui funzione è quella di riferirla, nella logica, a ciò che precede: *Sic uno die Sardi a Sardis fere conficiuntur, quorum erat nemo qui gladium stillantem sanguine non haberet*. Che quel *foret* non sia da ritenere la lezione genuina, a parte la difficoltà che si riscontra nell'interpretare l'espressione, ce lo conferma *B*: anche il verbo da lui usato costituisce un errore, ma ci offre un buon indizio per ripristinare la lezione esatta; *B* (190r, 7-8) recita: *Itaque nullus ferit qui gladio non transfigat vel interficiat alium*. Il verbo *ferit* è graficamente molto vicino al *foret* di *A*, ma è da rigettare anch'esso per la totale assenza di logicità dell'espressione, che sarebbe da tradurre press'a poco in questo modo: "E così nessuno ferisce senza che trafigga o uccida un altro". È ben evidente che si tratta di una incongruente ripetizione di uno stesso concetto, di un periodo che non regge neanche allargando le sue possibilità interpretative, chiara testimonianza del fatto che G. Arca, ancora una volta, non ha inteso il significato di ciò che leggeva nel testo a sua disposizione, oppure della incapacità di emendare un errore già presente in quell'esemplare. Tutt'altra coerenza e *pathos* assume invece l'espressione ripristinando quella che riteniamo la lezione originale, capace di produrre ai nostri occhi un'immagine fortemente drammatica, che richiama alla mente le morti reciproche degli eroi classici in un *tableau* di grande suggestione: *Itaque nullus perit qui gladio non transfigat vel interficiat alium: sic uno die Sardi a Sardis fere conficiuntur, quorum erat nemo qui gladium stillantem sanguine non haberet*, "E così nessuno cadde in battaglia senza aver prima ferito di spada o aver ucciso qualcuno; in questo modo, nel volgere di un sol giorno, i Sardi furono quasi sterminati dagli stessi Sardi: fra loro non vi era nessuno che non avesse la spada grondante di sangue".

Giovanni Arca e Proto Arca.

Il dubbio che potesse trattarsi di un unico personaggio non sfiorò mai - per quanto ne sappiamo - alcuni storici e biografi del passato; per loro esisteva infatti un Proto Arca autore della storia del marchese di Oristano, e un Giovanni Arca autore dell'opera a stampa sui santi della Sardegna e di quelle manoscritte sulla storia e geografia dell'isola e sui Barbaricini: così il Tola, il Manno e il Toda⁵⁵. Tra questi è il Tola quello che fornisce notizie più detta-

⁵⁵ P. TOLA, *op. cit.*, I, pp. 89-90: "Arca Proto ...la storia è ms. ed ha per titolo: *De bello et inte-*

gliate: Proto Arca, sassarese di nascita e figlio di un certo Antonio Arca (ipotesi, questa, confortata dalla citazione di un'allora recente scoperta del Sisco⁵⁶ e dalla identificazione con l'Antonio Arca citato dal Fara⁵⁷), avrebbe composto la sola operetta manoscritta *De bello et interitu marchionis Oristanei*, mentre le restanti opere, compresa quella a stampa, appartenerebbero a Giovanni Arca, del quale il Tola riporta una serie di notizie biografiche che ben si adattano all'autore di Bitti⁵⁸.

Il primo a ritenere un unico autore Giovanni e Proto fu appunto il Martini, sulla cui scia si muovono pure il Ciasca⁵⁹ e, più di recente, l'Alziator⁶⁰ il quale dà comunicazione di una propria scoperta che - a suo dire - metterebbe definitivamente fine alla controversia, cioè il rinvenimento, nell'Archivio Vescovile di Nuoro, dell'attestato di morte di Giovanni Proto Arca: "L'aver usato nella prima delle sue opere, il *De bello...* il nome di Proto e nelle altre quello di Giovanni è quasi certamente l'origine dell'equivoco... La nostra recente scoperta dell'atto di morte ha dissipato ogni dubbio"⁶¹. Da tale documento, datato 1599, egli deduce che la morte lo colse a settant'anni e ne ricavava perciò la data di nascita, che dovrebbe attestarsi intorno al 1529; è tuttavia un mistero da dove egli abbia desunto l'età del defunto, dato che nel documento e nel testamento originali⁶² non esiste alcun accenno all'età, nean-

ritu... Di Proto Arca non ci pervenne altra notizia per cui siano meglio conosciuti la sua persona e i suoi scritti" e p. 90: "Arca Giovanni nacque in Bitti... Abbiamo di lui un'operetta intitolata *De sanctis Sardiniae libri tres...* lasciò inoltre due opere mss., una intitolata *Naturalis et moralis historia ...*, e l'altra *De Barbaricinis libri duo*". G. MANNO, *Storia di Sardegna*, Torino 1840 (rist. anast. Cagliari 1973), I, p. 307, n. 2, a proposito dei Barbaricini: "Esistono due libri manoscritti di Giovanni Arca..."; *ibidem*, II, p. 280, n. 1: "Pronto Arca, sardo, nel suo opuscolo manoscritto *De bello et interitu...*"; *ibidem*, III, p. 130: "Scrissero storie generali della Sardegna Giovanni Arca,..." e p. 131: "Alcuni...si occuparono della descrizione di fatti speciali..., e debbonsi porre nel numero di questi Pronto Arca,.... Maggiore è il numero di quelli che intesero alla narrazione delle cose religiose, e tali furono Giovanni Arca...". E. TODA Y GÜELL, *Bibliografía española de Cerdeña*, Madrid 1890, p. 74: "Arca Juan. Sacerdote natural de Bitti...: Joannis Arca Sardi, *De sanctis Sardiniae libri tres...*".

⁵⁶ Cfr. *supra*, p. 149 e n. 13.

⁵⁷ I. F. FARAE *ed. cit.*, III (*De rebus Sardois IV*), p. 276, 10-12: "Eodem anno [1527]... Sassarenses tantum aenea tormenta, quibus insulae Planae et Portus Turrium arces munitent, misso Antonio Arca ex Genua sibi compararunt".

⁵⁸ Cfr. P. TOLA, *op. cit.*, I, p. 90.

⁵⁹ R. CIASCA, *Bibliografia sarda*, Roma 1931, I, p. 66.

⁶⁰ F. ALZIATOR, *ed. cit.*, pref., pp. 11-12.

⁶¹ *Id.*, *ibidem*, p. 12.

⁶² Cogliamo l'occasione per ringraziare il vicario della Curia Vescovile di Nuoro mons. P. M. Marcello, che ci ha cortesemente messo a disposizione i documenti originali citati dall'Alziator (e da lui introdotti in parziale riproduzione fotografica in una tavola fuori testo della sua edizione).

che approssimativa, di quel G. P. Arca; come non esiste alcun richiamo all'attività letteraria del personaggio o altri elementi atti a diradare la nebbia che avvolge il nostro autore. In definitiva, non si ha garanzia neanche del fatto che questo G. P. Arca di Bitti morto nel '99 sia proprio l'erudito che conosciamo, nella produzione letteraria, sotto il nome di Giovanni (e che comunque nel 1599 aveva appena 37 anni), e non invece uno dei numerosi personaggi attestati a quel tempo e in quella villa come Proto, Giovanni, Giovanni Proto, Pietro Proto (corretto talvolta sui documenti in Giovanni Proto) Arca⁶³.

Valutiamo, a questo punto, le considerazioni avanzate con tanta sicurezza dal Martini: "Fu anche di lui parto l'opuscolo manoscritto *De bello et interitu...* che intanto si credeva di diverso autore, in quanto veniva sotto il nome non già di Giovanni, ma di Pronto Arca Sardo. Oggigiorno poi è chiaro che uno stesso fu l'autore dell'opuscolo e delle altre scritture summentovate, stanteché il Marignaccio, scrittore quasi contemporaneo, appellò Giovanni Proto... il compilatore delle vite dei santi... Al che per sovrabbondanza aggiungiamo i gravissimi argomenti derivanti dalla conformità dello stile e della massima di tener dietro solo al vero... come altresì dalla indicazione di 'sardo' appiccata allo scrittore in una ed altra opera e dalla data dell'opuscolo 1592, epoca che s'approssima a quella del 1598, in che si pubblicarono quelle vite"⁶⁴; "Benché questo opuscolo abbia in fronte il nome di Pronto Arca Sardo, pure non è di diverso autore, ma sibbene dello stesso Giovanni Arca... Questa opinione mia diventò certezza storica dietro all'esame dell'antidetto ms... Basta infatti il confrontare il libro VI di questa storia... per conoscere di prima veduta che sono una medesima scrittura... Talché in esso opuscolo non havvi più che il preambolo... Dal quale preambolo si conosce ancora che lo scrittore era sacerdote (come lo era Giovanni Arca). Rimane da conchiudere che di Giovanni e Proto non se ne deggiono creare due diversi storici, ma sibbene uno solo che dovremmo nominare Giovanni Proto: che a Sassari poté nascere qualche altro Proto Arca e non già il narratore..."⁶⁵.

Iniziamo col problema relativo ai nomi sotto i quali ci sono giunte le due redazioni. Secondo il Martini l'autore, per non meglio precisati motivi, avrebbe usato nell'arco della sua produzione due denominazioni differenti: prima si sarebbe fatto conoscere come Proto, in seguito come Giovanni (nome, quest'ultimo, sul quale non si possono nutrire dubbi, in virtù del fatto

⁶³ Negli ultimi tre decenni del '500 si ha notizia certa di almeno tre preti bittesi che portavano quel nome: cfr. R. TURTA, *art. cit.*, pp. 391-392, n. 30.

⁶⁴ P. MARTINI, *Biografia sarda*, Cagliari 1837, I, pp. 63-64.

⁶⁵ *Id.*, *Catalogo della biblioteca sarda*, cit., pp. 197-98.

che precisamente “Giovanni Arca” egli si firma ben otto volte nel ms. autografo e allo stesso modo viene indicato nella stampa dei suoi *De sanctis Sardiniae libri III*⁶⁶ e nel documento che ne concede l’*imprimatur*⁶⁷). Martini chiama quindi a testimone un codice quasi coevo (prima metà del secolo XVII) che avrebbe designato il Nostro come “Giovanni Proto”: si tratta di un apografo (vi si alternano almeno quattro mani diverse) che riporta un’opera di Giovanni Gavino Gillo y Marignaccio⁶⁸. In realtà questo scrittore cita nel testo l’autore dell’opera agiografica sempre e solo come Arca, mentre a margine, in linea col cognome, viene appuntato (da chi?) una volta il nome *Ioannes*, un’altra il nome “Protu”, ma senza che si faccia mai cenno all’opera *De bello et interitu marchionis Oristanei*. Niente vieta che sbagli, forse per analogia con l’altro autore (o col nome sotto il quale s’è diffusa l’operetta), la mano posteriore che traccia la seconda annotazione, quella in lingua sarda.

Prima di affrontare l’argomento relativo ai “gravissimi motivi derivanti dalla conformità dello stile” è necessario spendere due parole sul procedimento adottato abitualmente dai nostri compilatori tardo-umanistici. Ciò che può sconcertare il lettore moderno, ma che pare essere pratica comune e accettata fra gli autori sardi del XVI secolo, è il particolare criterio di utilizzo delle fonti che, ai nostri occhi, sfiora senz’altro il concetto di plagio: si tratta della trascrizione letterale, o quasi letterale, di interi brani da opere di altri scrittori. Anche Fara, d’altra parte, adotta un identico metodo nei riguardi di Arquer, Sigonio, Foglietta e di molti altri autori a lui contemporanei.

Tornando alla “conformità dello stile” - sempre che il Martini non intendesse riferirsi a quell’insieme di caratteristiche comuni a epoche letterarie per aree geografiche e culturali (ma in tal caso, fatta salva l’affermazione di carattere generale, non avrebbe dimostrato niente di ciò che si era proposto) - possiamo solo osservare come G. Arca sembri adoperarsi in tutti i modi per evitare proprio quel genere di accusa (o di presunta prova) formulato dal Martini. Il problema non si può infatti liquidare avanzando la prova di una generica unità stilistica, anche in considerazione del fatto che il medesimo fenomeno si riscontra, nella stessa misura e con identiche caratteristiche, nelle parti in cui *B* attinge ad altre fonti, prima fra tutte quella costituita dalle opere di G. F. Fara: è ovvio che l’altrettanto stretta assonanza che si riscontra in am-

⁶⁶ Cfr. *supra*, n. 7.

⁶⁷ Emesso dall’arcivescovo di Cagliari Alonso Lasso Sedeño in data 23 gennaio 1598: Archivio Storico della Curia Arcivescovile di Cagliari, *Registrum Commune* 10, f. 39 (anche in O. P. ALBERTI, *La diocesi di Galtellì dall’unione a Cagliari (1495) alla fine del sec. XVI*, Cagliari 1993, I, p. 407, doc. 476).

⁶⁸ Ms. S.P. 6.6.27 (Bibl. Univ. di Cagliari) dal titolo *Segunda parte del triumpho de los martyres Gavino, Proto y Januario*, cfr. le cc. 133r e 164r.

pie parti delle opere di questi due autori non ci autorizza a dedurne che il Fara e l'Arca siano, per questo motivo, la stessa persona⁶⁹.

Da quanto abbiamo osservato si può concludere che il ragionamento del Martini è del tutto inapplicabile al nostro caso specifico in virtù di due considerazioni: la prima è relativa alla particolare (ma allora consueta) procedura di utilizzo delle fonti, l'altra riguarda il costante impegno - altrimenti ingiustificato - da parte di G. Arca nel tentativo di diversificare il proprio *Bellum marchionicum* rispetto al *De bello et interitu marchionis Oristanei*. Operazione, questa, che si rivela in molti casi controproducente, giacché va spesso a discapito della resa e non di rado svilisce lo stile e impoverisce, in generale, la narrazione.

Consideriamo ora la "massima di tener dietro solo al vero": d'altro non si tratta che di un luogo comune quasi obbligato per chiunque aspiri ad un minimo di credibilità, a maggior ragione dunque per l'autore di un'opera agiografica⁷⁰, materia in bilico tra verità storica e fantasia popolare.

Altra considerazione debole è quella relativa al "sardo" che accompagna il nome: crediamo infatti che tale definizione possa comprendere tutti gli abitanti dell'isola e non designi solo quelli dal cognome uguale o, meglio, quelli che bisogna identificare in una sola persona; riteniamo pertanto che tale indicazione, troppo generica, non abbia gran peso nella dimostrazione tentata dal Martini: ben altra prova avrebbe costituito l'aggettivo *Bittensis* a designare i due autori.

Per quanto concerne la datazione di A (ribadiamo: del codice, cioè dell'esemplare apografo conservato), abbiamo già espresso la nostra opinione⁷¹.

C'è infine, e questo pare il punto di forza del castello probatorio del Martini, il fatto che entrambi gli autori fossero dei religiosi⁷²: dobbiamo confessare che ci saremmo stupiti del contrario, dal momento che la cultura era al tempo una prerogativa quasi esclusiva degli uomini di Chiesa (e chiamiamo

⁶⁹ Quest'ultima affermazione, ci si perdoni il paradosso, vuole solo far notare come, in caso di omonimia o di assenza di notizie, o ancor meglio dell'una e dell'altra assieme - se ci si basa su criteri come quelli che hanno guidato il Martini - l'attribuzione di alcune opere (di Arquer, Fara, Proto A., Giovanni A. e forse di qualche altro ancora) potrebbe risultare ambigua, proprio a causa di quel fenomeno che il Martini impropriamente definisce "conformità dello stile".

⁷⁰ È solo nel *De sanctis Sardiniae* che G. Arca fa una simile precisazione.

⁷¹ Cfr. p. 149 e nn. 9 e 11. Ci sembra superfluo dover precisare ancora una volta che la sottoscrizione designa il periodo della trascrizione della copia sulla quale è apposta e fornisce, in assenza di dati più precisi, il *terminus ante quem* (ma con quale approssimazione?) della composizione dell'opera: è chiaro che tale data, che il Martini aggiunge "per sovrabbondanza" alle altre sue argomentazioni, non costituisce alcuna prova.

⁷² Ma Giovanni era un ex Gesuita mentre Proto, stando all'espressione formulare contenuta nel prologo, con tutta probabilità un Conventuale. Ipotesi rafforzata, se non addirittura confer-

ancora una volta a testimone l'arciprete di Sassari e poi vescovo di Bosa G. F. Fara).

Rileggendo le considerazioni del Martini alla luce di una indagine un po' meno superficiale, non resta che prendere atto della loro genericità. Chi, sulle fragili fondamenta della teoria dello studioso sardo, abbia data ormai per acquisita l'identità fra i due Arca, dovrebbe rassegnarsi all'evidenza dei dati che emergono dall'analisi dello scritto autografo del bittese Giovanni Arca. Infatti, anche tralasciando tutto l'insieme delle considerazioni sul contenuto del prologo, sulle discrepanze storiche dell'antefatto, sulla ferrea volontà di discostarsi nella forma dalla propria fonte al fine di mascherarne l'appropriazione, sul diverso *usus scribendi* che si riscontra nei due testi, riesce invero estremamente difficile immaginare un autore che così di frequente si rivela incapace di interpretare correttamente concetti contenuti in un'opera che lui stesso avrebbe composto. Un'opera giovanile? G. Arca, nella stesura autografa della *Naturalis et moralis historia* e del *De origine et fortitudine Barbaricorum*, si dimostra nel pieno delle sue facoltà mentali e non in una condizione tale da sragionare su quanto avrebbe potuto scrivere in gioventù, incappando in una lunga serie di gravi fraintendimenti nel rielaborare un proprio scritto. Tutto quanto abbiamo finora illustrato trova una giustificazione solo ammettendo l'utilizzo, da parte di G. Arca, di un codice apografo - già portatore quindi di un certo numero di errori - ormai disperso del *De bello et interitu marchionis Oristanei*: opera che l'unico esemplare sopravvissuto attribuisce ad un Proto Arca sardo, personaggio del quale non si conosce, agli atti, nient'altro se non il testo della monografia così come l'ha tramandato il ms. S.P. 6.9.28, da noi qui designato con la lettera A.

mata, dall'*incipit* dell'operetta: "la fondazione ambrosiana dell'*otium* cristiano sotto il segno fecondo del *negotium*, attraverso il ricorso all'ossimoro *otium negotiosum*, avrà una lunga fortuna nell'ambiente monastico, come dimostra il *Nachleben* del detto dell'Africano: esso percorre infatti, come un *topos*, la tradizione monastica occidentale" (C. SOMENZI, *Ambrogio e Scipione l'Africano: la fondazione cristiana dell'"otium negotiosum"*, "Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio", Milano 1998, p. 768 e n. 79; cfr. anche J. LECLERCQ, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Roma 1963, pp. 71-72; 94-95; 140-141 e *passim*).

Bastianina Liperi

La risurrezione dei morti nei Vangeli

Al tempo di Gesù, la maggioranza dei capi religiosi, in particolare i farisei e la comunità di Qumran, nonché la maggioranza del popolo ebreo, presumeva che, con la morte, gli uomini avrebbero subito il giudizio di Dio prima di attendere, negli inferi, il giudizio finale dell'ultimo giorno. Successivamente, pii e giusti sarebbero risorti fisicamente e avrebbero vissuto felicemente sulla terra rinnovata, priva di peccato, sofferenza, dolore, vecchiaia. Sullo svolgimento degli eventi finali, tuttavia, mancava una concezione comune ai diversi gruppi ebraici. In larga misura si pensava unicamente al destino degli Ebrei, non a quello dell'umanità nel suo insieme. Gli inferi (lo *sceòl* in ebraico; l'*hádês* in greco) venivano intesi sempre più come luogo di attesa, di transitorietà, in cui si attendeva la risurrezione universale dei morti alla fine dei tempi; vi si creava, inoltre, una netta distinzione tra un luogo riservato ai pii e ai giusti e un luogo dei malvagi ed empì. Si credeva che negli inferi le anime pie esistessero in condizioni gradevoli e che fossero già a conoscenza della loro salvezza definitiva; relativamente alle anime dei malvagi, si ipotizzava l'opposto.

I seguaci degli esseni, che al tempo di Gesù avevano il loro centro spirituale nel monastero di Qumran, attendevano anch'essi, come i farisei, una risurrezione universale dopo il giudizio finale, tuttavia riferendosi ai soli Ebrei¹, promettendo ai pii vita felice ed eterna sulla terra rinnovata; ai malvagi invece era riservato un eterno castigo nell'inferno.

I sadducei, che al tempo di Gesù erano a capo del Sinedrio e sceglievano dalle loro file i sommi sacerdoti, persistevano fermamente nell'antica concezione ebraica secondo cui i defunti entravano perpetuamente negli inferi, senza alcuna speranza in una continuazione della vita presso Dio o in una risurrezione fisica².

¹ Secondo certi rabbini, i defunti sepolti in Palestina sarebbero stati i soli a risuscitare: la Palestina, infatti, in Sl 16, 9 è chiamata "la terra dei viventi". I morti al di fuori della Terra Santa non sarebbero risuscitati, a meno che non avessero raggiunto le frontiere della Palestina attraverso dei sotterranei creati da Dio, e una volta giunti là sarebbero stati richiamati alla vita (cfr. P. H. MENOUD, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*, Parigi 1945, p. 29 e n. 3).

² Cfr. O. KNOCH, *Morte e vita eterna secondo la Bibbia*, Roma 1985, pp. 131-132.

1. La risurrezione dei morti nei Vangeli

La tradizione biblica contiene diversi racconti di risurrezioni di persone defunte. Nell'AT i miracoli di risurrezione vengono attribuiti a due profeti: Elia risuscita il figlio della vedova di Zarepta (cfr. 1Re 17, 17-24); il suo discepolo Eliseo risuscita il figlio di una donna di Sunem (2Re 4, 18-37). I due racconti sono in stretta connessione: in entrambi i casi la persona morta è il figlio di una benefattrice che poi viene a sua volta beneficata dal profeta; il profeta si chiude in una camera con il bambino morto e prega; il bambino ritorna in vita ed è restituito alla madre, la quale riconosce l'autorità del profeta.

Nel NT, oltre a Gv 11, in cui si descrive la risurrezione di Lazzaro, sono riportati quattro episodi riguardanti la risurrezione di persone ritenute morte. In Lc 7,11-15 Gesù risuscita il figlio della vedova di Naim; in Mc 5, 21-43 (cfr. Mt 9, 18-26; Lc 8, 40-56) risuscita la figlia di Giairo. In At 9, 36-42 Pietro risuscita una vedova di nome Tabità, in At 20, 7-12 Paolo risuscita Eutico, un ragazzo che in seguito a un colpo di sonno muore cadendo dalla finestra del piano superiore. L'episodio di Naim presenta molte affinità con il racconto della risurrezione operata da Elia in 1Re 17 e lo stesso si può dire per la risurrezione di Tabità in At 9. Evidentemente l'attività dei profeti dell'AT ha determinato un modello sul quale si basano entrambi i racconti.

Il miracolo di Lazzaro di Gv 11, invece, ha ben poco in comune con tutta questa tradizione. Come nelle storie dell'AT, in Gv 11 Gesù risponde, al pari dei profeti, alle suppliche di un parente del defunto. Prega, come i profeti, prima dell'effettiva risurrezione, ma non ha bisogno di compiere gesti per riportare Lazzaro in vita (lo stendersi sul cadavere ecc.). La richiesta di fede, inoltre, centrale in Gv 11, è totalmente assente nei racconti dell'AT e perfino in Lc 7.

La risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5, 21-43 par) presenta punti di maggior contatto col racconto giovanneo. Come nel caso di Lazzaro, in un primo momento è annunciato che la bambina è gravemente ammalata. Gesù sta per recarsi al suo capezzale, ma poi sopraggiunge una lunga pausa e l'attenzione è rivolta all'emorroissa (vv. 25-34). Giunge allora il secondo messaggio: la bambina è veramente morta; Gesù insiste sulla perseveranza nella fede (vv. 35 s.). Qui abbiamo qualcosa di analogo al ritardo di Gesù in Gv 11, nel corso del quale Lazzaro muore. Un altro punto di contatto si trova nel contesto della manifestazione di cordoglio - con pianti e lamenti - da parte dei presenti. Ciò provoca, in entrambi i casi, la reazione di Gesù, il quale, in Mc 5, 39 come in Gv 11, 11 descrive la condizione di morte della persona col termine di "sonno". Come Lazzaro (e come anche il figlio della vedova di Naim) la bambina è richiamata in vita da un semplice comando di Gesù.

Tutti questi punti di contatto si rivelano tuttavia insufficienti a compensare le sostanziali differenze tra il segno giovanneo e gli altri esempi biblici di risurrezioni dei morti. Il racconto di Lazzaro ha infatti un maggiore sviluppo drammatico e teologico, che culmina con la rivelazione, da parte di Gesù, di essere “la risurrezione e la vita” (11, 25).

1.1 Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40: Gesù e i sadducei

Iniziamo con l'analisi di Mc 12, 18-27. La pericope è chiaramente divisa in due parti: la prima (vv. 18-23) è dedicata alla domanda dei sadducei; la seconda (vv. 24-27) contiene la risposta di Gesù e il suo rimprovero dell'errore.

I sadducei negano la risurrezione dei morti: essi, infatti, attenendosi scrupolosamente a quanto trovano nei cinque libri di Mosè, rifiutano la tradizione dei padri, cioè la tradizione profetica e sapienziale che si aggiunge a quella scritta.

Stando a quanto leggiamo nel secondo Vangelo, la disputa che essi intraprendono con Gesù parte dal precetto del levirato (dal latino *levir*: cognato)³. I sadducei usano il testo della Legge, peraltro in forma libera ed abbreviata, come prova scritturale che Mosè non conosce la risurrezione dei morti e propongono l'esame di un caso piuttosto singolare: essi chiedono a Gesù di chi debba essere considerata moglie, alla risurrezione, una donna che è stata sposa, e vedova, di sette fratelli e non ha avuto figli da nessuno di essi. Questa domanda rivela la convinzione che nel mondo futuro ci si sposi e si generino figli, cioè che nel mondo futuro si possa condurre una vita del tutto simile a quella presente. Gesù vede l'errore nella stessa formulazione della domanda. Tale errore nasce dalla scarsa conoscenza, da parte dei sadducei, sia delle Scritture che della potenza di Dio: ciò che dicono le Scritture è presentato al v. 26 e Dio è presentato come il “*Dio dei viventi*”. In realtà concepire la risurrezione come un semplice ritorno alla vita terrena significa tenere in poco conto la potenza di Dio: come Gesù stesso dimostrerà, la vita alla quale i risorti vanno incontro non dev'essere immaginata sul modello dell'esistenza presente.

³ Secondo Dt 25, 5-10 l'israelita è obbligato a sposare la moglie di suo fratello morto, nel caso che questi non abbia lasciato nessun erede maschio. Lo scopo principale era quello di assicurare la discendenza; questa legge rispondeva alla necessità di garantire la posterità nel caso di popolazioni la cui sopravvivenza era minacciata; essa preveniva i matrimoni con estranei alla stirpe ed assicurava, inoltre, la trasmissione ereditaria dei beni.

Gesù pone i risorti in una condizione simile a quella degli angeli, escludendo, dunque, per i primi, ogni forma di unione matrimoniale. Secondo Hervieux⁴, Gesù non intende dire che l'uomo e la donna risorti avranno una condizione angelica; il "come" è infatti importante: si tratta di un paragone per far capire in modo semplice che l'unione carnale nell'aldilà non sarà ammissibile. Vi sarà una radicale trasformazione del modo umano di esistere.

Al v. 26, come si diceva, Gesù si avvale di un'argomentazione scritturale e "confuta Mosè per mezzo di Mosè"⁵: il Maestro infatti ricorda il momento in cui Dio si rivelò a Mosè quando questi pascolava le pecore e le capre del suocero sul monte Horeb e pronunciò le parole: "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe". JHWH ricorda ancora dunque l'alleanza che ha stretto con i patriarchi, ormai fisicamente morti da tempo. La promessa divina appare attuale e la morte non è stata in grado di scioglierla. Su questa base si potrebbe concludere che i patriarchi dopo la morte hanno già conosciuto la risurrezione e vivono presso Dio. In realtà la spiegazione che Gesù dà, *a posteriori*, dell'episodio del rovetto ardente (Es 3, 1-6) è sorprendente. Negare la risurrezione significa non conoscere Dio né la sua fedeltà. Non è possibile infatti che Dio abbia cessato di essere il Dio di quelli che l'hanno amato e servito e che egli stesso ha onorato coi suoi favori. In realtà, quelli che hanno vissuto per Dio non possono in alcun modo essere morti per Lui. È su questa unione a Dio che il salmista appoggiava la sua speranza d'immortalità (cfr. Sl 16, 8 ss.; 49, 15 s.; 73, 23 ss.). Dio non abbandona i suoi alla morte. Abramo, Isacco e Giacobbe erano dunque ancora vivi⁶. Del resto Dio è detto il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe perché, come ci racconta il libro della Genesi, egli li ha salvati, mentre erano in vita, da un gran numero di sventure, di pericoli, ma a nulla avrebbe giovato tutto ciò se poi la protezione divina non fosse riuscita a risparmiare loro il male assoluto, che segna la fine di tutte le speranze.

Durante l'attività favorevole che Dio ha compiuto nei riguardi dei Patriarchi, assumendo il ruolo di Salvatore, avrebbe dunque riportato delle vittorie solo parziali, ma la vittoria definitiva è rimasta al nemico, alla morte. Se dunque Abramo fosse morto per sempre, il soccorso che Dio gli aveva garantito con l'intitolarsi "Dio di Abramo" non è stato che una falsità. Per questo motivo, Abramo deve vivere⁷.

⁴ Cfr. J. HERVIEUX, *Il Vangelo di Marco*, Torino 1993, p. 225.

⁵ J. GNILKA, *Il Vangelo di Marco*, Assisi 1987, p. 655.

⁶ Cfr. F. DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts*, «RB» 66 (1959), p. 214.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 215.

Con tali argomentazioni, Gesù dimostra che la promessa della risurrezione è scritta nella Torah.

Quanto detto sinora è ciò che appare in seguito alla lettura del testo di Mc. Il confronto col parallelo lucano (Lc 20, 27-40) offre, tuttavia, nuovi spunti per una riflessione maggiormente approfondita.

Vediamo, in sinossi, entrambe le versioni della risposta di Gesù:

Mc 12, 24-27

²⁴ Rispose loro Gesù: "Non è proprio per questo che voi siete in errore: perché cioè non conoscete né le Scritture né la potenza di Dio?"

²⁵ Infatti quando risorgeranno dai morti, non si ammoglieranno né si mariteranno, ma saranno come gli angeli in cielo.

²⁶ Riguardo poi ai morti che vengono risuscitati, non avete letto nel libro di Mosè, nel passo del rovetto, come Dio gli disse:

Io sono il Dio di Abramo, Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? ²⁷ Egli, dunque, non è il Dio dei morti, ma dei vivi.

Per questo voi siete gravemente in errore.

Lc 20, 34-38

³⁴ Gesù rispose loro: "I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ³⁵ ma quelli che sono giudicati degni del mondo futuro e della risurrezione dai morti non prendono né moglie né marito. ³⁶ Essi non possono più morire, perché sono uguali agli angeli, e sono figli di Dio fatti degni della risurrezione.

³⁷ E che i morti risorgono, lo ha affermato anche Mosè a proposito del rovetto, quando dice che

il Signore è Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe. ³⁸ Quindi Dio non è Dio dei morti, ma dei viventi, perché tutti vivono per lui.

Per una maggiore chiarezza, schematizziamo le differenze più importanti:

a) Come si può vedere, il terzo evangelista dà una versione della risposta di Gesù più lunga e più articolata rispetto a quella di Marco.

b) Solo nel testo lucano Gesù fa una distinzione tra questo mondo e quello che verrà. In particolare abbiamo l'antitesi tra *i figli di questo mondo* e *quelli che sono giudicati degni del mondo futuro*, i quali, poco più avanti, sono detti *figli di Dio fatti degni della risurrezione* (v. 36).

c) Nel testo lucano si precisa chiaramente che solo alcuni saranno ritenuti degni di avere parte all'altro mondo e alla risurrezione⁸: abbiamo qui la fondamentale introduzione del tema del *giudizio*.

d) Per quanto riguarda l'accostamento alla condizione degli angeli, vediamo che Mc usa *ὄς* mentre Lc conia un nuovo termine: *isággelloi*. Per l'uno i risorti saranno *come* gli angeli, per l'altro saranno *uguali* ad essi. La differenza si potrebbe spiegare se si ammette che la loro fonte comune fosse in lingua aramaica, nella quale *ὄς* si può tradurre con *come* in senso di rassomiglianza o di uguaglianza⁹.

e) Mc cita Es 3, 6 mentre Lc cita Es 3, 15. La differenza è importante perché Es 3, 6 si inserisce all'inizio dell'episodio del roveto ardente, mentre Es 3, 15 viene dopo la rivelazione del nome: "*Io sono colui che è*". L'espressione designa dunque l'Essere, l'Esistente per eccellenza, il Vivente da sempre e per sempre. Lc, in 20, 38, riprende ciò che la citazione voleva indicare: la prima parte del versetto infatti precisa il primo aspetto desunto dall'Esodo: Dio è il Vivente, colui che dona la vita, è il Dio dei vivi e non dei morti. Il v. 38b invece esplicita che è il Dio dei Patriarchi e che tutti costoro "vivono per lui". Soffermiamoci su quest'ultima espressione, in greco: "*pántes gàr autôî zôsin*"; come si può vedere, l'evangelista usa un dativo semplice, *autôî*, non supportato da alcuna preposizione, che si riferisce a Dio e che viene normalmente tradotto con "per lui". Di che tipo di dativo si tratta? E soprattutto, in che senso tutti "vivono *per lui*"?¹⁰ Per rispondere a questa domanda accostiamo Lc 20, 38 a Rm 6, 10-11: "Ora invece egli [Cristo] vive, e *vive per Dio* (*zê tôî theôî*). Così anche voi, repute voi stessi come morti al peccato e *viventi per Dio* (*zôntes tôî theôî*), in Gesù Cristo". Come vediamo, i due testi, quello lucano e quello paolino, non sono perfettamente sovrapponibili perché nel primo è del tutto assente la cristologia, ma non ci soffermeremo su questo aspetto; piuttosto, per quanto riguarda la questione del "vivere per Dio" a noi interessano le due significative affinità che essi presentano; in primo luogo, i due testi hanno la medesima costruzione, ottenuta con l'uso del verbo

⁸ In questo senso, Lc si differenzia anche da Matteo; la parabola del giudizio finale in Mt 25, 31-46 presenta le cose in maniera diversa: tutti compariranno dinanzi al Figlio dell'uomo e solo dopo il giudizio andranno "questi [gli ingiusti] a una pena eterna, i giusti a una vita eterna" (v. 46). Secondo questa visione dunque tutti saremo sottoposti al giudizio divino. La risurrezione, per Matteo, è una tappa per la quale tutti passano, a prescindere dalle conseguenze, positive o negative, che essa avrà. Luca invece identifica la risurrezione con la ricompensa promessa ai giusti: solo quelli che ne saranno giudicati degni, risorgeranno (cfr. Is 26, 7.19).

⁹ Cfr. E. MAIN, *Les sadducéens et la résurrection des morts*, «RB» 103 (1996), p. 424.

¹⁰ È singolare il fatto che in nessuno dei commenti al Vangelo di Luca da noi consultati sia stata affrontata l'analisi di questo passo, che pure appare estremamente significativo.

záô unito a un dativo, che è un *dativus commodi*¹¹; in secondo luogo, vediamo che in entrambi i casi il dativo ha valore finale, in quanto designa “il docile orientamento a Dio e la pronta dedizione a lui”¹². Questo significa che “vivere per Dio” corrisponde a vivere orientati verso Dio e che questo tipo di tensione non si spegne con la morte ma continua anche dopo la vita terrena. Quando Luca parla di viventi, allora designa coloro che hanno un orientamento esistenziale rivolto verso Dio, mentre, viceversa, i morti sono coloro che non manifestano questa tensione. In questo senso dunque Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi e “tutti vivono per lui”.

Ora, analizzando la risposta di Gesù in Mc vediamo che il problema principale dei sadducei era la risurrezione del corpo. La risposta di Gesù, in Lc, è estremamente precisa e coerente: egli assicura la risurrezione della carne, ma sottolinea che nell’altro mondo il corpo non ha più lo scopo di riprodursi perché la morte non esiste più. Al contrario, la risposta di Gesù in Mc è meno argomentata, inoltre è abbastanza ambigua e potrebbe non corrispondere che a una vaga affermazione dell’immortalità dell’anima¹³. Mc infatti tende a sottolineare che ciò che afferma è riportato materialmente nelle Scritture ma Lc è molto più rigoroso nel costruire la sua versione sulla base di un’argomentazione scritturale: il testo di Es 3, 15 infatti si rivela molto appropriato per esprimere ciò che il terzo evangelista intende dire. Il testo lucano pone profondi interrogativi: lo spunto del levirato mette in discussione il valore della Torah, ma trasforma radicalmente la condizione dell’uomo risuscitato. Ciò che, nella Torah, concerne i mortali, di fatto non ha più valore nell’altro mondo. Il levirato, infatti, ha la funzione di combattere gli effetti della morte: esso non ha più ragione di esistere in un mondo in cui non esiste neanche la morte. Quello che, comunque, interessa noi, è che Gesù ha dato per certa la risurrezione dei morti, chiarendo le differenze che ci saranno tra la vita attuale e quella di cui si entrerà a far parte dopo la risurrezione.

1.2 Mc 13, 24-27: la venuta del Figlio dell’uomo

I vv. 24-27 formano il centro del cosiddetto “discorso escatologico” ed esprimono l’attesa del compimento finale e la venuta del Figlio dell’uomo nel tempo immediatamente successivo alla grande tribolazione. Il testo è composto nello stile di una profezia apocalittica: vi troviamo le metafore veterote-

¹¹ Sull’uso del *dativus commodi* nel NT si vedano: N. TURNER, *Syntax*, Edinburgh 1963, p. 937; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Roma 1966, p. 55.

¹² H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, p. 337.

¹³ Cfr. E. MAIN, *Les sadducéens*, cit., p. 425.

stamentarie relative al giudizio finale: l'oscurarsi del sole e lo spegnersi della luna (cfr. Is 13, 10), la caduta delle stelle e lo sconvolgimento delle potenze celesti (cfr. Is 34, 4), che indicano l'irrompere della realtà di Dio nella creazione; inoltre vi è presente l'indicazione di quei poteri divini che sono esclusivi del Figlio dell'uomo: il giudizio (v. 26) e la salvezza di coloro che egli ritiene giusti (v. 27). Al v. 26 si parla di coloro che assisteranno a questi fenomeni; essi vedranno il Figlio dell'uomo e subiranno il suo giudizio: l'uso del plurale (*ópsontai*) accenna alla rivelazione universale del Figlio dell'uomo nel suo splendore e nella sua potenza (cfr. Ap 1, 7)¹⁴. Le nubi sono il simbolo della potenza e della gloria di Dio conferite al Figlio dell'uomo.

Il v. 27 contiene il secondo atto che il Figlio dell'uomo compirà nel giorno della sua venuta: la raccolta degli eletti; con le espressioni "*dai quattro venti, dall'estremità della terra all'estremità del cielo*" (cfr. Zc 2, 10) l'evangelista accentua il fatto che tutti gli eletti verranno chiamati, in qualunque regione geografica si trovino.

Il testo non dice esplicitamente che cosa accadrà a questi eletti dopo che avverrà la raccolta, ma alla luce di quanto Gesù ha detto nella disputa coi saducei, nel precedente capitolo del Vangelo di Marco, in cui ha assicurato la risurrezione dopo la morte, siamo autorizzati a dedurre che gli eletti risusciteranno.

2. Gesù fonte della vita e della risurrezione dei morti. Il quarto Vangelo

Fra tutti gli autori del NT nessuno è più eloquente ed esplicito di Giovanni nel sottolineare la dimensione cristologica della vita. Già nel prologo il quarto evangelista proclama a chiare lettere che il Verbo è la fonte della vita (Gv 1, 4 ss.). La novità dell'affermazione "in lui era la vita" è notevole: dai Giudei infatti la fonte della vita era stata individuata nella Torah, nella Legge; in realtà si credeva che la Legge fosse apportatrice di vita e di salvezza. L'evangelista Giovanni critica questa credenza e sposta il centro dell'attenzione sul Cristo, attribuendo solo a lui il pieno possesso della vita e la piena facoltà di donarla.

Il vocabolo *zôê*, vita, ricorre nel quarto Vangelo per trentasei volte. Diciassette volte vi compare il verbo *záô*, vivere. Giovanni tratta il tema della vita in tutti i suoi aspetti, offrendoci una visione globale di essa, ma sembra avere un vero e proprio interesse nel rivelare che Cristo è estremamente atten-

¹⁴ Cfr. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, II, Brescia 1982, p. 453.

to alla vita ed alla salvezza dell'uomo considerato anche nel suo aspetto naturale, corporeo. L'ultimo evangelista ci offre una delle più profonde soteriologie cristologiche del NT. Egli mostra spesso di non ignorare la dimensione corporea della salvezza, perché presenta il profeta di Nazaret come operatore di segni straordinari, tesi a ridonare la salute e a liberare gli infermi dalla loro situazione dolorosa e miserabile, spesso disperata. Quattro dei sette segni giovannei hanno per oggetto il risanamento di malati senza speranza di guarigione e la risurrezione di un morto già in stato di putrefazione. Giovanni dunque mira a presentare il Cristo come il Salvatore di tutto l'uomo, inteso nella sua duplice componente, corporea e spirituale. Nel quarto Vangelo mancano i racconti di esorcismi ma con grande ricchezza di dettagli sono descritti quattro strabilianti miracoli a favore, rispettivamente, di un bambino in fin di vita, figlio di un funzionario di Cafarnao (4, 43-54); di un uomo infermo da trentotto anni che languiva presso la piscina di Betzetà (5, 1-14); di un uomo cieco dalla nascita (9, 1-41); di Lazzaro di Betania, che viene richiamato in vita da Gesù a quattro giorni di distanza dalla sua sepoltura (11, 1-54).

In numerosi brani Giovanni presenta Gesù come il Signore della vita e della morte: nel "discorso apologetico" (5, 19-30), ad esempio, vediamo che a Gesù vengono attribuite quelle che, nel mondo giudaico, erano considerate le due opere supreme di Dio: *risuscitare i morti* ed esercitare il giudizio (vv. 21s). In realtà queste opere vengono comunicate a Gesù dal Padre, in maniera tale che il Figlio debba ricevere lo stesso onore del Padre (vv. 21-23). È notevole il fatto che il giudizio è posto in secondo piano rispetto alla risurrezione, poiché nel pensiero giovanneo la volontà salvifica di Dio ha la prevalenza sul suo giudizio. Risvegliare e vivificare i morti è la prima delle "opere più grandi" (cfr. 5, 20) che il Padre mostra al Figlio. Il contesto immediato sembra escludere un riferimento alla risurrezione di tutti gli uomini all'ultimo giorno e tuttavia questo riferimento non è del tutto assente, poiché Giovanni più avanti (vv. 28 s.) ne parlerà in maniera esplicita, sebbene con notevoli differenze: il protagonista è il Figlio dell'uomo giudice, i verbi sono al futuro, vi si parla di tombe e la risurrezione può avere anche esito negativo, cioè può risolversi con una definitiva condanna. Al v. 21 invece, i verbi sono al presente e l'atto del "risuscitare" viene precisato con quello del "far vivere". Di quali morti si tratta dunque? Notiamo che, in questo testo, l'evangelista usa il verbo *egeirein*, lo stesso utilizzato in 5, 8 (*Alzati!*) in occasione della guarigione dell'infermo alla piscina. Potremo dunque avere un riferimento alla guarigione fisica, tenendo conto anche del fatto che la malattia nella Bibbia è già un influsso della morte sull'uomo. In realtà nel NT coloro che sono separati da Dio a causa dell'incredulità o del peccato sono chia-

mati spesso “*i morti*” (cfr. Mt 8, 22p; Rm 4, 17; 6, 13; Col 2, 13; Eb 6, 1; 9, 14). Questo linguaggio ha una base veterotestamentaria. Giovanni dunque, utilizzando questo lessico che offre un duplice livello di interpretazione, afferma che la volontà del Padre è quella di salvare l’uomo nella maniera più completa e profonda, e che questa salvezza consiste sia nella liberazione dalla morte fisica sia nel dono della vita eterna, cioè del pieno appagamento mediante la comunione con Dio stesso¹⁵.

Al v. 22 Giovanni afferma che Gesù ha pieno potere di attuare il giudizio. Il quarto evangelista, quando parla del giudizio, si riferisce alla privazione definitiva della vita eterna, così che per i dannati non vi sarà alcuna comunione con Dio. Il giudizio, in rapporto al dono della vita, ne è “il rovescio”¹⁶: esso si rende necessario nel momento in cui l’uomo non accoglie Gesù. In virtù delle opere che il Padre gli ha dato di compiere, il Figlio merita di essere onorato allo stesso modo del Padre. In realtà, non è possibile ignorare la presenza del Figlio e andare direttamente al Padre; Giovanni sottolinea che il Figlio è l’Inviato del Padre: nella tradizione giudaica, l’inviato di qualcuno è la sua stessa presenza, pur senza esserlo in concreto¹⁷. Al v. 24, nel quale il discorso di Gesù raggiunge il culmine, come si può notare dalla presenza del doppio “*Amen*”, che nel quarto Vangelo introduce le affermazioni solenni, Giovanni ribadisce il fatto che il Padre ha inviato il Figlio. In questo contesto, l’evangelista afferma che chi *ascolta* la parola di Gesù e *crede* a Colui che l’ha mandato ha la vita eterna e non incorre nel giudizio. È importante notare che i participi con cui vengono descritte le due azioni dell’ascoltare e del credere, riferite, rispettivamente, al Figlio ed al Padre, sono retti da un unico pronome (*colui* che ascolta e che crede...): ciò significa che l’ascolto del Figlio e la fede nel Padre sono le azioni distinte di un unico processo interiore. Chi ascolta e crede ha dunque la vita eterna, non incorre nel giudizio, ma “è passato dalla morte alla vita”. L’ultimo segmento del v. 24 sottolinea che questo dono salvifico è una realtà presente: il credente infatti è *già* passato dalla morte alla vita. Abbiamo qui un esempio di escatologia inaugurata: chi possiede la vita eterna non va verso il giudizio di condanna, cioè non subisce la perdizione eterna.

Ai vv. 25-29 Giovanni ripropone, in maniera più approfondita, la tematica della vita eterna e della morte eterna. Al v. 25 l’evangelista riprende il tema dell’ascolto del Figlio e del dono della vita, che era già presente nel versetto precedente ma che ora è presentato in una diversa prospettiva, poiché nel v.

¹⁵ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del vangelo di Giovanni*, II, p. 67.

¹⁶ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

24 abbiamo trovato la realtà presente dell'ascolto e della vita, mentre ora Gesù, con l'espressione *viene l'ora ed è adesso* proclama l'inaugurazione degli ultimi tempi, nei quali i morti ascolteranno la voce del Figlio dell'uomo e vivranno. L'ultima fase della storia della salvezza, che terminerà con la risurrezione dei morti e il giudizio finale, è già una realtà presente. Ai vv. 25-28 dunque Giovanni mostra una realtà che contemporaneamente è presente e futura: l'ultima fase della storia della salvezza è già stata inaugurata; essa tuttavia terminerà con la futura risurrezione dei morti e col giudizio alla fine dei tempi¹⁸. Al v. 25 leggiamo che *i morti* ascolteranno la voce del Figlio di Dio. Giovanni non dice esplicitamente se si riferisce a una morte fisica o spirituale; egli tuttavia ha utilizzato qui il sostantivo *nekrós* che, nel quarto Vangelo, indica sempre la morte fisica del corpo; alla fine dei tempi, dunque, questi morti ascolteranno la voce del Figlio di Dio. Gesù, infatti, ha ottenuto dal Padre il privilegio divino di "avere la vita in se stesso" (v. 26) e quindi la possibilità di comunicare anche agli altri questa vita (cfr. v. 21). Giovanni sottolinea a più riprese la provenienza divina della vita e la volontà divina di renderne partecipi gli uomini, e tuttavia, nel suo pensiero, ha un posto di grande rilievo la mediazione del Figlio nel dono della vita.

Il v. 27 ritorna (cfr. v. 22) sulla seconda facoltà divina che Dio ha concesso a Gesù, che è quella di "fare il giudizio" e il contesto suggerisce che si tratti qui del giudizio finale, quello che avverrà nell'ultimo giorno, dopo la risurrezione dei morti.

In Gv 5,28 s. abbiamo ancora una ripresa della tematica della risurrezione dei morti e del giudizio ma, come si diceva, con alcune significative variazioni. All'inizio del passo troviamo l'invito a non provare stupore per le parole di Gesù; poi Gesù parla di un'ora che viene, ma omette "ed è adesso" (cfr. v. 25), escludendo così la dimensione presente e introducendo la prospettiva escatologica della fine dei tempi; inoltre, quelli che prima erano stati definiti "i morti" ora sono indicati con un'espressione equivalente ma molto significativa: "tutti coloro che sono nei sepolcri"; costoro ascolteranno la voce del Figlio e ne usciranno, definitivamente risorti, coi loro stessi corpi; è evidente infatti il riferimento alla risurrezione finale. A tale risurrezione, operata da Gesù, farà seguito il giudizio: coloro che hanno fatto il bene otterranno una risurrezione di vita, mentre coloro che hanno fatto il male una risurrezione di condanna (v. 29). La risurrezione del corpo quindi avverrà per tutti, ma solo "coloro che avranno fatto il bene" entreranno in possesso della vita eterna, mentre gli altri subiranno un giudizio di condanna, in seguito al quale saran-

¹⁸ Cfr. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, II, Bologna 1991, p. 46.

no esclusi dalla perfetta comunione con Dio. Nel pensiero giovanneo, “coloro che fanno il male” sono, sostanzialmente, gli increduli (cfr. Gv 3, 20), cioè quelli che non hanno accolto, interiorizzato e vissuto il messaggio di Gesù. Quindi ciascuno sarà giudicato sulle proprie opere, poiché proprio le opere manifestano la fede.

Un altro passo molto importante è Gv 6, 38-40, in cui Giovanni presenta Gesù come colui che compie perfettamente la volontà del Padre che l'ha mandato: nulla di ciò che il Padre gli ha affidato deve andare perduto, ma Gesù risusciterà tutti nell'ultimo giorno (v. 39); il Padre inoltre vuole che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna e sia risuscitato da Gesù nell'ultimo giorno (v. 40). In realtà Gesù stesso, quando la sua attività terrena volge ormai al termine, dichiara di aver compiuto la volontà del Padre, poiché non ha perduto nessuna delle persone che gli sono state affidate, e le ha custodite nel suo nome (17, 12). In numerosi passi del quarto Vangelo Gesù mostra di compiere sempre il volere del Padre: in 5, 30 il Signore afferma di non cercare la sua volontà, ma quella di colui che l'ha mandato; in 4, 34 dichiara efficacemente che il suo cibo è fare la volontà del Padre, ossia attuare il progetto salvifico di Dio. In 6, 39 Gesù specifica in cosa consista la volontà di Dio: egli desidera la salvezza piena di tutte le persone affidate al Figlio, il quale avrà cura che queste non vadano perse e le risusciterà nell'ultimo giorno. La risurrezione dei morti fa parte dunque del progetto salvifico di Dio, il quale attribuisce al Figlio il potere di dare la vita e di risuscitare i morti (cfr. 5, 21-22). In realtà, è donando la vita eterna che Gesù fa sì che nulla vada perduto (6, 40). La “perdizione” consiste infatti nel non poter godere affatto dei beni salvifici che Dio riserva ai suoi figli fedeli. Il dono della vita eterna e della risurrezione finale è infatti riservato a coloro che *vedranno* il Figlio e *crederanno* in lui (6, 40). Per ottenere il dono della vita eterna e risorgere all'ultimo giorno è necessario dunque fissare lo sguardo sul Cristo e credere in lui in maniera esistenziale.

2.1 La risurrezione di Lazzaro di Betania (Gv 11, 1-54)

Gv 11, 1-54 contiene il celeberrimo episodio della risurrezione di Lazzaro. Secondo il modello letterario dei racconti di guarigione e di ritorno alla vita di persone defunte, anche la storia di Lazzaro inizia con la presentazione del caso e dei protagonisti. Nei primi tre versetti, infatti, il lessico della malattia o infermità ricorre per tre volte. L'uso di questa terminologia di per sé non indica che la situazione di Lazzaro sia particolarmente grave (cfr. Gv 5, 3.7.13; 6, 2). Solo nel seguito della narrazione si collega questa malattia

con la morte (Gv 11, 4.11.15). Lazzaro è presentato come originario di Betania, il villaggio delle sue due sorelle, Marta e Maria¹⁹. Giovanni presenta Lazzaro come compaesano delle due sorelle più note, tra le quali spicca Maria “che aveva unto il Signore con olio profumato e gli aveva asciugato i piedi con i suoi capelli” (11, 2). Questa nota redazionale rimanda alla scena, riferita successivamente (12, 1-3), che si svolge durante la cena offerta a Gesù proprio a Betania, dove il Cristo si reca sei giorni prima della Pasqua: Lazzaro è tra i commensali e Marta serve; Maria, in quella occasione, prende un vaso di olio profumato, unge i piedi di Gesù e li asciuga con i suoi capelli. Giovanni precisa che Lazzaro è fratello di Maria e quindi anche di Marta, come appare nel seguito della narrazione (11, 19.21.23.32.39). La connessione con lo straordinario gesto di Maria, posto in relazione con la sepoltura di Gesù, non può essere solo un espediente redazionale per presentare Lazzaro, ma intende fin dall’inizio richiamare l’attenzione dei lettori sull’intima correlazione che esiste tra la morte e risurrezione di Lazzaro e quella di Gesù²⁰.

Le due sorelle dunque inviano un messaggio a Gesù per informarlo della malattia dell’amico. Sembra evidente che vi fosse sottinteso l’invito ad andare a trovarlo; certamente desideravano che il Signore stesse fisicamente vicino a Lazzaro moribondo e questo loro atteggiamento ricorda quello del funzionario di Cafarnao che insisteva presso Gesù affinché si recasse al capezzale del figlio ammalato (Gv 4, 47.49).

Il discorso diretto (che è molto frequente in tutta la pericope) vivacizza questo momento che segna l’avvio del dramma: “Signore, ecco, il tuo amico è ammalato” (11, 3). Sul piano letterario l’iniziativa delle sorelle rientra nello schema dei racconti di guarigione o risurrezione, in cui si prevede, in apertura, la richiesta di intervento da parte dei parenti.

Lazzaro è presentato come l’amico di Gesù, letteralmente “quello che ami”. Questa relazione affettiva è confermata anche nel seguito, dove Lazzaro è presentato come l’amico di Gesù e dei suoi discepoli; l’amore di Gesù per Lazzaro e per le sue sorelle è reso evidente anche dalla profonda commozione che coglie il Cristo (vv. 11.36).

Gesù ha dunque ricevuto il messaggio da parte di Marta e Maria col quale

¹⁹ La località di Betania, secondo le informazioni di Gv 11, 17 si trova vicino a Gerusalemme, alla distanza di circa tre chilometri. L’esistenza di un centro abitato in questa zona è attestata dai ritrovamenti archeologici: gli scavi compiuti dal 1949 al 1954 hanno portato alla luce sul monte degli Ulivi, lungo la strada per Gerico, resti di costruzioni e tombe nei pressi di una sorgente che giustificano l’insediamento antico (cfr. B. BAGATTI, *Oliviers (mont des)*, in DBS, VI, 1960, pp. 688-699).

²⁰ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, p. 625.

gli si comunica la notizia della malattia di Lazzaro. Egli non pare impressionato da questa notizia, ma reagisce con una sentenza: non solo questa malattia non condurrà l'amico alla morte, ma anzi, proprio in virtù di essa, Dio e suo Figlio saranno glorificati. Questo episodio tanto eclatante rivelerà senza dubbio la natura divina di Cristo, che sarà in grado di riportare in vita un uomo che è stato sepolto già da quattro giorni. Il rapporto della malattia di Lazzaro con la gloria di Dio e di Gesù è duplice: da una parte, sul piano storico, il fatto di aver restituito Lazzaro alla vita provoca la condanna di Gesù a morte (11, 45 ss.) e attraverso di essa la rivelazione della gloria di Dio nella glorificazione di suo Figlio; dall'altra, il ritorno alla vita di Lazzaro è prefigurazione e garanzia della glorificazione di Gesù e della gloria di Dio (11, 40)²¹.

Il successivo atteggiamento di Gesù può apparirci strano ed inconsueto: egli, infatti, anziché recarsi subito al capezzale dell'amico morente, si trattiene altri due giorni nello stesso luogo in cui si trova (11, 5-6). Questa dilazione non ha lo scopo di lasciare a Lazzaro il tempo di morire, in modo che Gesù possa rianimarlo: Lazzaro è già morto e Gesù lo sa (11, 11.14; cfr. v. 17). La morte di Lazzaro dev'essere avvenuta subito dopo l'invio del messaggio da parte delle sorelle e la sepoltura dev'essere avvenuta lo stesso giorno della morte, com'era consuetudine a quei tempi.

Trascorsi due giorni, il Maestro invita i discepoli a tornare in Giudea (11, 6 s.).

Gesù da poco aveva lasciato Gerusalemme, dove l'ultimo colloquio con i Giudei si era concluso con un tentativo di lapidazione (10, 31 ss.). Proprio il ricordo di questo episodio, recente e molto preoccupante, suscita nei discepoli sorpresa e sconcerto: essi mettono in guardia il loro Maestro sul pericolo di morte al quale si espone; la loro reazione è umana e spontanea di fronte alla concreta minaccia rappresentata dall'ambiente di Gerusalemme (cfr. Gv 8, 58; 10, 31). D'altra parte, Gesù stesso si sottrae più volte, di sua iniziativa, ai tentativi di arresto o di lapidazione nell'area del tempio (cfr. Gv 8, 59; 10, 31). Il Cristo, per tutta risposta, replica introducendo un discorso incentrato sulla simbologia giorno-luce e rassicura i suoi apprensivi discepoli sul fatto che non corre alcun pericolo, poiché la sua ora non è ancora arrivata e la sua missione non è ancora stata portata a termine. Egli giustifica il suo desiderio di partire col fatto che deve risvegliare Lazzaro dal sonno in cui è sprofondato (v. 11). La morte viene spesso assimilata al sonno, specie nel NT, in vista del risveglio che è la risurrezione dei morti: di qui viene il ter-

²¹ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, cit., pp. 626-7.

mine “cimitero”, cioè “dormitorio”, in cui i morti riposano in attesa della loro risurrezione (cfr. 1Ts 4, 13-15).

I discepoli, come spesso accade, interpretano alla lettera le parole di Gesù, non ne intendono il vero significato e infatti rispondono: “Se si è addormentato, guarirà” (v. 12). Gesù stesso risolve l’equivoco annunciando l’avvenuta morte di Lazzaro, quasi compiacendosi di non esservi stato presente insieme ai discepoli, perché potrà servirsi anche di questo episodio per alimentare la fede dei discepoli stessi, dimostrando loro che è in grado di fare ciò che a nessuno è possibile: riportare in vita un uomo, il cui cadavere va già decomponendosi. Nonostante le spiegazioni fornite da Gesù, i discepoli non sono tranquilli, perché è fissa nella loro mente la preoccupazione per il rischio di morte che Gesù si ostina a voler correre e che essi stessi corrono. Tommaso, allora, prende l’iniziativa e, con rassegnazione, invita anche i suoi compagni a seguire Gesù sino alla fine, se sarà il caso.

Quando Gesù si reca a Betania, Lazzaro dunque è già morto e si trova nella tomba da quattro giorni. Questo particolare è molto importante perché secondo la mentalità giudaica, nel quarto giorno dalla morte l’anima aveva abbandonato definitivamente il cadavere, mentre si riteneva che, nei primi tre giorni, lo spirito della vittima aleggiasse intorno al corpo esanime.

Marta e Maria intanto manifestano reazioni diverse dinanzi alla morte di Lazzaro. Marta, appena saputo dell’arrivo di Gesù a Betania, gli corre subito incontro e, facendogli notare la sua assenza al momento della morte di Lazzaro, aggiunge: “Ma anche ora so che qualunque cosa chiederai a Dio, egli te la concederà” (11, 21). Gesù le annuncia subito che suo fratello sarà riportato in vita. Lei però non capisce al volo che suo fratello di lì a poco sarebbe tornato fisicamente in mezzo a loro e pensa che Gesù si riferisca alla risurrezione futura.

L’incontro con Maria commuove Gesù sino alle lacrime e il sarcastico commento dei giudei produce nel Maestro un secondo turbamento.

Gesù ordina dunque che sia rimossa dalla tomba la pietra che ne chiude l’imboccatura. Questa operazione però è ritardata da Marta, che si mostra inorridita: il corpo del fratello infatti è già in via di decomposizione ed emana un odore nauseabondo. Gesù le ribadisce che se avrà fede vedrà la gloria di Dio (11, 40). Rimossa la pietra, dunque, Gesù alza gli occhi al cielo e ringrazia il Padre per essere stato ascoltato (11, 41). Detto ciò ordina a Lazzaro di venire fuori dal sepolcro (v. 43). Egli ne esce subito, ancora avvolto nelle bende.

L’evangelista a questo punto tralascia ogni commento, ma ai vv. 45 s. rileva gli effetti del miracolo: “Molti tra i giudei... cominciarono a credere in lui”, mentre altri “se ne andarono dai farisei e raccontarono loro ciò che Gesù aveva fatto”.

Al capitolo 12 Giovanni conferma l'avvenuta risurrezione di Lazzaro. Sei giorni prima della Pasqua, infatti, Gesù torna a Betania, "dov'era Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti" (12, 1). Nel pranzo che segue, Lazzaro era uno di quelli che sedevano a mensa con Gesù (v. 2). Il quarto evangelista dunque descrive Lazzaro come una persona assolutamente normale, che tuttavia suscita la curiosità della gente a causa della straordinaria vicenda che lo ha visto protagonista: una folla numerosa di Giudei infatti si avvicina per vedere Gesù, ma anche Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti (v. 9). La notizia della risurrezione di Lazzaro si è diffusa rapidamente, e la gente che vi aveva assistito rendeva testimonianza a Gesù di quanto aveva compiuto (v. 17).

3. La risurrezione di Gesù nei Vangeli

3.1 Marco

Il brano di Marco contenente il messaggio pasquale (Mc 16, 1-8) presenta due omissioni piuttosto significative: la prima, comune a tutti i testi del NT, è l'assenza della descrizione del momento stesso della risurrezione di Gesù. Nessun testimone ha infatti assistito a quella scena. Marco si limita a presentare, attraverso la parola dell'angelo, il fatto già compiuto: "È risorto" (v. 6). A differenza degli altri Vangeli, inoltre, Mc omette qualsiasi apparizione di Gesù risorto²². Questo non significa che Mc non fosse a conoscenza delle apparizioni: il fatto di averle preannunciate, infatti, presuppone che le conoscesse (v. 7; cfr. 14, 28)²³. L'assenza dei racconti delle apparizioni è stata intenzionale e racchiude anch'essa un suo messaggio. Non le parole delle donne hanno annunciato la risurrezione, né il sepolcro vuoto è una prova di essa, ma solo un segno dell'accaduto (v. 6). Le apparizioni, infine, non appoggiano la risurrezione di Gesù, dato che Mc ha scelto di non raccontarle. Il messaggio pasquale marcano dunque dipende interamente dalle parole dell'angelo che, nel proclamare la risurrezione, ha autorità divina (v. 7). I particolari descrittivi, il fatto che è vestito di bianco e che siede alla destra, ne sottolineano l'autorità (v. 5). Per Marco la risurrezione è avvenuta in seguito a un intervento supremo di Dio, che ha risvegliato Gesù dal suo sonno mortale e ha rimosso la pietra sepolcrale; il timore delle donne (vv. 4.6) manifesta che si è verificato qualcosa di soprannaturale, un diretto intervento divi-

²² I vv. 9-20 non sono opera di Mc, sono posteriori al Vangelo e costituiscono un'aggiunta ad esso.

²³ Cfr. J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto*, Milano 1988, p. 153.

no. La risurrezione di Gesù, così come la presenta Mc, è un mistero che illumina: illumina i discepoli con la nuova visione che avranno del Maestro, in Galilea; illumina Pietro, che si trovava senz'altro in un momento di oscurità in seguito al suo rinnegamento (v. 7)²⁴. In realtà la risurrezione è il culmine della vita e dell'opera di Gesù. Nel contenuto dei versetti finali del secondo Vangelo possiamo constatare che Mc ribadisce il collegamento tra la risurrezione di Gesù e i suoi titoli di Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo. Marco infatti, nel corso del suo Vangelo parla della glorificazione del Figlio dell'uomo quando si manifesterà e *sarà visto* venire nella sua gloria (14, 62). Questa visione della glorificazione di Gesù è da attendersi in uno stadio escatologico della storia, quando il Signore verrà con le nubi del cielo. Tuttavia, Marco sembra anticipare questa glorificazione nel momento in cui il centurione, *vedendolo* morire, lo proclama Figlio di Dio. La visione del Figlio dell'uomo glorificato inizia già, secondo Mc, nella crocifissione. Gli ultimi versetti del secondo Vangelo sembrano proseguire su questa linea: l'angelo, infatti, dirige i discepoli verso la Galilea, dove lo *vedranno* (v. 7); là si verificherà non la visione escatologica della gloria di Gesù, ma l'incontro con il Figlio dell'uomo già glorificato. In un altro passo ancora del suo Vangelo Mc collega il titolo di Figlio dell'uomo con la risurrezione: quando Gesù scende dal monte in cui si è verificata la Trasfigurazione "*comandò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, fino a quando il Figlio dell'uomo non fosse risuscitato dai morti*" (Mc 9, 9).

3.2 Matteo

Stando a quanto leggiamo nel Vangelo di Matteo, subito dopo la morte di Gesù si verificano due segni che testimoniano decisamente l'intervento divino (27, 51-54): il velo del tempio è *squarciato* in due, la terra è *scossa* e le rocce sono *spaccate*, le tombe sono *aperte* e i corpi dei santi che vi giacevano sono *risuscitati*. Nella letteratura apocalittica, il terremoto e la risurrezione sono due elementi che indicano l'avvento di un mondo nuovo. Matteo vuole dunque proclamare la novità apportata dalla morte di Cristo, che segna l'inaugurazione di questo mondo nuovo.

Il centurione e i soldati riconoscono che Gesù è il Figlio di Dio. Questi due segni sono descritti anche da Mc ma in maniera molto più scarna ed essenziale; in particolare, per quanto riguarda la confessione del centurione, vediamo che in Mc 27, 54 essa è dettata dalla vista del modo in cui è morto

²⁴ Cfr. J. CABA, *Cristo*, cit., p. 154.

Gesù, mentre in Matteo il centurione e le altre guardie che erano con lui riconoscono in Gesù il Figlio di Dio in seguito "*alla vista del terremoto e di quanto accadeva*". Così commenta il Maggioni: "In Mc è stata la debolezza di Gesù a svelare la potenza di Dio. In Matteo il rapporto è rovesciato: è la potenza di Dio che ha svelato il senso della debolezza della croce. Ma il significato, alla fine, è lo stesso: la debolezza della croce nasconde il grande evento della salvezza"²⁵.

Nel racconto matteoano della Pasqua (28, 1-20) al momento in cui le donne si recano al sepolcro, troviamo un repertorio tipico della teofania²⁶: Matteo parla di un gran terremoto e dell'apparizione di un Angelo del Signore, dotato di uno splendore soprannaturale, che rotola la pietra sepolcrale e vi si siede sopra (vv. 2 s.). Le guardie che presidiano il sepolcro assistono a questa scena e restano tramortite dallo spavento (v. 4). Subito dopo, l'angelo dissuade le donne dal cercare Gesù all'interno della tomba e comunica loro il messaggio pasquale vero e proprio: Gesù è risorto, come egli stesso aveva preannunciato. Infine, l'angelo affida alle donne la missione di avvertire i discepoli che il Risorto li precede in Galilea, e si congeda con un solenne "ve l'ho detto" (vv. 5-7).

La scena di Mt 28, 16-20 è fondamentale non solo per quanto riguarda il contesto pasquale, ma per l'economia dell'intero Vangelo. Nella pericope si descrive l'incontro tra i discepoli ed il Signore risorto. Essi, infatti, si sono recati in Galilea, così come Gesù, tramite le donne, aveva ordinato loro di fare (28, 10). Al v. 18 Matteo riporta le indicazioni che Gesù dà ai discepoli per la diffusione del Vangelo: i due strumenti fondamentali di cui devono servirsi sono l'insegnamento ed il battesimo. Gli Undici hanno dunque il compito di proseguire l'opera del loro Maestro, insegnando agli altri quanto hanno appreso da lui. È importante sottolineare che Gesù raccomanda che *tutte le nazioni* siano ammaestrate (v. 19).

A questa estensione spaziale corrisponde quella temporale in cui il Signore assicura la sua presenza: "*Sarò con voi tutti i giorni, sino alla fine dei tempi*" (v. 28). L'intenzione di Matteo è quella di proclamare che Gesù è il Signore della storia, che è presente nella storia del suo popolo e della sua Chiesa. È la presenza viva del Signore a garantire che il suo Vangelo ancora oggi sia proclamato. In riferimento a questa apparizione si è parlato della fondazione della Chiesa, non come istituzione ma come comunità di discepoli battezzati ed uniti ciascuno da un rapporto esistenziale col Cristo²⁷.

²⁵ B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della Passione*, Assisi 1991, p. 292.

²⁶ Cfr. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, Brescia 1991, p. 714.

²⁷ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Milano 1987, p. 194, n. 8.

3.3 Luca

Nella descrizione dell'evento pasquale (24, 1-53) Lc si mostra estremamente ricco ed originale rispetto agli altri evangelisti. All'inizio vediamo dei punti di contatto con Mc: le donne si recano all'alba al sepolcro per portare gli aromi che hanno preparato (24, 1) e constatano l'assenza del *corpo*²⁸ del Signore. Comprensibilmente restano sorprese e titubanti, ma ecco che si presentano loro due uomini (più avanti, al v. 23 saranno qualificati come due angeli del Signore) che hanno lo stesso aspetto sfolgorante dell'angelo del Signore del racconto matteoano (Mt 28, 3). Il terzo evangelista, a questo punto, mostra una cura particolare nel parlare di Gesù come del Vivente (24, 5). Luca annuncia che Gesù è risorto, è vivo e ha così realizzato il disegno di Dio che aveva preannunciato in Galilea: la sua morte e la sua risurrezione al terzo giorno.

Le donne raccontano l'accaduto ai discepoli ma non sono credute, anzi sono ritenute delle visionarie. Lo stesso Pietro, quando vede le sole bende, resta stupito e continua a non capire (24, 12). Lc ignora l'apparizione alle donne, ma descrive l'incontro e la conversazione tra Gesù, che viene scambiato per un viandante, e due discepoli sulla strada di Emmaus (24, 13-35). Questo racconto, che presenta il *topos* dell'equivoco, in realtà contiene un importante tema teologico, che è quello del divenire della fede²⁹: i discepoli non riconoscono subito Gesù perché i loro occhi sono velati dall'incredulità; la tomba vuota, le parole delle donne, la verifica di Pietro non sono bastati a far nascere nei loro cuori la fede nel Risorto: la comprensione profonda del mistero pasquale avviene solo quando Gesù, spezzando il pane, si svela (24, 30). Luca infatti non presenta Gesù come il risorto che deve essere raggiunto in Galilea (cfr. Mc 16, 7) né come il Signore glorioso che si manifesta in una teofania che ricorda il Sinai (Mt 28, 1-5) e che affida ai suoi una missione universale (Mt 28, 16-20); in Lc l'idea centrale è quella della venuta nascosta di Gesù nel cuore dei suoi. Il Risorto lucano si rivela nel quotidiano e i discepoli sono sconcertati da tanta immediatezza³⁰. Per Lc la familiarità con Gesù è un elemento primario della risurrezione.

Il Signore, come si diceva, è riconosciuto da come spezza il pane. La descrizione dei gesti di Gesù rimanda all'istituzione eucaristica di 22, 19.

I due viandanti ritornano subito a Gerusalemme, e confermano agli Undici che Gesù è veramente risorto (24, 34). Ma proprio mentre parlavano,

²⁸ In soli tre casi il cadavere di Gesù è indicato con *sôma*: Lc 24, 3.23; Gv 20, 12.

²⁹ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione*, cit., p. 207.

³⁰ Cfr. J. RADEMAKERS - P. BOSSUYT, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Bologna 1994, p. 465.

ecco che Gesù “stette in mezzo a loro” (v. 36). I discepoli, pieni di paura, credono di vedere un fantasma. Ma Lc ha premura di precisare che non si tratta di uno spirito ma di una persona in carne ed ossa: il Signore invita i discepoli a toccare il suo corpo per verificarne la concretezza. Gesù chiede ai discepoli qualcosa da mangiare ed essi gli offrono del pesce arrostito, che consuma davanti a loro (vv. 41-43). Poi riprende a parlare e ricorda la necessità del compimento delle Scritture (v. 44), nelle quali era previsto che il Cristo dovesse morire e *risuscitare dai morti* il terzo giorno (v. 46); infine si rivolge direttamente ai discepoli, attribuendo loro la funzione di testimoni e promettendo l’invio di ciò che il Padre ha promesso: lo Spirito Santo che li rivestirà di potenza (vv. 48-49). In 24, 50-51 è descritta la benedizione ai discepoli e l’Ascensione di Gesù.

Per noi sono particolarmente importanti i vv. 41-43 nei quali, come si diceva, il Signore mostra ai discepoli di non essere un fantasma, cioè un essere dotato del solo spirito, ma un uomo in carne ed ossa. Egli infatti invita i discepoli a toccare il suo corpo, mostra loro le mani e i piedi. A quell’epoca si credeva agli spiriti: quando Gesù cammina sull’acqua, i discepoli credono di vedere un fantasma. L’AT, che parla degli “spiriti dei morti” (cfr. Dt 18, 11) insegna che tali spiriti si riconoscono dal fatto che non hanno corpo, cioè né carne né ossa (cfr. 2Sm 19, 13; Gn 29, 14; Gdc 9, 2). Lc insiste sulla realtà corporea della risurrezione introducendo anche l’atto del mangiare: prendendo il cibo, l’evangelista ci ricorda l’episodio della fanciulla risuscitata da morte (Lc 8, 55): lo stesso Gesù raccomanda ai suoi genitori che le sia dato da mangiare. In realtà il prendere cibo segna, tradizionalmente, l’inizio di una vita nuova: Elia prende il pane prima di ripartire per il monte Horeb (1Re 19, 1-8), Ester ordina un banchetto quando apprende che il popolo è sfuggito alla distruzione (Est 8, 17) e Giobbe fa lo stesso quando la sua prova è terminata (Gb 42, 11)³¹. Mangiare, infine, è segno di grande gioia, come vediamo in Lc 15, 23-24 per il padre il cui figlio “era perduto ed è tornato in vita”. Ribadiamo dunque che per Lc Gesù è il Vivente ed è risorto nella realtà e totalità del suo essere, spirituale e corporeo.

3.4 Giovanni

Il quarto evangelista, pur utilizzando il medesimo materiale tradizionale di Mt e Lc, ha imposto una forte impronta personale al racconto della Pasqua. Il capitolo 20, che contiene i racconti relativi all’evento pasquale, potrebbe

³¹ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione*, cit., p. 214.

essere così suddiviso: nei vv. 1-18 Giovanni racconta ciò che accadde la mattina della Pasqua; nei vv. 19-23 troviamo l'apparizione di Gesù ai discepoli, avvenuta la sera dello stesso giorno; ai vv. 24-29 c'è l'episodio che ha per protagonista Tommaso, e che si svolge una settimana dopo; i vv. 30-31 costituiscono la conclusione generale del Vangelo.

La scoperta del sepolcro vuoto, fatta da alcune donne il mattino della domenica successiva al venerdì della morte di Gesù, è narrata da tutti gli evangelisti; Giovanni menziona la sola Maria, anche se in 20, 2 la donna si esprime al plurale, e questo fatto potrebbe far pensare che forse non era sola; tutti gli evangelisti parlano del primo giorno della settimana e tutti concordano nel parlare di "mattina presto"; a questa informazione il quarto evangelista aggiunge "quando era ancora buio", attribuendo valore simbolico all'oscurità, intesa come mancanza di fede. Gli stessi testimoni oculari della risurrezione infatti non sono ancora giunti alla fede.

Arrivata al sepolcro, la Maddalena scopre che la pietra che ne chiudeva l'entrata è stata rimossa (20, 1). Essa dunque corre a chiamare Simon Pietro e il discepolo che Gesù amava, e li avvisa che il corpo di Gesù è stato portato via e non si sa dove sia stato posto (v. 2). Dopo aver dato questo messaggio, la Maddalena esce temporaneamente di scena, mentre assumono un ruolo di primo piano Pietro e l'altro discepolo (vv. 3 ss.), i quali si recano di corsa al sepolcro. Il discepolo amato corre più velocemente e arriva per primo al sepolcro (v. 4). Egli, tuttavia, non entra subito, ma si ferma, poiché la sua attenzione è attirata dalle bende distese per terra (v. 5). Pietro giunge, entra per primo nel sepolcro e, a sua volta, nota le bende (v. 6) e, ripiegato, in disparte, il sudario col quale era stato avvolto il capo di Gesù (v. 7). L'ordine che sembra regnare all'interno del sepolcro esclude che la salma di Gesù sia stata trafugata. Il discepolo amato finalmente entra, prende atto della situazione e crede (v. 8). Al v. 9 Giovanni dice che i discepoli *non avevano ancora capito la Scrittura*, nella quale si preannunciava che il Signore sarebbe risorto dai morti. Quindi il discepolo ha acquisito la fede nel momento in cui ha constatato personalmente la realizzazione delle predizioni bibliche. Quando ha visto il sepolcro vuoto, le bende distese, il sudario ripiegato, il discepolo ha capito che il corpo di Gesù non era stato sottratto, ma era risorto. Dopo tale presa di coscienza, i due discepoli fanno ritorno a casa (v. 10). A questo punto, Maria rientra in scena. L'evangelista dice che la donna era rimasta tutto il tempo all'esterno del sepolcro a piangere (v. 11). Mentre ancora piangeva, si chinò verso il sepolcro e vide all'interno due angeli vestiti di bianco, seduti nel punto in cui Gesù era stato depresso: uno in corrispondenza del capo, l'altro dei piedi (v. 12). Anche i sinottici danno notizia della presenza degli angeli al sepolcro; solo che mentre nei primi tre Vangeli gli angeli annunciano l'avvenuta risurrezione di Gesù, nel quarto Vangelo essi si limi-

tano a chiedere alla Maddalena il motivo per cui essa pianga. Maria è convinta che la salma di Gesù sia stata trafugata e questo pensiero, più il fatto di non sapere dove l'abbiano posto, provoca il suo pianto diretto (v. 13). È a questo punto che entra in scena Gesù: la donna lo vede, è in piedi, alle sue spalle, ma non lo riconosce. Il Signore, come gli angeli, le chiede il motivo per cui pianga, ma, in più, vuole sapere chi cerca (vv. 14 s.). La Maddalena, sicura di parlare con l'ortolano, gli dice che cerca Gesù, e chiede all'uomo, nel caso sia stato lui a prelevare il corpo, dove l'abbia posto perché possa andare a prenderlo (v. 15). Ora il racconto evangelico raggiunge il suo culmine e Gesù, chiamandola per nome, si fa riconoscere da Maria (v. 16), che risponde chiamandolo "maestro" (v. 17). Nel racconto matteo leggiamo che le donne abbracciarono i piedi di Gesù, non appena lo incontrarono, e Maria, in questo contesto, deve aver fatto altrettanto, e anche con un certo trasporto, visto che il Signore la invita a non trattenerlo, poiché ancora non è salito al Padre; piuttosto, le affida un messaggio da riferire ai discepoli: essa deve dire loro che Gesù sta per salire al Padre (v. 17). Giovanni dunque colloca l'ascensione di Gesù nel giorno stesso della sua risurrezione, a differenza di Luca, secondo cui il Signore è asceso al cielo quaranta giorni dopo (At 1, 3 ss.). Gesù, in questo contesto, chiama i discepoli suoi fratelli, perciò Dio, che è Padre di Cristo, è anche Padre loro.

Maria Maddalena fa come Gesù le ha detto e riferisce il messaggio ai discepoli, annunciando loro di aver visto il Signore e le altre cose che aveva detto (v. 18).

I vv. 19-29 contengono una seconda sezione del racconto pasquale giovanneo. Rispetto a Gv 20, 1-18 cambia la collocazione cronologica: dal mattino della domenica, Gv passa alla sera di quello stesso giorno e descrive l'apparizione di Gesù risorto ai discepoli radunati nel cenacolo. Giovanni dice che Gesù si trovò in mezzo ai discepoli, all'interno della casa, benché le porte fossero state chiuse per paura dei Giudei (v. 19). Giovanni sottolinea il fatto straordinario del passaggio attraverso le porte chiuse e ne parla anche al v. 26, durante la seconda apparizione, quando è presente anche Tommaso.

Gesù saluta i discepoli donando loro la pace e subito mostra le mani e il fianco (v. 20), nei quali vi erano impresse le cicatrici dei chiodi e della lancia. I discepoli, a tale *vista*, si rallegrano (v. 20), poiché constatano che Gesù è veramente risorto come aveva detto. Il Signore, per la seconda volta, dona loro la pace e li nomina suoi inviati (v. 21). Al v. 22 è descritta la consacrazione solenne dei discepoli: Gesù dona loro lo Spirito Santo e li abilita a rimettere o ritenere i peccati (v. 23), cioè conferisce loro quello che sino ad allora era un potere esclusivo di Dio e di suo Figlio.

Giovanni precisa, al v. 24, che durante questa apparizione, l'apostolo Tommaso era assente. Gli altri discepoli, tuttavia, lo informano di aver visto

il Signore ma egli si mostra incredulo ed afferma che crederà alle parole degli amici solo quando vedrà con i propri occhi e toccherà con le proprie mani le ferite di Gesù (v. 25).

Otto giorni dopo questa prima apparizione, se ne verifica un'altra e Tommaso, questa volta, è presente. La dinamica è sempre la stessa: i discepoli sono in casa; Gesù entra nonostante le porte siano chiuse; una volta in mezzo ai discepoli, dona loro la pace (v. 26). Poi si rivolge al solo Tommaso, e lo invita a compiere proprio quelle azioni di cui il discepolo aveva bisogno per credere: toccare le ferite, osservare le mani; infine Gesù esorta Tommaso a non essere più incredulo, ma credente (v. 27). La risposta di Tommaso è una vera e propria professione di fede: egli riconosce in Gesù il Signore Iddio (v. 28). In effetti, Tommaso ha creduto perché ha sperimentato personalmente la realtà della risurrezione del Signore, ma Gesù dichiara beati coloro che crederanno in lui pur senza averlo visto (v. 29).

I vv. 30-31 contengono l'epilogo del quarto Vangelo. Giovanni premette che il suo Vangelo contiene solo una parte dei segni che Gesù ha compiuto. Quelli che l'evangelista ha riportato tuttavia sono sufficienti allo scopo di suscitare nel lettore la fede nel Cristo, il Figlio di Dio; chi crederà avrà, nel suo nome, la vita eterna.

Dopo questa esposizione del contenuto di Gv 20, cerchiamo di coglierne qualche aspetto particolarmente significativo. Il quarto evangelista presenta la condizione di Gesù dopo la sua risurrezione mostrando la continuità tra Gesù di Nazaret e Gesù Risorto. In realtà Giovanni, che nel corso del suo Vangelo ha spesso mirato a presentare Gesù come un vero uomo, fatto di carne ed ossa, sottolinea ora come queste caratteristiche fisiche siano mutate dopo la risurrezione: Gesù infatti passa attraverso le porte chiuse, comparendo all'improvviso in mezzo ai suoi discepoli (20, 19.26). Il corpo risorto di Gesù non dev'essere tuttavia immaginato come quello di un fantasma, poiché il discepolo Tommaso tocca le cicatrici e le vede chiaramente (20, 27). Giovanni dunque presenta Gesù sostanzialmente uguale a come era prima, ma con un corpo che ha perso parte delle caratteristiche umane per acquisire quelle divine, gloriose. In Gv 21, 1 ss. il quarto evangelista presenta Gesù nell'atto di mangiare del pesce arrostito insieme ai suoi discepoli, nel corso della terza apparizione dopo che era risuscitato dai morti.

Gesù è inoltre presentato come il Signore della gloria: in realtà tutti parlano di lui come del Signore: la Maddalena, i discepoli, Tommaso. La risurrezione ha dato inizio alla glorificazione di Gesù, e questa sarà perfetta dopo l'Ascensione, che nel quarto Vangelo si verifica nella stessa domenica di Pasqua, contrariamente a quanto riporta Luca, per il quale il Signore Gesù ascende al Padre quaranta giorni dopo la risurrezione (At 1, 3-11).

La risurrezione di Gesù produce un effetto salvifico immediato: il Signore

risorto, infatti, inaugura la sua comunità ecclesiale e le impone solennemente il sigillo dello Spirito Santo; in realtà, durante la prima apparizione ai discepoli, Gesù li consacra e li rende missionari del Vangelo. Certo il brano contiene delle difficoltà, poiché non è chiaro se il Maestro investa i soli apostoli, i “dodici”, oppure i discepoli presenti in quel momento. Questa seconda ipotesi è più verosimile, poiché il mandato di Gesù non può essere riservato a una cerchia ristretta di persone, ma coinvolge tutta la comunità dei credenti.

Conclusioni

In questo lavoro abbiamo cercato di mostrare come la dottrina della risurrezione dei morti sia affermata nei quattro Vangeli. Tra i vari brani nei quali, più o meno esplicitamente, si tratta questo argomento, abbiamo scelto quello relativo alla disputa tra Gesù e i sadducei e quello tratto dal discorso escatologico; entrambi appartengono al Vangelo di Marco. In seguito ci siamo soffermati sulla morte e risurrezione del Signore Gesù, in quanto essa rappresenta il punto di partenza e di riferimento per la risurrezione di tutti i morti. Cristo, risuscitando, ha insegnato la risurrezione. La descrizione della risurrezione di Gesù del Vangelo di Lc in questo senso è forse la più eloquente, in quanto il terzo evangelista sottolinea a più riprese che Gesù è risuscitato col suo corpo, si è fatto vedere e toccare dai discepoli ed ha mangiato insieme a loro. In realtà Gesù, durante la sua vita pubblica, ha sempre manifestato un grande rispetto per il corpo umano e si è sempre prodigato perché la malattia e la morte fossero scongiurate. Questo ci convince del fatto che dopo la morte fisica il corpo, da Gesù rivestito di tanta dignità, anche se in una prima fase conosce la corruzione, verrà anch'esso chiamato alla gloria della risurrezione.

Maurizia Matteuzzi

Giasone e il linguaggio del guadagno nella *Medea* di Euripide

La tragedia imperniata sulla grandiosa figura di Medea - è superfluo ricordarlo - continua ad essere uno dei drammi più studiati dell'intera produzione euripidea, oggetto di una bibliografia sterminata e in perenne incremento: la sua ricchezza e la sua polisemanticità, infatti, autorizzano a non smettere di scandagliarla e quantomeno a tentare ulteriori approfondimenti esegetici. Nell'ambito di un testo teatrale, uno dei percorsi di lettura più produttivi (e anche relativamente "oggettivi") si dimostra sovente l'analisi trasversale di termini-chiave associati costantemente a un personaggio; su questa linea procede, ad esempio, un magistrale articolo di W.B. Knox¹ - denso di spunti, di riflessioni e di dati quanto un voluminoso saggio, ed esemplare sul piano metodologico - che appunto attraverso un ampio ventaglio di spie linguistiche perfettamente coerenti arriva ad assimilare Medea a un eroe omerico. Muovendo dalla stessa impostazione, nella *Medea* si potrebbe ad esempio sottolineare come *μηχανάομαι* e *τεχνάομαι* si trovino riferiti reiteratamente alla protagonista e ne qualificano in certo modo l'intima natura, ovvero come *ὕβριζεν* sia predicato ripetutamente di Giasone a definirne il comportamento nei confronti di Medea²: mi propongo però qui di esaminare quello che si può definire il linguaggio dell'utile e più specificamente del guadagno in relazione al personaggio di Giasone.

Nell'immaginario dei greci - è notorio - l'oriente equivale al bagliore dell'oro: a Troia l'oro scorre a fiumi³ e dal leggendario Mida, a Cresos, a Serse l'oro, per i sovrani orientali, è garanzia e soprattutto segno di potere. L'elemento del guadagno, dell'oro, è iscritto profondamente, anzi sta alla radice della saga degli Argonauti, adombrato - mediante il codice simbolico proprio del mito - nel vello appunto "d'oro", custodito in Colchide, che occorre conquistare. Tale interpretazione razionalistica del mito è prospettata già dagli antichi. Strabone, dopo aver parlato della suddivisione di una certa zona del

¹ B. M. W. KNOX, *The 'Medea' of Euripides*, «YCS» XXV (1977), pp. 193-225.

² Sarebbe mia intenzione procedere all'analisi di questi termini in un prossimo lavoro.

³ Cfr., e. g., Eur. *Tro.* 994-995.

Caucaso tra le popolazioni dei Colchi, degli Iberi e degli Armeni, nonché della città di Frisso, così prosegue: “si dice che nella loro terra (*scil.* dei Soani) i torrenti di montagna trasportino a valle oro, e che questi barbari lo raccolgano per mezzo di greppie forate e di pelli a pelo lungo: è da qui che sarebbe nato il mito del vello d’oro”⁴. La spedizione al di là dell’Egeo della nutrita schiera di eroi e semidei guidati da Giasone, perciò, si configura anche⁵ come il tentativo di impadronirsi di nuove ricchezze, le ricchezze dell’oriente, (non diversamente, per la generazione successiva, la guerra di Troia). In certo modo, dunque, la figura di Giasone appare intimamente connessa all’idea del guadagno già nel contesto strettamente mitico della principale impresa cui è legato il suo nome.

Venendo alla *Medea*, parecchi commentatori hanno individuato nel personaggio di Giasone, quale Euripide lo rappresenta, un atteggiamento antieroico, addirittura “borghese”, e come tale improntato alla ricerca dell’utile e contrassegnato dall’interesse⁶, da una mentalità mercantile, quando non basamente affaristica, di contro all’opposta etica della *τιμή* di cui è portatrice Medea (anche il nuovo matrimonio con la principessa di Corinto è visto da

⁴ Strab. *geogr.* XI 2, 19; nella nota *ad loc.* dell’edizione curata da F. LASSERRE (Tome VIII = livre XI, Paris 1975) si fa riferimento anche agli autori (Appiano e, precedentemente, Teofane) da cui probabilmente è mutuata questa tesi. Inoltre cfr. R. GRAVES, *I miti greci*, ed. it. Milano 1979, p. 540.

⁵ Nella saga di Giasone e degli Argonauti (così come nelle vicende di Medea in Colchide e a Iolco) si possono riconoscere molteplici motivi di carattere folklorico: Giasone è l’eroe che compie un viaggio per andare alla conquista del tesoro salvifico - come nella leggenda del Santo Graal - (cfr. H. HUNGER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hamburg 1974, s. v. “Argonauten”, e J. CHEVALIER-A. GHEERBRANDT, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1974, s. v. “Toison d’or”), tesoro che è inoltre garanzia del potere (anche nella saga degli Atridi figura un’agnella dal vello d’oro con la stessa valenza: cfr., e. g., Eur. *Or.* 812-813, 997-1000 *et al.*) È altresì l’eroe che deve superare una serie di prove iniziatiche per sposare la figlia del re, come in varie leggende celtiche (cfr. ancora R. GRAVES, *op. cit.*, pp. 537-538).

⁶ Così, e. g., D. PAGE nell’eccellente commento alla sua edizione critica (*Euripides Medea*, Oxford 1938), *passim*; U. BOELLA nel suo pregevole commento scolastico (Torino 1970), *passim*; U. Albin, che nella sua introduzione (Euripide, *Medea - Ippolito*. Introd. e trad. di U. ALBINI, Note di M. MATTEUZZI, Milano 1990) osserva finemente (p. XXVI): “(Giasone) non ha la volontà... degli eroi shakespeariani di possedere tutto passando sopra ogni cosa: i suoi scopri sono quelli di un arrampicatore sociale”. Quanto a H. ROHDICH, *Die Euripideische Tragödie*, Heidelberg 1968, che, dal canto suo, mette in rilievo come Giasone rappresenti “la *σωφροσύνη* controllata dall’intelletto, indirizzata all’utile” (p. 59), cfr. *infra*, n. 8. Al di là poi delle interpretazioni prettamente filologiche, è forse interessante ricordare che anche in due importanti films - stilisticamente lontanissimi tra loro - ispirati al pezzo euripideo, ossia *Medea* di P. Pasolini del 1970 e *Cri de femmes* di J. Dassin del 1978, la figura di Giasone viene ricondotta, secondo modalità espressive diverse, alla mentalità “borghese”: in forma più allusiva, nell’ambito peraltro del tema assolutamente centrale del conflitto tra culture, in Pasolini, e più direttamente in Dassin (cfr., rispettivamente, la densissima sezione dedicata alla *Medea* nel bel saggio di M.

Giasone - lo dichiara egli stesso - come il mezzo per garantirsi uno *status* sociale, naturalmente, e la corrispondente sicurezza economica). Tutto questo risulta dal quadro complessivo della tragedia. Infatti come prima mossa clamorosamente indicativa della *forma mentis* cui abbiamo accennato, Giasone offre ripetutamente denaro a Medea (vv. 460-462 e 610-612), ritiene cioè implicitamente (e agisce di conseguenza) che il suo torto nei confronti di Medea, il tradimento e l'abbandono, siano risarcibili per mezzo del denaro, siano "monetizzabili": propone dunque alla sua compagna una sorta di "liquidazione" (e non a caso, in un recente allestimento del pezzo euripideo, Giasone è stato presentato in questa scena nei panni di un *manager* che intende concludere un affare e brandisce allo scopo una valigetta colma di banconote)⁷.

Tuttavia mi pare non sia stato finora evidenziato a sufficienza quanto pesantemente questo atteggiamento e questa mentalità si riflettano nel lessico⁸ e nelle metafore che Giasone usa abitualmente. In altri termini, non solo Giasone parla (e non una volta sola) concretamente di denaro, ma - esaminando sistematicamente il suo linguaggio - sembra verificabile come l'idea del guadagno e lo schema "dare-avere", "profitto-perdita", siano una sorta di parametro mentale che si rivela nel suo modo di esprimersi e a cui il suo modo di esprimersi obbedisce nelle situazioni più diverse e nei contesti più svariati.

Allorché Medea, dopo la simulata riconciliazione con Giasone, dichiara di voler mandare alla novella sposa i doni che saranno lo strumento della sua vendetta - doni di cui magnifica la bellezza straordinaria e sottolinea orgogliosamente l'origine divina - Giasone stravolge il senso di quel gesto di omaggio, e lo inquadra invece all'istante nel suo valore esclusivamente venale (vv. 959 ss.): "Perché te ne vuoi privare (κενοῖς)? Credi che la reggia abbia penuria (σπανίξειν) ... di oro (χρυσοῦ)?"⁹. Ancora più significativa la battuta ai vv. 962-963: "Se lei (*scil.* la novella sposa) mi tiene in qualche conto,

FUSILLO, *La Grecia secondo Pasolini*, Firenze 1996, e M. MANCIOTTI, 'Cri de femmes' di J. Dassin tra Euripide e Brecht, in AA. VV. *Il mito classico e il cinema*, Genova 1997, pp. 7-10).

⁷ Questa efficace soluzione scenica è stata adottata nel valido allestimento della *Medea* curato da Marco Bernardi per il Teatro Stabile di Bolzano nella stagione 1996-97.

⁸ H. ROHDICH, *loc. cit.*, già rileva nella *Medea* la notevole incidenza della "terminologia dell'utile", correlandola però strettamente al pieno sviluppo della Sofistica, in particolare alla "idea sofisticata del dominio della realtà" per mezzo dell'intelletto.

⁹ Le citazioni del testo greco seguono l'edizione critica curata da J. DIGGLE, *Euripidis fabulae*, I, Oxford 1984. Per le citazioni degli scolii mi sono servita dell'edizione di E. DIEHL, *Euripides Medea mit Scholien*, Bonn 1911. Le traduzioni, quando non altrimenti specificato, sono mie.

preferirà me alle ricchezze” (εἴπερ γὰρ ἡμᾶς ἀξιοὶ λόγου τινὸς / γυνή, προθήσει χρημάτων....). Nelle parole di Giasone sembra si faccia un rapido calcolo di prezzo, tanto che egli si riferisce ai doni *tout court* col termine χρήματα, “ricchezze”. Ma vi è di più. Nell’espressione ἀξιοὶ λόγου τινὸς mi pare che i due elementi della *iunctura* - che, presi individualmente, sarebbero meno pregnanti - si rafforzino a vicenda, e insieme evocano il valore etimologico originario, concreto di ἄξιος (da ἄγειν nel senso di “pesare”, “valutare”) e uno dei valori, altrettanto concreto, di λόγος, “conto”, “somma” (che attraverso alcuni termini derivati quali λογισμός “calcolo”, λογιστής, etc. permane fino al greco moderno)¹⁰: qualcosa di simile accade nei nostri “apprezzare” e, appunto, “tenere in conto”, dove la primitiva valenza concreta dell’immagine resta trasparente. In definitiva Giasone ragiona e si esprime perfino su se stesso in termini di prezzo e di valore materiale.

È degno di nota inoltre che a questo punto Medea, replicando a Giasone, dimostri di sintonizzarsi, per così dire, sulla stessa lunghezza d’onda del suo interlocutore, adottando il suo linguaggio quasi si trattasse del solo mezzo per farsi intendere da lui. La protagonista infatti risponde prima con una sentenza generale (“si dice che i doni persuadano anche gli dèi”: v. 964), e poi - con uno scarto quasi brutale quando si passa al mondo reale, al mondo degli esseri umani - aggiungendo (v. 965) “l’oro, per gli uomini, vale più di mille discorsi”: qui i doni, che Medea aveva definito in precedenza elegantemente κόσμος “ornamento” (vv. 951 e 954), diventano nient’altro che tangibile χρυσός, conformemente alla logica e al lessico di Giasone (v. 961)¹¹. E di nuovo il concreto e inequivoco χρυσός è usato nella battuta successiva (v. 968), sempre in riferimento ai doni che dovrebbero evitare ai figli l’esilio; infine il tutto culmina in un tocco di ironia tagliente quando la reggia dei sovrani di Corinto è indicata da Medea come (δόμους) πλουσίους (v. 969), a sottolineare ancora la qualità di quella dimora che maggiormente interessa a Giasone¹².

In apparenza meno evidente sembra il caso dei vv. 534-535. Medea ha

¹⁰ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980, sotto le rispettive voci, nonché i principali lessici della lingua greca.

¹¹ E ancora l’oro campeggia come primo termine dell’iperbole retorica (dagli echi archilochei?) dei vv. 542 ss.

¹² Anche in un altro momento cruciale Medea si ‘appropria’, in certo modo, del linguaggio dell’utile tanto congeniale a Giasone, come per farsi capire bene, fino in fondo, da lui. Quando Giasone, disperato, afferma che la morte dei figli è un dolore che coinvolge anche Medea, la protagonista replica (v. 1362), con un ossimoro ardito, “λύει ἄλγος κτλ.”, dove λύει = λυσιτελεῖ, “giova”, “è utile” (cfr. v. 566 e le relative osservazioni *infra*). U. ALBINI (*op. cit.*) rende l’espressione con “serve a qualcosa, questo dolore, ...”.

ricordato - in una rabbiosa elencazione - quali e quanti siano i debiti di Giasone nei suoi confronti (gli ha salvato la vita, per lui ha ucciso) e questi replica attribuendo - con sottigliezza sofisticata - tutti i meriti ad Afrodite, allo scopo di ridimensionare il ruolo di Medea. Poi - nel tentativo di controbattere all'evidenza dei fatti - esordisce così: μείζω γε μέντοι τῆς ἐμῆς σωτηρίας / εἰληφας ἢ δέδωκας, versi in cui troviamo due verbi a prima vista quanto mai generici; tuttavia in questo *locus* sono l'assetto sintattico globale, nonché, di nuovo, l'abbinamento (e la contrapposizione) che chiariscono il senso esatto da attribuire a δίδωμι e λαμβάνω. Innanzitutto troviamo un'anтитеσι secca: "dare-avere", come in una fredda voce di bilancio. Inoltre, a delimitare ancor più nettamente la sfera semantica, precisa, del guadagno entro cui va iscritto qui λαμβάνω (tra i cui significati primari rientra - secondo Chantraine - anche quello di *gagner*)¹³ intervengono sia il comparativo μείζω, sia il Gen. semplice τῆς ἐμῆς σωτηρίας, che Page *ad loc.* cataloga - sulla scorta di un parallelo ricavato da Jebb - come Gen. di prezzo o scambio. Dunque - in base alla stessa costruzione e alla collocazione dei termini - si può affermare che anche nel passo in oggetto Giasone, pur servendosi di un lessico di per sé poco connotato, in realtà configura il suo rapporto con Medea secondo il consueto schema di "spesa- profitto".

In un articolato passo (vv. 551-567) incentrato sul tema dei figli si può registrare nuovamente una serie di espressioni legate ai concetti dell'utile e del guadagno: Giasone parla della prole quasi come di un bene materiale, e comunque funzionale al raggiungimento di un preciso scopo, ossia il benessere ancora materiale. I figli avuti da Medea, in quanto discendenza, sono sufficienti (ἄλις; v. 558); ma, prosegue Giasone (vv. 559-560) - "cosa più importante di tutte" (τὸ μὲν μέγιστον) - il nuovo matrimonio farà sì che padre e figli possano vivere comodamente (ὡς... οἰκοῖμεν καλῶς) e - si ribadisce lo stesso concetto mediante una litote - non debbano trovarsi in ristrettezze (καὶ μὴ σπανιζοίμεσθα). Che si ragioni in termini squisitamente materiali è ulteriormente confermato dalla considerazione che segue al v. 561: πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδῶν φίλον¹⁴.

¹³ *Op. cit.*, s. v. Vale poi la pena di ricordare che nel greco dei LXX e del Nuovo Testamento λαμβάνω è detto spesso specificamente del riscuotere tasse e tributi, e, usato assolutamente, vale "riscuotere denaro": cfr. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 1995, s. v. nonché LAMPE, *PGL* s. v. Ancora in Chantraine (*op. cit.*, s. v.) vengono citati nomi derivati, di attestazione prevalentemente papiracea, che rientrano in questo particolare ambito semantico (e. g. παραληπτής= "esattore").

¹⁴ Per un analogo concetto espresso in termini molto simili cfr., e. g., Eur. *El.* 1131, o anche *Hec.* 1126-1127.

Le argomentazioni di Giasone culminano infine in due battute tanto sconcertanti quanto inequivoche (vv. 565-566): “tu (*scil.* Medea) che bisogno hai (τί δεῖ) di figli?” (ed infatti è Giasone ad averne “bisogno” per i motivi da lui stesso elencati fin qui). “A me invece conviene procurare vantaggi (λύει... ὀνήσαι) ai figli che ho per mezzo di quelli che verranno”. Qui λύει corrisponde senza dubbio a λυσιτελεῖ, come conferma lo scolio *ad loc.*: si tratta di una forma che Euripide sembra prediligere in questa particolare accezione (la si incontra 7 volte contro 2 di Sofocle, e nessuna di Eschilo)¹⁵ e il cui significato - come per altri passi esaminati in precedenza - è rafforzato dal successivo ὀνήσαι. Λυσιτελεῖν, peraltro, deriva da λύειν τὰ τέλη “rimettere i debiti a qualcuno”, “pagare i debiti per qualcuno”, da cui “essere conveniente”, “giovare”, e dunque trae origine da un contesto economico e materiale, come attesta in modo netto un *locus* del *Cratilo* platonico (417 b), in cui si afferma che a servirsi abitualmente di tale espressione sono i κάπηλοι, i “bottegai”¹⁶.

Più che mai significativo il verbo che compare al v. 910, παρεμπολάω, all'interno di un passo peraltro discusso sul piano testuale. Giasone, prendendo atto con soddisfazione del ravvedimento - bugiardo - di Medea in merito alle decisioni da lui assunte, in quello che vorrebbe essere uno slancio di magnanimità e di comprensione, così si esprime: “del resto è naturale che le donne, tutte, si lascino prendere dalla collera contro il marito, se questi combina di nascosto (παρεμπολῶντος) nozze con altre donne” (vv. 909-910). Il lessicografo Polluce testimonia l'uso del verbo παρεμπολάω anche da parte di un ignoto autore comico¹⁷ nella forma medio-passiva παρημπολημένος, e lo dà come equivalente di παρέγγραπτος e παρεγγεγραμμένος nel senso di “clandestino”: la valenza semantica sarebbe qualcosa come “contrabbandare”, “fare commercio o contrattare di nascosto”, con un forte accento sul preverbio παρα- ad indicare una “deviazione” da un comportamento regolare, corretto. Sebbene Diggle ponga tra *crucis* l'intero v. 910, del lemma παρεμπολάω non si può dubitare¹⁸: gli scolii *ad loc.* lo confermano

¹⁵ Sulle occorrenze di λύω = λυσιτελέω si veda il commento di J. C. KAMERBEK a Soph. *O. T.* 316 (Leiden 1967). Quanto all'origine di λυσιτελέω, i lessici sono pressoché concordi. Per un'ampia trattazione in merito v. J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, IV, Leipzig 1886 (rist. anast. Amsterdam 1969), pp. 162-163.

¹⁶ Il fatto che più oltre Socrate contesti la presente etimologia non inficia il valore della testimonianza platonica circa il suo uso abituale in un preciso ambito.

¹⁷ Poll. Γ 156 BETHE = *frg. adesp.* 96 KOCK.

¹⁸ Resta semmai il problema - che non interessa in questa sede - del participio al Gen. o al Dat.: peraltro, la difesa della lezione trädita al Gen. - lezione concorde di tutti i codici e lemma degli scolii - condotta da D. PAGE nel suo ampio e articolato commento *ad loc.* è semplice, poco

e lo spiegano con dovizia di dettagli. Il primo in particolare merita di essere citato per esteso: γάμους παρεμπολῶντος· πιθανῶς κέχρηται τῇ τροπικῇ λέξει, ἐμφαίνων ἑαυτὸν κέρδους ἔνεκα καὶ τοῦ τοῦς ἐκ Μηδείας παίδας ὠφελῆσαι τοῦτον ὥσπερ πραγματευσάμενον ἑαυτῷ τὸν γάμον. τὸ γὰρ παρεμπολᾶν ἐπὶ τοῦ κερδαίνειν τίθεται. Questo scolio potrebbe di per sé - credo - fungere da prova del nove per l'ipotesi prospettata nel presente lavoro: Giasone, istintivamente, riferendosi al suo nuovo matrimonio, ne parla come di un affare non proprio limpido, anzi un po' losco, condotto in segreto (come già gli ha rinfacciato Medea ai vv. 586-587) e allo scopo di ricavarne un guadagno tangibile. È interessante inoltre passare in rassegna anche i molti verbi che figurano in questo e negli altri scoli *ad loc.* come sinonimi di παρεμπολάω: tra essi ἐμπολάω, ὠνέομαι, προσκτάομαι, κερδαίνω (per cui vedi oltre), πραγματεύομαι; il primo e l'ultimo in particolare hanno a che fare col commercio, ossia rientrano appunto nello spettro semantico del profitto in senso mercantile.

Passiamo ora ai termini κέρδος e κερδαίνειν, quantitativamente attestati nella *Medea* più che in tutte le altre tragedie euripidee¹⁹. Un passo di Aristotele (*E. N.* V 4, 13) fornisce una definizione esatta del concetto espresso da κερδαίνειν (concetto che può richiamare alla mente quello - mi si passi l'accostamento - di *plusvalore*): "i termini 'perdita' (ζημία) e 'guadagno' (κέρδος) sono mutuati dallo scambio volontario. Dunque, l'aver più del proprio è detto 'guadagnare', 'trarre profitto' (κερδαίνειν), mentre l'aver meno di quanto uno avesse all'inizio è detto 'perdere' (ζημιουῖσθαι), come per esempio nel comprare e vendere ... sicché il giusto (τὸ δίκαιον) è ciò che sta a metà tra guadagno e perdita". Κέρδος individua dunque una sproporzione tra ciò che spetterebbe legittimamente e ciò che effettivamente si ottiene, non di rado con una sfumatura negativa.

Ai vv. 453-454 Giasone dichiara: "Tenuto conto di quello che tu (*scil.* Medea) hai detto contro i sovrani, l'essere punita (ζημιουμένη) solo con l'esilio consideralo tutto un guadagno (πᾶν κέρδος)". Due elementi meritano di essere notati: innanzitutto, chi parla si serve della metafora del guadagno in una sequenza logica in cui non risulta la più naturale (ci si aspetterebbe "consideralo una fortuna" o simili); in secondo luogo anche al v. 454 - come nel passo di Aristotele sopra citato - la polarità è tra κέρδος e ζημία. Nuovamente (come in altri casi esaminati in precedenza) è la coppia antitetica

-costosa (una virgola dopo γένος del v. 909 e una prima di πόσει del v. 910) e - a mio parere - perfettamente persuasiva. Per mera informazione, segnalo che D. ΚΟΥΑΚΣ, *Euripidea*, Leiden 1994 (Mnemosyne Suppl., CXXXII) propone di emendare in παρεμπεσόντος.

¹⁹ Cfr. J. ALLEN-G. ITALIE, *A Concordance to Euripides*, Groningen 1970, s. vv.

κέρδος – ζημία che circoscrive l'ambito concettuale in cui vanno inquadrati i termini singoli. Ora, ζημία nel suo originario significato vale "danno", "perdita" (da cui poi, più specificamente, "multa in denaro", "ammenda"), ed è con questo valore che ricorre frequentemente proprio in binomio e in opposizione a κέρδος (come nell'illuminante passo di Aristotele sopra citato, in Isocrate, etc.)²⁰. Così, in riferimento all'idea del nesso perdita-profitto (ancora una volta come in una voce di bilancio: cfr. sopra i vv. 534-535), idea che costituisce - come si è visto - un vero e proprio schema mentale per Giasone, si spiega l'uso pressoché automatico della metafora del guadagno (πᾶν κέρδος).

Ai vv. 610 ss. Giasone rinnova la sua proposta di un aiuto "economico" (προσωφέλημα χρημάτων) elargito senza risparmio (ἀφθόνω... χερί) a Medea e ai figli, dopodiché conclude (vv. 614-615): "Se rifiuti anche questo, ti dimostrerai davvero sconosciuta; se invece la smetterai con la tua collera, avrai tutto da guadagnarci (κερδανεῖς ἀμείνονα)". Qui il verbo del profitto κερδαίνειν sembra impiegato in un modo ambiguo e pregnante, che contempla valore figurato ("ne avrai un vantaggio") e concreto (in relazione all'offerta di denaro che precede immediatamente e comunque da essa condizionato).

Si può ancora segnalare la battuta di Giasone al v. 601: "Non considerare penosa una condizione che invece è vantaggiosa (τὰ χρηστά)". Ora, τὰ χρηστά non solo rinvia al concetto di utile che pertiene al nome-radice χρή (glossato da Chantraine, s. v., come "recherche d'utilisation pour son profit"), ma compare in risposta ad una affermazione di Medea (vv. 598-599) dove i termini εὐδαίμων βίος e soprattutto ὄλβος confermano il riferimento a una prosperità prevalentemente materiale²¹.

Giasone sembra tendenzialmente ricorrere a questo tipo di linguaggio improntato al calcolo perfino in situazioni emotivamente estreme, quando cioè è esclusa una mediazione razionale, come nell'ultimo scontro verbale con Medea, dopo che si è ormai compiuta la strage dei figli. Ai vv. 1340 e 1367 troviamo ancora usato il verbo del valutare e soppesare ἀξιόω e al v. 1348 ὀνίνημι. A quest'ultimo si potrebbe qui attribuire il significato di "aver

²⁰ Cfr., e. g., LSJ s. v. ζημία. Per il valore originario di ζημία cfr. anche SCHMIDT, *op. cit.*, IV, p. 177.

²¹ Assolutamente in linea con questa interpretazione appare la traduzione - incisiva ed esplicita - che U. ALBINI, *op. cit.*, offre dei versi in oggetto (598-599): Medea "Se il prezzo di una vita agiata è il dolore, non me la auguro, non mi auguro una ricchezza che mi roda l'animo." ... (601) Giasone "...non prendere la prosperità (τὰ χρηστά) per dolore".

gioia”, “godere di”, tuttavia non è escluso che anche in questo *locus* ὀνίνη-μι possa assumere il valore di “trarre un vantaggio” marcatamente materiale, poiché è impiegato in relazione al nuovo matrimonio così come al v. 567, dove - lo si è visto in precedenza - allude senza dubbio, appunto, a “vantaggi” di ordine materiale. Segnalo infine, sempre nell’*esodo*, allorché Giasone manifesta il timore che la famiglia reale intenda vendicarsi per l’uccisione dei sovrani, l’espressione (v. 1305) ἐκπράσσουντες... φόνον, “facendo pagare l’assassino”: anche il verbo che troviamo qui - specie in prosa (Erodoto, Tucidide) e nelle iscrizioni - è attestato in associazione a termini quali “denaro”, “interessi” e simili, dunque in contesti prettamente economici.

Veniamo alle conclusioni. A proposito della *Medea* mi pare si possa - pur con cautela - sottoscrivere l’opinione di Page²² secondo cui “the power of the drama (*scil.* *Medea*) lies rather in the characters than in their actions”.

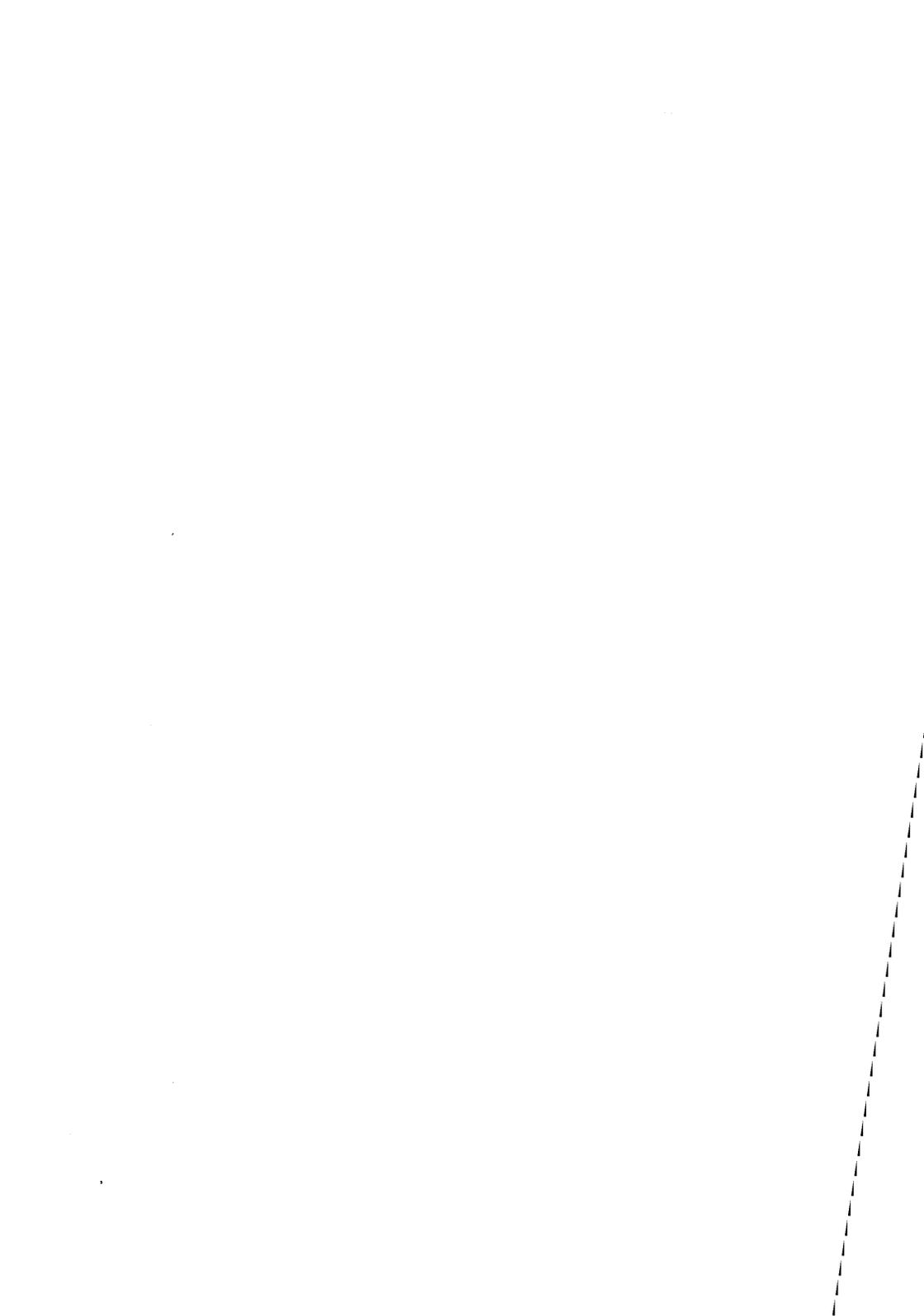
Peraltro Aristotele, nella *Poetica*²³, dopo aver ribadito che il “carattere” dei personaggi sussiste in funzione dell’azione scenica e non viceversa, con il consueto acume precisa che “Il y aura caractère si... *les paroles* (ὁ λόγος) ou les actes *décèlent une ligne de conduite*” (ποιῆ φανερόν... προαίρεσίν τινα)²⁴. Ora, sulla base dell’analisi sviluppata fin qui, credo appaia chiaro in quale modo Euripide - con tecnica scaltrita e raffinatissima - sappia far emergere progressivamente e inequivocabilmente la “natura profonda” del personaggio di Giasone, la sua visione del mondo incentrata sull’idea del guadagno (che si contrappone radicalmente ed emblematicamente alla visione del mondo della protagonista, perché *in primis* in tale antitesi irriducibile risiede - nella *Medea* - quello che si suole definire il “conflitto tragico”): non tanto attraverso le parole e i giudizi degli altri personaggi e del coro, ma soprattutto attraverso gli stilemi, le costanti e le metafore del linguaggio usato da Giasone stesso.

Ciò non solo appare in linea con quanto sentenziava Aristotele, ma risponde a un principio-cardine della buona scrittura drammaturgica, valido dai greci ad oggi.

²² *Op. cit.*, p. XIV.

²³ Cfr. 1450 a 21-22.

²⁴ Mi piace citare il passo (1454 a 16 ss.) nella efficace traduzione francese di J. Hardy (Aristote, *Poétique*, texte ét. et trad. par J. HARDY, Paris 1969).



Giancarlo Mazzoli

Le *Metamorfosi* di Apuleio: una conferma cronologica (*flor.* 10)

La cronologia di composizione del romanzo apuleiano è fin dal secolo scorso una *vexata quaestio* legata, come è noto, alla precarietà degli scarsi indizi interni e soprattutto al fatto che delle *Metamorfosi* Apuleio non fa cenno nell'unica tra le sue opere che consenta una datazione abbastanza precisa, l'*Apologia*, l'autodifesa tenuta nel processo per magia intentatogli nell'a. 158/159. Dalle interpretazioni che si danno di quegli indizi e di questo silenzio discendono due opposti orientamenti critici, inclini rispettivamente a collocare la redazione e pubblicazione del romanzo nel periodo precedente al processo (facendone in tal modo un'opera giovanile) oppure in quello successivo.

Desumo lo *status quaestionis* dalla recente chiara messa a punto del Münstermann¹. Va detto che la prima tendenza (già del Rohde e del Bürger²) risulta ormai piuttosto obsoleta: cerca di giustificare il silenzio mantenuto nell'orazione sul romanzo col fatto che il romanzo stesso fosse sconosciuto agli accusatori di Apuleio, fors'anche perché pubblicato sotto uno pseudonimo. L'ipotesi è francamente improbabile: il famoso passo *met.* XI 27, 9 in cui, in una situazione onirica, il protagonista sembra dissolversi nell'autore (*Madaurensem*) testimonia viceversa la sottile intenzione di questi di lasciare alla fine trapelare la propria identità (ed esperienza spirituale) nella filigrana del fantastico racconto; né è immaginabile che gli avversari, che nel corso del dibattito processuale si mostrano così ben informati, e fanno leva (cfr. *ap.* 6), anche su componimenti apuleiani di minimo momento, non riuscissero a documentarsi circa l'esistenza di un'opera, quale il romanzo dell'asino, atta a trasformarsi nelle loro mani in un fondamentale capo d'incriminazione *de magia*. E nemmeno appare pensabile che, qualora ciò fosse accaduto, Apuleio, così puntiglioso nel ribattere perfino alle loro accuse basate sui suoi

¹ H. MÜNSTERMANN, *Apuleius: Metamorphosen literarischer Vorlagen. Untersuchung dreier Episoden des Romans unter Berücksichtigung der Philosophie und Theologie des Apuleius*, Stuttgart-Leipzig 1995, pp. 122-29.

² E. ROHDE, *Zu Apuleius*, «RhM» 40 (1885), pp. 66-113: 88 s.; K. BÜRGER, *Zu Apuleius*, «Hermes» 23 (1888), pp. 489-98: 496.

ludicra letterari (ap. 7 s.), si astenesse, autolesionisticamente, dal fare riferimento nella sua autodifesa alla ben più capitale tematica del romanzo.

Questo è l'argomento classico a favore della posteriorità di *met.* rispetto ad *ap.* Münstermann considera poi indizi reperiti da vari studiosi negli ultimi decenni, consistenti in possibili riprese nel romanzo di elementi giuridici già presenti nell'orazione. Mi sembrano in genere supporti alquanto precari, meritevoli semmai d'attenzione una volta che, evitando il rischio della petizione di principio, si sia elaborato per altra via un criterio cronologico. Più concreto è semmai l'argomento basato sulla menzione in *met.* I 2, 1 del filosofo Sesto di Cheronea, nipote di Plutarco, attribuito a Lucio come antenato: il personaggio, maestro di Marco Aurelio e di Lucio Vero (SHA *M. Ant. phil.* 3, 2; *Ver.* 2, 5), doveva essere ancora vivo nel periodo centrale del secolo, il che rende dunque piuttosto improbabile che il romanzo fosse già a quell'epoca pubblicato³. A questo punto può rivelarsi di valido orientamento l'ultimo indizio considerato dal Münstermann, sulla falsariga di vari altri studiosi⁴: in due passi del romanzo, VII 6, 2 e XI 17, 3, si fa riferimento a *un solo* imperatore romano. È una situazione storica che nel sec. II si adatta - in rapporto alla cronologia apuleiana - soltanto ad alcuni periodi del principato per adozione: quello di Antonino Pio (per i fautori di *met.* anteriore ad *ap.*); oppure, per i sostenitori della tesi opposta, ai sette anni, 170-176, in cui il successore Marco Aurelio esercitò da solo il potere dopo averlo condiviso (dal 161 al 169) col fratellastro Lucio Vero e prima di estenderlo (dal 177 al 180) al figlio Commodo (meno plausibili, anche se non si possono escludere in linea teorica, cronologie ancora più avanzate⁵).

Dico subito che il nuovo indizio che mi accingo a prendere in considerazione si armonizza bene proprio con l'ipotesi che, per più versi, appare la migliore: quella che riconosce come *terminus post quem* per la composizione del romanzo l'avvento quale principe unico dell'imperatore-filosofo Marco Aurelio, quando dunque Apuleio (nato secondo la *communis opinio* intorno al 125) si trovava nel pieno della maturità artistica.

Il frammento 10 dei *Florida*⁶ è uno stringato riassunto della dottrina

³ Cfr. P. G. WALSH, *The Roman Novel. The 'Satyricon' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleius*, Cambridge 1970, p. 251: "it can reasonably be argued that Apuleius would never have cited a living celebrity as kinsman of a fictitious hero".

⁴ *Op. cit.*, p. 127: indicazioni bibliografiche in nn. 23-25.

⁵ Il WALSH, *op. cit.*, pp. 250 s., si mostra propenso a una datazione intorno al 180-190; ma gli argomenti prodotti sono tutt'altro che cogenti. In ogni caso il *terminus ad quem* va ravvisato negli anni 90 del secolo, in cui leggeva il romanzo, *cum ...consenesceret*, Clodio Albino, morto nel 197 (cfr. SHA *Clod. Albin.* 12, 12).

⁶ Ringrazio Claudio Marangoni dell'Università di Padova che, nel corso d'un seminario pa-

demonologica sviluppata con ben altra ampiezza e ben altro impegno teorico nel *De deo Socratis*. Considera dapprima le distinte *potestates* di corpi celesti visibili, Sole, Luna e pianeti. E poi continua: *sunt et aliae mediae deum potestates, quas licet sentire, non datur cernere*. Dopo l'indicazione d'un esempio, sul quale appunto ci fermeremo, *ceterorumque id genus*, celebra infine il provvidenziale e razionale apporto dato da queste divine intelligenze alla costituzione fisica e biologica della terra. Palese è il contatto, anche a livello testuale, con la prima presentazione dei δαίμονες in *de deo* 2, 3 s. Dopo avere descritto, all'inizio del trattato, le divinità astrali, che *visu usurpantur*, proseguiva lì Apuleio: *est aliud deorum genus, quod natura visibus nostris denegavit, nec non tamen intellectu eos rimabundi contemplamur acie mentis acrius contemplantes*. Gli esempi ivi addotti erano quelli dei *duodecim* di elencati ingegnosamente da Ennio in due famosi versi (*ann.* v. 240 s. Skutsch) *ceterique id genus, quorum nomina quidem sunt nostris auribus iam diu cognita, potentiae vero animis coniectatae per varias utilitates in vita agenda animadversas, in iis rebus, quibus eorum singuli curant*.

È facile avvertire nel frammento dei *Florida* l'orecchio interno' di Apuleio, che si rifà sinteticamente alla trattazione 'tecnica' del *de deo* (mi sembra poco verosimile un rapporto intertestuale inverso): il retore di successo richiama e riepiloga compiaciuto uno dei portati più suggestivi della sua brillante divulgazione filosofica. Ciò comporta una prima implicazione d'ordine cronologico: che la composizione del *de deo* sia antecedente a quella della conferenza da cui deriva il nostro frammento dei *florida*.

Va detto che, per ciò che concerne la datazione del *de deo*, non possediamo punti di riferimento stringenti. Applicando lo stesso *argumentum e silentio* già usato per il romanzo, si può arguire (faccio sempre riferimento al Münstermann⁷) la sua posteriorità rispetto ad *ap.* dal fatto che questa non vi fa cenno sebbene evidenti appaiano gli agganci tra la sfera magica e la dottrina demonologica. Più oltre la critica in genere non si sbilancia, ammettendo alla pari le due probabilità, che il *de deo* sia cronologicamente anteriore oppure, all'incirca, parallelo alle *met.*⁸

vese da lui tenuto sui frammenti dei *Florida*, mi ha dato l'occasione di mettere a fuoco i problemi del passo apuleiano.

⁷ *Op. cit.*, p. 129.

⁸ J. BEAUJEU (introd. a *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973, p. XXXV) si spinge comunque a ipotizzare: "il nous paraît plus probable, étant donné la maîtrise de la pensée et de la langue qu'il y révèle et la parenté stylistique qui unit cette brillante conférence à celles dont les *Florides* nous ont conservé des extraits et aux *Métamorphoses*, que le *De deo Socratis* a été écrit à Carthage, dans les années de pleine maturité, vers 160".

Un po' meglio stanno le cose per la cronologia delle conferenze da cui derivano i frammenti dei *Florida*. Le principali osservazioni furono già fatte dal Rohde⁹: la menzione -in *flor.* 9; 16; 17- di alcuni magistrati imperiali sui quali abbiamo precisi dati prosopografici consente di collocare quelle (o almeno alcune di quelle¹⁰) orazioni nel periodo del principato di Marco Aurelio e Lucio Vero, tra il 161 e il 169 (in *flor.* 9, 40 si parla del *favor Caesarum*). Al pieno della fama, come *philosophus Platonicus* e come retore abbeveratosi a tutte le *Musarum creterrae* (*flor.* 20), Apuleio somministra compiaciuto al vasto pubblico degli ammiratori africani la sua versatile e artificiosa eloquenza. In un punto tuttavia *flor.* 10 si diversifica dalla trattazione del *de deo*. Al posto dei dodici dèi enniani propone un solo esempio specifico di δαίμων, quello di *Amor*. A dire il vero, anche in *de deo* (16, 1 s.) Amore era presente, ma, sebbene ascritto a un *augustius genus daemonum*, con una mansione molto particolare e, tutto sommato, modesta:

quorum e numero Somnus atque Amor diversam inter se vim possident, Amor vigilandi, Somnus soporandi.

In *flor.* 10 invece il 'platonico' Apuleio fa compiere al dio un vero salto di qualità, promuovendolo a rappresentante per eccellenza della funzione demonologica. Ed è legittimo chiedersi il perché¹¹. Rileggiamo il passo:

sunt et aliae mediae deum potestates, quas licet sentire, non datur cernere, ut Amoris ceterorumque id genus, quorum forma invisitata, vis cognita.

La risposta che, con doverosa cautela, suggerisco è che, mentre componeva la conferenza da cui *flor.* 10 deriva, Apuleio stesse già maturando il disegno di quel racconto che indubbiamente costituisce, nel corpo del romanzo metamorfico, la parte più originale e suggestiva, la *bella fabella* di Amore e Psiche (*met.* IV 28-VI 24).

A ben vedere, anzi, nelle due righe ora citate di *flor.* 10 si racchiude, allo

⁹ Art. cit., pp. 70-73; cfr. R. DE' CONNO, *Posizione e significato dei Florida nell'opera di Apuleio*, «Ann. Fac. Lett. Filos. Un. Napoli» 8 (1958-59), pp. 57-76: 59 s.

¹⁰ Prudente riserva in tal senso esprime B. L. HUMANS Jr., *Apuleius orator: 'Pro se de Magia' and 'Florida'*, in *ANRW* II 34. 2, Berlin-New York 1994, pp. 1708-84: 1723 s.; ma la complessiva omologia stilistica della raccolta non invita a dilatare troppo l'arco cronologico della composizione.

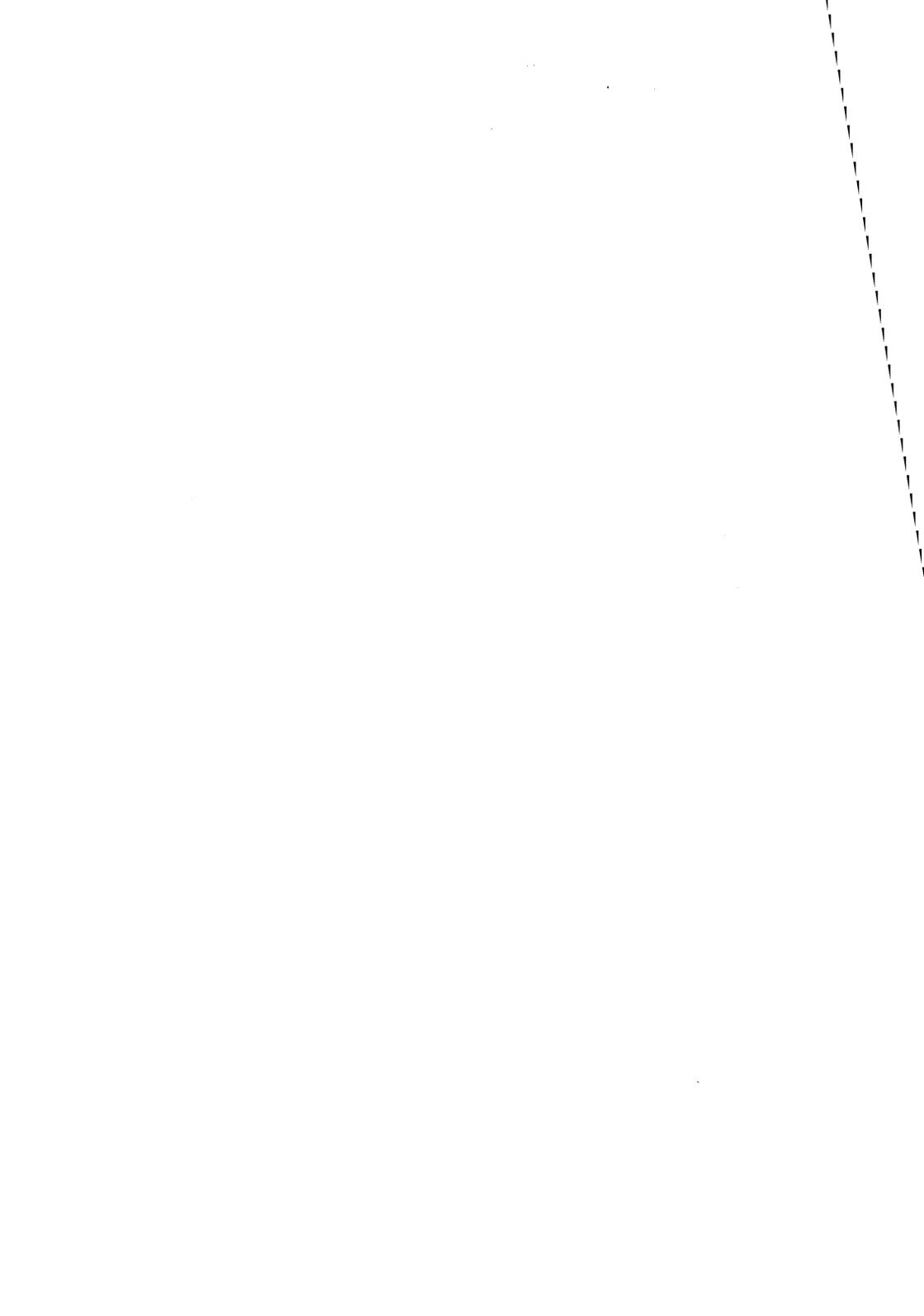
¹¹ Plat. *conv.* 202 d ss. (il famoso discorso di Diotima) è certo un referente pertinente per il tratto semantico relativo alla *media potestas* del demone (cfr. F. REGEN, *Apuleius Philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie* (De magia) und zu De Mundo, Berlin 1971, p. 80 s.) ma non dà affatto conto dell'opposizione, centrale nel passo apuleiano, tra *sentire* e *cernere*.

stadio embrionale, l'essenziale fattore d'intreccio della favola stessa. La povera Psiche va incontro a tante calamità e traversie proprio per avere violato, vittima della sua *curiositas*, lo statuto di Amore, *potestas* che, appunto, *licet sentire, non datur cernere*: Apuleio gioca astutamente con il 'codice demonologico' del suo personaggio. Preceduto da concetti di voci invisibili (V 3, 4: *nec quemquam tamen illa videre poterat, sed verba tantum audiebat excidentia*), Amore si manifesta per la prima volta a Psiche (V 4, 1) come mero *sonus*; e, subito dopo, viene sottolineato il fatto (V 5, 1) che *praeter oculos et manibus et auribus is nihil <non>*¹² *sentiebatur*. Finalmente, in V 6, 6, il dio ribadisce alla fanciulla il drastico divieto di fare ricerche sulla sua *forma*: divieto che sarà totalmente calpestato da Psiche nel famoso episodio della *lucerna* (V 22-24), con l'ineluttabile conseguenza della fuga di Amore, invalidato nel nucleo stesso dalla sua *vis* di δαίμων (e in effetti lo ritroveremo dolente e *aegrotus* in V 28 s.).

Se il mio sospetto coglie nel segno, è lecito dunque pensare che Apuleio abbia composto la conferenza da cui deriva *flor.* 10 negli ultimi tempi della diarchia Marco Aurelio - Lucio Vero, per poi passare, morto Vero - conformemente all'ipotesi cronologica più accreditata - alla stesura del romanzo¹³ (quanto ho finora osservato porta anche a ritenere il *De deo Socratis* anteriore non solo rispetto a *flor.* 10 ma, *a fortiori*, al romanzo stesso, che ancora non vi appare minimamente adombrato). Con la più splendida delle 'metamorfofi', dalle maglie dottrinali del filosofo platonico e dagli alambicchi del retore da parata uscirà l'oro della libera affabulazione fantastica.

¹² Integrazione (già del Traube) indispensabile per il senso, al pari di altri emendamenti pure meritevoli di considerazione (per es. *nihil <o setius>*).

¹³ Che all'epoca dei *Florida* il romanzo non sia ancora un'opera formalmente compiuta potrebbe anche risultare, e *silentio*, dal fatto che non se ne trovi menzione nei due brani dell'antologia (9, 27-29; 20, 1-6) in cui Apuleio fa narcisistico sfoggio della sua multiforme bilingue attività letteraria. Questa è almeno l'opinione dei più (da M. BERNHARD, *Der Stil des Apuleius von Madaura. Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins*, Stuttgart 1927, p. 358 a WALSH, *op. cit.*, p. 249). Colpisce peraltro vedere annoverate nel primo catalogo (9, 28) *historias varias rerum*, specialmente se confrontiamo l'espressione, *varias fabulas*, con cui nel celebre proemio di *met.* (I 1, 1) l'autore presenta la sua opera. Già il BÜRGER, *art. cit.*, p. 497, ravvisava nell'accenno del catalogo il riferimento a narrazioni romanzesche: in tal caso nulla vieterebbe - nella direzione appunto del mio sospetto - di considerare l'elaborazione di *met.* avviata fin dal periodo immediatamente precedente al 169 (si noti che nel catalogo Apuleio parla della sua produzione al presente: *me reficere*). Ma la tesi del Bürger venne energicamente contestata dal ROHDE (*Kleine Schriften*, II, Tübingen-Leipzig 1901, p. 31 n. 1), propenso ad attribuire invece a *historias* di *flor.* 9, 28 lo stretto valore tecnico (eidografico) del termine: cfr. *Th.L.L.* VI, 2839, 67-69.



Pietro Meloni

Vitam excoluere per artes
La dimora dei beati nel VI libro dell'*Eneide*
e "l'acqua della fonte della vita" nell'*Apocalisse*

Nel paradiso di luce e di profumo descritto da Virgilio nell'*Eneide*, tra i verdi prati e i boschetti olezzanti d'alloro, al suono delle sette corde della cetra di Orfeo danzano e cantano le "anime felici": *felices animae*¹. *Beati e felici* appaiono nella patria ultraterrena virgiliana soprattutto gli uomini che "hanno adornato la vita attraverso il genio e le arti": *inventas ... qui vitam excoluere per artes*².

Virgilio, nell'architettura poetica dell'oltretomba, agli uomini che hanno vissuto nella *pietas* assegna una dimora felice nell'Elisio illuminato da "un suo sole e sue stelle", mentre agli uomini che non hanno praticato la *pietas* riserva una dimora tenebrosa nei *durissima regna* del Tartaro³. Nei "Campi Elisii" dei beati, accanto agli eroi magnanimi, ai sacerdoti casti, ai veggenti profetici, ai benefattori dell'umanità, abitano i poeti e gli artisti in un'atmosfera di visibile letizia. Il paradiso di Virgilio è simile a quello di Cicerone, preparato per gli uomini che *in vita humana divina studia coluerunt*⁴. La morte, che appare "terribile" agli uomini che non lasciano un'eredità spirituale, è "placida" e "bella" per gli uomini "il cui lodevole ricordo non può morire"⁵.

¹ *Aen.* VI 669. Una schiera immensa di studiosi ha approfondito la visione della vita ultraterrena in Virgilio. Per un orientamento essenziale sul tema e sulla bibliografia si vedano le voci dell'*Enciclopedia Virgiliana* (Firenze 1984-1990, 5 voll.): "Escatologia" (P. MELONI, II, 379-382), "Inferi" (A. SETAIOLI, II, 953-963) e "Morte" (P. SERRA ZANETTI, III, 589-601).

² *Aen.* VI 641. Enzo Cadoni, che sapientemente *vitam excoluit per artes*, raccolse nel libro di Giovanni Francesco Fara un prezioso inno con l'augurio che tutti "per i meriti dei sacri canti possiamo godere delle gioie del cielo": *sacris hymnorum meritis coeli fruamur gaudiis* (cfr. I. F. FARAE *Opera, De rebus Sardois* I, a cura di Enzo Cadoni, Sassari 1992, p. 160).

³ *Aen.* VI 641. Il "Tartaro" è descritto nei vv. 548-627, l'"Elisio" nei vv. 637-678. Tra i commenti al VI libro dell'*Eneide* si vedano per tutti E. NORDEN, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Leipzig 1903 e I. B. PIGHI, *De libro Aeneidos VI quae est Catabasis Aeneae*, Roma 1967; per l'architettura generale del poema si veda F. DELLA CORTE, *La mappa dell'Eneide*, Firenze 1972.

⁴ *Cic. Somn. Scip.* 5, 18; cfr. *Tusc.* I 25, 62, che considera eternamente beati gli uomini *qui cultum vitae ... invenerunt*. Per la visione dell'aldilà nel *Somnium Scipionis* e la sua ispirazione nel X libro della *Repubblica* di Platone, si veda A. RONCONI, *Cicerone. Somnium Scipionis*, Firenze 1961, e Platone, *Repubblica. Libro X*, introduzione e commento di M. UNTERSTEINER, Napoli 1978.

⁵ *Cic. Parad.* 18: *Mors est terribilis iis, quorum cum vita omnia extinguntur, non iis quo-*

La “morte” era circondata, nella civiltà romana, da un alone di sacralità. Quando un uomo stava per morire, uno dei suoi familiari raccoglieva con un bacio il suo ultimo respiro e gli chiudeva gli occhi deponendolo sulla nuda terra. In quel momento tutti i presenti chiamavano ad alta voce il defunto per nome. Il fuoco del focolare veniva spento, mentre le donne innalzavano al cielo pianti e lamenti. La moneta che veniva posta nella bocca del defunto era il tributo da pagare al mitico traghettatore del fiume dell’“aldilà”. Le lampade e i candelieri che si accendevano attorno alla salma manifestavano il desiderio di una luce perpetua, i fiori e le corone esprimevano l’aspirazione ad un profumo di vita.

Un araldo annunciava nelle piazze la cerimonia funebre per suscitare negli amici la partecipazione al dolore della famiglia. Nel giorno stabilito si snodava il corteo funebre processionale, accompagnato dai suonatori delle trombe e dei flauti, dai portatori delle fiaccole, dalle cantatrici delle *naeniae* che tessevano le lodi del defunto. Si univa simbolicamente la schiera degli antenati, nelle immagini dei simulacri che erano custoditi nelle edicole degli atrii delle case. Se il morto era un personaggio insigne, prima di giungere al sepolcro, che era generalmente fuori le mura, veniva proclamata nel “foro” la sua *laudatio*⁶.

La “memoria” era il segno della permanenza spirituale dell’uomo nel mondo terrestre e della sua misteriosa aspirazione ad una vita ultraterrestre. La morte incuteva in tutti uno spontaneo timore, anche se la sapienza dei proverbi esortava l’uomo saggio a non temerla: *mortem timere crudelius est quam mori*⁷. La morte è il traguardo necessario della vita: *moriendum enim certe est*⁸. La morte “bussa con il suo passo equanime alle capanne dei poveri e ai castelli dei re”⁹. Chi nasce deve morire: *nascentes morimur*¹⁰. Anzi, noi

rum laus emori non potest. La morte è placida per Virgilio in *Aen.* VI 522 e *pulchra* in *Aen.* IX 401 e XI 647 (e *Georg.* IV 218).

⁶ Sulla tomba era posta talvolta una stele con un augurio. Anche in Sardegna sono state ritrovate epigrafi sepolcrali, che dicono: “sulle tue ceneri possano sbocciare i gigli e le viole”.

⁷ Publilio Siro; cfr. *Sen. Ep.* 24, 23: *dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem.*

⁸ *Cic. Sen.* XX 74. Cicerone dice che l’idea della morte “deve essere meditata fin dalla giovinezza, affinché non ci preoccupiamo della morte; e senza questa meditazione, nessuno può vivere con animo tranquillo. Certo, infatti, si deve morire, ed è incerto se non in questo giorno stesso. Chi dunque teme la morte, la quale ci pende sul capo in ogni istante, come potrà mantenere un animo saldo?”.

⁹ *Hor. Carm.* I 4, 13-14: *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque turris.*

¹⁰ *Manil. Astron.* XIV 16.

“moriamo ogni giorno”: *cotidie morimur*¹¹. L'aspirazione del poeta è quella di non morire totalmente, per vivere sempre nel ricordo: *non omnis moriar*¹². Un'aspirazione comune a tutti gli uomini, che nasconde il desiderio di una nuova vita. Ne è segno l'annuncio della morte, che a Roma veniva dato facendo risuonare accanto al nome del defunto il ricordo della vita: *Vixit!*

Virgilio, che manifesta il suo ottimismo chiamando qualche volta la morte *placida* ed anche *pulchra*, più spesso la dipinge come *frigida mors, crudelis mors, dura mors*¹³. Il suo grandioso affresco dell'oltretomba è frutto della “rivelazione” che si spalanca agli occhi di Enea nella discesa nel mondo dei morti. Virgilio cerca di gettare un ponte fra la concezione civile romana, che considerava la vita come una grande missione politica per l'edificazione della storia, e la concezione mistica greca, che vedeva nella vita l'anelito alla liberazione dell'anima dalla schiavitù della terra. L'ideale che unifica le due prospettive, apparentemente inconciliabili, è la visione della vita come un “dovere” da compiere¹⁴. L'Elisio è il premio per gli uomini che hanno compiuto bene il loro *munus* terrestre.

Virgilio crede nel rinnovamento dell'umanità e della storia. La vita è un viaggio verso il futuro. È annuncio ed attesa di una *nova progenies* che *caelo demittitur alto*¹⁵. La visione di Enea nel viaggio dell'“aldilà” è un insegnamento per chi deve ancora compiere il viaggio della vita terrestre. Il “ramo d'oro” è la “chiave” che apre la porta del futuro per guidare l'uomo a camminare nel viaggio della vita presente. La morte svela il senso della vita. I morti tracciano la strada ai vivi. Anchise parla ad Enea. I padri parlano ai figli dopo la morte e li guidano alla grande fatica di “riprendere il cammino”¹⁶. I padri vivono nei figli. Percorrere le esemplari vie dei padri è il dovere delle nuove generazioni e la loro missione: *hoc opus, hic labor est*¹⁷. Nell'Ade non

¹¹ *Cotidie morimur: cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit* (Sen. Ep. 24, 20): “Non è soltanto la caduta dell'ultima goccia che vuota la clessidra, ma tutto quello che è stato versato prima; si può dire che l'ultima ora in cui cessiamo di vivere non produce la morte, ma soltanto la compie: in quel momento giungiamo alla morte, ma da molto tempo eravamo in viaggio verso la morte”.

¹² Hor. *Carm.* III 30, 6.

¹³ *Aen.* IV 385; X 386; X 791.

¹⁴ Si veda Rosa LAMACCHIA, *Cicero's Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*, «Rheinisches Museum» 107 (1964), pp. 361-378, e A. SETAIOLI, *Quisque suos patimur manes* (Verg. *Aen.* VI 743), «Atene e Roma» 12 (1967), pp. 169-172.

¹⁵ *Buc.* IV 7.

¹⁶ *Aen.* VI 128.

¹⁷ *Aen.* VI 129. Enea “potrà gioire perfettamente solo quando riabbraccherà il padre che gli indicherà la strada definitiva. La perdita del padre ha generato il più forte disorientamento del viaggio: ritrovare il padre significherà recuperare un coraggio nuovo che farà superare ogni

c'è più tempo per la *virtus*, poiché è già avvenuto il giudizio sulla virtù coltivata nella vita. La morte è strada verso la luce per chi ha vissuto nella *pietas* e nella *iustitia*. La morte insegna ai viventi la religiosa responsabilità della giustizia: *Discite iustitiam moniti et non temnere divos!*¹⁸.

Virgilio, per narrare il suo "*descensus Averno*" (VI 126), utilizzò "i colori del mito e le visioni della filosofia, le tradizioni del popolo e le interpretazioni dei dotti: ne nacque la suggestiva rappresentazione ultramondana che ispirerà Dante, ricca di umanità e permeata di teologia della storia"¹⁹. È un passo avanti rispetto al "mondo dei morti" di Omero, alle "isole dei beati" di Esiodo, alle molteplici visioni poetiche dell'antichità. Nel *figmentum* della sua arte poetica Virgilio colloca il luogo della beatitudine nelle tradizionali regioni "sotterranee", mentre nella *veritas* della sua concezione filosofica sembra elevarlo alle regioni "aeree" descritte dalle dottrine cosmologiche²⁰.

L'ingresso all'oltretomba è una evocazione di tutti i mali dell'umanità, che provocano l'angoscia dell'anima. *Le terribiles formae* dei "Mali" fanno da triste corteggio alla "Morte", della quale furono ministri sulla terra: ecco il Pianto, i Rimorsi, le Malattie, la Vecchiaia, la Paura, la Fame il Bisogno, la Fatica, il Sonno, i Piaceri, la Guerra, le Furie, la Discordia²¹. Al centro è piantato "l'albero della morte"²². Appare poi il fiume Acheronte, sulle cui rive non è bene fermarsi nemmeno per piangere: "La notte precipita e noi perdiamo l'ora a piangere! ...", grida la Sibilla²³.

Trans fluvium ... al di là del fiume si apre il "bivio" fra l'Elisio e il Tartaro: la dimora che ospiterà gli operatori del bene è separata da quella che ospiterà gli operatori del male. È un ammonimento ai vivi affinché preferiscano la luce alle tenebre, sapendo che il bene ha vinto il male negli uomini che si adornarono delle virtù: le virtù politiche, religiose, artistiche.

La dimensione etica dell'oltretomba nasce dall'esigenza popolare di una

prova. Egli dovrà andare ad incontrarlo nell'oltretomba per ascoltare il suo messaggio: i padri parlano ai figli soprattutto dopo la morte. Per guardare al futuro l'uomo deve ritrovare la memoria": P. MELONI, *Attualità di Virgilio: il canto, il viaggio, il futuro*, in *Virgilio nel bimillenario* (Atti del Convegno di Studi: Sassari, 8-13 novembre 1982) = «Sandalion» 6-7 (1983-1984), p. 112.

¹⁸ *Aen.* VI 620.

¹⁹ P. MELONI, *Attualità di Virgilio*, cit., p. 115.

²⁰ Virgilio, secondo Macrobio, colloca l'Elisio tra le regioni sotterranee e le regioni eteree *ut geminae doctrinae observationes praestiterit, et poeticae figmentum et philosophiae veritatem* (*Somn.* I 9, 8).

²¹ *Aen.* VI 273-281.

²² *Aen.* VI 282-284.

²³ *Aen.* VI 539.

“giustizia” equanime che punisce il male e premia il bene. Gli uomini che coltivarono la *pietas* fuggono i “campi del pianto” e abitano “felici” nei verdi prati dell’Elisio²⁴. L’immortalità è il dono offerto soprattutto ai costruttori della pace. È il padre che svela al figlio il mistero dell’universo, dal tempo delle origini alla palingenesi finale. Anchise affida a Enea il messaggio che annunzia la necessità della grande purificazione: l’uomo, dopo aver bevuto l’acqua del fiume dell’oblio, al termine del giro del tempo a lui predestinato potrà giungere all’eterno regno della luce ed unirsi a tutti gli eletti nello spirito universale. Lassù riconquisterà il suo *igneus vigor* e la *caelestis origo*²⁵.

Il “bivio” tra il bene e il male, contemplato nel mondo ultraterrestre, diviene insegnamento che guida l’uomo dinanzi al “bivio” della vita terrestre. Gli uomini che hanno fatto violenza alle persone e alla verità sono tenuti a pagare con una giusta espiazione: gli odiatori dei fratelli, i percussori dei padri, i frodatori dei clienti, gli avari (che sono i più numerosi!), gli adulteri, i nemici della patria, i traditori, i cattivi legislatori, gli uomini che non hanno avuto le mani pure. Il rimpianto del bene non compiuto sulla terra assume solennità di ammonimento per i viventi.

Nel paradiso verdeggiante di luce abitano invece i beati, invitati al gioioso banchetto in un bosco profumato d’alloro²⁶. Sono gli eroi magnanimi, i sacerdoti casti, i veggenti oracolari, i poeti, gli scienziati, e gli uomini politici che hanno edificato la società nella giustizia. Dante Alighieri, non potendo accogliere nel suo paradiso cristiano gli “spiriti magni” del mondo pagano, prepara per loro nell’aldilà un “prato di fresca verdura” adagiato “in luogo aperto, luminoso e alto” vicino ad “un bel fiumicello”²⁷. E vedendo i poeti e i pensatori circondati da speciale onore, propone al suo Virgilio domanda:

*“O tu ch'onori scienza ed arte,
questi chi son, c'hanno cotanta onranza,
che dal modo delli altri li diparte?”*

*E quegli a me: “L'onrata nominanza
che di lor suona su nella tua vita,
grazia acquista nel ciel che sì li avanza”²⁸.*

²⁴ *Aen.* VI 624-644; in *Aen.* VI 441 sono descritti i “campi del pianto”: *lugentes campi*.

²⁵ *Aen.* VI 730.

²⁶ *Aen.* VI 650-659.

²⁷ *Inf.* IV 108-116.

²⁸ *Inf.* IV 73-78.

Il “paradiso” che Virgilio visita nel mondo delle ombre sembra svelare che nel cuore dell’uomo è custodita una “sete di giustizia”. Il poeta armonizza la vocazione mistica individuale con la vocazione sociale degli uomini, orientando la religione dei poeti e dei filosofi alla religione dei cittadini. E trasfigura la sete in una fiduciosa speranza nella giustizia futura, riconoscendo che non c’è una giustizia nella storia terrestre. Per questo i popoli che hanno sentito la paura dell’“eterna notte” debbono coltivare l’aspirazione alla pace²⁹.

La storia umana attende che tutti gli uomini, e soprattutto i responsabili della società, edifichino nel mondo l’armonia della pace. Virgilio, nel suo messaggio di intensa umanità soffuso di poetica soavità, appare come il pedagogo dei governanti e il grande educatore degli uomini alla giustizia e alla pace.

*

“L’acqua della fonte della vita”

Lettura dall’*Apocalisse*

Apocalisse di Gesù Cristo, che Dio gli diede per rivelare ai suoi servi le cose che devono presto accadere ... Beato chi legge e beati coloro che ascoltano le parole di questa profezia e mettono in pratica le cose che vi sono scritte! Il tempo è vicino ... Io sono l’Alfa e l’Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene ...

Io, Giovanni ... vidi uno simile ad un figlio d’uomo, con un abito lungo fino ai piedi ... Il suo volto somigliava al sole, quando splende con tutta la sua forza. Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto. Ma egli, posando la destra su di me, mi disse: Non temere! Io sono il Primo e l’Ultimo, e il Vivente. Io ero morto, ma ora vivo per sempre e ho le “chiavi” della morte e degli inferi! ...

Una porta era aperta nel cielo. La voce ... diceva: Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere nel futuro ... E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un “libro” sigillato con sette sigilli ...

Quando l’Agnello aprì il settimo sigillo, si fece silenzio nel cielo ... Udii una voce potente, come di una moltitudine immensa nel cielo, che diceva: “Alleluia! Salvezza, gloria e potenza sono del nostro Dio, poiché veri e giu-

²⁹ *Georg.* I 468.

sti sono i suoi giudizi ... Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell' Agnello!"...

Vidi poi un angelo che scendeva dal cielo con la "chiave" dell' Abisso ...

Beati e santi sono coloro che prendono parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno ministri di Dio e del Messia e regneranno con lui per mille anni ... Poi vidi i morti, grandi e piccoli, in piedi davanti al trono. Furono aperti i libri e fu aperto anche "il libro della vita" ...

Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente che usciva dal trono:

*"Ecco la dimora di Dio con gli uomini!
Egli abiterà con loro
ed essi saranno il suo popolo
ed Egli sarà il "Dio-con-loro".
E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi:
non ci sarà più la morte,
né pianto, né lamento, né dolore,
perché le cose di prima sono passate".*

E Colui che sedeva sul trono disse: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose". E soggiunse: "Scrivi, perché queste parole sono certe e veraci. Ecco sono compiute!

*Io sono l'Alfa e l'Omega,
il Principio e la Fine.
A colui che ha sete
darò gratuitamente
l'acqua della fonte della vita"³⁰.*

³⁰ Apocalisse 1, 1 - 21, 6.

Anna Maria Mesturini

Maschera e travestimento:
εἰκονικός in Polluce *Onomasticon* IV 146, 148 Bethe
(e in *Tractatus Coislinianus* XV 43-45 Koster?)

Il termine greco πρόσωπον, pur ricoprendo la stessa area semantica del suo equivalente latino *persona*, presenta rispetto a quest'ultimo un processo inverso dal significato proprio alla accezione traslata. Mentre, infatti, πρόσωπον giunge ad indicare la "maschera (dell'attore)" (= προσωπεῖον)¹ e poi il "personaggio", la "personalità", per metonimia rispetto al suo senso primario di "aspetto, volto, sguardo" (ossia ciò che di un individuo "appare", passivamente "è visto"), il latino *persona*, dal suo primo significato di "maschera", passa, naturalmente ancora per metonimia, a denotare il "carattere", la "persona rappresentata", il "personaggio", la "personalità", che l'individuo mostra; l'aggettivo *personatus* significa "mascherato" e, di conseguenza, direttamente "apparente, non vero". Tenuto conto del fatto che l'aspetto, il volto di una persona, supportato dal nome e dalla data di nascita, è il suo principale elemento di *identità*, quindi di "verità", questa alternanza, convogliante nello stesso termine, di *vero* e di *falso* in quanto solo *apparente* (e, pertanto, suscettibile delle due opposte categorie), sembra risiedere nel campo di afferenza teatrale della "maschera": se l'oggetto in sé è portatore di *finzione*, in teatro, il cui "modo" è la ὄψις² e, quindi, tutto ciò che si vede è vero (naturalmente all'interno della ἀπάτη, dell'inganno statutario teorizzato da Gorgia³), la maschera è proprio ciò che dà all'attore (forse addirittura a due attori

¹ Cfr. LSJ⁹, s.v. πρόσωπον. Sul tema rimando, genericamente, alla raccolta di saggi *La maschera, il doppio e il ritratto*, a c. di M. Bettini, Roma-Bari 1991, di cui, nel corso del mio studio, citerò in particolare alcuni singoli articoli. Si veda anche: A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984, in partic. pp. 57-80; Maria SCARPAT BELLINCIONI, *Il termine persona da Cicerone a Seneca*, in *Studi senecani e altri scritti*, Brescia 1986, pp. 35-102; Maria Michela SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, in partic. cap. II, *Lo sguardo fisiognomico*, pp. 46-80.

² Aristot. *Poet.* 6, 1449 b 32-33. Sull'argomento mi sono soffermata in passato, in particolare in due articoli, cui rimando per la discussione del problema e per la bibliografia: *ΟΨΙΣ: 'modo' della ΜΙΜΗΣΙΣ tragica nella "Poetica" di Aristotele e il suo retaggio nel "Tractatus Coislinianus"*, «Orpheus» 13 (1992), pp. 3-25; *ΚΟΣΜΟΣ nella Poetica di Aristotele*, in *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. Ricordando Ennio S. Burioni*, a c. di R. Gendre, Torino 1998, pp. 247-256, in partic. pp. 247-250.

³ Gorg. fr. 82 B 23 D.-K. (*apud* Plut. *de glor. Ath.* 5, 348 C): Ἦνθησε δ' ἡ τραγωδία καὶ

diversi⁴) l'identità, l'autenticità del personaggio, e la possibilità di *identificazione*⁵.

La maschera è, dunque, il "mezzo" per assumere una nuova identità, quella scenica, per diventare, quindi "essere" (εἶναι) un personaggio, ad uso degli altri personaggi del δράμα e degli spettatori. L'individualità offerta dalla maschera è una identità legata all'*aspetto*, all'*apparenza*, non è una autenticità assoluta, ma bensì relativa alla sola realtà scenica. Il "modo" del teatro, come teorizza Aristotele, è ὄψις: ciò che si vede "è" ed "è vero" per statuto; quindi, per una sorta di rapporto metonimico, ὄρασθαι = εἶναι e, ovviamente, viceversa. D'altronde, un testo drammatico è un'opera letteraria: teatralmente è solo una realtà potenziale, che diventa atto nel momento della sua rappresentazione scenica, quando c'è il pubblico (con la sua ὄψις) ad assistere⁶. La maschera (πρόσωπον)⁷ ha la funzione di *trasformare* l'uomo-attore in un personaggio (uomo, donna, persino dio) e di attribuirgliene la *sostanza*, limitatamente alla *realtà scenica*, che ad uso dell' ὄψις dello spettatore coincide con l'*apparenza*.

In teatro "l'abito fa il monaco", come Claude Calame⁸ icasticamente afferma prendendo spunto dalla battuta di Diceopoli in procinto di *travestirsi* da Telefo (Aristoph. *Ach.* 440 ss.: Δεῖ γάρ με δόξαι πτωχὸν εἶναι τήμε-

διεβόηθη, θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τότ' ἀνθρώπων γενομένη καὶ παρασχούσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην. ὡς Γοργίας φησίν. ἦν ὁ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. Ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιότερος, ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν· ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον.

⁴ Cfr. F. SISTI, *Amori e peripezie (la commedia nuova)*, Firenze 1973, pp. 20 ss.; F. H. SANDBACH, *Il teatro comico in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1979 (1 ed. in l. orig. London 1977), pp. 92 ss.; G. MASTROMARCO, *Introduzione a Aristofane*, Roma-Bari 1994, p. 123.

⁵ Cfr. Françoise FRONTISI-DUCROUX, *Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi*, in AA. VV., *La maschera*, cit., pp. 131-158, in partic. p. 134. I risvolti rituali e antropologici del fenomeno sono affermati da C. CALAME, *Smascherare con la maschera: effetti enunciativi nella commedia antica*, *ibidem*, pp. 159-174. Per una serie di valide riflessioni sull'argomento, letto in un'ottica di analogia fra la maschera e l'armatura, cfr. Maria Grazia CIANI, in *Omero Iliade*, a c. di M. G. C., comm. di Elisa Avezzù, Venezia 1992², introd., pp. 21-28, in partic. p. 24.

⁶ Cfr. Anna Maria MESTURINI, *ΟΨΙΣ*, cit., pp. 9-10; Aristotele, *Poetica 17 e Retorica III 10-11: μῦθος e μεταφορά*, «Sandalion» 16-17 (1993-1994), pp. 53-77, in partic. pp. 64-65 e nn. 50-51.

⁷ Sul tema, rimando in particolare alle acute riflessioni di Françoise FRONTISI-DUCROUX, *art. cit.*, pp. 132 ss.

⁸ C. CALAME, *art. cit.*, p. 159. Per il passo degli *Acarsi*, cfr. *infra* e n. 9. Le osservazioni di carattere antropologico con cui Calame prosegue il discorso sono, però, incentrate sulla "maschera" piuttosto che sul "travestimento" su cui è basata questa scena comica.

ρον, / εἶναι μὲν ὅσπερ εἰμί, φαίνεσθαι δὲ μή· / τοὺς μὲν θεατὰς εἰδέν' ὅστις εἴμ' ἐγώ, / τοὺς δ' αὖ χορευτὰς ἠλιθίους παρεστάναι, / ὅπως ἂν αὐτοὺς ῥηματίοις σκιμαλίω)⁹. Ma - bisogna aggiungere - proprio per questo motivo, se si tratta di un "monaco" non vero all'interno della finzione scenica, esso deve portare in sé qualche "spia" della sua falsità: il pubblico deve essere ed è sempre avvisato, visivamente o verbalmente, in base ad un "codice semiologico" dalla forte potenza evocativa¹⁰. A questo proposito, in tema di *verità-falsità*, va puntualizzata la differenza fra "maschera" e "travestimento"¹¹, tenendo conto che il termine "maschera", al di là della presenza concreta e puramente funzionale dell'oggetto nelle diverse epoche, ha pure il significato di "personificazione teatrale".

Ben diversa è, infatti, in teatro la portata del "travestimento" che solo per metafora può essere chiamato "mascherata" o all'interno della recita teatrale, dove il termine assume il peso di una dichiarazione di "metateatro"¹²: men-

⁹ Aristoph. *Ach.* 440-444: "...«Oggi devo sembrare un pezzente; essere quel che sono e però sembrare diverso». Gli spettatori sapranno chi sono, mentre i coreuti dovranno restare a bocca aperta e io li raggirerò con le mie parole". La traduzione è di G. PADUANO (in Aristofane, *Gli Acaresi. Le Nuvole. Le Vespe. Gli Uccelli*, introd., trad. e note di G. P., Milano 1989⁸ [1 ed. 1979], pp. 22-23).

¹⁰ Su questo tema, assai pertinente a quello che stiamo trattando, rimando all'illuminante saggio di C. QUESTA, *Maschere e funzioni nelle commedie di Plauto*, «MD» 8 (1982), pp. 11-64, in partic. pp. 48 ss.; cfr. il mio articolo *KOΣMOΣ*, cit., p. 255 e n. 59. Mette conto ricordare, nel prologo dell'*Amphitruo* di Plauto, la creazione di un "codice" di distinzione e riconoscimento limitato alla commedia rappresentata, secondo un preventivo accordo tra personaggio e pubblico. Per un esempio moderno, si può richiamare come, nel noto film *Ghost* di Jerry Zucker (1990), sia adottata una differente cifra visuale per rendere riconoscibili le anime buone e quelle cattive (potremmo dire, per identificare, fra i *lemures*, i *lares* e le *larvae*).

¹¹ Cfr. anche C. CALAME, *art. cit.*, p. 167. Giannina SOLIMANO (*Inganno e verità della metamorfosi*, in AA. VV., *Mosaico. Studi in onore di U. Albini*, a c. di Simonetta Feraboli, Genova 1993, pp. 209-216, in partic. pp. 210-211), che mette in rilievo la coincidenza dei concetti di metamorfosi e travestimento, ben sintetizza, tramite una sorta di paradosso verbale, la posizione dello spettatore, quando afferma: "Gli attori del dramma metamorfico, l'agente e l'*immutatus*, non vogliono ingannare lo spettatore, prigioniero di uno *ψεῦδος* oggettivo per la sua incapacità di *perspicere* e *inspicere*; egli guarda secondo un'ottica parziale un'apparenza mascherata da realtà". Altrove (cfr. Anna Maria MESTURINI, *KOΣMOΣ*, cit., pp. 254-255) si è istituito un rapporto di analogia fra ruoli teatrali e figure del linguaggio, che può basarsi proporzionalmente sulle polarità categoriali di *sostanza-forma*; *realtà-apparenza*; *essere-avere*; *identità-somiglianza*:

maschera : μεταφορά = travestimento : κόσμος

e, quindi,

maschera : travestimento = μεταφορά : κόσμος.

¹² Un esempio paradigmatico sono tutti i "travestimenti" dell'opera buffa *Così fan tutte* di Mozart-Da Ponte, per i quali si usa sempre il concetto di "maschera" (cito da W. A. MOZART, *Tutti i libretti d'opera*, a c. di P. Mioli, Roma 1996, vol. II, pp. 171-209 [il corsivo è mio]): Atto

tre la maschera è portatrice di "identità", il travestimento pertiene solo al campo della "somiglianza", della "simulazione", con le conseguenti relative implicazioni. La maschera comporta un "diventare, essere altro da sé", il travestimento un "fingersi altro da sé". Illuminante è la spiegazione degli scolii al citato verso 441 degli *Acarnesi* (φαίνεσθαι δὲ μή): Τουτέστι μὴ ἀλλάξει τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν μορφήν¹³.

Se la "mascherata" (sulla scena come nel carnevale) rientra, dunque, nella giusta ἀπάτη di gorgiana memoria¹⁴, il "travestimento" è invece una truffa (il "mezzo" di una beffa) ideata da un personaggio (di norma dal cosiddetto servo-poeta) e perpetrata dallo stesso o da un altro personaggio ai danni di uno o di altri personaggi, complici però gli spettatori che, pertanto, devono esserne messi a parte prima. Va detto per inciso che il δόλος, azione in sé ignobile, trova la connivenza del pubblico per il suo essere ideato e attuato a scàpito di un personaggio negativo della commedia. Il "travestimento" in scena, consistente in un "camuffamento", comporta un *finto* cambiamento di identità, la sovrapposizione alla identità ufficiale data dalla maschera di un'altra identità, apparente e sempre provvisoria, ad uso esclusivo dei personaggi del dramma e mai del pubblico. La citata affermazione di Diceopoli negli *Acarnesi*, parodia comica di un passo del *Telefo* euripideo¹⁵, ne è una pa-

I, scena X, Don Alfonso: "... Infin che vanno/I due creduli sposi,/Com'io loro commisi, a mascherarsi/..." (p. 183); Atto I, scena XVI, Guglielmo e Ferrando (per avvertire lo spettatore di un travestimento non annunciato): "Despina in maschera!/Che trista pelle!" (p. 188); Atto II, scena XVIII, Despina: "Nossignor, non è un notaio:/È Despina mascherata/Che dal ballo or è tornata,/E a spogliarsi venne qua." (p. 202. In quest'ultimo caso il ricorrere di Despina, con un ulteriore "inganno" truffaldino ai danni dei suoi precedenti complici, al concetto di "mascherata legittima" è funzionale al tentativo di salvare *in extremis* la situazione: l'astuta servetta rinnega l'identità fittizia di notaio e cerca di riaffermare la sua vera identità, col dichiararla soltanto mascherata in occasione di un ballo in costume); e infine, con inconsapevole ironia, Atto II, scena IV, Fiordiligi e Dorabella: "Cos'è tal mascherata?" (p. 192). Molti saranno gli esempi che mutuerò dai libretti di teatro musicale in cui, a mio avviso, molti moduli e meccanismi della commedia greca, in particolare menandrea, e poi latina (che naturalmente fece da tramite) si sono conservati inalterati: mi riservo, in un prossimo lavoro, di documentare ulteriormente questa mia affermazione. Sull'argomento rimando agli esemplari e stimolanti lavori di Cesare QUESTA, in particolare, *Il ratto dal serraglio. Euripide Plauto Mozart Rossini*, Bologna 1979.

¹³ Schol. in Aristoph. Ach. 441 (I 1B, p. 66, 8 Koster); cfr. Aristophanis Comoediae, annot. crit., comm. exeg., et schol. graec. instr. F. H. M. Blaydes, pars VII *Acharnenses*, Halis Saxonum 1887, p. 292.

¹⁴ Cfr. *supra*, n. 3.

¹⁵ Cfr. Schol. in Aristoph. Ach. 440 (I 1B, p. 66, 7 Koster). Eur. fr. 698 N²:

δεῖ γὰρ με δοῦναι πτωχὸν [εἶναι τήμερον],
εἶναι μὲν ὅσπερ εἰμί, φαίνεσθαι δὲ μή.

Il Nauck denuncia nel primo dei due versi una corruzione o un voluto mutamento da parte di

lese dichiarazione teorica. La mascherata ha, dunque, tutti destinatari conniventi, il travestimento deve trovare gli spettatori complici, ma almeno un interlocutore ignaro. Qualora il pubblico non fosse preavvertito verbalmente (chiamato a "prevedere") o non assistesse alla "vestizione" del travestito¹⁶, sempre in grazia della ὄψις, sarebbe tenuto a credere vero e non simulato ciò che egli vede sulla scena. In aggiunta, ci sarà stato qualche elemento-spia convenzionale, ad uso specifico dello spettatore.

In conclusione, nel campo della *identità teatrale*, pur producendo gli stessi esiti a livello di apparenza, la maschera, che offre una identità *vera*, cambia la sostanza di un individuo; il travestimento, sovrapponendogli una identità *finta*, modifica solo la forma della sua maschera. Potremmo dire, mutuando la terminologia di R. Barthes¹⁷, che la maschera "significa", il travestimento "rappresenta".

Messa in rilievo preliminarmente questa differenza fondamentale, vediamo brevemente il processo evolutivo della maschera comica (corrispondente nella storia della commedia a quello dei personaggi, ossia dei caratteri), tenendo conto che il travestimento sulla scena dà luogo a un fenomeno di metateatro dichiarato, di recita all'interno della recita¹⁸ e, quindi, nella sua

Aristofane, rivelato dalla violazione della legge di Porson (cfr. W. J. M. STARKIE, in *The Acharnians of Aristophanes*, with introd., english prose transl., crit. notes and comm. by W. J. M. S., Amsterdam 1968, *Excursus VI*, pp. 248-251; A. H. SOMMERSTEIN, *The Comedies of Aristophanes*, vol. I, *Acharnians*, ed. with transl. and notes by A. H. S., Warminster 1980, p. 178).

¹⁶ Esempi di tale meccanismo sono portati in scena direttamente in Aristofane, in Plauto; i dettagli del camuffamento sono solo preannunziati nell'*Aspis* di Menandro, sia nel caso del finto malato sia nel caso del finto medico. Scene paradigmatiche di "vestizione" cui non si può non fare cenno si trovano nelle *Nozze di Figaro* di Mozart - Da Ponte (il travestimento femminile del paggio operato da Susanna e dalla Contessa); in *Così fan tutte*, degli stessi autori, (il poi fallito autotravestimento da uomo di Fiordiligi); in *Gianni Schicchi* di Puccini - Forzano (la trasformazione rituale nel defunto Buoso Donati del protagonista, presentato già tra i falsatori di persone da Dante Alighieri, *Inferno XXX* 22-45).

¹⁷ R. BARTHES, *L'empire des signes*, Genève 1970, pp. 122 ss. (ricavo gli estremi e la terminologia da una citazione di C. QUESTA, *art. cit.*, pp. 49-50). A prova di quanto affermato (cfr. anche *infra*, n. 41), mi piace richiamare la convenzione del melodramma e dell'opera buffa secondo cui il ruolo del paggio o dell'adolescente maschio viene affidato ad una cantante donna (contralto o, più frequentemente oggi, mezzosoprano). Ne risulta, per fare due esempi: in *Le nozze di Figaro* (W. A. Mozart - L. Da Ponte) e in *Der Rosenkavalier* (R. Strauss - H. von Hofmannsthal) la cantante che impersona rispettivamente Cherubino e Octavian è una donna che sulla scena *significa* un uomo il quale, una volta travestito al femminile, *rappresenta* una donna. Lo stesso procedimento, in Aristofane talvolta esattamente all'inverso, dobbiamo postulare nel teatro antico, in cui le parti femminili erano tutte interpretate da attori uomini.

¹⁸ Cfr., ad esempio, Men. *Asp.* 329-330. Per la "recita" in Plauto, cfr. le acute osservazioni di G. CHIARINI, *La recita. Plauto, la farsa, la festa*, Bologna 1979.

forma, di mascherata nella mascherata. Così si può schematizzare la relazione proporzionale:

maschera : attore = travestimento: personaggio
(inganno "giusto") (inganno "fraudolento")

La limitazione alla forma vuole precisare come l'analogia, plausibilissima, investa però solo il meccanismo esteriore, la dinamica evidente, non la funzione intrinseca delle due specifiche categorie: la maschera - s'è visto - offre una φύσις, il travestimento ne modifica la μορφή.

La *maschera*, cifra del teatro greco, mentre presenta un ruolo costante nella tragedia (pur nella sua varietà connotativa)¹⁹, non ricopre sempre la stessa funzione né produce un medesimo effetto nello sviluppo diacronico della commedia²⁰. Le principali testimonianze sulla maschera comica e sulla sua progressiva diversa concezione iconografica sono Aristotele²¹, Polluce²² e Platonio²³.

Nella fase antica del teatro comico, somigliante in maniera caricaturale

¹⁹ Per una ricca rassegna, in chiave descrittiva ed esegetica, delle maschere indossate dai personaggi della tragedia e della commedia, rimando a U. ALBINI, *Nel nome di Dioniso. Vita teatrale nell'Atene classica*, Milano 1994³ (1 ed. 1991), pp. 76-94.

²⁰ Si veda, per una trattazione più approfondita, C. CALAME, *art. cit.*, passim e i vari articoli in AA. VV., *La maschera*, cit. Cfr. già L. BERNABÒ BREA, *Menandro e le terracotte liparesi*, Genova 1981, pp. 49-50; 119-120.

²¹ Aristot. *Poet.* 5, 1449 a 34-37: ...τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἀμάρτημά τι καὶ αἰσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης. Naturalmente la constatazione di Aristotele è basata sulla commedia antica e, forse ancor più, sulla commedia di mezzo, a lui contemporanea: cfr. *Eth. Nic.* IV 8, 1128 a 22 ss.

²² Poll. *Onom.* IV 143: τὰ δὲ κωμικὰ πρόσωπα τὰ μὲν τῆς παλαιᾶς κωμῳδίας ὡς τὸ πολὺ τοῖς προσώποις ὧν ἐκωμῳδοῦν ἀπεικάζετο ἢ ἐπὶ τὸ γελοϊότερον ἐσχημάτιστο, τὰ δὲ τῆς νέας πάππος πρῶτος, πάππος δεύτερος... Della νέα Polluce riporta, dunque [IV 143-154], senza alcun generico accenno allo stile categoriale, l'elenco specifico, nominale dei singoli ruoli scenici e la descrizione delle loro maschere, a cominciare dai vecchi, poi i giovani, gli schiavi e le donne, anche di queste ultime, prima le vecchie e poi le giovani.

²³ Platonius, *De diff. com.* 69-81, p. 36 Perusino (= I 56-65 Koster [Scholia in Aristophanem, Pars I, Fasc. I A. *Prolegomena de Comoedia*, ed. W. J. W. Koster, Groningen 1975, pp. 5-6]): οὐ μὴν οὐδὲ τὰ προσώπεια ὁμοιοτρόπως <τοῖς ἐν τῇ παλαιᾷ κωμῳδίᾳ κατασκευασμένοις εἰσηγόν· ἐν μὲν γὰρ τῇ παλαιᾷ εἴκαζον τὰ προσώπεια τοῖς κωμῳδοῦμένοις, ἵνα, πρὶν τι καὶ τοὺς ὑποκριτὰς εἰπεῖν, ὁ κωμῳδοῦμενος ἐκ τῆς ὁμοιότητος τῆς ὄψεως κατὰδηλος ἦ· ἐν δὲ τῇ μέσῃ καὶ νέᾳ κωμῳδίᾳ ἐπίτηδες τὰ προσώπεια πρὸς τὸ γελοϊότερον ἐδημιούργησαν, δεδοικότες τοὺς Μακεδόνας καὶ τοὺς ἐπηροτημένους ἐξ ἐκείνων φόβους, ἵνα μηδὲ ἐκ τύχης τινὸς ὁμοιότης προσώπου συμπέσῃ τινὶ Μακεδόνων

al personaggio preso in giro²⁴, la maschera va, dunque, di pari passo col criterio dell'ὄνομαστί κωμωδεῖν²⁵, così come il nome, riproposto identico (Socrate nelle *Nuvole*, Euripide nelle *Tesmoforiazuse*, nelle *Rane*, o anche i servi di Popolo, Nicia e Demostene²⁶, nei *Cavalieri*), o storpiato in modo palese a fini comici: entrambi, maschera e nome, "identificano" (come nella tragedia) un individuo autentico, addirittura reale e storico, per quanto connotato e travisato a proprio piacere dal poeta. Nella commedia di mezzo e poi nella νέα, le maschere venivano concepite volutamente deformi ἐπὶ τὸ γελοϊότερον²⁷, in certi casi con risvolti caricaturali, applicati però a personaggi

ἄρχοντι καὶ δόξας ὁ ποιητῆς ἐκ προαιρέσεως κωμωδεῖν δίκας ὑπόσχη. ὀρώμεν γούν τὰς ὄφρυς ἐν τοῖς προσώποις τῆς Μενάνδρου κωμωδίας ὁποίας ἔχει καὶ ὅπως ἐξεστραμμένον τὸ στόμα καὶ οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπων φύσιν. "Nemmeno le maschere furono costruite allo stesso modo della commedia antica: mentre in passato erano somiglianti ai personaggi presi di mira, e ancor prima che gli attori aprissero bocca la persona bersagliata si poteva riconoscere per la somiglianza dell'aspetto, nella commedia di mezzo e nella commedia nuova le maschere furono studiate appositamente per far ridere. I poeti temevano infatti i Macedoni e le loro reazioni: qualche maschera poteva somigliare ad un signore macedone e il poeta, sospettato di voler prendere in giro a bella posta, avrebbe dovuto pagarne il fio. Perciò nei volti di Menandro si notano folte sopracciglia e bocche distorte, non conformi alla natura umana". (Testo e trad. di Franca PERUSINO, in Platonio, *La commedia greca*, ed. crit., trad. e comm. di F. P., Urbino 1989, p. 36-37). L'integrazione <τοῖς> al r. 70 risale all'edizione Aldina, dove è aggiunta per legittimare la lezione κατεσκευασμένοις, presente nella maggior parte dei manoscritti, mentre la variante κατεσκευασμένα del cod. E (cfr. KOSTER, *ed. cit.*, p. 5) non richiede emendamenti. Ora, sulla base del passo di Polluce (cfr. *supra*, n. 22), mi sembra da preferirsi la lezione κατεσκευασμένα, che comporta per l'avverbio ὁμοιοτρόπως il senso assoluto (equivalente a ὅμοια τοῖς κωμωδουμένοις: cfr. *Suid.* s. v. ἐξεικασμένος [vd. *infra*, n. 24]), a designare *tout court* il metodo in uso nella commedia antica. Il costruito poteva all'origine essere rinforzato da un ὤς, la cui facile caduta per aplografia spiegherebbe un successivo adattamento del caso (κατεσκευασμένοις) in un testo che, nella forma proposta (οὐ μὴν οὐδὲ τὰ προσωπεῖα ὁμοιοτρόπως, ὧς ἐν τῇ παλαιᾷ κωμωδίᾳ, κατεσκευασμένα εἰσηγον') meglio varrebbe a preannunciare la nozione sviluppata nella frase successiva, peraltro introdotta da γάρ.

²⁴ Cfr. *Suid.* (I 2, p. 310 [E 1693] Adler), s. v. ἐξεικασμένος: Ἄριστοφάνης· μὴ δεῖδιθ' οὐ γὰρ ἔστιν ἐξεικασμένος. ἀντὶ τοῦ πεπλασμένος πρὸς ὁμοιότητα. ἔθος γὰρ ἦν τοῖς κωμικοῖς ὅμοια τὰ προσωπεῖα ποιεῖν τοῖς κωμωδουμένοις ὑπ' αὐτῶν καὶ περιθῆναι τοῖς ὑποκριταῖς. Cfr. *supra*, nn. 22-23 e *infra*, n. 38.

²⁵ Per le testimonianze sulle leggi che vietarono l'ὄνομαστί κωμωδεῖν, cfr. *Schol. in Aristoph. Ach.* 67; 1150; *Av.* 1297; *Hor. Ars Poet.* 281-284 (cfr. anche C. CALAME, *art. cit.*, pp. 164, 172 n. 9 e gli ulteriori rimandi bibliografici ivi citati). Va sottolineato come l'avverbio ὄνομαστί corrisponda alla locuzione *ad personam*: lo stesso significato è richiamato tramite due diversi referenti specifici, il nome e l'aspetto, che rappresentano le due cifre peculiari nel campo dell'identità.

²⁶ Cfr. U. ALBINI, *op. cit.*, p. 82.

²⁷ Cfr. *supra*, nn. 22-23. Alla μέση deve riferirsi Polluce (IV 143), o almeno all'ultimo Aristofane, pur indicando questa come alternativa alla somiglianza per la commedia antica: allo stesso periodo si rifà d'altronde Aristotele (cfr. *supra*, n. 21). Cfr. anche L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, pp. 49-50.

ed eroi del mito o della letteratura precedente, non a persone comuni, della storia o della attualità: la loro eventuale riconoscibilità era, dunque, affidata ai loro attributi e atteggiamenti tradizionali.

Nella commedia nuova la maschera assume una funzione diversa, quella di sovrapporre all'attore una identità comune, generica (una identità sociale e non individuale), tratteggiata tramite i segni convenzionali fisiognomici²⁸, adottati dal teatro e noti agli spettatori: il termine *identità* diventa improprio, in questo caso, e va sostituito con *tipo* o *ruolo*, neanche con *carattere*, che pur a ragione rappresenta in qualche modo la cifra della *véα*: gli ἦθη (teorizzati da Aristotele nella *Poetica*²⁹ e valorizzati nella commedia posteriore, come elemento della composizione poetica qualificante, insieme con la *διάνοια*, i personaggi) sono appannaggio del poeta; la realizzazione delle loro maschere è, invece, specifica pertinenza dello *σκευοποιός*³⁰. Mentre gli ἦθη delle commedie superstiti di Menandro risultano assai ben delineati e variamente sfaccettati, mai sovrapponibili, il loro aspetto esteriore era affatto convenzionale (prova ne sia il catalogo di Polluce), riconducibile ad un certo numero non di personaggi, ma di *tipi* fissi, i cui connotati fisici ne denunciavano immediatamente - ad uso dello spettatore - l'età, la condizione, la classe sociale, il temperamento³¹. Riconoscibile, in questo caso, non è più dunque il personaggio, ma il ruolo, la qualifica scenica.

Il *travestimento* segue proporzionalmente lo stesso processo: nella commedia antica, sfociava di norma in una "persona" o in un "personaggio" - spesso tragico - ben precisi (ad es. Telefo negli *Acarnesi*, Eracle nelle *Rane*, Menelao, Perseo, Elena; Andromeda nelle *Tesmofoiazuse*³² ecc.); oppure proponeva la classica inversione uomo-donna³³ e viceversa; della *μέση* troppo poco sappiamo; nella commedia nuova, il camuffamento trasformava in un tipo convenzionale, spesso personaggio inesistente o ignoto allo spettatore (l'unico esempio nell'opera menandrea a noi giunta è il finto medico del-

²⁸ Cfr. Giampiera RAINA, in Pseudo Aristotele, *Fisiognomica*, introd., trad. e note di G. R., Milano 1993, pp. 36-37.

²⁹ Aristot. *Poet.* 6; 15.

³⁰ Cfr. Aristot. *Poet.* 6, 1450 b 20; Poll. IV 115.

³¹ Anche i nomi sono convenzionali, nel loro ricorrere (cfr. Giampiera RAINA, in *op. cit.*, pp. 177-78).

³² Per una carrellata sui travestimenti aristofaneschi rimando al capitolo II (pp. 36-62) di una valida tesi, "Le *Tesmofoiazuse* di Aristofane", discussa a Genova nel 1997 da Giulia Torello (relatore il Prof. U. Albini).

³³ In *Lisistrata*, *Tesmofoiazuse*, ecc. (cfr. *supra*, n. 32).

l'*Aspis*, figura attestata già in autori precedenti³⁴, ma la commedia plautina garantisce con la sua varietà di travestimenti) che, non presentando elementi di riconoscibilità individuale, avrà dovuto ostentare motivi convenzionalmente distintivi nella fisionomia, nelle vesti e nel linguaggio.

Dunque, il travestimento è una metamorfosi artificiosa e dolosa in una persona diversa da sé, di cui il personaggio offre allo spettatore un "ritratto" ostentatamente "somigliante" ad uno stereotipo.

Se, come abbiamo detto, in teatro "essere visto" (radice εἶδ-/ῖδ-) corrisponde a "essere (vero)" (pure quando si tratti di un sogno o di uno spettro [εἶδωλον, *larva*, *spectrum*, *visus*, *visio*]), i termini che presentano invece la radice εἰκ-/ῖκ- (εἰκών, εἰκάζειν, εἰκονικός; cfr. il calco latino *simulacrum*), nella finzione scenica così come nella realtà, riportano al campo semantico della "somiglianza" nella forma, ossia nella "apparenza", quindi del "falso" nella "sostanza", ovvero nell'"essenza"³⁵. I termini σχῆμα e *habitus*³⁶, nella realtà facenti capo all'apparenza e, quindi, inquadrabili in tal campo come *voces mediae*, nel teatro risultano essere mezzo dell' εἰκάζειν e ne coprono valenza corrispondente, contenendo un segno di "falsità".

Il ritratto, l'immagine, per quanto somigliante, così come la pittura, il teatro e la poesia in genere, porta sempre in sé la categoria della μίμησις, dello ψεῦδος ("falso"): ciò che *somiglia*, per definizione, *non è*³⁷. Εἰκάζειν è verbo tecnico che, nella commedia antica, indica la maschera "somigliante" alla persona reale messa in ridicolo³⁸, elemento legittimamente "falso", per-

³⁴ Per le testimonianze sul personaggio del medico, cfr. M. GIGANTE, *Il ritorno del medico straniero*, «La parola del passato» 127 (1969), pp. 302-307; cfr. L. E. ROSSI, *Un nuovo papiro epicarneo e il tipo del medico in commedia*, «Atene e Roma» 22 n. s. (1977), pp. 81-84; C. QUESTA, *art. cit.*, pp. 29-30 e nn. 35-40 (e i rimandi bibliografici ivi contenuti); R. RAFFAELLI, *Nomi di senes nei prologhi plautini*, *ibidem*, pp. 65-77, in partic. pp. 75-76; F. DELLA CORTE, *Maschere e personaggi in Plauto*, «Atti del V Congresso Internazionale di Studi sul Dramma Antico. Plauto e il Teatro, 15-18 Maggio 1975», «Dioniso» 46 (1975), pp. 163-193, in partic. p. 187 (ora in *Opuscula VI*, Genova 1978, pp. 109-139, in partic. p. 133).

³⁵ Per analogia, si potrebbe così schematizzare una proporzione:

maschera : metafora (εἶναι) = travestimento : similitudine (εἰκάζειν).

³⁶ Cfr. ancora C. CALAME, *art. cit.*, p. 163. Si noti come i "mezzi" del camuffamento, σχῆμα (cfr. *Men. Asp.* 345) e *habitus* (cfr. ad es. *Plaut. Pers.* 463; *Amph.* 117) che del termine greco è una sorta di calco semantico, siano conati dalla radice dell'*avere*, proprio nel suo opporsi all'*essere*. Per la nozione di falsità ("apparenza finta") insita nel termine σχῆμα (si veda anche in Plauto il frequente uso di *schema*, ad esempio, *Amph.* 117; *Pers.* 463 [lezione di tradizione indiretta, *Prisc.*, *GL II* 200, 3 K.]), cfr. LSJ⁹ s. v. σχῆμα. σχηματίζω; Montanari, s. v.

³⁷ Ricontri interessanti in Poll. *Onom.* IV 9; I 7; VII 126-127; IX 150-151.

³⁸ Cfr. Aristoph. *Eq.* 230-233: Καὶ μὴ δέδιθ'· οὐ γὰρ ἔστιν ἐξηκασμένος/ ὑπὸ τοῦ δέ-

ché facente parte della ἀπάτη statutaria, per cui l'apparenza coincide con l'essenza e la categoria di "falso" fa riferimento alla μίμησις come costitutivo essenziale della ποίησις. Nella poesia drammatica (tragedia o commedia), il cui "modo" è ὄψις, il "ritratto" (εἰκόν) avrà soprattutto un risvolto "visivo", paragonabile a quello della pittura; ma non solo: anche nell' ἦθος, nella διάνοια e nella λέξις i personaggi rappresentati sulla scena, presi in giro nella commedia, dovevano certamente essere *somiglianti*, come d'altronde nella tragedia³⁹, per essere riconoscibili, affinché la commedia raggiungesse il suo fine, secondo i dettami della comicità in voga.

Se è lecito - e certamente lo è - far ricorso alla lingua latina per risalire al significato primario di un termine greco, un passo di Plinio⁴⁰ risulta davvero illuminante (*N. H. XXXIV 9,16*): *Effigies hominum non solebant exprimi nisi aliqua inlustri causa perpetuitatem merentium, primo sacrorum certaminum victoria maximeque Olympiae, ubi omnium, qui vicissent, statuas dicari mos erat, eorum vero, qui ter ibi superavissent, ex membris ipsorum similitudine expressa, quas iconicas vocant.*

Dunque, Plinio usa l'aggettivo *iconicus*, prestito integrato dal greco εἰκονικός, in un contesto che meglio denuncia il suo significato specifico: del sostantivo εἰκόν, inteso genericamente come "ritratto, immagine", esso

ους γὰρ αὐτὸν οὐδεὶς ἤθελεν/ τῶν σκευοποιῶν εἰκάσαι. Πάντως γε μὴν/ γνωσθήσεται· τὸ γὰρ θέατρον δεξιόν. "Non temere. La maschera non gli rassomiglia: per la paura, nessuno dei fabbricanti di maschere ha voluto raffigurare le sue sembianze. Ma sarà riconoscibile: il pubblico è intelligente." (Trad. di G. MASTROMARCO, in *Commedie di Aristofane*, a c. di G. M., Torino 1983, pp. 233-235): la *riconoscibilità*, in questo caso di mancata *somiglianza* fisica, è affidata all'intelligenza degli spettatori, capaci di comprendere la connotazione non visuale, appannaggio del poeta. Un'ingegnosa interpretazione, legata all'aspetto "mostruoso" di Cleone e non al suo potere di ritorsioni, è stata proposta da K. J. DOVER (*Portrait-Masks in Aristophanes*, in *KOMOIDOTRAGEMATA: Studia Aristophanea viri Aristophanei W. J. W. Koster in honorem*, Amsterdam 1967, pp. 16-28), accolta da G. MASTROMARCO (*Introduzione*, cit., pp. 121-22) e riportata da C. CALAME (*art. cit.*, p. 172 n. 8), il quale (alle pp. 163-64) metteva in risalto la pregnanza dei termini legati alla somiglianza (εἰκάσαι) e alla falsificazione artificiosa (πλάττειν, σχηματίζειν) delle sembianze (ὄψις); cfr. p. 172, n. 9. Cfr. *supra* e n. 24.

³⁹ Cfr. Aristot. *Poet.* 15, 1454 a 24-25 (τὸ ὅμοιον).

⁴⁰ Il passo di Plinio è citato, e così inteso, in tema di "ritratto somigliante", per quanto ideale, e "caricatura", anche da G. E. LESSING, *Laocoonte ovvero sui limiti della pittura e della poesia* (1766), trad. it. a c. di Teresina Zemella, Milano 1994, pp. 52 e n. d; 355 n. 40, in cui la curatrice - a sproposito in tale sede, perché contraria all'interpretazione e al contesto del Lessing - ventila la pur effettiva improbabilità della "somiglianza" realistica delle statue nell'epoca cui Plinio si riferisce (cfr. la nota di A. CORSO, in Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, vol. V, trad. e note di A. Corso, Rossana Mugellesi, G. Rosati, Torino 1988, p. 129, n. 2 ad l.). Ai nostri fini è, comunque, ininfluenza la specie di somiglianza evocata, mentre risulta assai significativo il termine con cui Plinio ne richiama, pur genericamente, il concetto. Per lo stesso uso di *iconicus*, cfr. Plin. *N. H. XXXV 8, 57*; Svet. *Cal.* 22, 3.

rivaluta la radice originaria limitando il proprio campo semantico alla “riproduzione *somigliante*”.

Il concetto di “ritratto” somigliante (presentato con mezzi che lo rendano immediatamente riconoscibile a livello individuale), nella commedia antica, investe - come s’è detto - la maschera e, di conseguenza, il travestimento, dove il falso della somiglianza incide in maniera duplice: una volta è una “finta” legittima nei confronti dello spettatore, la seconda è una “finta” illegittima ai danni di altri personaggi, nel suo essere riproduzione di una realtà in cui la simulazione sarebbe ovviamente fraudolenta.

Nella commedia nuova, le cui maschere sono stereotipi dai connotati fissi⁴¹ secondo leggi fisiognomiche, per i tratti costituzionali e caratteriali e, all’origine, sociali per quanto attiene all’abbigliamento e all’acconciatura (ho detto all’origine, perché la convenzione teatrale avrà poi avuto il sopravvento su qualunque raffigurazione realistica), il travestimento sarà stato impostato su concezioni proporzionali di “somiglianza” a tipi paradigmatici: e, mentre la “caricatura” di un individuo, già comica di per sé, può, anzi deve, in funzione della riconoscibilità⁴², limitarsi a riprodurne i tratti caratteristici deformandoli con moderazione, un personaggio-ritratto di un tipo generico avrà dovuto ostentare con affettazione determinati aspetti e modi attribuiti convenzionalmente all’ideale modello, anche per sottolineare ad uso dello spettatore la sua peculiare qualifica scenica.

S’è detto che una delle fonti principali - potremmo dire la principale o almeno l’unica dettagliata - sulle maschere del teatro greco è per noi l’*Onomasticon* di Polluce. Il suo catalogo contempla 44 πρόσωπα comici (9 “vecchi”⁴³, 11 “giovani”⁴⁴, 7 “schiavi”⁴⁵, 17 “donne”⁴⁶), il cui risalire a Menandro è suffragato dalla coincidenza con il repertorio riprodotto dalle numerose

⁴¹ La descrizione di queste maschere richiama dei *signa* (per usare la chiarissima differenziazione istituita da G. Pucci, *La statua, la maschera, il segno*, in AA. VV., *La maschera*, cit., pp. 107-129, in partic. pp. 119-20; 124), non *imagines* di ben precisi individui, che sarebbero εἰκόνας (rappresentazioni iconiche): cfr. anche *supra*, n. 17.

⁴² Cfr. il mio articolo *ΚΟΣΜΟΣ*, cit., pp. 254-255. Il travestimento consiste sempre in *aggiunte* (si considerino i verbi tecnici che indicano la “finzione”, *προσποιέω, προστίθημι*) al costume di scena, che lascino intravedere la forma “solita”, in funzione della *chiarezza*, ossia in modo da permettere la riconoscibilità.

⁴³ Poll. *Onom.* IV 143-145.

⁴⁴ Poll. *Onom.* IV 146-148.

⁴⁵ Poll. *Onom.* IV 148-150.

⁴⁶ Poll. *Onom.* IV 150-154.

terracotte trovate a Lipari: la distruzione di Lipari avvenuta nel 252 a. C. ne fissa un sicuro *terminus ante quem* che riporta l'iconografia delle mascherette fittili alla commedia menandrea⁴⁷.

Sia l'*Onomasticon* sia i reperti archeologici presentano attenzione (ovviamente iconografica), nell'elenco dei singoli *tipi*, a tutti o ad alcuni dei connotati di una carta di identità⁴⁸, limitati al volto: i capelli (prevalentemente bianchi o più spesso assenti per i "vecchi", rossi per gli "schiavi") e la foggia dell'acconciatura, la presenza o meno della barba (la cui assenza mostra l'afferenza del personaggio alla categoria dei "giovani"⁴⁹ e la cui differente foggia distingue i "vecchi" dagli "schiavi"), gli occhi, la forma delle sopracciglia, il naso, le labbra, il colorito, le rughe sulla fronte, sintomo di carattere riflessivo e/o di maturità legata all'età. Una sola delle descrizioni di Polluce si stacca da tutte le altre e tale differenza, che corrisponde proporzionalmente ad un diverso modulo, peraltro peculiare della commedia⁵⁰, non è stata notata dagli esegeti, che pur hanno espresso dubbi e perplessità in proposito, senza raggiungere un plausibile esito interpretativo.

Intendo parlare del πρόσωπον dell' εἰκονικός⁵¹, di cui apprendiamo notizia e connotati soltanto da Polluce (*Onom.* IV 148): ὁ δ' εἰκονικός ἔχει

⁴⁷ Cfr. L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, pp. 14-15; 138-141.

⁴⁸ Mi piace ricordare - come omaggio nostalgico e affettuoso alla memoria di Enzo - una elencazione "poetica" degli elementi di identificazione personale (volto, nome, voce, età, colore dei capelli), con cui si apriva una nota canzone dei nostri anni giovanili, *La locomotiva* di Francesco Guccini: "Non so che viso avesse./neppure come si chiamava,/con che voce parlasse,/con quale voce poi cantava,/quanti anni avesse visto allora,/di che colore i suoi capelli,/ma nella "fantasia" ho l'"immagine" sua:/gli eroi son tutti giovani e belli" (il corsivo e le virgolette, naturalmente, sono miei come le eventuali imprecisioni nella citazione, puramente mnemonica).

⁴⁹ Per l'origine e i motivi di questa "moda", cfr. l'esegesi e le numerose fonti antiche citate in F. DELLA CORTE, *La tipologia del personaggio della palliata*, "Actes du IX^e Congrès Association Guillaume Budé. Rome 13 - 18 Avril 1973", Paris 1973, pp. 354-393, in partic. p. 365 (ora in *Opuscula* VI, cit., pp. 155-194, in partic. p. 166).

⁵⁰ Cfr. *infra*, per l'attenzione alla forma, al corpo, all'abbigliamento, all'aspetto (σχῆμα, *habitus*), che potrebbe richiamarsi a quanto afferma H. BERGSON, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, pref. di B. Placido, Roma-Bari 1987³ (1 ed. in l. it. 1916) pp. 25-37. All'interno dell'opera menandrea, è stato giustamente detto che, nei casi di richiami o apprezzamenti del fisico o dell'abbigliamento, "il personaggio parlante..., nel momento stesso in cui vuole descrivere un altro, finisce piuttosto a caratterizzare se stesso" (Silvia MAGISTRINI, *Le descrizioni fisiche dei personaggi in Menandro, Plauto e Terenzio*, «Dioniso» 44 [1970], pp. 79-114, in partic. p. 87; cfr. Giampiera RAINA, *Il verisimile in Menandro e nella fisiognomica*, in AA. VV., *Il meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, a c. di D. Lanza e O. Longo, Firenze 1989, pp. 173-185, in partic. pp. 181-182). Sulla diversa concezione della corporeità in Plauto, cfr. Giannina SOLIMANO, *Il corpo nel teatro plautino*, «SIFC» 86, 3^a s. vol. XI, (1993), p. 224-242.

⁵¹ Si tratta del πρόσωπον n° 19: cfr. L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, pp. 154-157; 195.

μὲν ἐνεσπαρμένας τὰς πολιὰς καὶ ἀποξυρᾶται τὸ γένειον, εὐπάρυφος δ' ἐστὶ καὶ ξένος⁵². Così traduceva il passo, attenendosi perfettamente alla lettera del testo, F. DELLA CORTE⁵³: “ὁ εἰκονικός (una figura da ritratto), ha i capelli brizzolati e la barba accuratamente rasata, il vestito ornato di un lembo di porpora ed è straniero”, introducendo sinteticamente il personaggio come “un ricco babbeo”. La stessa resa del significante (dichiarando però l'oscurità del significato) aveva dato il Navarre⁵⁴ che, appuntando la sua attenzione principalmente sui predicati εὐπάρυφος (di cui cita alcune occorrenze in Plutarco⁵⁵ e una descrizione equivalente in Luciano⁵⁶) e ξένος, identificava in séguito⁵⁷ nell' εἰκονικός un qualche riccone d'origine straniera, facile vittima dei παράσιτοι che nel catalogo di Polluce gli vengono posti accanto; direttamente come un παράσιτος intese, invece, l' εἰκονικός - sulla scia di altri in passato⁵⁸ - il Pickard-Cambridge⁵⁹.

Il Bernabò Brea, optando per una variante nel testo di Polluce (ἐμπεπαρ-

⁵² Poll. *Onom.* IV 148 (I, p. 245 Bethe = p. 177 Bekker). E. BETHE (*Pollucis Onomasticon, e codicibus... adnotavit E. B.* [*Lexicographi Graeci IX 1-2*], Leipzig 1900, 1931 [rist. Stuttgart 1967]); I. BEKKER (*Iulii Pollucis Onomasticon, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1846*).

⁵³ F. DELLA CORTE, *Tipologia*, cit., p. 366 (in *Opuscula VI*, cit., p. 167). Nella ricca e utilissima tavola di conguaglio tra le maschere di Polluce e i corrispondenti personaggi della *palliatia* (pp. 377-382 = 178-183), l'εἰκονικός rappresenta una casella lasciata vuota, senza l'identificazione di alcun corrispettivo (p. 379 = 180).

⁵⁴ O. NAVARRE, s. v. “Persona, Πρόσωπον. Masque scénique”, in DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, t. IV 1, 1905, pp. 406-416, in partic. p. 412.

⁵⁵ Plut. *de adul.* 13, 57 A, in cui l'εὐπάρυφος è una possibile vittima ingenua dell'adulatore, alla stregua del suo opposto polare quanto all'abbigliamento, l'ἄγροικος. Il Navarre rimanda pure a Plut. *Quaest. conv.* 615 D: ξένος τις ὡσπερ εὐπάρυφος ἐκ κωμῳδίας. Cfr. Plut. *de se ipsum citra invidiam laudando* 22, 547 E: εὐπάρυφα καὶ σοβαρὰ διηγῆματα (“smargiassate, spacconate”) di soldati e nuovi ricchi. Per altre occorrenze del termine εὐπάρυφος cfr. Plut. *Aem.* 33; e LSJ⁹ s. v.

⁵⁶ Luc. *Dial. meretr.* IX 1: ἐώρακα δὲ κάγω αὐτὸν ἐφεστρίδα περιπόρφυρον ἐμπεπορημένον καὶ ἀκολούθους ἅμα πολλούς.

⁵⁷ O. NAVARRE, *Les masques et les rôles de la “Comédie Nouvelle”*, «REA» 15 (1914), pp. 1-40, in partic. pp. 20-23 (articolo nato come recensione spesso polemica all'allora recente volume di C. ROBERT, *Die Masken der neueren attischen Komödie* [XXV Hallisches Winkelmannsprogramm], Halle 1911).

⁵⁸ La corrente identificazione (cfr. *ThGL*, s. v. εἰκονικός) era già contestata da O. NAVARRE, *Masques*, cit., pp. 15-16; cfr. pp. 20-23, alle cui osservazioni aggiungerei che la connotazione di εὐπάρυφος data da Polluce contrasterebbe con i colori tipici (nero o grigio) dell'abbigliamento del parassita segnalati da Polluce stesso (*Onom.* IV 119: καὶ πορφυρᾶ δ' ἐσθῆτι χρώνται οἱ νεανίσκοι, οἱ δὲ παράσιτοι μελαίνῃ ἢ φαιᾷ [πλὴν ἐν Σικανῶνι λευκῇ, ὅτε μέλλει γαμείν]), all'interno della trattazione specifica degli abiti indossati dai personaggi comici (*Onom.* IV 118-120).

⁵⁹ A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *The dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1968² (I ed. 1953), p. 225.

μένας τὰς παρεϊάς in luogo di ἐνεσπαρμένας τὰς πολιάς, presente solo nella vecchia edizione di Seber-Jungermann-Kühn (Amsterdam 1706)⁶⁰, ne propone una esegesi traslata “dalle guance scarne”⁶¹, che gli permette una identificazione dell’εἰκονικός fra le mascherette liparesi, assai brillante in effetti, ma non suffragata da una stringente rispondenza alla funzione del personaggio che il nome deve pur indicare.

A risolvere l’arcano esegetico del termine εἰκονικός, sulla stessa linea iconografica e filologica del Bernabò Brea (anzi, per confermarne - auto-schediasticamente invero - l’identificazione), pretenderebbe di esser giunto W. Lapini⁶², il quale intende il personaggio come “il segnato”, “lo sfregiato” (“scarface”), o meglio ancora “il riconoscibile”⁶³, attribuendo, in maniera tanto ingegnosa quanto impossibile, significato passivo al suffisso -ικός (il corrispettivo greco del latino -ivus), il cui valore è sempre attivo-causativo.

La cifra distintiva del πρόσωπον dell’εἰκονικός nell’*Onomasticon* risiede nel richiamo all’abbigliamento (presente solo in poche altre descrizioni di Polluce, e solo tra le maschere femminili), dato dall’aggettivo εὐάρυφος, e alla pur indistinta nazionalità straniera, già implicita nella definizione di εὐάρυφος⁶⁴. Ma la notazione sull’abbigliamento ricercato è accompagnata

⁶⁰ La lezione non è neppure citata in apparato nella edizione di E. BETHE (*ed. cit.*, I, p. 245), che riporta solo la variante ἐσπαρμένας, né in quella precedente di I. BEKKER (*ed. cit.*, p. 177).

⁶¹ L. BERNABÒ BREA (*op. cit.*, p. 157 e nn. 13-14) così conclude la sua trattazione: “È difficile resistere alla tentazione di vedere nella nostra mascheretta, così straordinariamente caratterizzata dal punto di vista iconografico, la caricatura di qualche riccone straniero, volgare e grossolano, che avesse cercato di sbalordire gli ateniesi con la ostentazione fuori luogo del suo lusso di cattivo gusto e che proprio da questo derivi il singolare nome di «maschera ritratto».” Una sintesi, che riunisce le varie interpretazioni, si ritrova poi - opportunamente, data la sede, - nel catalogo del Museo di Lipari (L. BERNABÒ BREA, Madaleine CAVALIER, U. SPIGO, *Lipari. Museo Eoliano*, Palermo 1994, p. 115): “L’*eikonikós* o *eupáryphos*, dalle guance incavate, un forestiero presuntuoso che vuol sbalordire gli ateniesi con l’ostentazione del suo lusso e riesce solo a farsi circuire dai parassiti.”

⁶² W. LAPINI, *Il nome, la maschera e l’idiota*, «Sandalion» 15 (1992), pp. 53-101, in partic. pp. 88-91. Lo studioso prende spunto dalla presenza del termine latino *iconismus* (cfr. *supra* e n. 40) in un elenco citato nel vecchio quanto dotto e sempre valido articolo di Geneva MISENER (*Iconistic Portraits*, «Class. Philol.» 19, 2 [1924], pp. 97-123, in partic. p. 99). Meglio sarebbe stato, a questo proposito, rifarsi a Plut. *de adul.* 9, 54 B, dove il termine greco εἰκονισμός è usato con probabile riferimento a una “caratterizzazione” comica (παρὰ τοῦτο ὁ τοιοῦτος εἰκονισμός ἐστὶ), a commento di due trimetri giambici adespoti e introduzione di un verso di Eupoli.

⁶³ W. LAPINI, *art. cit.*, pp. 90-91. Solo sull’ultimo significato - che differisce peraltro dai precedenti, rappresentandone una conseguenza - potrei trovarmi a concordare con il Lapini, anche se con motivazioni e argomentazioni diverse, intendendo appunto la “riconoscibilità” come un effetto secondario della “maschera” in esame.

⁶⁴ Cfr. *supra* e nn. 55-62.

dal più specifico predicato ξένος, che poteva avere una sua manifestazione superficiale per mezzo di una caricatura dell'aspetto esteriore (un manierato abbigliamento "esotico"), ma che avrà avuto la totale rivelazione tramite il linguaggio o la pronuncia storpiata.

I dati descritti sono questi: si tratta di un "giovane", perché rispondente all'elemento convenzionale, peraltro sottolineato espressamente, della assenza della barba, con una canizie sparsa ad alterargli l'acconciatura, che indossa un mantello elegante e, soprattutto, vistoso, e parla una lingua straniera o almeno ne ripropone inflessioni e moduli particolari. Ora, tenuto conto che il termine εἰκονικός rimanda ad un generico significato di "figura da ritratto"⁶⁵, e contempla, fra le sue occorrenze letterarie, tutte afferenti a questo stesso campo semantico⁶⁶, lo specifico senso (peraltro conforme al significato generico) di "simulazione, contraffazione" in *Anth. Pal.* XI 233, 467, la "maschera" dell' εἰκονικός trova, nella realtà teatrale, un riscontro preciso nel ruolo del "simulatore", ossia il personaggio interno o estraneo alla commedia che, *sotto false vesti*, recita una parte finta (per la regia del servo-poeta), "colui che mette in opera una contraffazione" dentro la trama della finzione teatrale. Dunque, εἰκονικός non sarebbe una "maschera" (un personaggio), ma un "travestimento" (la *rappresentazione* di un personaggio).

Se, come si è detto, la radice εἰκ-ίικ- applicata a "cose" teatrali porta in sé un concetto di ψεῦδος (a fini di δόλος) ulteriore rispetto all'inganno statutario, il ruolo dell' εἰκονικός, nei confronti della normale maschera, può ben indicare una sovrapposta simulazione, quella del "travestimento", del "camuffamento"⁶⁸, di cui esistono non pochi esempi, a partire dal medico

⁶⁵ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, p. 355, s. v. εἰκα, 1. εἰκών: "εἰκονικός «qui reproduit, représente» (hellén. et tardif)". Degna di menzione è l'occorrenza del termine εἰκονικός in *Plut. Lys.* 1, 1: Πολλοὶ τὸν ἐντὸς ἐστῶτα τοῦ οἴκου παρὰ ταῖς θύραις λίθινον ἀνδριάντα Βρασίδου νομίζουσι εἶναι· Λυσάνδρου δ' ἐστὶν εἰκονικός.

⁶⁶ Cfr. *ThGL*, s. v.; *LSJ*⁹, s. v.; Montanari, s. v. Cfr. anche s. v. εἰκαστικός; εἰκονοποιός.

⁶⁷ *Anth. Pal.* XI 233: Φαῖδρος πραγματικός καὶ ζωγράφος ἤρισε Ῥούφος
τίς θάσσον γράφει καὶ τίς ὁμοίωτερον.
Ἄλλ' ἐν ὅσῳ Ῥούφος τρίβειν τὰ χρώματ' ἔμελλεν.
Φαῖδρος ἔγραψε λαβῶν εἰκονικὴν ἀποχὴν.

L'epigramma è di Lucillio (sec. I d. C.), quindi di un'epoca tarda, di poco precedente a Pol-
luce.

⁶⁸ Consistente in una concreta e materiale sovrapposizione alla maschera o al costume di scena, necessaria - è ovvio - quando avvenga "svelamento" finale. Non entro nel merito della controversia sull'uso o meno della maschera in Plauto, per cui rimando a F. DELLA CORTE, *Maschere*, cit., *passim*.

dell'*Aspis* di Menandro, per passare ad una variegata serie di personaggi della *palliata*.

Vediamo, innanzitutto, come questa esegesi specifica del termine dia ragione di tutti gli elementi della descrizione di Polluce. L'interpretazione di "simulatore" spiega il richiamo all'abbigliamento (εὐπάρυφος), il mezzo principale del "travestimento" o, meglio, del "camuffamento", che necessita al personaggio, specie se noto, di paludarsi, per non essere riconosciuto dalla vittima o dalle vittime della beffa e, nello stesso tempo, per essere riconoscibile nella sua "caricatura" da parte degli spettatori già avvisati. Pure la canizie sparsa (sarà stata realizzata con qualche polvere bianca - oggi si penserebbe alla farina, al talco - facilmente eliminabile), surrogato di una parrucca - più idonea semmai al "travestito" altrimenti estraneo alla commedia⁶⁹ -, sortisce analoghi effetti: una goffa alterazione della capigliatura, finalizzata ufficialmente ad attenuare la probabile somiglianza dell'impostore con il personaggio, col suo lasciar intravedere ciò che va visto dallo spettatore, rende più verisimile ma, allo stesso tempo, più comicamente paradossale il mancato riconoscimento da parte del beffato. Senza contare che, fors'anche per convenzione, le chiome brizzolate, segno di maturità a compensare l'assenza della barba⁷⁰, attribuiscono all'ospite "straniero" maggior rispettabilità e credibilità. Ho detto ospite "straniero"⁷¹ intenzionalmente, perché il simulatore quasi sempre si finge straniero (ξένος, *peregrinus*), come peraltro Polluce

⁶⁹ Cfr. Men. *Asp.* 376-79:

... τῶν ἐμῶν τινα
ἤξω συνηθῶν παραλαβῶν καὶ προκόμιον
αἰτήσομαι καὶ χλανίδα καὶ βακτηρίαν
αὐτῷ. ξενιεὶ δ' ὅσ' ἂν δύνηται.

⁷⁰ Per nessuno dei giovani Polluce parla di barba, di cui dà per scontata l'assenza, tranne che per l'εἰκονικός, del quale unico mette in rilievo la rasatura, proprio in contrasto con la canizie sparsa (cfr. F. DELLA CORTE, *Tipologia*, cit., p. 365=166; L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, p. 157; W. LAPINI, *art. cit.*, p. 89), sottolineando implicitamente come si tratti di un giovane che si finge anziano: tale sottesa motivazione - a mio avviso - giustifica e rende più plausibile la lezione πο-λιός (se non fosse menzionata la canizie, la rasatura sarebbe ovvia all'interno della categoria di appartenenza) rispetto a παρειός accolto dal Bernabò Brea.

⁷¹ Se nell'*Aspis* di Menandro la nazionalità straniera del medico è sottolineata perché funzionale al ruolo e alla "macchietta", la connotazione di "straniero" può avere anche un significato più tenue, non indicare una diversa nazionalità, ma la semplice estraneità alla ristretta cerchia locale: cfr. *Le nozze di Figaro*, Atto III, scena XI (in *op. cit.*, p. 106), la Contessa (al paggio travestito da donna): "Onoriamo la bella forastiera./Venite qui... datemi i vostri fiori. (*prende i fiori di Cherubino e lo bacia in fronte*): Come arrossi... Susanna, e non ti pare.../Che somigli ad alcuno?" Susanna: "Al naturale...". Cfr. *La Cenerentola ossia la bontà in trionfo* di G. Rossini - G. Ferretti, Atto I, scena VII (in *Tutti i libretti di Rossini*, a c. di M. Beghelli e N. Gallino, Milano 1991, pp. 421-449, in partic. p. 432) una cui didascalia dice: "... entra Alidoro in abito di pellegrino con gli abiti da filosofo sotto, ...".

connota senza eccezioni l' εἰκονικός. Questo dato è assai importante, perché, oltre a corrispondere alla quasi totalità dei casi nelle commedie a noi pervenute (il personaggio "inventato" è forestiero⁷²), rappresenta la riprova della nostra interpretazione: un linguaggio straniero contraffatto è un mezzo di "travestimento" della voce e della nazionalità (φωνή e λέξις), due tra i fattori di identità di una persona⁷³; è una copertura funzionale, come sono gli abiti esotici, che ha il pregio di offrire ulteriori stimoli alla fantasia del personaggio-attore e del servo-διδάσκαλος nel sottolineare la macchietta caricaturale⁷⁴.

Ma perché - ci si potrebbe chiedere - tenuto conto che i "travestimenti" sono molteplici e di vario genere, Polluce è in grado di descriverne uno stereotipo così dettagliato? Perché, evidentemente, questo era il modello scarno

⁷² Persino nel *Falstaff* (G. Verdi - A. Boito) Atto II, Parte I, Ford si presenta a Falstaff come "il Signor Fontana". La patina straniera del personaggio, rendendo più verosimile il suo essere sconosciuto, può scongiurare il pericolo della verifica di una somiglianza con la società nota e circostante.

⁷³ Non dimentichiamo che in teatro, in grazia del "modo" principale ὄψις, anche il riconoscimento sensibile è legato al senso della vista. Vale la pena di rilevare come, però, nel melodramma e nell'opera buffa, dove l'elemento musica ha un peso più consistente (il timbro e il registro delle varie voci sono convenzionalmente legati ai corrispondenti ruoli), anche la voce può rappresentare, e spesso rappresenta, fattore di riconoscibilità. Esempi ne siano ne *Le nozze di Figaro*, Atto IV, scena XIV (in *op. cit.*, pp. 113-114), nel finale scambio delle vesti serva-padrone con scambio reciproco del registro vocale all'interno del comune timbro di soprano, leggero Susanna e drammatico la Contessa, Figaro (a Susanna, che aveva tentato di alterare la voce, come più volte si trova indicato in didascalia): "Pace, pace, mio dolce tesoro./io conobbi la voce che adoro./...". Conte: "Non la trovo, e girai tutto il bosco." Susanna e Figaro: "Questi è il Conte, alla voce il conosco". Duplice fattore di riconoscimento è richiamato nel *Don Giovanni*, Atto I, Scena XIX (in *op. cit.*, pp. 125-170, in partic. p. 144), Donn'Anna, Donn'Elvira e Don Ottavio: "(Al volto ed alla voce/si scopre il traditor.)". Per il meccanismo di scambio incrociato di identità servo-padrone, già presente nelle *Rane* di Aristofane (Xantia-Dioniso), nei *Captivi* di Plauto, si vedano anche *Don Giovanni* di Mozart - Da Ponte (Leporello-Don Giovanni), *La Cenerentola* di Rossini - Ferretti (Dandini-Don Ramiro).

⁷⁴ Un esempio paradigmatico e divertente si può trovare nel linguaggio del "servitore tedesco" impersonato da Vespina ne *L'infedeltà delusa* (J. Haydn - M. Coltellini), Atto II scena V, la cui "aria" finale recita: "Trinche vaine allegramente,/ché patronne oggi sposar./Tu ballare, tu cantar./je, foller imbriacar./Lustig, lustig paesan./Spaisen vuol, non pagar niente./paesan allegramente,/ché patronne far scialar./Je, lustig, lustig paesan". In *Così fan tutte* di Mozart - Da Ponte, Atto I, scena XVI (in *op. cit.*, p. 188), Despina, travestita da medico, canta entrando in scena: "Salvete amabiles/Bonae puellae." Fiordiligi e Dorabella: "Parla un linguaggio/Che non sappiamo." Despina: "Come comandano./Dunque, parliamo./So il greco e l'arabo./So il turco e il vandalo./Lo svevo e il tartaro/So ancor parlar." Don Alfonso: "Tanti linguaggi/Per sé conservi./Quei miserabili/Per ora osservi...". La prima frase, nel latino di Despina, è certamente da preferirsi secondo la lezione della partitura "Salvete amabiles bones puellas": cfr. C. QUESTA, *art. cit.*, p. 30, n. 38.

- su cui si saranno aggiunte le variazioni nei singoli casi - che segnalava il ruolo scenico come spia convenzionale in funzione dell' ὄψις del pubblico. La stessa finalità ricopriranno in Plauto gli epiteti (spie verbali ad uso dello spettatore ad indicare il ruolo "finto") *ornatus*, *exornatus*⁷⁵, *chlamydatus*⁷⁶ (buon corrispondente, quest'ultimo, del greco εὐπάρυφος, la cui incidenza sarà stata l'equivalente a livello visivo), con cui il "simulatore" è spesso salutato o indicato al suo ingresso. E la sua "recita" viene, preliminarmente nelle prove o alla fine, connotata col termine *graphicus*, (o l'avverbio *graphice*)⁷⁷, che sembra condividere il referente metaforico alla pittura di εἰκονικός (il grecismo latino con attenzione all'azione [γράφειν], il termine greco all'esito [εἰκών], la frequente resa italiana dell'avverbio *graphice* come "a pennello", allo strumento). Proprio questa è la funzione - io credo - ricoperta dal termine *graphicus*: una dichiarazione di "finta (perfezione)", riferita ad un modello puramente ideale⁷⁸, che il personaggio-simulatore ritiene di poter raggiungere o di aver raggiunto nella sua *performance*. Analogamente, il greco εἰκονικός offre un senso assoluto, generico, pur senza la specificazione (impossibile a determinarsi) dell'individuo oggetto di simulazione.

E la cifra concreta della simulazione va identificata nella indulgenza sulla descrizione e sulla attenzione alle "vesti", sintetizzabili nel "mantello", sempre nominato in presenza di un falso di tal fatta⁷⁹, anche quando il personaggio finto non sia straniero. Mentre gli altri personaggi della *véa sono* dei tipi autentici con un nome che li qualifica, l'εἰκονικός contiene nella designazione del suo ruolo solo la categoria del falso, della "somiglianza con qualcun altro" (la descrizione di Polluce ne indica i mezzi nel paludamento, nella alterazione dei connotati, in particolare il colore dei capelli, e del linguaggio,

⁷⁵ Cfr. il mio articolo *ΚΟΣΜΟΣ*, cit., p. 255 e nn. 59-60.

⁷⁶ Interessante a questo riguardo è un lemma di Nonio Marcello (Non. XIV [De genere vestimentorum], 864 L. = 538 M.): PALUDAMENTUM, *est vestis quae nunc clamys dicitur...*

⁷⁷ Per una ampia discussione sul termine *graphicus*, dall'esegesi assai vessata, rimando a G. CHIARINI, *op. cit.*, pp. 74 ss.; cfr. già E. FRAENKEL, *Elementi plautini in Plauto*, ed. it. Firenze 1960 (1 ed. in l. orig. Berlin 1922), p. 185, n. 3.

⁷⁸ Richiamo l'attenzione (il corsivo è mio) sul finale della già citata scena di *Così fan tutte* (W. A. Mozart - L. Da Ponte), Atto I, scena XVI, Ferrando e Guglielmo: "Un quadretto più giocondo/non s'è visto in questo mondo" (in *op. cit.*, p. 189), che conclude la "commediola" con termini corrispondenti al plautino *graphicus* e al suo, spesso, equivalente funzionale *lepidus*.

⁷⁹ Non mi pare casuale, nel *Poenulus* di Plauto, l'assenza del mantello ripetutamente sottolineata nell'abbigliamento di Annone, straniero vero che, ben lungi dal simulare, dissimula anche - a parte l'iniziale monologo in punico - la sua conoscenza delle lingue: si metta a confronto con la simulatrice Despina in *Così fan tutte* (cfr. *supra*, n. 74).

realizzabile tramite una *patina* sovrapposta come per la foggia degli abiti). Se nella commedia antica la maschera somigliante (ἐξεικασμένον) rappresentava la duplicazione di una persona reale, nella νέα la radice εἰκ- torna per indicare la ideale imitazione di un personaggio-tipo possibile, e non la somiglianza con qualche personaggio ricco e celebre ben preciso (peraltro, non meglio precisabile)⁸⁰.

L' εἰκονικός, il simulatore, è dunque una "copia": per questo motivo egli può esser giudicato "perfetto" (*graphicus*) nei suoi dettagli, perché non è una figura spontanea, ma è una voluta, affettata, imitazione, una caricatura ideale⁸¹. Si pensi all'uso paradossale, nel linguaggio comune, delle categorie del "vero" e del "falso" ad indicare reciprocamente per assurdo la perfezione: di una cosa artificiosa si dice "sembra vera (tanto è perfetta)"; di quella reale "sembra finta (tanto è perfetta)"! Il teatro è artificio⁸², ma qualunque forma di metateatro, che è due volte "finto", deve risultare (deliberatamente, soprattutto nel comico) *perfetta* al quadrato (almeno all'interno della finzione di primo grado).

Per la polarità degli ἦθη (distinguibili fra esseri umani σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι) teorizzata da Aristotele⁸³ come linea specifica di demarcazione fra la tragedia e la commedia, se in quest'ultima troviamo servi o personaggi

⁸⁰ Cfr. L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, p. 157 (cfr. *supra* e n. 61). La lezione adottata dal Bernabò Brea e la relativa identificazione nella mascheretta liparese (*op. cit.*, p. 195) potrebbe, invece, essere in consonanza anche con la nostra esegesi del termine εἰκονικός (comporterebbe invero un cambiamento di maschera, a cui non credo, o ne farebbe negare l'uso): infossare le guance può essere un atteggiamento di ostentata caricatura (di raffinatezza?) oppure una palese spia di simulazione, nel fingere la volontà di alterare i propri connotati per timore di essere riconosciuto dall'interlocutore.

⁸¹ Mi sia consentito, a questo proposito, citare la pagina di un romanzo "giallo", il cui autore, d'altronde, è garanzia se non della scientificità, certo dell'alto livello letterario: S. S. VAN DINE, *La canarina assassinata*, Milano 1988³ (1 ed. in l. orig. 1927), pp. 106 ss.: "Una copia, un'imitazione, manca di quell'inconfondibile caratteristica (*scil.* l'"*élan*, cioè, entusiasmo e spontaneità"): è troppo perfetta, troppo accuratamente eseguita, troppo precisa. ... Nella copia permane un'aura di falsità, di eccessiva perfezione scaturita da uno sforzo cosciente...". Una avvincente esposizione introspettiva dei conflitti provocati dall'impostura, dalla simulazione di una falsa identità personale e di cultura, nella vita reale e non sulla scena, si trova in un recente romanzo di Dionisio DI FRANCESCANTONIO (*L'identità del fuoriuscito*, Firenze 1996), incentrato sulle vicende e sulla figura dell'esploratore René Caillé.

⁸² Cfr. S. S. VAN DINE, *op. cit.*, p. 109: "rapina da teatro", ad indicare la perfezione dei dettagli di un delitto, che denuncia così la sua artificiosità.

⁸³ Aristot. *Poet.* 2, 1448 a 1-2: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τοῦτους ἢ σπουδαίους ἢ φαῦλους εἶναι, ...; 1448 a 16-18: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ καὶ ἡ τραγῳδία πρὸς τὴν κωμῳδίαν διέστηκεν· ἡ μὲν γὰρ χεῖρους ἢ δὲ βελτίους μιμῆσθαι βούλεται τῶν νῦν.

φαῦλοι in abiti eleganti, sfarzosi, regali (*basilice exornati*⁸⁴), in tragedia si trovano re, eroi, personaggi σπουδαῖοι vestiti di stracci, per cui andava famoso Euripide (ad esempio, *Telefo* nell'omonima tragedia, Menelao nell'*Elena*) o, comunque, "mimetizzati" sotto vesti comuni (Oreste nelle *Coefore* di Eschilo o nell'*Elettra* euripidea, Dioniso nelle *Baccanti*, Alceste velata nel finale dell'omonimo dramma). Ma in tragedia sembra proprio non esistere un personaggio che si traveste; esiste il personaggio notissimo che, per motivi anche in questo caso funzionali all'intreccio, si presenta sotto mentite spoglie, artificio che gli consente, nascondendosi dietro una identità generica, anche qui *straniera* (ossia estranea e ignota alla società locale in cui si ambienta il dramma), di *dissimulare* la sua vera identità. In tragedia, dunque, non si simula il falso (lo si annuncia solo per verosimiglianza della situazione); tutt'al più si dissimula il vero⁸⁵.

Una dichiarazione programmatica del ruolo di εἰκονικός in tragedia, in funzione di un δόλος - comportamento che resta, però, limitato al suo annuncio⁸⁶ -, si trova in bocca ad Oreste (Aesch. *Choeph.* 560-564):

ξένωι γὰρ εἰκῶς, παντελῆ σαγὴν ἔχων,
ἤξω σὺν ἀνδρὶ τῶιδ' ἐφ' ἐρκείους πύλας
Πυλάδῃι ἰξένος τεῖ καὶ δορυξένος δόμων·
ἄμφω δὲ φωνὴν ἤσομεν Παρνησιίδα
γλώσσης αὐτὴν Φωκίδος μιμουμένω.⁸⁷

È degna di essere riportata una nota al passo di W. Lapini⁸⁸, il quale osserva, a proposito della forma μιμουμένω: "il duale è improprio, perché sia Oreste che Pilade parleranno il dialetto della Focide, ma solo uno di loro, Oreste, è nella condizione di doverlo imitare. Di fatto, quel che Oreste dice non avrà seguito, perché continuerà a parlare in attico. Dunque Eschilo, con queste parole, sta invitando lo spettatore a *immaginare* che Oreste parlerà il focese. È infatti ovvio che se, per realismo, Oreste adottasse il dialetto focese

⁸⁴ Cfr., ad esempio, fra le innumerevoli occorrenze plautine, *Pers.* 462; *Poen.* 577.

⁸⁵ Persino l'avvelenamento, falso e simulato in *Così fan tutte* (W. A. Mozart - L. Da Ponte), vero e dissimulato ne *Il trovatore* (G. Verdi - S. Cammarano), può confermare questa affermazione.

⁸⁶ L'esposizione di un piano analogo, a fini comici, e di cui si assiste anche alla realizzazione, avviene in *Men. Asp.* 376-379 (cfr. *supra*, n. 69).

⁸⁷ Il testo riportato è quello del PAGE (Aeschylus *Septem quae supersunt tragoediae* ed. D. P., Oxford 1972, p. 224, che pone le *crucis* al v. 562 e riporta in apparato la congettura φίλος δὲ del Meineke.

⁸⁸ Eschilo, *Oresteia*, ed. crit., trad. e introd. di M. UNTERSTEINER. Pref. e aggiornam. di W. LAPINI, Milano 1994, p. 257, n. 63 (nota integrativa).

presentandosi alla reggia l'identico realismo pretenderebbe che altrove egli parlasse - e gli altri personaggi con lui - il dorico di Argo".

Il discorso risulta assai stimolante nell'ottica che siamo venuti affermando, perché consente di osservare la menzionata differenza polare fra commedia e tragedia, che giustifica la presenza della maschera dell'εἰκονικός fra quelle comiche, mentre comprova i motivi dell'assenza fra le maschere della tragedia, in cui il ruolo esiste solo a parole e con esiti scenici ben differenti. Solo in commedia si trova il vero "simulatore" (εἰκονικός), colui che fa il ritratto, la caricatura di un altro individuo inesistente (ad esempio: Sagaristione nel *Persa*; Collybiscus nel *Poenulus*; Vespina, vecchia, servituro tedesco, marchese di Ripafratta e, infine, notaio, ne *L'infedeltà delusa*; Despina, medico e notaio, in *Così fan tutte*; il Conte, soldato di cavalleria e maestro di musica, ne *Il barbiere di Siviglia*; Norina, che "impersona" Sofronia - nome parlante -, in *Don Pasquale*; Octavian, che si finge Mariandel, in *Der Rosenkavalier*, ecc.) o esistente ma ignoto all'interlocutore (Pseudolus, che fa Arpace, nello *Pseudolus*). Il ruolo è ricoperto da un personaggio noto il meno possibile (cfr. *Persa*, *Pseudolus*, *Poenulus*, o anche *Eunuchus*), oppure da un personaggio noto, che cerca realisticamente col "camuffamento" la maggior "somiglianza" possibile, e, nello stesso tempo, comicamente mantiene la sua goffa riconoscibilità (*Gianni Schicchi*). Ma il travestimento in personaggi inesistenti può anche sovrapporsi a personaggi notissimi agli altri (Ferrando, Guglielmo e Despina in *Così fan tutte*), al fine, o almeno con l'esito, di renderne assai più ridicola la mancata agnizione.

Dunque, in Polluce, il ruolo comico dell'εἰκονικός deve essere inteso come quello di "colui che simula una parte" il *simulator* (per usare il più perspicuo calco latino) e la sua connotazione di ξένος non va, a mio avviso, limitata all'aspetto (già contemplato da altre nozioni, in particolare dall'aggettivo εὐπάρυφος), ma ne investe anche e soprattutto la λέξις, appannaggio del poeta e non dello σκευοποιός.

Una conferma alla plausibilità di questa esegesi può venire dalla possibilità che essa comporta di offrire una congettura tanto economica quanto risolutiva per un passo oscuro e oggetto di plurimi interventi del tardo trattatello *de comoedia* contenuto in cod. Coisliniano 120 (fol. 248v.-249v.) e noto come *Tractatus Coislinianus*⁸⁹, la cui redazione originale potrebbe risalire

⁸⁹ Sulla natura peculiare e sul valore da attribuire al *Tractatus Coislinianus*, di cui mi sono ripetutamente occupata in passato, rimando in particolare ai miei articoli *Puntualizzazioni sul Tractatus Coislinianus*, «Maia» 42 (1990), pp. 237-247; *ΟΨΙΣ*, cit. e alla bibliografia ivi citata.

proprio ad un'epoca non di molto posteriore a Polluce.

La breve sezione dedicata alla λέξις della commedia in *Tractatus Coislinianus*⁹⁰ così recita nel *codex unicus* che ha tramandato l'opera:

κωμική ἐστὶ λέξις κοινὴ καὶ δημώδης⁹¹.

δεῖ τὸν κωμωδοποιὸν τὴν πάτριον αὐτοῦ⁹² γλῶσσαν τοῖς προσώποις περιτιθέναι, τὴν δὲ ἐπιχώριον αὐτῷ ἐκείνῳ.

Il Koster conserva invariato αὐτοῦ (corretto in αὐτοῦ dagli editori precedenti)⁹³ e integra il dativo τοῖς ἐγχωρίοις προσώποις, ponendo però fra *cruces* la *iunctura* finale αὐτῷ ἐκείνῳ, il punto davvero "cruciale" del passo, per cui egli propone, in apparato critico, una soluzione assai contorta: αὐτοῖς <τοῖς ἐκείνων (ἐκείνων, sc. τῶν ἐπιχωρίων, nempe *indigenarum exterorum*).

Sulla stessa linea esegetica si ponevano le varie congetture proposte anteriormente:

αὐ τῷ ξένῳ (Bergk: "fortasse", accolto poi in testo da Cantarella);

αὐτῷ τῷ ξένῳ (Bernays);

τὴν δὲ ἐπιχώριον ἐκάστου τῷ ξένῳ (Kaibel: app.);

αὐ ἐκάστῳ τῶν ξένων (van Leeuwen);

<τῷ δὲ ξένῳ> τὴν [δὲ] ἐπιχώριον αὐτῷ ἐκείνῳ (Christ).

Abbastanza economica a livello testuale sarebbe la ricostruzione del

⁹⁰ *Tract. Coisl.* XV 43-45 Koster (= p. 43, 5-7 Christ = X 8 Kaibel = XII 9 Cantarella = XIV a-b Janko). Aristotelis *De arte poetica liber*, rec. G. Christ, Lipsiae 1878 (ed. ster. 1907), pp. 42-43 (p. 43); G. KAIBEL, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, I, Berlin 1899, pp. 50-53 (p. 52); Aristofane, *Le Comedie*, ed. crit. e trad. a c. di R. Cantarella, vol. I *Prolegomeni*, Milano 1949, pp. 33-35 (p. 35); W. J. W. KOSTER, *ed. cit.*, pp. 63-67 (p. 66); R. JANKO, *Aristotle on Comedy. Towards a reconstruction of Poetics II*, Berkeley and Los Angeles 1984 (pp. 38-39).

⁹¹ Per questa affermazione cfr. Anon. *de subl.* 40, 2, 3 κοινοῖς καὶ δημῶδеси τοῖς ὀνόμασι..., sintesi dello stile attribuito, tra gli altri (Filisto ed Euripide), ad Aristofane, nell'unica menzione del commediografo presente in tutto il *Sublime*.

⁹² Cfr. *infra*, nn. 93 e 97.

⁹³ Cfr. *supra*, n. 90. Ma la sintassi della frase, retta da δεῖ, mi pare che possa consentire grammaticalmente l'uso di entrambi i pronomi, αὐτοῦ e αὐτοῦ, con significato possessivo riferito a τὸν κωμωδοποιόν, soggetto dell'infinitiva, ma non della principale (per un analogo costruito, cfr. *Suid.*, *loc. cit.*, *supra*, n. 24); il che, oltre a giustificare l'eventuale confusione da parte del copista, potrebbe far risalire all'autore stesso la lezione αὐτοῦ. Va, comunque, rilevato che, dal momento che il codice è assai sciatto (cfr. R. JANKO, *op. cit.*, pp. 6-7), in particolare per quanto riguarda spiriti ed accenti, non vale la pena di porsi problemi testuali dove non esistano forti dubbi esegetici.

passo proposta, più recentemente, da R. Janko⁹⁴, il quale, limitandosi a modificare in αὐτῶν il pronome αὐτοῦ nella prima parte della frase, conserva la lezione tràdita, di cui offre però questa interpretazione: "Comic diction is common and popular. The comic poet must endue his characters with their own native idiom, and (use) the local (idiom) himself".

Lo studioso basa la sua artificiosa esegesi del passo su un uso "pseudo riflessivo" documentato per la forma αὐτὸς ἐκεῖνος: il dativo αὐτῷ ἐκεῖνω, dipendente come τοῖς προσώποις dal verbo περιτιθέναι, sarebbe riferito al poeta comico (τὸν κωμωδοποιόν) in luogo di ἑαυτῷ, essendo il termine - sostiene Janko - logicamente soggetto della frase secondaria, ma grammaticalmente oggetto dell'impersonale δεῖ (più precisamente τὸν κωμωδοποιόν è soggetto dell'infinitiva che da δεῖ dipende). In questo idioma locale che il commediografo dovrebbe assegnare a se stesso andrebbero identificate le parole pronunciate dal coro nella persona del poeta (*re vera*, viceversa, pronunciate dal poeta nella persona del coro) durante la parabasi della commedia attica. L'esegesi di Janko, ammesso che salvi la grammatica e la sintassi, non risponde affatto alla realtà: non è attestato in alcuna commedia che il coro parli, nella parabasi, un linguaggio diverso che altrove; senza contare che, anche in questa sezione della commedia, il poeta non parlava in prima persona né il coro o il corifeo, pur uscendo dalla finzione scenica, "impersonava" palesemente il poeta: ne era, semmai, un semplice portavoce. Piuttosto il linguaggio del coro comico, come d'altronde di quello tragico, mantiene - anche in ambientazione attica - la superficiale patina dorizzante dovuta alla convenzione letteraria, non certo a scelte di realismo. La differenza istituita nel trattatello è specifica: va ricercata, quindi, all'interno dei personaggi, gli unici che parlano sulla scena, e non può risalire ad un divario tra la lingua del poeta e quella dei suoi caratteri drammatici. Senza contare che un altro fattore, oggettivo, di perplessità nella interpretazione di Janko risiede nella totale assenza di menzione della parabasi fra le parti della commedia, parti che il *Tractatus Coislinianus* regolarmente cita⁹⁵, limitandosi a quelle della tragedia, riprese pari pari dalla *Poetica* di Aristotele⁹⁶. Janko presenta una interpretazione funzionale alla sua lettura globale del *Coislinianus*, in cui egli vede i resti di una epitome del presunto perduto II libro della *Poetica* incen-

⁹⁴ R. JANKO, *op. cit.*, pp. 38-39; cfr. pp. 223-225; cfr. IDEM, ΑΥΤΟΣ ΕΚΕΙΝΟΣ: *a neglected idiom*, «CQ» 35 (1985), pp. 20-30, in partic. pp. 23-24.

⁹⁵ *Tract. Coisl.* XV 49-54 Koster (= p. 43, 13-18 Christ = X 9 Kaibel = XII 10 Cantarella = XVII Janko).

⁹⁶ Aristot. *Poet.* 12, 1452 b 14-27.

trato sulla commedia: a riavvicinare il trattato all'epoca di Aristotele e ad avvalorare l'attribuzione di Janko non sarebbe, comunque, sufficiente questo criptico riferimento alla parabasi, la cui assenza resta invece un pesante indice di seriorità.

Ma eccoci a proporre una soluzione del passo, proprio rifacendoci a quel ruolo dell' εἰκονικός che, inizialmente oscuro in Polluce, può illuminare e a sua volta ricevere luce dal contesto della corruzione evidenziata in *Tractatus Coislinianus*. È apparso chiaro da tutte le congetture proposte per correggere l'improbabile locuzione αὐτῷ ἐκείνῳ, che non dà senso alla frase (non considero l'esegesi di Janko che è - l'ho già rilevato - altrimenti mirata), come il termine ξένοσ sia quello, ovunque presente, che meglio integra il testo a livello concettuale, riservando allo straniero la relativa peculiarità di linguaggio. Ma, se nella logica quotidiana chi può parlare una lingua diversa è solo lo straniero, nella effettiva realtà teatrale, a parlare una lingua diversa - o almeno a fargliene una ridicola parvenza - è di norma piuttosto chi per straniero vuole spacciarsi, senza esserlo affatto: e abbiamo visto che, nell'elenco di Polluce, l'unico πρόσωπον espressamente dichiarato straniero è l'εἰκονικός, che sembra avere tutte le credenziali per corrispondere proprio a questo specifico ruolo.

Da un punto di vista paleografico, risulta assai poco costoso ipotizzare una originaria lezione εἰκονικῶ, termine che contempla implicitamente per definizione il medesimo concetto della nazionalità straniera, necessario al senso, ma che meglio giustifica, nella sua rarità, il facile prodursi dell'errore: l'evidente somiglianza grafica ben spiega una banalizzazione in ἐκείνῳ di una lezione εἰκονικῶ, divenuta priva di significato per un copista più tardo (il codice Coisliniano è del X sec.), digiuno di un termine tecnico teatrale ed estetico, raro, probabilmente datato e non più perspicuo, quindi, in epoca successiva; le attuali discussioni sul termine e le esegesi contrastanti per il passo di Polluce rappresentano, d'altronde, la miglior prova di quanto stiamo affermando.

Infine, per ipotizzare (*exempli gratia*, naturalmente) un probabile processo di corruzione, da imputarsi pure al costrutto, si può supporre che il testo originale della seconda parte della frase così si presentasse:

τὴν δὲ ἐπιχώριον αὐτοῦ ἐκείνου⁹⁷ τῷ εἰκονικῶ

⁹⁷ La presenza di αὐτοῦ potrebbe avallare, come un facile scambio, l'intromissione nella riga precedente dello stesso pronome αὐτοῦ, dagli editori (cfr. *supra*, n. 90) considerato errore per αὐτοῦ, rendendone anche più plausibile il pur banale emendamento. Anche se io resto convinta che non si debba procedere a correzione: proprio l'uso precedente del pronome αὐτός, all'interno

e che, divenuto, per attrazione del caso⁹⁸,

τῆν δὲ ἐπιχώριον αὐτῶ ἐκείνῳ τῶ εἰκονικῶ,

abbia subito in séguito una ben facile aplografia causata dalla forte somiglianza grafica, tecnicamente classificabile come omoteleuto o piuttosto, nel caso specifico, come omoarcto.

La postulata menzione dell' εἰκονικός in *Tractatus Coislinianus*, oltre a risolvere il suo contesto particolare, ben si inserisce specificamente nei generici ἀλαζόνες, citati fra i tre tipi di ἦθη τῆς κωμωδίας⁹⁹, e può sottendere (nelle fonti del trattato) un forte, se pur implicito, richiamo alla realizzazione nella commedia nuova della ὁμοίωσις, contemplata al primo posto nello schema dei meccanismi tipici da cui scaturisce il γέλως ἀπὸ τῶν πράγ-μάτων¹⁰⁰.

dello stesso periodo, potrebbe essere responsabile del successivo pronome rinforzato αὐτοῦ ἐκείνου, introdotto per meglio distinguere le competenze, in maniera - è vero - un po' maldestra, ma conforme d'altronde allo stile e alla consuetudine dell'autore del trattatello (cfr. *supra*, n. 93).

⁹⁸ Tenuto conto che ἐπιχώριος è attestato sia con il dativo sia con il genitivo: cfr. LSJ⁹, s. v. Per una ricca (e anche troppo sofisticata) documentazione sull'uso della *iunctura* αὐτὸς ἐκείνος (assai frequente in Plutarco [cfr., ad es., il già citato *de adul.* 13, 56 F -57 A, proprio nello stesso passo in cui compare il termine εὐπάρυφος] e fra gli autori coevi), rimando a R. JANKO, *art. cit.*, *passim*.

⁹⁹ *Tract. Coisl.* XV 39-40 Koster (= p. 43, 3-4 Christ = X 7 Kaibel = XII 8 Cantarella = XII Janko): ἦθη τῆς κωμωδίας τὰ τε βωμολόχα καὶ τὰ εἰρωνικά καὶ τὰ τῶν ἀλαζόνων. Cfr. *Men. Asp.* 375; *Perik.* 78; *fr.* 746, 3 K.-T. (= 563, 4 Kock); *Poll. Onom.* IV 147, nella connotazione dell' ἐπίσειστος, il *miles gloriosus*, cui l' εἰκονικός si accosterebbe come analogo civile (cfr. già O. NAVARRE, *Masques*, cit., p. 22; L. BERNABÒ BREA, *op. cit.*, p. 157).

¹⁰⁰ *Tract. Coisl.* XV 21-28 Koster (= p. 42, 15-16 Christ = X 3 Kaibel = XII 4 Cantarella = VI 2 Janko): (γίνεται δὲ ὁ γέλως...) ἀπὸ τῶν πραγμάτων ἐκ τῆς ὁμοίωσης, χρήσει πρὸς τὸ χεῖρον, πρὸς τὸ βέλτιον. L'esempio di ὁμοίωσις riportato in analogo contesto da altri trattatelli *de comoedia* (*Prolegomenon* VI, pp. 15-16 Koster, in partic. p. 16, 11-13; XIb, pp. 39-42 Koster, in partic. p. 42, 78-80), rimanda ai travestimenti (in Eracle) e scambi di identità (Dioniso-Xantia) nelle *Rane* di Aristofane (vv. 494 ss.). Alla "simulazione di (= assimilazione ad) altri da sé" fa certamente riferimento il termine ὁμοίωσις (cfr. *Plut. de adul.* 5, 51 C), non a quel singolo caso, la cui limitatezza stupisce lo STARKIE (in *Acharnians*, *ed. cit.*, III *Aristotle on the Laughter in Comedy*, pp. XXXVIII-LXXIV, in partic. p. LXII) il quale, non avendo attribuito al richiamo "Dioniso-Xantia" il suo valore paradigmatico, propone un lungo elenco di metafore ed epiteti ad esemplificare l' ὁμοίωσις, giustificando la sua - arbitraria invero - inserzione di ἀστεία verbali in una categoria di γέλως ἀπὸ τῶν πραγμάτων, con la motivazione, un po' labile, che "...they represent πράγματα, and not merely λέξεις...". Assai pertinente ed efficace a convalidare la relazione funzionale ὁμοίωσις-εἰκονικός, che abbiamo tentato di argomentare, mi sembra un richiamo a quanto osservava A. PERRUCCI, in E. PETRACCONE, *La commedia dell'arte*, Napoli 1927, p. 158: (il corsivo è mio): "...Del soggetto da ridere sei sono le maniere: ...la terza è nella somiglianza, contrafacendo un francese, un germano, un turco...".

Alberto Moravetti

Nuovi scavi nella necropoli ipogeica
di Santu Pedru (Alghero-Sassari).
La Tomba VII

La necropoli ipogeica di Santu Pedru di Alghero, ben nota agli studiosi soprattutto per la Tomba I o "Tomba dei vasi tetrapodi" esplorata da E. Contu alla fine degli anni Cinquanta¹, è stata interessata da nuovi scavi negli anni 1989-1995 che hanno portato alla luce tutte le sepolture finora individuate.

Nel corso di queste indagini sono state scavate le tombe II², III³,

* Nella numerazione degli ipogei si è preferito lasciare immutata, ove possibile, quella a suo tempo indicata dal Contu nella planimetria generale della necropoli, e questo per evitare al massimo confusioni e incertezze.

Allo scavo hanno partecipato le dott.sse Antonella Fois, Lavinia Foddai ed Emilia Muri-eddu che hanno curato la documentazione di scavo: i disegni su lucido della tomba in fase di scavo sono di Lavinia Foddai. A Tutte un affettuoso e sentito ringraziamento.

¹ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi in località S. Pedru (Alghero-Sassari)*, «Monumenti Antichi dei Lincei» LXVII, coll. 1-201, tavv. I-LIX; G. TANDA, *Arte preistorica in Sardegna. Le figurazioni taurine scolpite dell'Algherese nel quadro delle rappresentazioni figurate degli ipogei sardi a "domus de janas"*, Quaderni 5, Sassari, p. 49, sch. 43, tav. II; EAD., *L'arte delle domus de janas*, Sassari 1985, pp. 82, 157-61; A. MORAVETTI, *Il complesso nuragico di Palmavera*, «Guide e itinerari» 20, Sassari 1992, p. 16, fig. 4; ID., *La storia*, in AA.VV., *Alghero e il suo volto*, Sassari 1996, pp. 147 ss., figg. 116-17; E. CONTU, *Necropoli ipogeica di Santu Pedru*, «Guide archeologiche» 2 (Sardegna), Forlì 1996, pp. 18 ss.

² Per la Tomba II, cfr. E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I. La Domus viene segnalata anche dalla Tanda per la presenza delle colonne (G. TANDA, *Arte e religione della Sardegna preistorica nella necropoli di Sos Furrighesos*, Sassari 1984, II, p. 192, nota 273), ma viene citata erroneamente - invece della III - per la "falsa porta" (*Ibid.*, p. 71, p. 212, nota 608; G. TANDA, *L'arte delle domus de janas*, cit., p. 44, fig. 8,9). A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, in "Sardinia Antiqua". Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, Cagliari 1992, pp. 97-122; ID., *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., p. 16, fig. 4.

³ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I. Per la presenza del colore e della "falsa porta", vedi C. CATTÀ, *Domus de janas nell'Algherese: tipi, forme e relazioni*, Cagliari 1967-68 (tesi di laurea), sch. n. 64, p. 239; V. SANTONI, *Nota preliminare sulla tipologia delle grotticelle funerarie della Sardegna*, «Archivio Storico Sardo» XXX, Fig. 7,26; G. TANDA, *Arte e religione*, cit., p. 191, nota 275 (viene citata a proposito dei pilastri come T. IV); EAD., *L'arte delle domus de janas*, cit., p. 32, 6; A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, cit., p. 97, nota 5, p. 115, fig. 3; ID., *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., p. 16, fig. 4; ID., *Località Santu Pedru. Scavi nella necropoli ipogeica*, «Bollettino di archeologia» 13-15, Roma 1992, pp. 156-57; ID., *La storia*, cit., pp. 147 ss., p. 150, fig. 119.

V⁴, VI⁵, VII⁶, VIII⁷ e IX⁸, mentre un saggio di scavo è stato effettuato sulla sommità dell'altura di Santu Pedru, nella c.d. "Acropoli", ove si trova un nuraghe monotorre con tracce del relativo villaggio e resti visibili di frequentazione antica⁹.

I nuovi interventi, pur nella consapevolezza che difficilmente poteva ripetersi la felice sequenza stratigrafica registrata nella Tomba I, miravano a recuperare i dati culturali residui di un importante complesso monumentale, esposto sempre di più al degrado e all'azione distruttiva dei clandestini. Inoltre, pareva opportuno procedere a valorizzarne in qualche modo le pregevoli architetture che ai numerosi visitatori apparivano in stato di completo abbandono. Tuttavia, i risultati degli scavi hanno superato per interesse le modeste attese, restituendo elementi architettonici e culturali significativi che dilatano nel tempo l'uso della necropoli e sembrano chiarire aspetti del rituale funerario di età nuragica nella Nurra di Alghero.

La Tomba I, come è noto, venne ritrovata intatta dopo le ultime deposizioni avvenute nel Bronzo antico ad opera di genti della Cultura di Bonnana-

⁴ L'ipogeo si trova alla sinistra della Tomba II, ove nella planimetria generale del Contu non è indicata alcuna tomba, mentre una Tomba V viene segnata sopra la "Tomba dei vasi tetrapodi", ove nella nostra pianta abbiamo la VI. E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I; A. MORAVETTI, V. MAZZARELLO, P. BANDIERA, *The Necropolis of hypogea in Santu Pedru (Alghero-Sassari): new data*, in A. MORAVETTI (ed.), *Papers from the EAA Third Annual Meeting at Ravenna 1997*, vol. III (Sardinia), BAR International Series 719, Oxford 1998, pp. 7-19.

⁵ Corrisponde alla Tomba V della planimetria generale del Contu. E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I; A. MORAVETTI, *Località Santu Pedru. Scavi nella necropoli ipogeica*, cit., p. 156; ID., *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., pp. 30 ss.; ID., *La storia*, cit., pp. 159 ss.

⁶ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I.

⁷ Nella planimetria generale del Contu sono indicati, a SO della Tomba III, uno o due ipogei, ma senza numerazione: E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I; A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, cit., p. 97; ID., *Località Santu Pedru. Scavi nella necropoli ipogeica*, cit., p. 98.

⁸ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I (non è indicata nella planimetria generale); A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, cit., p. 97; ID., *Località Santu Pedru. Scavi nella necropoli ipogeica*, cit., p. 98.

⁹ G. PINZA, *Monumenti primitivi della Sardegna*, «Monumenti Antichi dei Lincei» IX (1901), n. 258; E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I; E. MELIS, *Carta dei nuraghi della Sardegna*, Spoleto 1967, p. 151. Per la descrizione del nuraghe, vedi A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, cit., p. 97, nota 6; ID., *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., fig. 1, n. 102; ID., *La storia*, cit., p. 144, fig. 108, n. 102. Nel corso della campagna di scavi del 1992 è stato aperto un saggio di m 4x4 a ridosso del margine NE del pianoro ove in passato si erano raccolte copiose ceramiche puniche venute alla luce in seguito ad uno scavo clandestino. L'indagine si è limitata alla rimozione dei primi strati e non ha raggiunto i livelli di base che si intendevano esplorare in una II campagna di scavi che purtroppo non è mai avvenuta. I materiali rinvenuti sono prevalentemente riferibili a ceramiche altomedievali, talora decorate a stampiglia.

ro, conservando nel suo deposito, in nitida stratigrafia, materiali più o meno copiosi delle culture che avevano utilizzato la tomba nell'arco di più di un millennio, a partire dalla Cultura di Ozieri alla quale si deve far risalire l'impianto originario dell'ipogeo. L'arco cronologico documentato in questa tomba è quindi compreso fra la Cultura di Ozieri e quella di Bonnanaro, attraverso testimonianze delle Culture di Filigosa, Abealzu, Monte Claro e Campaniforme, mentre ceramiche nuragiche sono state recuperate in superficie soltanto all'esterno della tomba¹⁰.

L'integrità degli strati archeologici era stata favorita dalla posizione dell'ipogeo - al piede dell'altura - che per il naturale dilavamento del terreno aveva determinato il completo interrimento del dromos, nascondendone quindi l'accesso e preservando per questo il monumento da successive profanazioni.

Gli ipogei rimanenti si aprono invece più a monte della Tomba I con ingressi a vista o comunque facilmente individuabili, e per questo sono stati riutilizzati più a lungo di quella, fino all'alto medioevo: hanno restituito testimonianze di ristrutturazioni, particolari architettonici di notevole interesse e materiali significativi, complementari, se vogliamo, al quadro culturale documentato nella "Tomba dei vasi tetrapodi", che da solo risulterebbe del tutto insufficiente a spiegare pienamente la dinamica culturale della frequentazione umana del sito.

Prima di passare all'analisi della Tomba VII, oggetto della presente nota, sembra opportuno riassumere brevemente i dati emersi dagli ipogei esplorati.

La Tomba II, quasi totalmente priva di deposito archeologico, ha comunque restituito ceramiche riferibili alle Culture di Filigosa, Monte Claro e Bonnanaro, oltre a materiali medievali datati al VI/VII¹¹. Inoltre, in una fossa lenticolare scavata nel pavimento del dromos sono stati rinvenuti pochi resti ossei di scrofa sus, legati, probabilmente, a rituali funerari.

La Tomba III, a pianta centrale con sviluppo centripeto, con le sue 13 celle risulta la più ampia dell'intera necropoli, e non soltanto per il maggior numero dei vani ma anche per la sua superficie complessiva (mq. 161,46). È costituita da un dromos che precede un'ampia anticella trapezoidale con piano pavimentale segnato da quattro fosse-coppelle, seguita dalla cella maggiore - dipinta di rosso, con pilastri e "falsa porta" - sulla quale si apro-

¹⁰ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., col. 194; Id., *Necropoli ipogeica di Santu Pedru*, cit., p. 20.

¹¹ A. MORAVETTI, *La Tomba II della necropoli ipogeica di S. Pedru (Alghero-Sassari)*, cit.

no i rimanenti 10 vani. Venne usata fino ad età medievale quando le pareti dell'anticella - affrescate di rosso nella fase di impianto - vennero successivamente intonacate e dipinte più volte. Nel dromos sono stati rinvenuti in sequenza stratigrafica materiali riferibili ad età medievale, romana, punica, nuragica e delle Culture di Monte Claro, Filigosa e Ozieri. Fra i materiali di età storica sono da segnalare frammenti di ceramica d'importazione corinzia e attica.

La Tomba IV venne trasformata, fra il VI e VII secolo, in una chiesa rupestre dedicata ai santi Pietro e Lucia¹². In quanto alla struttura planimetrica, sebbene alterata dalle ampie e vistose ristrutturazioni, sembra essere a pianta centrale - vale a dire con cella maggiore sulla quale si aprono i vani minori - preceduta, probabilmente, da un'anticella e dal dromos, ora demoliti ma sicuramente rilevabili nel profilo di pianta con lo scavo dell'area antistante l'attuale ingresso alla tomba.

La Tomba V si segnala non tanto per i materiali di corredo rinvenuti - scarsi e senza particolare rilievo - o per la sua architettura, che pure non è priva di interesse, quanto per il fatto che in questo ipogeo sono stati rinvenuti dei resti scheletrici umani - riferibili ad almeno due individui - che sono in pratica gli unici recuperati nell'intera necropoli¹³.

La Tomba VI, dipinta di rosso ed impreziosita da cornici in rilievo nella cella maggiore, ha restituito una inviolata testimonianza del riuso dell'ipogeo in età nuragica¹⁴. Il parziale crollo del soffitto del vano di maggiori dimensioni ha infatti protetto e sigillato la fase ultima di riutilizzazione dell'ipogeo, riferibile appunto ad età nuragica. L'accurata ripulitura della tomba prima del suo reimpiego e il cospicuo numero di vasi di corredo indica che non si è trattato di sepolture sporadiche e casuali, ma piuttosto di un impiego organico e continuato della tomba da parte dei costruttori del nuraghe che si trova sul pianoro terminale dell'altura di Santu Pedru.

Ora, dal momento che ceramica di età nuragica è stata rinvenuta in tutte le tombe della necropoli - ad eccezione della Tomba I, che, come si è detto,

¹² E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I. La tomba, indicata con il n. IV nella planimetria generale del Contu, è stata pubblicata da R. CAPRARA, *Due chiese rupestri altomedievali nella Sardegna settentrionale*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo» I (1984), pp. 301-322.

¹³ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., Tav. I; A. MORAVETTI, V. MAZZARELLO, P. BANDIERA, *The Necropolis of hypogea in Santu Pedru (Alghero-Sassari): new data*, cit., pp. 7-19.

¹⁴ Non mancano materiali fittili riferibili ad epoche diverse - Culture di Filigosa e di Monte Claro, in particolare - e recuperati negli strati più alti del deposito archeologico che tuttavia devono essere considerati provenienti dall'alto per effetto del dilavamento del terreno.

in quella fase risultava già totalmente interrata - si evince che tutte le tombe della necropoli sono state riutilizzate in età nuragica. E dal momento che non si conoscono tombe di giganti nelle vicinanze di Santu Pedru da mettere in relazione con il nuraghe, si può dedurre che la comunità nuragica di Santu Pedru usò per la sepoltura dei propri defunti esclusivamente gli ipogei preistorici che si trovavano già disponibili sul fianco dell'altura.

Ove poi si consideri che le tombe di giganti segnalate nella Nurra di Alghero sono appena 5¹⁵ rispetto a poco meno di un centinaio di nuraghi¹⁶, mentre, al contrario, sono assai numerose le domus de janas distribuite nello stesso territorio¹⁷, si può ipotizzare che la radicata tradizione ipogeica dovuta appunto alla presenza di numerose grotticelle artificiali abbia in qualche modo condizionato la diffusione in questa regione della classica tomba di giganti nuragica¹⁸: fenomeno, questo, che può essere esteso alla Nurra di Sassari e di Portotorres ove è attestato un numero considerevole di domus de janas e di nuraghi a fronte di una esigua presenza di tombe di giganti¹⁹.

La Tomba VIII ha restituito nel dromos pochi resti di Cultura Ozieri e copiosi materiali nuragici, mentre nella cella maggiore, ristrutturata in epoca tarda e con pareti intonacate e dipinte di rosso, si sono rinvenute esclusivamente ceramiche medievali²⁰.

¹⁵ G. PINZA, *Monumenti primitivi della Sardegna*, cit., Tav. IX (Serra Ona, Palmavera I e II, Paula Tolta e Carraxiu); A. MORAVETTI, *Le tombe e l'ideologia funeraria*, in AA.VV., *La civiltà nuragica*, Milano 1985/1990, pp. 122-23, fig. 135, nn. 24-27.

¹⁶ Nella Carta "nuragografica" pubblicata dal Pinza i nuraghi attribuiti al territorio di Alghero sono 96 (G. PINZA, *Monumenti primitivi della Sardegna*, cit., Tav. IX), mentre il Melis (E. MELIS, *Carta dei nuraghi della Sardegna*, cit.) ne segnala 95 e Moravetti 90 (A. MORAVETTI, *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., p. 25; Id., *La storia*, cit., p. 157).

¹⁷ Nel territorio di Alghero si conoscono finora 75 ipogei con una densità dello 0,33 per kmq (A. MORAVETTI, *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., p. 15), mentre nell'intera Nurra si contano almeno 194 tombe ipogeiche distribuite in 52 complessi funerari con una densità dello 0,22 per kmq (E. ALBA, *L'ipogeismo nella Nurra*, "Atti del Convegno sull'ipogeismo", in stampa).

¹⁸ Ipotesi già formulata in A. MORAVETTI, *Il complesso nuragico di Palmavera*, cit., pp. 27 ss.; Id., *La storia*, cit., p. 159.

¹⁹ Nel territorio di Sassari si conoscono appena 4 tombe di giganti (Ladrofuri, Sos Bacchilazzos, Pedra Calpida e Giardinu), mentre a Portotorres l'unica tomba finora nota è quella di Monte Elva: cfr. A. MORAVETTI, *Le tombe e l'ideologia funeraria*, cit., p. 122, fig. 132, nn. 15, 18-21.

²⁰ L'ipogeo è costituito da un breve dromos, seguito da un'anticella che introduce in un vano maggiore che presenta celle laterali e un vano nella parete di fondo. Nel corso dei lavori di ristrutturazione della tomba in epoca medievale, che hanno interessato soprattutto la cella maggiore, i portelli che introducevano nel vano laterale sinistro e in quello di fondo sono stati obliterati e le pareti della cella sono state intonacate e dipinte di rosso senza che di queste aperture si scorgesse traccia dall'interno del vano.

Della Tomba IX, infine, restano soltanto brevi porzioni di tre vani affiancati, quanto è sopravvissuto ad uno stacco della parete rocciosa: è tuttavia possibile che si tratti di una tomba ad arcosolio. È anche probabile che lo scavo dell'area antistante la parete rocciosa possa restituire elementi utili per una definizione planimetrica dell'ipogeo.

Il monumento

La Tomba VII si trova ad una decina di metri a ESE della Tomba II e si sviluppa in senso longitudinale da Nord a Sud, con ingresso a Sud. Attualmente a cielo aperto per il crollo dei soffitti, l'ipogeo è costituito da una breve anticella (A), seguita da due vani (B, C) disposti lungo lo stesso asse longitudinale, mentre una quarta cella (D) si apre nella parete sinistra del vano C.

L'asse longitudinale dell'ipogeo misura m 4,70, mentre quello trasversale che taglia le celle C-D risulta di m 3,52. La superficie complessiva della tomba è di mq 8,35, che quindi risulta la meno ampia dell'intera necropoli.

Anticella A

Ha forma trapezoidale con spigoli arrotondati (largh. m 0,70 all'ingresso; m 1,26 nella parete di fondo; prof. m 1,22; sup. mq 1,30). L'altezza massima residua (m 0,46) si misura nella parete di fondo ove, al centro, si apre il portello che introduceva nella cella B. Di questo portello, che si presume quadrangolare, si conserva soltanto la base: largh. m 0,62; spess. m 0,34; alt. residua m 0,45.

Cella B

Forma quadrangolare con pareti a profilo lievemente concavo, spigoli smussati (largh. m 1,44/1,58; prof. m 1,16/1,22/1,12; alt. residua m 0,46/0,64; superficie mq 1,85).

Al centro della parete di fondo si apre il portello che introduce in C, rialzato di m 0,24 rispetto al piano pavimentale di A (largh. m 0,54/0,64; spess. m 0,28; alt. residua m 0,20).

Cella C

Pianta quadrangolare con la parete d'ingresso leggermente convessa, parete sinistra e di fondo a profilo concavo, mentre la parete destra è rettilinea (largh. m 1,70/1,80/1,76; prof. m 1,66; alt. residua m 1,00/1,12; superficie mq 2,90).

La parete di fondo risulta rientrante verso il centro, per cui si può ipotizzare una volta a forno, mentre il piano pavimentale è lievemente ribassato rispetto a quello del vano B (m 0,19).

Nella parete sinistra della cella, non al centro ma spostato verso l'angolo sinistro, si apre il portello della cella D. È rialzato di m 0,20 dal pavimento e il piano inferiore residuo appare concavo con gli spigoli arrotondati (largh. m 0,52/0,53; spess. m 0,30; alt. residua m 0,52).

Cella D

Forma vagamente trapezoidale, angoli arrotondati, pareti rientranti verso il centro, pavimento forse non perfezionato dal momento che risulta obliquo verso il portello (prof. m 1,72/1,70/1,64; largh. m 1,40/1,82; alt. residua m 0,74; superficie mq 2,30).

La tomba mostra un impianto planimetrico abbastanza simmetrico, a parte lievi anomalie come il fatto, ad esempio, che il portello che introduce in D non risulti al centro della parete come negli altri casi. Inoltre lo stesso vano D mostra una pianta meno regolare rispetto a quella delle altre celle dell'ipogeo e non sembra rifinito: infatti, il pavimento non è piano ma in marcata pendenza verso il portello, mentre gli spigoli non sono perfettamente risparmiati.

Si tratta comunque di piccole irregolarità facilmente spiegabili, dal momento che aprire i portelli perfettamente in asse lungo lo sviluppo longitudinale dell'ipogeo poteva obbedire ad esigenze pratiche più che di simmetria - per avere un fascio di luce che percorresse l'intera tomba dall'esterno all'interno - cosa che invece non era indispensabile per il vano laterale D.

In quanto al piano pavimentale, anche in questo caso si può spiegare con il fatto che mentre nelle altre celle la rifinitura era indispensabile per l'agibilità dei vani - che erano tutti di passaggio - per il vano D questa esigenza non si poneva.

Va detto che nella stessa necropoli anche il pavimento del vano C della Tomba VI - che pure è di grandi dimensioni - non è stato ultimato, così come quello della cella maggiore della Tomba V.

— Pertanto, anche in considerazione che proprio nel vano D è stato rinvenuto un frammento ceramico di Cultura Ozieri, si può ipotizzare che l'attuale planimetria corrisponda a quella originaria, anche se non si può escludere che l'impianto primitivo fosse costituito dalle tre celle disposte in asse - uno schema di pianta assai diffuso in tutta l'Isola - e che solo in una seconda fase - ma a breve distanza di tempo - sia stata aperta la cella D.

In quanto allo schema di pianta, la Tomba VII appare del tutto isolata

rispetto alle rimanenti grotticelle della necropoli ove sembra prevalere la tipologia a T con aggiunte successive, oppure quella a pianta centrale con sviluppo centripeto.

Forse, soltanto la Tomba VIII con il dromos, l'anticella e la cella maggiore disposti lungo l'asse longitudinale - da considerare il nucleo originario dell'ipogeo - può in qualche modo richiamare la Tomba VII, anche se in questo caso abbiamo uno schema a T ed un vano di grandi dimensioni.

La Tomba VI è costituita, invece, da una breve anticella seguita da due vani disposti lungo l'asse longitudinale, mentre un terzo ambiente laterale, scavato probabilmente in tempi successivi, si apre nella parete sinistra della prima cella: ma anche in questo ipogeo appare notevole la differenza fra le due tombe, nelle dimensioni dei vani ed anche nella particolare raffinatezza della struttura con cornici, gradini e superfici dipinte di rosso.

Al di fuori della necropoli di Santu Pedru, analoga disposizione dei vani si riscontra in una grotticella di Campumaiore di Busachi²¹, in un ipogeo di S. Antonio Ruinas, ma con cella laterale tondeggiante²², nella Tomba IV di Riu Molinu-Bonorva²³, mentre nella Tomba V della stessa necropoli la cella laterale risulta a destra²⁴.

Lo scavo e i materiali

Al momento dell'intervento, la tomba si presentava già totalmente a cielo aperto ma con il profilo di pianta ben leggibile sul terreno. Non doveva essere così ai tempi degli scavi Contu, dal momento che nella planimetria generale della necropoli la Tomba VII, a differenza di altre, viene indicata con il solo segno convenzionale.

- La potenza del deposito archeologico di ciascuna cella era legata al suo stato di conservazione, alla posizione e quindi al grado di pendenza che, se da una parte aveva favorito il dilavamento dei materiali contenuti nella tomba, dall'altra ha prodotto una nuova stratigrafia con materiali provenienti - sempre per dilavamento - dall'alto.

²¹ A. TARAMELLI, *BUSACHI. Ricerche nelle tombe scavate nella roccia dette "domus de janas"*, in località "Sa Pardischedda" e Campumaiore, «Notizie degli Scavi» 1904, p. 210, fig. 1.

²² G. PINZA, *Monumenti primitivi della Sardegna*, cit., col. 59, fig. 40.

²³ A. TARAMELLI, *Fortezze, recinti, fonti sacre e necropoli preromane nell'agro di Bonorva*, «Monumenti Antichi dei Lincei» XXV (1919), col. 784, fig. 7.

²⁴ *Ibid.*, col. 785, fig. 8.

Pertanto, la sequenza stratigrafica registrata nell'ipogeo deve essere accolta con prudenza, anche se lo strato inferiore del vano D può meritare una qualche considerazione.

Il vestibolo A, con il piano pavimentale in forte pendenza e le pareti laterali rimaneggiate, presentava un unico strato humifero (da 12 a 18 cm) del tutto privo di elementi culturali.

La cella B, invece, presentava un deposito dalla potenza di m 0,54/0,30 - a seguire la pendenza della roccia - formatosi in 5 strati.

US1, cm 4: terra humifera di colore bruno scuro con qualche frammento ceramico atipico.

US2, cm 3: terra di colore bruno chiaro; sterile.

US3, cm 10/5: terra di colore bruno scuro con qualche pietra di piccole dimensioni lungo la parete destra; scarsi fittili, atipici o di età storica, e schegge di selce e ossidiana.

US4, cm 19/8: terra di colore bruno, più compatta del precedente strato, con un maggior numero di pietre, di piccole e medie dimensioni. Fra queste pietre piccole porzioni del soffitto o delle pareti. Frammenti ceramici di scarso significato, ma fra di essi due sono decorati nello stile di Monte Claro.

US5, 18/10 cm: terra dura e compatta di colore bruno rossiccio con pietre di varie dimensioni. Rari fittili, di piccole dimensioni e atipici.

La Cella C presentava un deposito dello spessore di cm 72, suddiviso in 5 strati anch'essi prodotti da materiale scivolato dall'alto.

US1, cm 7/6: strato humifero di colore bruno scuro con qualche fittile di età storica.

US2, cm 4/3: terra di colore bruno, sciolta, e rari frammenti ceramici.

US3, cm 14/11: terra di colore bruno più compatta dello strato precedente e con piccole pietre. Vari frammenti ceramici, per lo più di età nuragica.

US4, cm 19/10: terra di colore bruno chiaro con pietre di varie dimensioni. Fittili di età storica, nuragica e Monte Claro.

US5, cm 28/25: terra di colore bruno rossiccio con pietre di varie dimensioni. Sono stati rinvenuti scarsi frammenti fittili, fra i quali uno decorato a *pointillée*; schegge di selce e ossidiana; un pendente in steatite con elemento a globetto.

La Cella D, disponendo della parete meridionale a contenere il dilavamento, doveva conservare, più delle altre, il suo deposito originario che ora presenta uno spessore di cm 66.

US1, cm 8/7: strato humifero di colore bruno scuro con rari frammenti fittili.

US2, cm 4: terra di colore bruno priva di elementi culturali.

US3, cm 15/6: terra di colore bruno con numerosi frammenti ceramici di età storica e nuragica.

US4, cm 21/16: strato di pietre di varia grandezza fra le quali sono stati rinvenuti tre elementi di collana in ardesia e fittili di età nuragica e di Cultura Monte Claro.

US5, cm 14/10: terra di colore bruno rossiccio con qualche pietra di piccole dimensioni. Scarsi frammenti ceramici, atipici, e una accettina litica.

US6, cm 4/2: terra di colore bruno rossiccio, granulosa. Rari fittili fra i quali un frammento decorato nello stile classico della Cultura di Ozieri.

In quanto ai materiali rinvenuti, scarsi ma non privi di significato, sono utili per l'attribuzione della tomba alla Cultura di San Michele, due frammenti fittili, uno con decorazione a banda tratteggiata e l'altro ornato a *pointillé* con grosso punteggiato ottenuto con una punta stondata²⁵.

Mentre il primo frammento rientra nel classico repertorio dei motivi decorativi della Cultura di Ozieri, più controversa la cronologia del secondo fittile che trova riscontro nella Tomba I di Santu Pedru²⁶, nel santuario prenuragico di Monte d'Accoddi-Sassari²⁷, nella Tomba I di Molia-Illorai²⁸, nella grotta di Sa Ucca 'e su Tintirriolu-Mara²⁹, nella Tomba XII di Sos Furrigesos-Anela³⁰, nei villaggi di Puisteris-Mogoro³¹ e San Gemiliano di Sestu³².

²⁵ Il frammento è stato rinvenuto nella cella C, US5.

²⁶ E. CONTU, *La Tomba dei vasi tetrapodi*, cit., tav. IX, nn. 27, 66, 86, 254, 255.

²⁷ S. TINÉ, S. BAFICO, G. ROSSI, T. MANNONI, *Monte d'Accoddi e la cultura di Ozieri*, in *La cultura di Ozieri. Problematiche e nuove acquisizioni*, Ozieri 1989, p. 36, fig. 8; S. TINÉ (a cura), *Monte d'Accoddi: 10 anni di nuovi scavi*, Genova 1992, p. XXXI, tav. XXXIII, a(1-6).

²⁸ G. TANDA, *Osservazioni a Monte d'Accoddi: 10 anni di nuovi scavi*, in S. TINÉ (a cura), *Monte d'Accoddi: 10 anni di nuovi scavi*, cit., p. 107, p. 108, nota 15.

²⁹ R. LORIA, D. TRUMP, *Le scoperte a sa Ucca 'e su Tintirriolu e il Neolitico sardo*, «Monumenti Antichi dei Lincei» XLIX, Roma, p. 138, fig. 12, 4, tav. XII, 3; p. 147, fig. 23, 4, tav. XXIII, 3.

³⁰ G. TANDA, *Arte e religione*, cit., I, fig. 80, 1-3; fig. 95, 7-9.

³¹ C. PUXEDDU, *Nota preliminare sulla stazione prenuragica e nuragica di Puisteris-Mogoro (Cagliari)*, «Studi Sardi» XVII (1959-61), tav. VII, 4-7.

³² E. ATZENI, *I villaggi preistorici di S. Gemiliano di Sestu e di Monte Olladiri di Monastir presso Cagliari e le ceramiche della facies di Monte Claro*, «Studi Sardi» XVII (1959-61), tav. XIII, 6-7; tav. XIV, 4, 6, 7, 12.

Infatti, il ritrovamento a Monte d'Accoddi di numerosi frammenti decorati a *pointillée* in uno strato pre-Ozieri, ha portato lo scavatore S. Tiné ad ipotizzare, per la ceramica decorata con questa tecnica, una facies compresa fra la fine del neolitico antico a ceramica impressa - con accostamenti ad Araguina Senola e Curacchiagghiu in Corsica - e la Cultura di Bonuighinu, oppure a tempi attardati della stessa Cultura di Bonuighinu³³. Ora, il fatto che queste ceramiche si trovino in domus de janas talora complesse e di provata attribuzione alla Cultura di Ozieri - come, ad esempio, la stessa Tomba dei Vasi Tetrapodi - non consente di anticipare in alcun modo la loro cronologia che quindi rimane quella della Cultura di Ozieri.

Tuttavia, non può essere ignorato il fatto che questa ceramica possa essere confusa - soprattutto quando ci si trovi a valutare frammenti di piccole porzioni e in non sicura giacitura stratigrafica, come nel nostro caso - con la c.d. ceramica "metopale" di età nuragica, diffusa soprattutto nell'area centro-meridionale dell'Isola³⁴, ma presente anche nel Sassarese: Tomba III di Sa Figu-Ittiri³⁵, e nei nuraghi Noeddos-Mara³⁶ e Santu Antine-Torralba³⁷.

Sembra mancare in questa Tomba VII la Cultura di Filigosa, almeno nei suoi aspetti più caratteristici, mentre sono numerosi i frammenti fittili riferibili alla cultura di Monte Claro nella tipica decorazione a scanalature. In uno di questi frammenti, la fascia compresa fra l'orlo e l'inizio del motivo a scanalature, presenta una decorazione a zig-zag che ricorda motivi analoghi della decorazione graffita di Filigosa, attestata con particolare abbondanza

³³ Sul problema della ceramica *pointillée* cfr. S. TINÉ (a cura), *Monte d'Accoddi: 10 anni di nuovi scavi*, cit.

³⁴ Tombe di giganti di Tamuli (I e II) e di Sa Pattada, domus IV di Filigosa (Macomer); tomba di giganti di Palatu (Birori); tomba di giganti di Iloi (Sedilo); tomba di giganti di Madau III (Fonni); complesso nuragico di Nurache (Orosei); tomba di giganti di Tanca 'e Suei (Norbello); tomba di giganti I di Goronna (Paulilatino); tomba di Sa Sedda e sa Caudeba (Collinas); tomba di giganti di Su Cuaddu de Nixias (Lunamatrona); tomba di giganti di San Cosimo (Gonnosfanadiga); Nuraghe Trobas (Lunamatrona); Nuraghe Argiddas (Samassi); Nuraghe Domu Beccia (Uras); Protonuraghe Bruncu Madugui (Gesturi); villaggio di Montigu Mannu (Massama); villaggio di Montegonella (Massama); villaggio di Su Sattu 'e Serra (Nuraxineddu); villaggio di Su Muru Mannu (Tharros); villaggio di S'Arrieddu (Torregrande); villaggio di Cuccuru de s'Arena (Oristano); villaggio di Sant'Elia (Santa Giusta); villaggio di Bruncu 'e Tana (Gesturi); villaggio di Piscina e s'Acqua (Monastir); villaggio di Monte Olladiri (Monastir); villaggio di Mitza Purdia (Decimoputzu); Grotta di Tani (Carbonia).

³⁵ E. CONTU, *Il significato della stele nelle tombe di giganti*, Quaderni, 5, Sassari 1978, tav. X, 1.

³⁶ D. TRUMP, *Nuraghe Noeddos and the Bonuighinu valley. Excavation and Survey in Sardinia*, Oxford 1991, fig. 26.

³⁷ S. BAFICO, G. ROSSI, *Scavi e materiali*, in A. MORAVETTI (a cura), *Il Nuraghe S. Antine nel Logudoro-Meilogu*, Sassari 1988, pp. 61-166, tavv. IX-X, figg. 1-37.

nelle Tombe I e III. Sembra trattarsi di un nitido esempio di fusione di elementi decorativi diversi, ad indicare momenti di contatto fra le due culture.

Più abbondanti, anche se piuttosto generici, i materiali di età nuragica - tegami, ciotole, tazze carenate e ollette - mentre non mancano alcuni frammenti ascrivibili ad età tardo antica.

Piuttosto scarso il materiale litico: schegge amorfe di ossidiana ed una accettina in dolerite. Di un qualche interesse, invece, un pendente in steatite a pomello globulare, del tutto simile ad un reperto proveniente da Monte d'Accoddi³⁸ e ad un altro dalla Tomba III, cella G, di Anghelu Ruju³⁹.

Da segnalare, infine, due elementi lenticolari in ardesia, uno con foro centrale ed il secondo forato al margine, che ricordano pendenti analoghi da Monte d'Accoddi⁴⁰, da Anghelu Ruju⁴¹, etc.

In conclusione, la Tomba VII risulta essere un piccolo ipogeo, ora assai rovinato ma certamente di non grande pregio architettonico anche in origine. Il crollo dei soffitti, il trovarsi totalmente a cielo aperto - è l'unica della necropoli priva dell'intera copertura! - la sua posizione in marcata pendenza - che ha favorito il dilavamento - unitamente alle continue riutilizzazioni dell'ipogeo nel tempo, non hanno favorito di certo la conservazione del deposito archeologico e delle sequenze stratigrafiche originarie. Inoltre, l'assenza totale di resti ossei - distrutti dall'acidità della roccia trachitica come nelle altre tombe, ad eccezione della Tomba V - non consentono in alcun modo di ipotizzare i rituali funerari praticati o di acquisire elementi di paleoantropologia.

Tuttavia, i pochi materiali rinvenuti consentono di riconoscere i tempi della fase d'impianto dell'ipogeo, nella Cultura di Ozieri, e le successive riutilizzazioni durante le Culture di Filigosa (?) e Monte Claro, nel corso dell'Età del Bronzo ed anche in età storica.

³⁸ Il reperto è esposto nel Museo Sanna di Sassari, Vetrina 8, inv. 12576.

³⁹ A. TARAMELLI, *Scavi nella necropoli preistorica a grotte artificiali di Anghelu Ruju*, «Notizie degli Scavi» 1904, p. 309, fig. 7, 4.

⁴⁰ Museo archeologico G. A. Sanna di Sassari: vetrina 8, inv. nn. 12601, 12606, 12565.

⁴¹ A. TARAMELLI, *Nuovi scavi nella necropoli a grotte artificiali di Anghelu Ruju*, «Monumenti Antichi dei Lincei» XIX, coll. 427-28, fig. 17.

Catalogo dei materiali

1 - Frammento di vaso (Figg. 6,1; 9,1)

Frammento riferibile a vaso di forma non determinabile. Superficie esterna rifinita con cura, abrasa diffusamente e decorata da un motivo a bande tratteggiate nello stile classico della Cultura di Ozieri: colore rosa (Munsell 5YR-7/3). Parete interna ben lisciata e di colore rosa. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio (Munsell 5YR 6/1) con inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 3,2x3,00; spess. cm 0,8.

Provenienza: cella D, US6; inv. scavo n. 180.

2 - Frammento di vaso (Figg. 7,5; 9,2)

Orlo piatto, lievemente sbiecato verso l'interno, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici lisciate con una certa cura e di colore bruno chiaro (Munsell 7.5YR 6/4). Parete esterna decorata a scanalature orizzontali. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio (Munsell 7.5YR 5/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 3,1x2,7; spess. orlo cm 0,8; spess. parete cm 0,4.

Provenienza: cella B, US4; inv. di scavo n. 81.

3 - Frammento di vaso (Figg. 7,6; 9,3)

Parete con orlo piatto e sbiecato verso l'interno, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici ben lisciate e di colore grigio (Munsell 10YR 5/1). La parete esterna è decorata da scanalature orizzontali. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro (Munsell 10YR 4/1) con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 2,1x2,2; spess. cm 1,6/0,4.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 258.

4 - Frammento di vaso (Figg. 7,4; 9,4)

Parete con orlo lievemente ingrossato, appiattito e sbiecato verso l'interno. Parete esterna ben lisciata e decorata a scanalature orizzontali non sempre regolari: colore grigio (Munsell 7.5YR 5/0). Superficie interna rifinita a stecca e di colore grigio scuro (Munsell 7.5YR 4/0). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 4,3x2,7; spess. cm 0,7/0,6.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 265.

5 - Frammento di vaso (Figg. 7,3; 8a; 9,5)

Parete con orlo estroflesso e sbiecato verso l'interno, riferibile a vaso di

forma non determinabile. Superficie interna lisciata con cura, con inclusi superficiali, abrasa diffusamente e di colore bruno-grigio. Parete esterna, ben rifinita e decorata a scanalature orizzontali con un motivo ad angoli pendenti graffiti poco sotto l'orlo; colore bruno grigiastro (Munsell 10YR 5/2). Impasto a frattura bicolore - grigio (Munsell 7.5YR 5/0) e bruno chiaro (Munsell 7.5YR 6/4) - con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 2,6x4,00; spess. cm 0,4/0,6.

Provenienza: cella B, US4; inv. di scavo n. 92.

6 - Frammento di vaso (Fig. 9,6)

Parete con orlo piatto e lievemente sbiecato verso l'interno, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici ben rifinite e di colore grigio (Munsell 10YR 5/1). La parete esterna è decorata da scanalature orizzontali. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 2,7x2,5; spess. cm 0,7/0,6.

Provenienza: cella B, US4; inv. di scavo n. 189.

7 - Frammento di vaso (Figg. 7,7; 9,7)

Parete con orlo piatto e sbiecato verso l'interno, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici lisciate con discreta cura, con inclusi superficiali e di colore bruno chiaro (Munsell 7.5YR 6/4). La parete esterna è decorata da scanalature orizzontali. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio (Munsell 7.6YR 5/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 3,4x2,5; spess. cm 0,7.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 121.

8 - Frammento di vaso (Figg. 7,2; 9,8)

Parete riferibile a vaso di forma non determinabile. Superficie interna lisciata con sufficiente cura e di colore grigio scuro (Munsell 2.5YR 4/0). Parete esterna decorata da grossi punti impressi che campivano uno spazio non precisabile (tringolo o riquadro): colore bruno chiaro (Munsell 7.5YR 6/4). Impasto a frattura bicolore - bruno chiaro e grigio scuro - con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 4,2x3,00; spess. cm 0,1.

Provenienza: cella C, US5; inv. di scavo n. 143.

9 - *Frammento di vaso* (Fig. 9,9)

Parete a profilo rientrante con orlo arrotondato e lievemente assottigliato, piccola ansa nastriforme impostata fra orlo e parete, riferibile ad olletta (?). Superfici con abrasioni diffuse, lisciate rozzamente, con inclusi superficiali e di colore grigio scuro (Munsell 7.5YR 4/0) nella parete interna e grigio rosato (Munsell 7.5YR 6/2) all'esterno. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: alt. cm 4,8; largh. cm 6,00; spess. cm 0,5.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 201.

10 - *Frammento di tegame* (Fig. 13,1)

Parete con orlo irregolarmente arrotondato e assottigliato, riferibile a tegame di forma troncoconica. Superfici lisciate rozzamente, con abrasioni diffuse e di colore rosato (Munsell 7.5YR 7/4). Impasto a frattura bicolore (non omogeneo) - rosato e giallo rossiccio (Munsell 5YR 7/6) - con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 12x4,7; alt. cm 4,7; spess. cm 0,7/1,6.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo 291.

11 - *Frammento di tegame* (Fig. 13,2)

Parete con residuo di fondo piatto a margine spigoloso, riferibile a tegame di forma troncoconica. Superfici lisciate rozzamente, con inclusi superficiali e di colore rosso chiaro (Munsell 2.5YR 6/6). Impasto a frattura uniforme e di colore giallo rossiccio (Munsell 5YR 7/6) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 4,7x6,00; spess. parete 1,3/1,4; fondo cm 6,1x4,5; spess. fondo cm 1,1.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 111.

12 - *Frammento di vaso carenato* (Fig. 10,1)

Parete con orlo arrotondato e assottigliato, alta carena smussata. Superficie interna liscia rozzamente e di colore bruno chiaro rossiccio (Munsell 5YR 6/3) con sfumature di colore grigio in prossimità dell'orlo. Parete esterna meglio rifinita e di colore grigio scuro (Munsell 7.5YR 4/0). Impasto a frattura uniforme - anche se non mancano varie sfumature - e di colore grigio (Munsell 7.5YR 5/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 7,2x6,3; spess. orlo cm 0,4; spess. parete cm 0,7.

Provenienza: cella C, US3; inv. di scavo n. 98.

13 - *Frammento di tazza carenata* (Fig. 10,4)

Parete con orlo assottigliato e arrotondato. Superficie interna liscia con cura e di colore grigio scuro (Munsell 2.5YR 4/0). Parete esterna quasi del tutto abrasa e irregolare: colore bruno pallido (Munsell 10YR 6/3). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro (Munsell 2.5YR 4/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 3,7x3,3; spess. cm 0,4/0,7.

Provenienza: cella C, US3; inv. di scavo n. 89.

14 - *Frammento di vaso* (Fig. 10,7)

Parete con orlo arrotondato e lievemente assottigliato, riferibile forse ad una ciotola. Superficie interna abrasa diffusamente e di colore grigio (Munsell 2.5YR 5/0). Parete esterna meglio rifinita e di colore grigio (Munsell 2.5YR 5/1). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro (Munsell 2.5YR 4/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 4,2x3,7; spess. orlo cm 0,7; spess. parete cm 0,2.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 161.

15 - *Frammento di vaso carenato* (Fig. 10, 8)

Orlo arrotondato, superfici lisce con una certa cura e con numerosi inclusi superficiali e irregolarità diffuse dovute ad una cattiva cottura: colore grigio (Munsell 10YR 5/19). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro (2.5YR 4/0) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 4,5x4,00; spess. cm 0,8/0,6.

Provenienza: cella D; US5; inv. di scavo n. 151.

16 - *Frammento di vaso* (Fig. 10,10)

Parete con orlo arrotondato, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici lisce rozzamente, con abrasioni diffuse e di colore grigio (Munsell 5YR 5/1). Impasto a frattura bicolore - grigio e giallo rossiccio (5YR 6/6) - con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 4,3x2,9; spess. cm 0,7/0,8.

Provenienza: cella D, US5; inv. di scavo n. 185.

17 - *Frammento di vaso* (Fig. 12,1)

Parete con orlo piatto e lievemente sbiecato verso l'esterno, breve residuo di ansa nastriforme impostata sotto l'orlo. Superfici lisce con cura e con inclusi superficiali e di colore grigio scuro (Munsell 7.5YR 4/0). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio scuro (Munsell 10YR 4/1) con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 2,2x3,1; spess. cm 0,5; largh. ansa cm 2,00.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 92.

18 - *Frammento di ansa* (Fig. 12,3)

Frammento di piccola ansa nastriforme a margini appiattiti e spigolosi, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superfici ben lisciate e di colore grigio-bruno chiaro (Munsell 10YR 6/2). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio (Munsell 10YR 5/1) con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: lungh. res. cm 7,7; largh. cm 1,6; spess. cm 0,4.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 215.

19 - *Frammento di vaso* (Fig. 12,4)

Parete con breve residuo di ansa nastriforme, riferibile a vaso di forma non determinabile. Superficie interna lisciata a stecca con una certa cura e di colore rosso scuro (Munsell 2.5YR 4/2). Parete interna ben rifinita - priva dei segni della stecca - e di colore rosso scuro. Impasto a frattura uniforme e di colore grigio rosato (Munsell 5YR 6/2) con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 4,2x6,00; spess. cm 0,6; largh. ansa cm 2,9; spess. ansa cm 0,9.

Provenienza: cella D, US5; inv. di scavo n. 133.

20 - *Frammento di vaso* (Fig. 12,6)

Parete con breve residuo dell'imposta inferiore di un'ansa a sezione triangolare, riferibile, forse, a brocca askoide. Superficie interna totalmente abrasa e di colore giallo rossiccio (Munsell 5YR 7/6). Parete esterna ben lisciata e di colore bruno molto pallido (Munsell 10YR 7/3). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio (Munsell 10YR 5/1) con pochi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 6,00x5,3; spess. parete cm 0,6; spess. ansa cm 2,3/1,5.

Provenienza: cella C, US3; inv. di scavo n. 86.

21 - *Frammento di vaso* (Fig. 12,7)

Frammento dell'imposta inferiore di ansa nastriforme a gomito rovescio, a sezione piano-convessa, riferibile ad olla globulare/ovoide. Superfici lisciate con cura e di colore rosato (Munsell 2.5YR 7/4). Impasto a frattura bicolor - grigio (5YR 5/1) e rosso chiaro (2.5YR 6/8) - con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: lungh. cm 7,00; largh. cm 7,8/4,5; spess. cm 1,9.

Provenienza: cella C, US3; inv. di scavo n. 39.

22 - *Frammento di vaso* (Fig. 11,1)

Parete con orlo arrotondato, riferibile, forse, a tegame di forma troncoconica. Superficie interna lisciata e di colore grigio molto scuro (Munsell

2.5YR 3/0). Parete esterna con inclusi superficiali: sfumature di colore che vanno dal grigio molto scuro (Munsell 2.5YR 3/0) al bruno grigiastro (Munsell 10YR 5/2). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio molto scuro con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 6,1x3,4; spess. cm 1,00/1,1.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 293.

23 - Frammento di tegame (Fig. 11,5)

Parete con orlo arrotondato e assottigliato, riferibile a tegame di forma troncoconica. Superfici lisce rozzamente, irregolari e con inclusi superficiali: colore grigio (Munsell 10YR 5/1) all'interno e grigio-bruno chiaro (Munsell 10YR 6/2) all'esterno. Impasto a frattura bicolore - grigio e bruno chiaro giallino (Munsell 10YR 6/4) - con numerosi inclusi di varie dimensioni.

Misure: cm 5,1x3,9; spess. cm 1,1.

Provenienza: cella C, US4; inv. di scavo n. 221.

24 - Frammento di vaso

Frammento di alto collo a profilo leggermente concavo, con orlo arrotondato e assottigliato, riferibile a olla globulare/ovoide a collo distinto. Superficie interna liscia a stecca e di colore grigio (Munsell 5YR 5/1). Parete esterna meglio rifinita e di colore grigio (Munsell 2.5YR 5/0). Impasto a frattura uniforme e di colore grigio con numerosi inclusi di piccole dimensioni.

Misure: cm 4,4x4,5; spess. cm 0,6.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 118.

25 - Elemento di collana (Figg. 7b,4; 8,1)

Elemento di collana in steatite con largo foro ellittico di sospensione ed elemento finale a pomello sferico.

Misure: alt. cm 2,4; diam. elemento sferico cm 0,8; diam. foro di sosp. cm 0,5.

Provenienza: cella C, US5.

26 - Elemento di collana (Figg. 7b,1; 8,2)

Elemento di collana in ardesia di forma vagamente trapezoidale e largo foro di sospensione centrale.

Misure: cm 1,8x1,3/1,00; spess. cm 0,2; diam. foro di sosp. cm 0,3.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 315.

27 - *Pendente in ardesia* (Figg. 7b,2; 8,3)

Elemento di collana (?) di forma sub-circolare, in ardesia, con piccolo foro di sospensione in prossimità del margine. È chiaramente visibile il tentativo, poi abbandonato, di forare il dischetto in una posizione più centrale, mentre un altro foro praticato ugualmente sul margine risulta rotto.

Misure: cm 2,4x2,3; diam. foro di sosp. cm 0,1; spess. cm 0,2.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 316.

28 - *Elemento di collana* (Figg. 7b,3; 8,4)

Elemento di collana di forma lenticolare, in ardesia, con foro di sospensione centrale.

Misure: cm 2,2x1,9; spess. cm 0,2; largh. foro di sosp. cm 0,2.

Provenienza: Cella D, US4.

29 - *Accetta litica* (Fig. 8,5)

Accetta litica in dolerite di forma trapezoidale con margini laterali arrotondati. Tagliente obliquo ottenuto per levigatura monofacciale. Abrasa e con scheggiature diffuse.

Misure: alt. cm 4,3; largh. cm. 3,1/2,00; spess. cm 0,5/0,8/0,4.

Provenienza: cella D, US4; inv. di scavo n. 309.

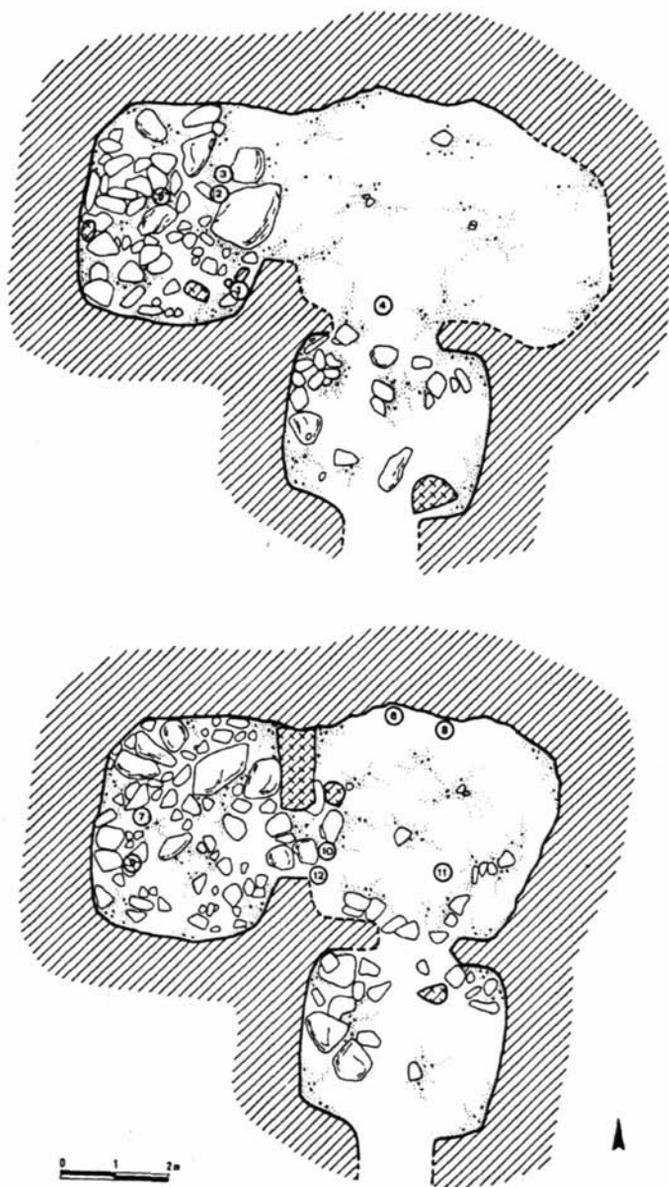


Fig. 1. Necropoli ipogea di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Planimetria dell'ipogeo nelle diverse fasi di scavo (Dis. L. Foddai).

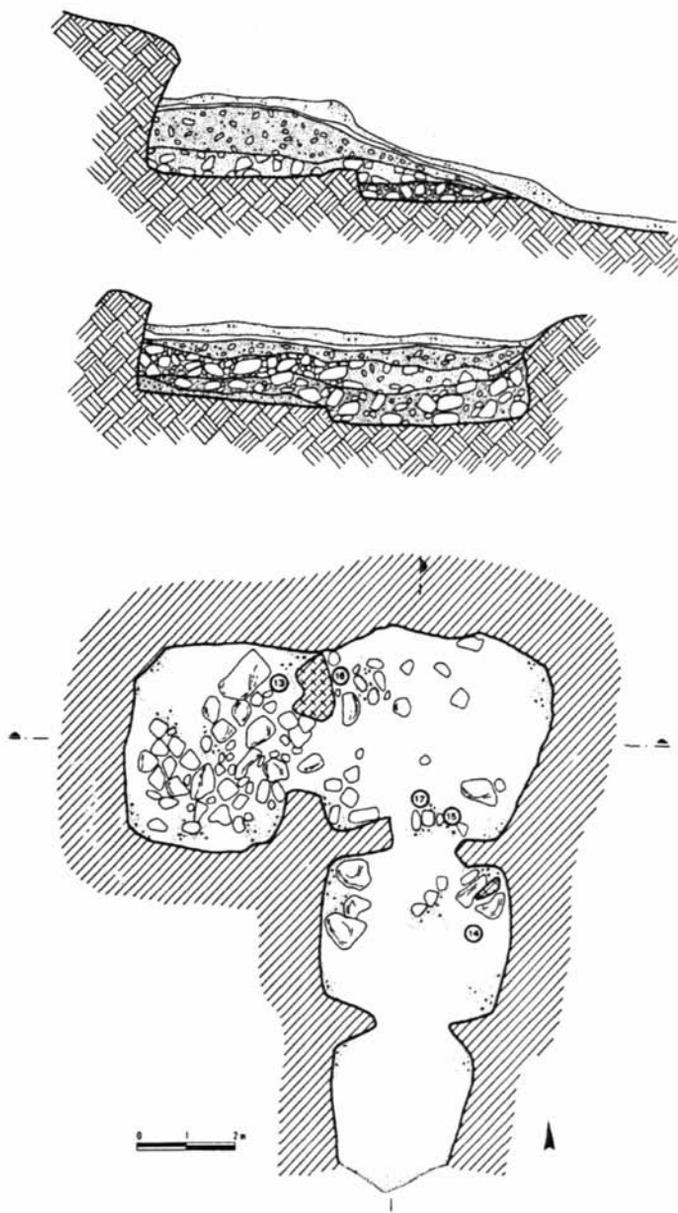


Fig. 2. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Ipogeo in fase di scavo in basso: pianta e sezioni (Dis. L. Foddai).

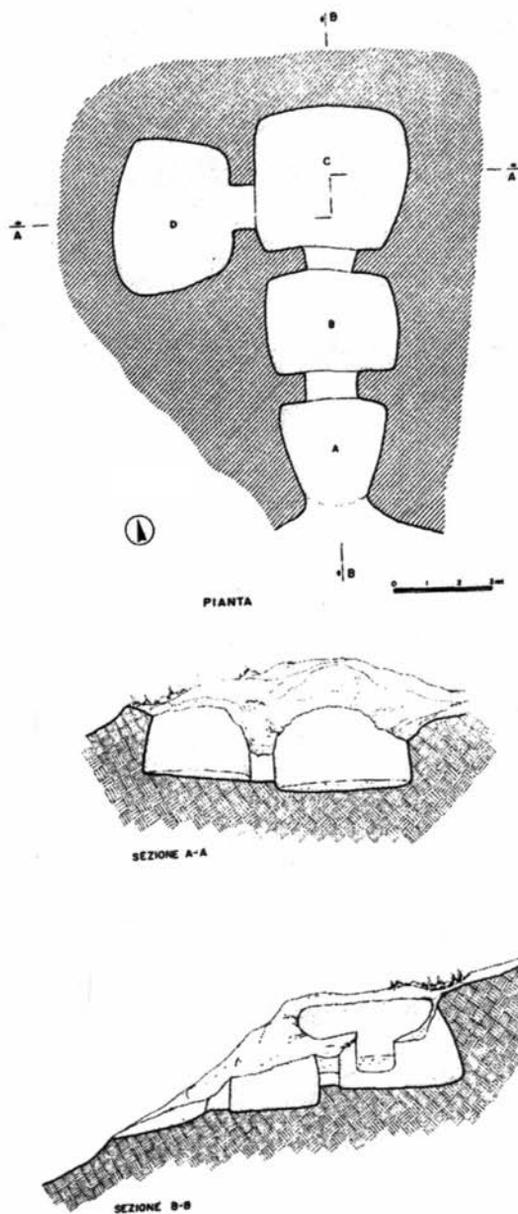


Fig. 3. Necropoli ipogea di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Pianta e sezioni dopo lo scavo (Dis. A. Farina).



a



b

Fig. 4. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: la Tomba VII in fase di scavo.



a



b

Fig. 5. Necropoli ipogea di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Particolare della cella D in fase di scavo (a) e l'ipogeo dopo lo scavo (b).

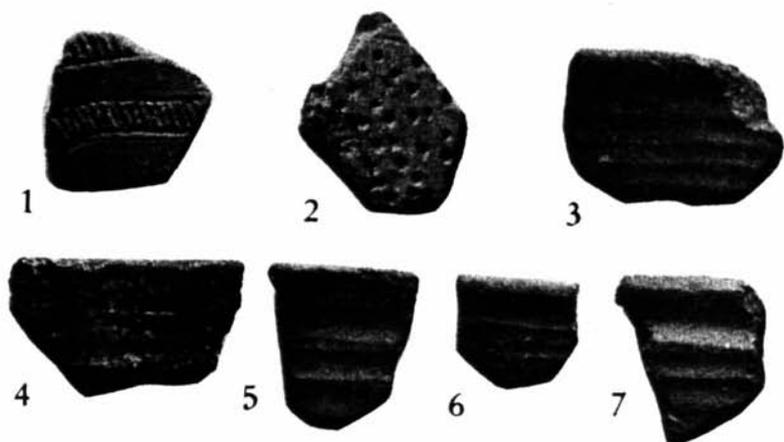


Fig. 6. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici.

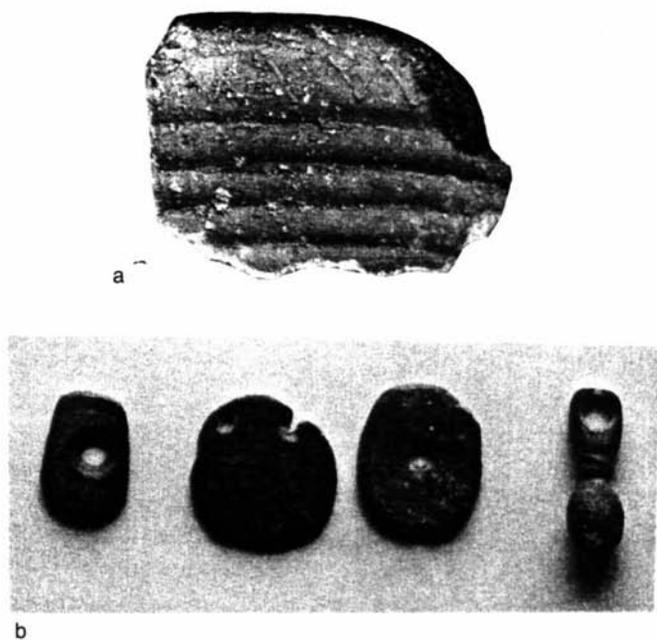


Fig. 7. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Frammento di vaso di Cultura Monte Claro con scanalature e motivo a zig-zag graffito sotto l'orlo (a) ed elementi litici di ornamento (b).

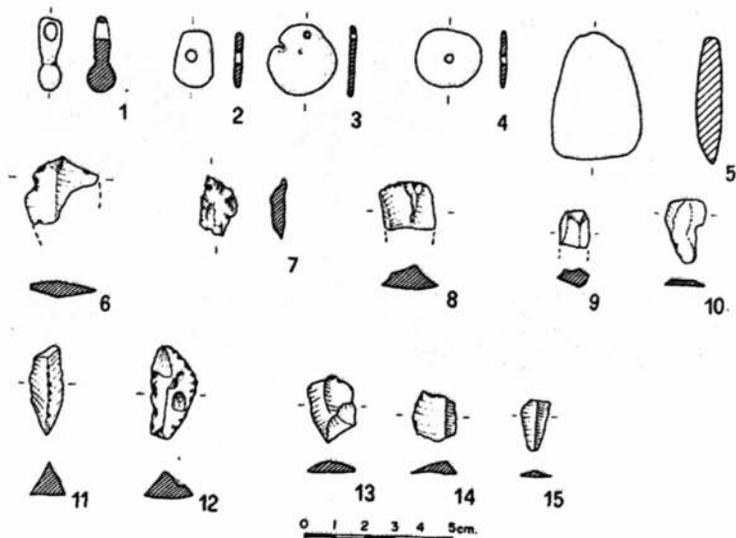


Fig. 8. Necropoli ipogea di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiale litico (Dis. A. Farina).

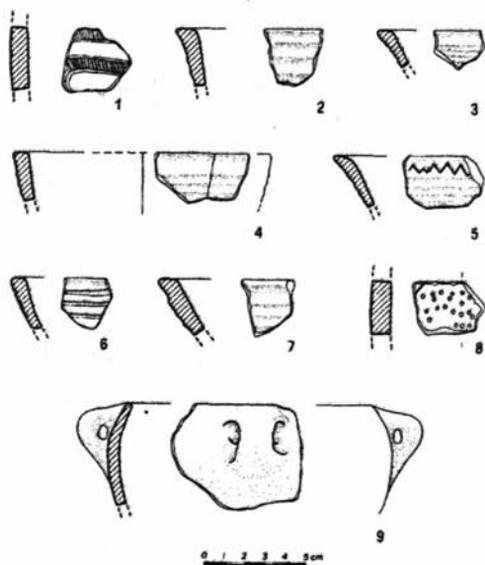


Fig. 9. Necropoli ipogea di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici (Dis. A. Farina).



Fig. 10. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici (Dis. A. Farina).

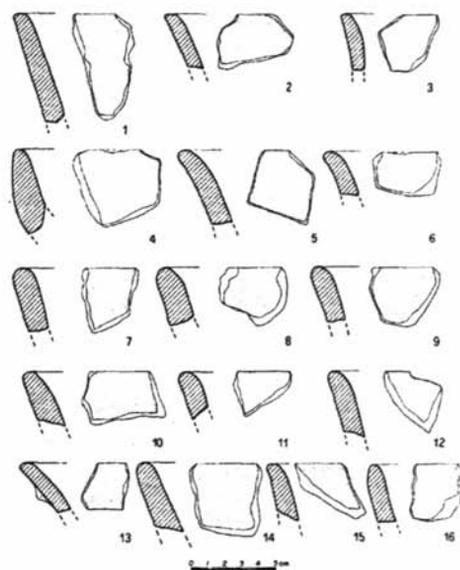


Fig. 11. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici (Dis. A. Farina).

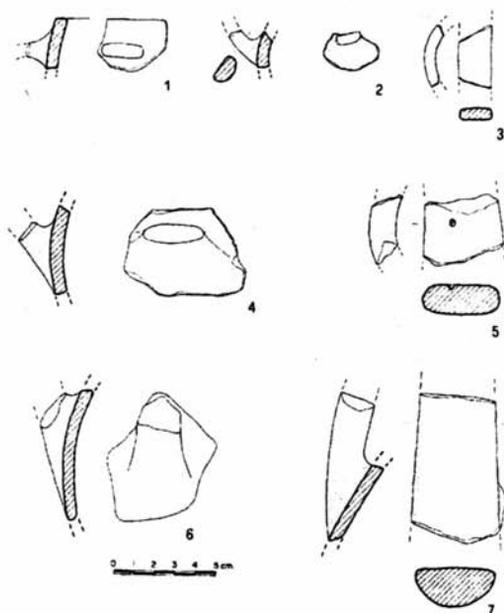


Fig. 12. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici (Dis. A. Farina).

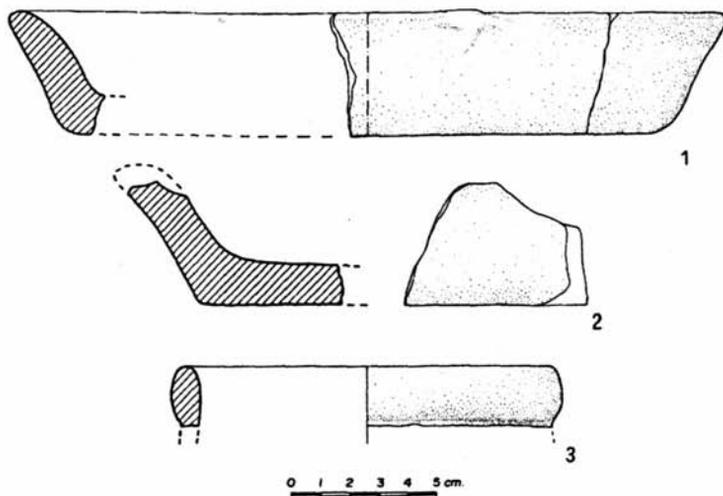


Fig. 13. Necropoli ipogeica di Santu Pedru-Alghero: Tomba VII. Materiali ceramici (Dis. A. Farina).

Giampiero Pianu

Nota sul problema della localizzazione di Siri

“Seguono poi Eraclea, poco distante dal mare, e due fiumi navigabili: l’Agri e il Siri, su cui sorgeva l’omonima città troiana. Tempo dopo, quando i Tarantini fondarono sul posto Eraclea, questa (Siri) divenne il porto degli Eracleoti. Distava da Eraclea ventiquattro stadi e circa cento trenta da Turi. Come prova dell’origine troiana della colonia si indica la statua di Atena Iliaca che vi fu innalzata e che, secondo la leggenda, chiuse gli occhi mentre i cittadini venuti a supplicarne la protezione, erano trascinati via dagli Ioni che avevano conquistato la città. Questi ultimi, si racconta, vennero a stanziarsi in queste terre per fuggire alla dominazione dei Lidii e presero con la forza la città che allora era dei Coni e la chiamarono Polieion” (Strabo 6, 1, 14)(trad. di Nicola Biffi).

Questo noto passo della *Geografia* di Strabone, dagli studiosi concordemente considerato derivato da Antioco di Siracusa, fino a non molti anni fa sembrava non presentare particolari problemi interpretativi. Era esistita una città omonima al fiume Siri, che sarebbe stata una città Chonia, conquistata poi dagli Ioni, quelli che fuggirono da Colofone, come esplicitamente afferma Diodoro¹, in seguito all’invasione di Gige del 673 a.C. I nuovi venuti chiamarono la città Polieion e poi, quando i Tarantini fondarono Eraclea, la città divenne il porto del nuovo insediamento. Rimane da aggiungere che Strabone non nomina la distruzione della città di Siris-Polieion ad opera delle colonie achee, cosa che ci viene invece attestata da Giustino². L’episodio della distruzione di Siris sarebbe avvenuto prima della battaglia della Sagra, fra Crotone e Locri, peraltro di incertissima datazione, che, secondo alcuni, potrebbe essere stata causata proprio dall’atteggiamento favorevole a Siri da parte della città locrese.

Di fronte a dati storico-letterari di siffatta importanza e soprattutto di così dettagliata chiarezza appare abbastanza ovvio che sul fronte storico non esi-

¹ Diod. XII 10, 3-11, 2.

² Iust. XX 2, 3-4.

stessero grossi dubbi sulla ricostruzione degli avvenimenti³. Ed infatti dubbi non ne esistettero fino a poco meno di quarant'anni fa. Nel 1961, durante i lavori della prima edizione del Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia, noto anche come Convegno di Taranto, manifestazione ormai pluridecennale ed estremamente meritoria per aver saputo affrontare, in maniera anche non tradizionale, numerosi aspetti sulla grecità d'occidente, si pose per la prima volta agli studiosi convenuti il problema. Fu in quell'anno, appunto, che Piero Orlandini, anche a nome di Dinu Adamesteanu, che di lì a poco sarebbe diventato il primo Soprintendente della neonata Soprintendenza della Basilicata, oltrechè il grande scopritore di Eraclea, pose, in un intervento apparentemente *a latere* rispetto al tema del Convegno⁴, il problema della localizzazione di Siri. Infatti, al ritorno da un sopralluogo sul sito di Eraclea, nelle vicinanze dell'Agri, egli segnalò la presenza di materiali pertinenti alla fase archeologica di Siris e chiese ai colleghi se non si potesse revocare in dubbio la testimonianza straboniana.

Da allora le strade degli archeologi e quelle degli storici sembrano essersi, almeno in parte, divise. Chi sostenne subito che pochi cocci non possono mettere in discussione l'autorità di uno storico come Antioco, chi invece il contrario. E, purtroppo, invece c'è stato anche chi, dando un colpo al cerchio ed uno alla botte, ha cercato di far quadrare tutto. Dopo un interessante e fondamentale Convegno, svoltosi a Policoro⁵, in cui sembrava si fosse arrivati ad una sorta di concordia, o meglio *modus vivendi*, a partire da un seminario svoltosi a Perugia nel 1984/85⁶, in cui soprattutto Massimo Osanna⁷ e Piero Guzzo⁸ ponevano l'accento sul problema topografico di Siris, vi è stato un notevolissimo risveglio d'interesse per l'argomento da parte di studiosi di varia e diversa formazione⁹.

Riassumo ora i principali punti di vista, senza la pretesa di completezza.

³ J. PERRET, *Siris, Recherches critiques sur l'histoire de la Siritide avant 433/32 a.C.*, Parigi 1941; ma altri insieme a lui accettano, ovviamente, in pieno la testimonianza straboniana.

⁴ P. ORLANDINI, intervento in Atti Taranto 1961, p. 270.

⁵ AA. VV., *Siris-Polieion*, Atti del Convegno, Policoro 1984, Galatina 1986.

⁶ Pubblicato poi, parzialmente in AA. VV., *Studi su Siris-Eraclea*, Roma 1989.

⁷ M. OSANNA, *Il problema topografico e toponomastico di Siris-Polieion*, in *Studi su Siris-Eraclea*, cit., nota 6, pp. 75 ss.

⁸ P. G. GUZZO, *Ipotesi sulla forma archeologica di Siris*, in *Studi su Siris-Eraclea*, cit., nota 6, pp. 37 ss.

⁹ L. MOSCATI CASTELNUOVO, *Siris. Tradizione storiografica e momenti della storia di una città*, Bruxelles 1989; N. LURAGHI, *La fondazione di Siris ionica. Problemi di cronologia*, in *Hesperia* I, Roma 1990, pp. 1 ss.; C. SACCHI, *Problemi storico-archeologici della Siritide e del Metapontino tra VIII e VII*, «PdP» 1990, pp. 135 ss.; M. LOMBARDO, *Da Sibari a Thurii*, in Atti Taranto 1992, p. 255.



Fig. 1 - Veduta generale dello scavo.

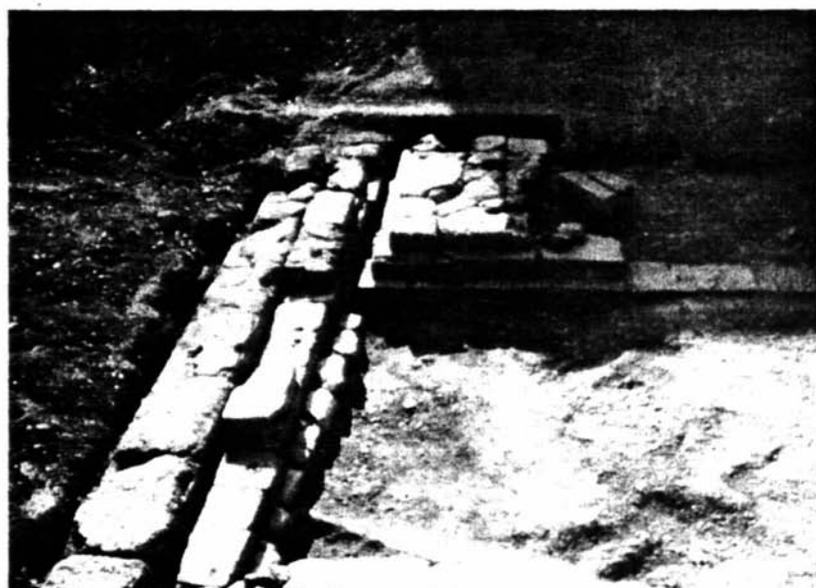


Fig. 2 - La peristasi e, all'interno, il basamento arcaico.



Fig. 3 - Terracotta architettonica di età arcaica.

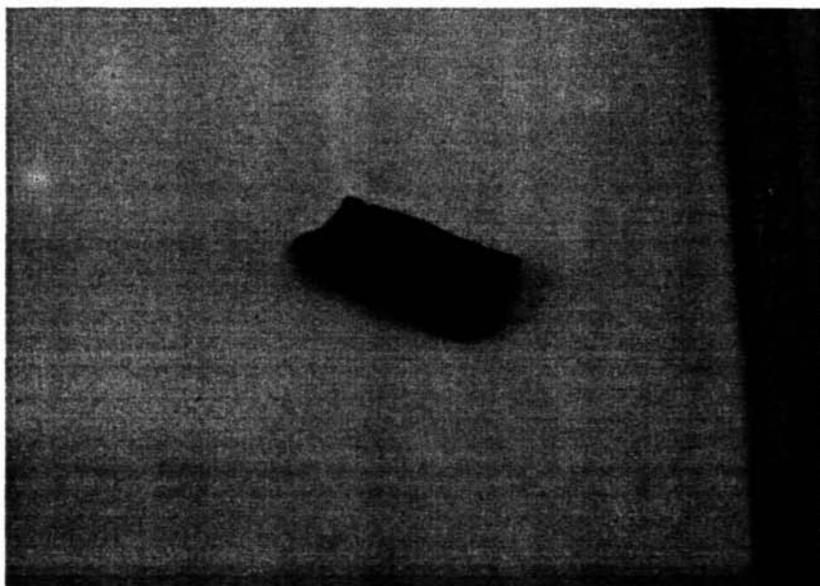


Fig. 4 - Frammento di kylix greco orientale di età arcaica.

Sono sempre meno ormai gli storici che tendono ad ignorare completamente i dati archeologici, a favore di una esclusiva lettura delle fonti letterarie. Si tenta invece, attraverso degli *escamotages* spesso assai ben studiati, di arrivare a contemperare i due tipi di documentazione. La soluzione più "economica" appariva fino a poco tempo fa ancora quella delineata da Piero Guzzo nel 1984, e ribadita nell'89¹⁰, secondo cui Siri non sarebbe una vera e propria *polis* unitaria, ma invece un insieme di villaggi, uniti politicamente ma territorialmente staccati, che prenderebbero nome da quello più importante da localizzare in prossimità appunto del fiume. Una città "katà komas" che spiegherebbe la presenza di elementi ed attestazioni di età arcaica, e comunque abbondantemente precedente la fondazione di Eraclea, proprio nel sito della stessa Eraclea, vicino all'Agri, da cui Siri dovrebbe distare, secondo Strabone, ventiquattro stadi appunto.

Assai più fantasiose, e naturalmente meno plausibili, appaiono le tesi della Moscatti Castelnuovo e del Luraghi, che si pongono anche il problema della presenza di materiali più antichi della data di fondazione della colonia ritrovati sulla collina di Policoro. La prima¹¹ propende per l'esistenza di due distinte città, Siris alla foce del Siris, e Polieion, nel sito della odierna Policoro. La prima sarebbe la colonia colofonia, la seconda una più antica, ipotetica colonia di Smirne, di cui non c'è peraltro alcuna traccia nelle fonti. A parte tutti gli arzigogoli che la studiosa aggiunge in merito al diverso rapporto che queste due città avrebbero avuto con gli indigeni, particolarmente conflittuale quello di Siris, più pacifico quello di Polieion¹², la tesi appare comunque debole. Si deve ammettere che Strabone, comunque, abbia sbagliato e confuso le due città, facendole diventare una (il passo di Strabone in merito è molto chiaro). Inoltre è necessario far ricorso ad una fantasiosa storiella, inventata di sana pianta, dal momento che nessuna fonte letteraria ci parla di colonie fondate da Smirne. La Moscatti Castelnuovo, per giustificare questo silenzio, ricorre, come spesso capita, alla così detta "archeologia delle catastrofi", basandosi su un terremoto che agli inizi del VII sec. a.C. avrebbe sconvolto la città, con la conseguente partenza di un nucleo di cittadini. Questa partenza non sarebbe tuttavia stata registrata negli annali proprio a causa del sisma. Francamente l'insieme della ricostruzione mi appare per lo meno fantasioso.

Il Luraghi¹³ si pone invece il problema della presenza nella zona, in parti-

¹⁰ P. G. GUZZO, Dibattito, in *Siris Polieion*, cit., nota 5, p. 188; Id., in *Studi su Siris-Eraclea*, cit., nota 6, pp. 37 ss.

¹¹ L. MOSCATI CASTELNUOVO, *op. cit.*, p. 81.

¹² *Ibidem*, p. 84.

¹³ N. LURAGHI, *art. cit.*, pp. 1 ss.

colare quella di Policoro, di materiale più antico della data tradizionale del 673 a.C., proponendo una cronologia più alta per il regno di Gige e riportando la fondazione della colonia alla fine dell'VIII sec. a.C. Anche in questo caso mi sembra eccessivo ed inutile destabilizzare cronologie ormai ben consolidate, quando è ben noto da tempo che esiste un fenomeno, la c.d. precolonizzazione¹⁴, che lascia ipotizzare l'arrivo di piccoli gruppi di persone, con oggetti e manufatti di vario genere, che precedono di poco la vera e propria *apoikia*.

Su questo quasi interminabile dibattito, che vede altri autori proporre soluzioni non molto distanti da quelle finora descritte¹⁵, si inseriscono in maniera prepotente le novità della ricerca archeologica, che, a partire dal 1993, hanno proposto nuovi, e a mio avviso fondamentali, argomenti per rivedere con nuova luce l'annosa querelle. Nel 1980, sull'acropoli di Eraclea, posta sulla punta orientale della collina di Policoro, proprio in prossimità del Castello del Barone, fu aperto un saggio di scavo che restituì un tratto di muro in blocchi di calcare, pietra non presente a Policoro e quindi chiaramente di importazione, assieme a molto materiale ceramico medievale e classico, ma anche di età arcaica¹⁶. Non era del tutto chiara in quel momento l'associazione stratigrafica, anche a causa degli sconvolgimenti di età medievale, il che permise a Dinu Adamesteanu di riproporre l'ipotesi di Siris sul sito di Eraclea e ad altri studiosi di avanzare dubbi in merito¹⁷. Nonostante fosse ben chiara l'importanza della presenza di questi blocchi, che costituivano chiaramente parte di un edificio monumentale che non trovava confronti ad Eraclea, il tutto fu ricoperto e, una volta non più visibile al pubblico, di fatto dimenticato anche dal mondo scientifico¹⁸.

Nel 1992 tuttavia si decise di riaprire lo scavo e da allora con altre quattro campagne¹⁹, condotte dallo scrivente in collaborazione con la Soprintendenza archeologica della Basilicata, lo scavo è stato notevolmente ampliato ed ha da subito cominciato a fornire risultati nuovi e decisamente più sicuri da un punto di vista stratigrafico; in particolare si è avuta la conferma della presenza di due edifici, di notevole importanza, sia per la monumentalità che

¹⁴ G. MADDOLI, *Filottete in Italia*, in Atti Taranto 1979, pp. 133 ss.

¹⁵ C. SACCHI, *art. cit.*, pp. 135 ss.

¹⁶ D. ADAMESTEANU, *Siris - Il problema topografico*, in Atti Taranto 1980, pp. 75 ss.

¹⁷ Discussione avvenuta durante i lavori del Convegno tarantino del 1980, peraltro non pubblicata.

¹⁸ Solo nel 1996 ne viene di nuovo data notizia, ma senza aggiornamenti. M. TSCHURTSCHENTHALER, *Topographie und Urbanistik von Siris Polieion*, in AA. VV., *Herakleia in Lukarien und das Quellheiligtum der Demeter*, Innsbruck 1996, pp. 47 ss.

¹⁹ Col solo intervallo nel 1995, quando non fu possibile scavare sull'acropoli per questioni economiche.

per le dimensioni ed altresì per il materiale utilizzato, il calcare, che non è presente in loco e dunque implica una importazione. Va a proposito precisato che non si è ancora purtroppo arrivati a scavarli per intero sia per la difficoltà di uno scavo che si svolge a quasi quattro metri di profondità ed è interessato da un poderoso interro che ha abbracciato tutti i secoli di vita dal periodo romano ai giorni nostri, con interventi che vanno naturalmente anch'essi scavati e documentati con la massima cura, sia perché una parte dei blocchi manca dal momento che essi sono stati cavati in epoche varie²⁰. Ci troviamo quindi di fronte ad edifici per ora palesemente incompleti. Inoltre, per quanto questa sia una storia triste e ben nota agli addetti ai lavori, gli scarsi finanziamenti non ci hanno ancora permesso di ultimare lo scavo. Tuttavia possiamo affermare con certezza che siamo in presenza di un basamento in blocchi di puddinga e calcarinite (A) che è stato in un secondo momento inglobato in un edificio quadrangolare di cui possediamo solo un angolo (B). Quest'ultimo è costruito con blocchi di carparo e puddinga, disposti a doppia cortina e conservati per due assise, che poggiano su uno strato di ciottoli di fiume non lavorati, a sua volta allettato su uno strato di sabbia disposto entro la fossa di fondazione²¹. La lunghezza totale attualmente raggiunta dal lato W, verosimilmente il più corto di quest'ultimo edificio, raggiunge ormai i m. 14,34 ma la struttura continua ancora in direzione Sud. Se, come abbiamo già avuto modo di proporre²², questo edificio quadrangolare dovesse essere la peristasi di un tempio, ci troveremmo di fronte ad un edificio monumentale di dimensioni e consistenza assolutamente sconosciute ad Eraclea e che si avvicinerrebbe, ed in taluni casi supererebbe, quelli della vicina Metaponto. Lo scavo ha permesso fin dal 1993 di avere una datazione pressoché sicura per la fondazione di questa struttura che per ora chiameremo convenzionalmente "peristasi". Essa, al contrario di quanto sostenuto da Adamesteanu nel 1980²³, appare saldamente ancorata, sulla base del ritrovamento di frammenti ceramici, agli anni fra il 370/60 a.C., nel periodo cioè in cui Eraclea, sotto gli auspici tarentini, diviene capitale della lega italiota. E in questo periodo si nota un po' in tutta l'area della città una fioritura economica senza precedenti²⁴: viene monumentalizzata l'agorà, viene appunto ricostruito il tempio sul-

²⁰ Abbiamo notizie del Saint Non relative ad una spoliazione ad opera di gesuiti che volevano abbellire il loro monastero, all'interno del Castello.

²¹ Queste osservazioni coincidono con quelle fatte da D. ADAMESTEANU, *op. cit.*, pp. 75 ss.

²² M. L. NAVA, *Attività archeologica in Basilicata*, in Atti Taranto 1996, pp. 464 ss.

²³ D. ADAMESTEANU, *op. cit.*

²⁴ G. PIANU, *Spazi e riti nell'agorà di Eraclea Lucana*, in *L'espace sacrificiel*, Actes du Colloque, Lyon 1988 (1991), pp. 201 ss.

l'acropoli, fioriscono fabbriche di vasellame e soprattutto di coroplastica e si nota inoltre un incremento nel numero e nella ricchezza delle sepolture²⁵.

Per quanto riguarda il c.d. basamento, invece, esso presenta, nella parte meglio conservata, una crepidine di tre gradini, classica per i templi greci arcaici. Anche in questo caso manca parte del lato N per via delle spoliazioni e non è stato ancora del tutto scavato il lato S. Esso appare però come un edificio a pianta quadrata che, al livello del piano di vita e negli strati sottostanti, restituisce solo materiale arcaico, ed in particolare di VII e VI sec. a.C., come coppe del periodo protocorinzio geometrico, ceramica di tipo greco-orientale (forse anche di produzione coloniale), oltre alle ben note coppe "a filetti" e coppe ioniche già cospicuamente attestate in quasi tutti gli altri scavi condotti nell'ambito del perimetro urbano della successiva colonia di Eraclea. Inoltre nel 1997 è stata confermata la presenza di ceramica "enotria" che ripropone il problema su una possibile presenza indigena prima dello stanziamento della colonia²⁶ o, come credo più probabile, l'esistenza di scambi commerciali fra greci e indigeni dato l'esiguo quantitativo di frammenti attestati per questa classe ceramica.

Non appare di conseguenza impossibile proporre come datazione di questo basamento gli anni della fondazione di Siris, o per lo meno quelli appena successivi. Il basamento sarebbe poi stato inglobato nel più grosso ed imponente tempio di età eracleota.

Dopo questa breve e necessariamente sintetica "relazione di scavo"²⁷ si impongono alcune riflessioni su quanto è stato finora scritto. La presenza di un tempio attribuibile ad età arcaica²⁸ e di uno strato arcaico puro, finora virtualmente assenti sulla collina di Policoro, localizzati sulla punta orientale della collina del Barone, conferma quanto si intuiva dal ritrovamento di copiosi materiali arcaici nella zona di Policoro. In questo caso la presenza di un tempio di età arcaica di grandi dimensioni, costruito con blocchi squadrati in un sito topograficamente importante dell'intera area, quello che sarà poi il sito dell'Acropoli di Eraclea e, successivamente, del Castello baronale, rende assai più problematica la riproposizione della teoria di Emanuele Greco

²⁵ G. PIANU, *La necropoli meridionale di Eraclea*, Roma 1991.

²⁶ Prudentemente adombrata dalla SACCHI, *art. cit.*, pp. 135 ss.

²⁷ Lo scavo è virtualmente inedito se si escludono le più che sintetiche notizie fornite annualmente al Convegno di Taranto.

²⁸ Com'è noto il c.d. Tempio arcaico che Adamesteanu identificò nella zona dell'Agorà non ha fornito assolutamente, in fase di scavo, le prove di una datazione ad età sirina, tutt'altro. Lo scavo è ancora inedito.

secondo cui il grande tempio di Siris si trovava alle foci del Sinni²⁹. Se questo non è escluso, e ovviamente ne attendiamo con interesse la conferma, bisogna prendere atto che un altro imponente edificio sacro era comunque presente sul punto importante della collina di Policoro. Sul carattere sacro dell'edificio che ho convenzionalmente chiamato "basamento" credo non possano esserci dubbi, stante la presenza di elementi architettonici preclassici, rinvenuti nello strato di vita dell'edificio medesimo, che vanno da frammenti di sima ad antefisse, a frammenti di fregio. Dunque, in attesa dell'ipotetico tempio alle foci del Sinni, si può affermare che anche nella zona dell'Agri ferveva la vita, anche religiosa, di una comunità antecedente alla fondazione di Eraclea. Se i materiali architettonici non consentono forse, dal punto di vista cronologico, di arrivare alla data tradizionale della fondazione di Siri, visto che possono essere inquadrati nell'ambito del VI sec. a.C., i materiali ceramici più antichi provenienti dallo strato arcaico possono essere riportati ad anni che oscillano intorno al secondo venticinquennio del VII sec. a.C., ad anni quindi non molto lontani dalla fondazione della Siri colofonia. D'altra parte, la posizione della collina di Policoro ben si presta, come dice il Musti³⁰, ad ospitare una città "troiana", quale era considerata Siris. E la presenza di un tempio sull'acropoli rende pressochè certa l'esistenza nella zona di una città arcaica, costruita secondo i dettami tradizionali, vista la presenza di mura in mattoni crudi a metà della collina, di abitazioni arcaiche sotto le case di Eraclea ed alle pendici dell'acropoli³¹, nonché di due nuclei cospicui di necropoli a distanza di quasi due chilometri dal tempio³². Tutto ciò rende assai più improbabile l'idea del Guzzo di una città "katà komas", strutturata per villaggi, visto che soprattutto quest'ultimo ritrovamento, il tempio appunto, conferisce una monumentalità difficilmente ipotizzabile per un piccolo nucleo di abitanti. Credo dunque di poter affermare che siamo in presenza della città di Siris, una delle poche ad aver avuto una citazione pressochè contestuale alla sua fondazione, da un notissimo lirico greco, Archiloco³³, che la sognava e la invidiava per la sua ricchezza.

Ed anche se l'intero pezzo straboniano viene concordemente attribuito ad

²⁹ E. GRECO, *Intervento al dibattito*, in *Siris-Polieion*, cit., p. 186.

³⁰ D. MUSTI, "Una città simile a Troia". *Città troiane da Siris a Lavinio*, «Arch. Class.» 1981, pp. 1 ss.

³¹ M. TAGLIENTE, *Policoro: nuovi scavi nell'area di Siris*, in *Siris-Polieion*, cit., pp. 129 ss.

³² D. ADAMESTEANU, *Siris*, in AA. VV., *Il Museo Nazionale della Siritide di Policoro* (a cura di S. Bianco e M. Tagliente), Roma-Bari 1985, pp. 63 ss.

³³ La "ἀμφὶ Σίριος πόσις" del fr. Diehl 18.

una fonte più che fededegna, Antioco di Siracusa, credo che quello che io ormai considero un errore del periegeta possa comunque essere spiegato con la corrispondenza toponomastica fra città e fiume Siris, che ha fatto in modo che l'*epineion* di Eraclea prendesse questo nome e per questo, e solo per questo, fosse confuso con la città fondata dai Colofoni nel 673 a.C.

Giovanna Maria Pintus

La biografia di Lucifero di Cagliari
nel *De viris illustribus* di Girolamo

Girolamo nel *De viris illustribus* propone, tra le altre, anche la biografia di Lucifero di Cagliari.

“Lucifero, vescovo di Cagliari, con Pancrazio e Ilario, appartenenti al clero di Roma, inviato dal vescovo Liberio all'imperatore Costanzo come delegato in difesa della fede, poiché non volle rinnegare il credo niceno con il pretesto della condanna di Atanasio, fu esiliato in Palestina e, mostrando un'ammirevole costanza e un animo preparato al martirio, scrisse un libro contro l'imperatore Costanzo e glielo mandò a leggere; ritornato non molto dopo, al tempo dell'imperatore Giuliano, morì a Cagliari durante il regno di Valentiniano”¹.

Questo il testo di Girolamo:

1. Lucifer, Caralitanus episcopus, cum Pancratio et Hilario Romanae ecclesiae clericis ad Constantium imperatorem a Liberio episcopo pro fide legatus missus, cum nollet sub nomine Athanasii Nicaenam damnare fidem, in Palaestinam relegatus, 2. mirae constantiae et praeparati animi ad martyrium contra Constantium imperatorem scripsit librum eique legendum misit ac non multo post sub Iuliano principe reversus, Caralis Valentiniano regnante obiit².

Com'è noto anche per la serie di discussioni sull'approssimazione di questa fonte biografica luciferiana, essa si può ritenere una interessante testimonianza organica sulla vita di Lucifero. I *vetera testimonia* sia greci sia latini, come ha dimostrato V. Ugenti, sono numerosi e, rapportati, costituiscono originali e importanti integrazioni³. Ma, in questa sede, si intende proporre una

¹ La traduzione è di A. CERESA-GASTALDO, *Gerolamo. Gli uomini illustri*, Firenze 1988, p. 201.

² *Hier. vir. ill.* XCV. Seguo l'edizione E. C. RICHARDSON, *Hieronymus. Liber de viris illustribus*, TU 14.1, Leipzig 1896, e A. CERESA-GASTALDO, *Gerolamo*, cit., p. 201.

³ Luciferi Caralitani *De regibus apostaticis et Moriundum esse pro Dei Filio*, edidit, Italice vertit, testimoniis indicibusque auxit V. UGENTI, Lupis 1980, pp. XVII-XXXV.

lettura della biografia geronimiana, come dire, per difetto, con la consapevolezza sia della necessità della sua lettura integrata sia del fatto che l'informazione geronimiana resta sempre la prima fonte organica dei *bíoi* degli *ecclesiastici scriptores*⁴.

Le vicende illustrate dalla biografia seguono, come ha dimostrato A. Ceresa-Gastaldo, la tecnica e la struttura svetoniana della quadripartizione per *species in nomina, res gestae, vita, obitus*, con un accenno anche alla disponibilità al *martyrium* per coerenza con la fede nicena⁵.

Si può tentare una lettura articolata del passo geronimiano.

Nel 355 Lucifero presenza al concilio di Milano quale rappresentante del vescovo di Roma Liberio. Il concilio deve riesaminare il caso di Atanasio perseguitato dagli ariani sostenuti dall'imperatore Costanzo. A Milano, Lucifero, unitamente ad Eusebio di Vercelli, fu tra i pochissimi che non si vollero piegare al volere dell'imperatore e rifiutò di sottoscrivere la condanna di Atanasio. Fu perciò deposto e inviato in esilio. In *Palaestinam relegatus* afferma Girolamo nel *De viris*; anche nel *Chronicon* ad a. 355 viene ribadita la notizia dell'esilio⁶.

In realtà Lucifero stesso fornisce questa informazione: *ad quem me destinasti Germaniciensium Adoxius*⁷. Dal *Libellus precum*, che in questo punto sembra credibile, si desume il noto particolare che Lucifero da Germanicia in Siria continuò il suo esilio ad Eleuteropoli in Palestina⁸.

Quando si trovava nella Tebaide in Egitto, ultima tappa dell'esilio, lo raggiunse nel 362 l'editto di Giuliano che permetteva il rientro in sede di tutti gli esiliati da Costanzo.

Durante l'esilio (355-362) Lucifero indirizzò all'imperatore cinque violentissimi libelli, elaborati sulla base del ricorso sistematico e costante alla

⁴ Hier. *vir. ill. praef.* 1.

⁵ A. CERESA-GASTALDO, *Gerolamo*, cit., introd., p. 23; Id., *La tecnica biografica del "De viris illustribus" di Gerolamo*, «Renovatio» 14 (1979), pp. 221-236.

⁶ R. HELM, *Die Chronik des Hieronymus*, GCS XLVII, Berlin 1956, p. 239, 25: *Eusebius Vercellensis episcopus et Lucifer Caralitanae et Mediolanensis ecclesiae episcopi, Pancratius quoque Romanus presbyter et Hilarius diaconus distantibus inter se ab Arrianis et Constantio damnatur exiliis*.

⁷ *De Athanasio* I 9, 44-45 (Luciferi Caralitani *Opera quae supersunt*, edidit G. F. DIERCKS, Turnholti 1978, CCL 8. Eudossio, che ironicamente Lucifero chiama sempre *Adoxius*, era il vescovo ariano di Germanicia incaricato della custodia dell'esule. Quando Eudossio passerà ad occupare il seggio di Antiochia (357-358), Lucifero sarà spostato ad Eleuteropoli.

⁸ *Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis (Libellus precum)*, 109, in Gregorii Iliberritani *Episcopi quae supersunt*, edidit O. GUNTHER, Turnholti 1967, CCL 69, p. 387. Sulla questione dell'esilio, cfr. G. F. DIERCKS, CCL 8, *Introduc.*, pp. XIII-XVIII.

sacra Scrittura, come unico elemento probante delle tesi sostenute nei singoli scritti⁹. Manlio Simonetti definisce i suoi libelli “veri e propri florilegi scritturistici”¹⁰.

Che Lucifero abbia avuto cura di far recapitare all'imperatore Costanzo un *librum* “forse un codice” contenente i suoi scritti contro di lui parrebbe confermarlo anche Faustino nel *Libellus precum*:

Et bene, quod libros scripsit ad Costantium, non, ut plerique, gloriam captans ingenii sed divina testimonia aptissime congerens contra haereticos et contra ipsum patronum haereticorum, ad divinam aemulationem pro Filii Dei amore succensus¹¹.

Se il termine *librum* di Girolamo, infatti, tenuti presenti gli ulteriori testimonianze, può far pensare ad un “codice” contenente gli scritti contro l'imperatore, la testimonianza del *Libellus precum* con il suo termine *libros* sembrerebbe convalidare la pluralità degli scritti. Ma su questo punto ci sono autorevoli divergenze d'opinione. E, dato che in questa sede si intende analizzare la biografia geronimiana sotto altra angolatura, mi sia concesso rimandare agli specialisti la sottile discussione del problema¹².

⁹ Per l'intera opera di Lucifero si veda la citata edizione di G. F. DIERCKS. Per le parziali edizioni critiche: J. AVILÉS, *El tratado “De regibus apostaticis” de Lucifer de Cagliari (estudio crítico y edición)*, Barcelona 1979; Luciferi Calaritani *De regibus apostaticis et Moriundum esse pro Dei filio*, edidit V. UGENTI, cit.; L. FERRERES, *El tratado “Moriundum esse pro Dei filio” de Lucifer de Cagliari (comentarios y edición crítica)*, Barcelona 1982; Luciferi Caralitani *De non conveniendo cum haereticis*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di A. PIRAS, Roma 1992.

¹⁰ M. SIMONETTI, *Lucifero (luciferiani)*, in DPAC, coll. 2047-2048.

¹¹ *Libellus precum* 87, CC LXIX, p. 381.

¹² Sicuramente la notizia geronimiana e l'utilizzo del termine *librum* pone problemi di precisione. E il fatto che il termine sia comprensivo di un intero *codex* è solo una congettura dettata dalla conoscenza successiva dell'opera luciferiana. È possibile che Girolamo abbia desunto la sua informazione da due brevi lettere tra Florentius, *magister officiorum* di Costanzo, e Lucifero in cui si parla di un codice indirizzato all'imperatore Costanzo da parte di Lucifero stesso (cfr. CCL 8, p. 305, ed. G. F. DIERCKS). L'editore (*ibid.*, *Introduc.*, p. XVIII) situa queste lettere “au milieu de l'activité littéraire de Lucifer”. La *communis opinio* degli studiosi sostiene che i libelli siano stati scritti durante l'esilio e inviati successivamente all'imperatore (cfr. *ibid.*, pp. XVIII-XXV sulla cronologia dei libelli). Ma si può anche ipotizzare, come ho avuto modo di discutere con L. Ferreres, che Girolamo si riferisca all'ultimo scritto indirizzato a Costanzo dall'esilio, cioè il *Moriundum*, in cui Lucifero proclama spesso la sua fermezza e persino la sua predisposizione al martirio in difesa della vera fede (e qui si conferma l'affermazione di Girolamo *mirae constantiae et praeparati animi ad martyrium*). Inoltre, la puntualizzazione *ac non multo post... reversus* sembra indicare un breve spazio tra la redazione di questo libro e il ritorno dall'esilio. Il *Moriundum*, infatti, fu scritto probabilmente nel 360-361, appena due anni prima del rientro dall'esilio. Sempre secondo Ferreres, il passo del *Libellus precum* con il suo termine *libros* non

Come si può osservare, la notizia di Girolamo è ricca di particolari sulla biografia luciferiana. Essa segnala quattro importanti avvenimenti della vita di Lucifero: la missione *pro fide* voluta da papa Liberio; l'esilio in Palestina; l'attività letteraria; il ritorno dall'esilio e la morte avvenuta a Cagliari¹³.

Manca in questa biografia geronimiana la notizia di un avvenimento non secondario nella chiesa d'Oriente e che vede protagonista proprio Lucifero: l'ordinazione episcopale di Paolino al seggio di Antiochia. Vediamo di delinearne i contorni.

Al rientro dall'esilio Lucifero, separatosi da Eusebio¹⁴, suo collega d'esilio che raggiungeva Alessandria per partecipare al concilio indetto da Atanasio, preferì portarsi ad Antiochia, dove la comunità antiariana era divisa in due fazioni nemiche tra loro, una capeggiata dal prete Paolino, niceno intransigente, e l'altra da Melezio. Invece di portare pace, Lucifero ordinò vescovo Paolino, appoggiando in tal modo la minore delle due fazioni, composta da intransigenti fautori del Credo di Nicea, contro la maggioranza che sosteneva Melezio, un antiariano più moderato. Il risultato fu quello di aggravare maggiormente uno scisma, quello appunto di Antiochia, che successivamente avrebbe costituito un grosso intralcio per i tentativi di riunire gli antiariani d'Oriente e d'Occidente¹⁵.

L'avvenimento si colloca in un momento di grande confusione per la chiesa antiochena. E l'operato di Lucifero contribuisce non poco a destabilizzare quella comunità già disorientata e aggrava una serie di problemi che, per la loro risoluzione, avranno bisogno di un tempo molto lungo.

La chiesa di Antiochia, infatti, era già travagliata per la successione episcopale fra l'ariano Euzoio e Melezio, di fede ma non di osservanza nicena,

confermerebbe in alcun modo la notizia di Girolamo. Data la nota competenza di Ferreres, accetto di buon grado la sua posizione e, come ho già detto, non è mia intenzione valutare e discutere nel presente lavoro tutti gli spunti della biografia geronimiana di Lucifero, ma ho interesse per una particolare omissione che nasce da una precedente analisi della biografia basiliana (Hier. *vir. ill.* CXVI).

* Ringrazio qui il prof. L. Ferreres dell'Università di Barcellona per i suoi preziosi suggerimenti.

¹³ Ringrazio Sua Ecc.za il prof. P. Meloni per avermi permesso di leggere, ancora in fase dattiloscritta, la sua interessante relazione sulla ricostruzione della biografia luciferiana, presentata al Convegno Internazionale "La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari: una rivisitazione", Cagliari 5-7 dicembre 1996 a cui io stessa ho partecipato. Atti *sub praelo*.

¹⁴ Eusebio non approvò l'operato di Lucifero: Hier. *Dialogus contra Luciferianos*, PL XXIII, col. 184.

¹⁵ F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e)*, Paris 1905, pp. 23-24, 57-59, 66-69, 115-116 e 250-251 in particolare. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 360-371 e 401-434.

seguace della dottrina dei Cappadoci e per questo appoggiato dal vescovo di Cesarea Basilio.

Nell'anno 362 Lucifero, rientrando dall'esilio in Palestina, forse per un atto estremo della sua ortodossia, ritiene di poter risolvere definitivamente con la sua intromissione i problemi della chiesa di Antiochia. Il suo operato, come ha dimostrato F. Cavallera, oltre che gettare la chiesa orientale nello sconforto totale creerà anche tutta una lunga serie di malintesi tra Basilio, vescovo di Cesarea, e Damaso, vescovo di Roma¹⁶.

Girolamo nel *De viris* sembra ignorare del tutto non solo la gravità, ma anche il fatto in se stesso.

Ma Girolamo, in realtà, non ignorava né il fatto né la portata. Durante il suo primo soggiorno in Oriente, nel deserto di Calcide, l'eco degli avvenimenti antiocheni, siamo intorno al 374, era arrivata sino a lui¹⁷. Anzi, questa situazione rappresentava per lui una grande preoccupazione e dal punto di vista dottrinale e da quello strettamente pratico della scelta di comunione con uno dei tre vescovi antiocheni.

Le due lettere XV e XVI che invia a Damaso, vescovo di Roma, sono una chiara testimonianza¹⁸.

Egli chiede espressamente a Damaso quale posizione dottrinale debba assumere circa la nuova terminologia trinitaria e cioè la dottrina delle tre ipostasi e con quale vescovo debba entrare in comunione ad Antiochia.

Più precisamente, nella lettera XV 3, egli scrive a Damaso: "Dopo la professione di fede di Nicea¹⁹, dopo il decreto di Alessandria²⁰, formulato d'accordo con l'Occidente, i Campesi²¹, pollone della setta ariana, esigono da me che sono un romano, una nuova terminologia: le tre ipostasi"²².

Approfondendo la lettura della lettera si viene a sapere che Girolamo, a

¹⁶ F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, cit., pp. 99-128 e 137-146.

¹⁷ Forse è giusto puntualizzare che il soggiorno di Girolamo in Oriente comincia nel 374 ad Antiochia e che l'operato di Lucifero in questa stessa città risale al 362. Ma Girolamo conosceva già la situazione e i protagonisti, perché prima di ritirarsi nel deserto rimane ad Antiochia per circa un anno ospite di Evagrio presso il quale si fa anche inviare la corrispondenza. A proposito mi sia concesso rimandare a *Il giudizio di Girolamo su Basilio di Cesarea* (*Hier. vir. ill. CXVI e Chron. ad a. 376*), «Sandalion» 19 (1996), pp. 123-132, n. 12 in particolare.

¹⁸ Per le lettere di Girolamo seguono J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, voll. 1-8, Paris 1982.

¹⁹ Allude al 325: cfr. anche J. LABOURT, note *ad loc.*

²⁰ Allude al concilio di Alessandria del 362 che tentò di pacificare le controversie e riconobbe ortodossi i due vescovi di Antiochia, Melezio e Paolino.

²¹ Sono i sostenitori di Melezio appunto perché si riunivano per le loro liturgie fuori dalla città.

²² *Hier. ep. XV 3*, p. 47 LABOURT.

quella data 376-377, ha una chiara visione della situazione antiochena. Anche se non sa esattamente con chi debba stare in comunione per essere in linea con la *cathedra Petri*, Girolamo afferma di non conoscere nessuno dei pretendenti al seggio episcopale di Antiochia: *Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum*.

Si vuole sottolineare qui l'asserzione *ignoro Paulinum* riferita, appunto, al 376-377. È possibile che l'affermazione di Girolamo non sia da intendere solo in senso letterale e che voglia riflettere il suo atteggiamento scettico di fronte alla questione dottrinale e gerarchica su cui chiede consiglio a Damaso. Non sarà così in seguito. Circa due anni dopo, nel 378, infatti, Girolamo riceverà l'ordinazione sacerdotale proprio da Paolino²³.

La domanda che si impone è perché Girolamo taccia nella biografia luciferiana del *De viris* l'operato non del tutto secondario del vescovo cagliaritano ad Antiochia, un fatto che, e questo si vuol rimarcare, lo stesso Girolamo non ignora.

Si potrebbe ipotizzare, sulla base dell'informazione *ignoro Paulinum*, che la conoscenza di Paolino sia avvenuta successivamente, come potrebbe essere verisimile. Ma quello che è importante rimarcare è che Girolamo conosce questo avvenimento.

La lettura del *Chronicon* che generalmente si affianca al *De viris* lo prova. Ad a. 362 si può leggere:

Eusebius et Lucifer de exilio regrediuntur. E quibus Lucifer adscitis duobus aliis confessoribus Paulinum, Eusthatii episcopi presbyterum, qui se numquam haereticorum communionem polluerat, in parte catholica Antiochiae episcopum facit²⁴.

La notizia è chiara. Eusebio di Vercelli e Lucifero di Cagliari nel 362 ritornano dall'esilio.

²³ Cfr. Hier. *Contra Iohannem Ierosolymitanum*, 41, PL 23, coll. 410-411. L'incontro è probabilmente promosso da Evagrio, il prete antiocheno di nobile famiglia che Girolamo aveva conosciuto a Roma quando era venuto in Italia per propagandare la sua traduzione latina della *Vita Antonii* di Atanasio. Evagrio fu una presenza molto importante nella vita di Girolamo. Suo protettore e consigliere, fu sostenitore di Paolino e gli successe al seggio episcopale di Antiochia. A lui, in qualità di *Antiochiae episcopus*, Girolamo dedica una biografia in *vir. ill.* CXXV: cfr. M. SPANNEUT, 3. *Évagre*, in DHGE 16 (1967), coll. 102-107, e J. GRIBOMONT, *Evagrio di Antiochia*, in DPAC, col. 1311. Da parte sua J. LABOURT (*Lettres*, I, p. 11) sostiene che Girolamo conosceva Paolino da quando era stato ad Antiochia presso Evagrio, cioè prima di recarsi nel deserto di Calcide.

²⁴ R. HELM, *Die Chronik des Hieronymus*, cit., p. 242. Girolamo è il solo a fornire questa notizia. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, cit., p. 116, sostiene che la precisazione della pre-

Lucifero unitamente ad altri due confessori consacra, secondo la linea nicena cattolica, Paolino vescovo di Antiochia. Egli non si era mai contaminato di comunione con gli eretici.

Girolamo non solo è esplicito ma mostra anche di essere ben informato sulle due direttrici teologiche che vedevano Roma opporsi alla chiesa d'Oriente²⁵.

L'omissione del *De viris* non è solo un dato di fatto. Può essere una trascuranza, forse voluta. Certo è che il *Chronicon* non ha solo questa notizia su Lucifero.

Ad a. 371 si legge:

Lucifer Caralitanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Libyae umquam se Arrianae miscuit pravitati²⁶.

“Muore Lucifero di Cagliari, che con Gregorio di Elvira e Filone di Libia non si è mai mescolato all'errore degli ariani”.

Come si può osservare, l'informazione, seppure concisa, visto lo specifico dell'*usus scribendi* di Girolamo, non manca di ribadire ancora una volta l'ortodossia di Lucifero²⁷.

Data, dunque, questa completezza di informazioni su Lucifero nel *Chronicon*, è doveroso chiedersi perché Girolamo nel *De viris* sia così parco.

Sicuramente è un problema di natura cronologica. Il *Chronicon* è stato scritto nel 380 e l'eco degli avvenimenti è ravvicinata, tanto più se, come crede Grisart, il *Chronicon* fu redatto prima del 380²⁸. Anche lo spirito di Girolamo, in piena giovinezza, è maggiormente improntato all'animosità e

senza dei due confessori è dovuta al fatto che il requisito fondamentale che legittimava l'elezione di un vescovo era la presenza di altri due vescovi per la sua consacrazione.

²⁵ M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, cit., pp. 426-427, n. 87, sostiene che la scarsa predisposizione di Girolamo alla discussione dottrinale gli impedisce una visione chiara e lungimirante della stessa e che comunque finì con lo schierarsi contro la dottrina delle tre ipostasi.

²⁶ R. HELM, *Die Chronik des Hieronymus*, cit., p. 246. Su Gregorio, *Hier. vir. ill. CV*.

²⁷ Questa attenzione all'ortodossia non sempre, secondo Agostino, è osservata. Nel 398, infatti, Agostino scriveva a Girolamo chiedendogli il titolo esatto del *De viris* e facendogli insieme rilevare l'inopportunità, a parer suo, di avere inserito anche degli eretici nel catalogo degli scrittori cristiani. La lettera corrisponde a *Hier. ep. LXVII 2 e 9*. Soltanto nel 404 (*Hier. ep. CXII 3*), Girolamo risponderà alla richiesta di Agostino senza accennare in alcun modo ai rilievi mossigli a proposito degli scrittori eretici inclusi nel catalogo e dell'assenza di altri nell'elenco. Del resto, in *praef. 5-6* si era già tutelato in presenza di difetto.

²⁸ Il *Chronicon* si data generalmente intorno al 380, ma A. GRISART, *La chronique de S. Jérôme, le lieu et la date de sa composition*, «*Helikon*» 2 (1962), pp. 248-258, anticipa la data agli anni 368-371, e cioè durante il soggiorno a Treviri.

sollecito a rivendicare la sua convinzione ideologica. Il *De viris*, scritto nel 393 a Betlemme²⁹, dopo che Girolamo ha concluso con tristezza la sua variegata ed esaltante esperienza romana, mostra una maggiore pacatezza nella facoltà di giudizio.

Ma c'è anche un altro fatto che potrebbe spiegare questa trascuranza. Quando Girolamo nel 381 ritorna a Roma con Paolino che cercava l'appoggio di Damaso³⁰, può constatare la tensione esistente tra i luciferiani e Damaso. Allora Girolamo probabilmente simpatizzava col vescovo esule, ma nel *Dialogus contra Luciferianos*³¹, dove difende apertamente la posizione di Paolino, ha grande cura di evitare il sospetto di connivenza con lo scismatico Lucifero³².

Dunque quando Girolamo nel 393 scrive il *De viris*, nel profilo biografico di Lucifero preferisce ignorare il suo operato ad Antiochia, perché questo fatto univa indefettibilmente il nome del suo amico Paolino con quello del vescovo scismatico, i cui seguaci mantenevano viva la fiamma dell'intransigenza e quindi dello scisma.

La biografia luciferiana del *De viris* vista anche in rapporto alle notizie del *Chronicon* si può quasi considerare come un profilo con venature di tipo agiografico sottolineato dalla *mira constantia* e dal *praeparatus animus ad martyrium*, che caratterizzano la personalità di Lucifero.

²⁹ Com'è noto la data di composizione del *De viris illustribus* è espressamente dichiarata in praef. 1: *hortaris, Dexter, ut... in ordinem digeram... id est ut a passione Christi usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris annum... qui de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt tibi breviter exponam.*

³⁰ Faceva parte dell'ambasceria anche Epifanio di Salamina, cfr. Hier. ep. CVIII e CXXXVII. Cfr. anche F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, cit., pp. 260-262, che fa il punto preciso della situazione: elezione di Flaviano a successore di Melezio ed esclusione di Paolino.

³¹ Hier. *Dialogus*, PL XXIII, coll. 163-192. L'opera si data generalmente intorno al 382.

³² Il brano del *Dialogus* 20, PL XXIII, 183-184 citato da UGENTI = 48 mi pare significativo: *Ventum est ad asperrium locum, in quo adversum voluntatem et propositum meum, cogor de beato Lucifero, secus quidquam quam et illius meritum, et mea humanitas poscit, existimare. Sed quid faciam? veritas os reserat, et invitam linguam conscium ad eloquendum pectus impellit. In tali articulo Ecclesiae, in tanta rabie luporum, segregatis paucis ovibus, reliquum gregem deseruit. Bonus quidem ipse pastor, sed multum praedam bestiis relinquens. Praetereo illa, quae quidam ex maledicis, quasi satis firma defendunt; hoc illum amore gloriae, et nominis in posteros transmittendi fecisse: necnon et pro simultante, quam adversus Eusebium propter Antiochenam dissensionem susceperat. Nihil istorum de tali viro credo; unum est quod etiam in praesenti constanter loquar, verbis eum a nobis dissentire, non rebus: si quidem recipiat, qui ab Ariani baptismi consecuti sunt.*

Anna Maria Piredda

La vergine di Antiochia

Nel secondo libro del *De uirginibus* Ambrogio sostiene che è necessario approntare per le vergini cristiane una precettistica specifica ma, “vescovo da meno di tre anni” (*nondum triennialis sacerdos*)¹, non si ritiene ancora capace di dar corpo all’opera². Per non venir meno al suo dovere episcopale decide comunque di basare l’insegnamento sugli *exempla*³, considerati dalla retorica classica strumento di persuasione pedagogicamente valido⁴, e motiva questa scelta sostenendo che gli esempi hanno il vantaggio di far sembrare “non difficile ciò che è stato già fatto, utile ciò che è stato sperimentato, un dovere sacro ciò che è stato trasmesso come per virtù ereditaria”⁵. Il valore parenetico dell’*exemplum* giustifica l’utilità dell’opera, che non è certo la prima nel campo della precettistica ascetica in lingua latina⁶. Infatti, mentre il *De habitu*

¹ *Virg.* 2, 6, 39.

² *Virg.* 2, 1, 2: *Sed quoniam nos infirmi ad monendum sumus et impares ad docendum...* Per la datazione dell’opera si vedano l’introduzione di F. Gori a Sant’Ambrogio, *Opere morali III. Verginità e Vedovanza*, Introduzione, traduzione, note e indici di F. GORI, SAEMO 14, 1, Milano-Roma 1989, pp. 62 ss. e M. ZELZER, *Zur Chronologie der Werke des Ambrosius. Überblick über die Forschung von 1974 bis 1997*, in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997, a cura di L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano 1998, pp. 88 s.

³ *Virg.* 2, 1, 2: *... ne uel susceptum deseruisse munus uel nobis adrogasse amplius uidemur, exemplis potius quam praeceptis putauimus imbuendam.* Ambrogio è, insieme a Girolamo, il padre della Chiesa latina che ha riservato maggiore attenzione al tema della castità femminile: F. E. CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all’età longobarda (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede*, Roma-Bari 1994, pp. 9 ss.

⁴ Sull’*exemplum* nella cultura classica e cristiana: C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *L’“exemplum”*, Turnhout 1982. L’*exemplum* ha valore prevalentemente etico e quello “tratto dalla storiografia, dalle orazioni o dalla cronaca (*quaeque cotidie aguntur*) ha addirittura il valore di autorevole precedente, entra in qualche modo a far parte del diritto” (R. NICOLAI, *La storiografia nell’educazione antica*, Biblioteca di «Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici» 10, Pisa 1992, p. 57).

⁵ *Virg.* 2, 1, 2: *... licet amplius proficiatur exemplo, quoniam nec difficile quod iam factum est aestimatur et utile quod probatum et religiosum quod hereditario quoddam paternae uirtutis usu in nos est successione transfusum.* C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 48 s.

⁶ L’originalità del *De uirginibus* è stata messa in luce da Y.-M. DUVAL, *L’originalité du De uirginibus dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase*, in *Ambroise de Milan. XVI^e Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 9-66; in part. pp. 21-29 per il rapporto con Cipriano; lo studioso ha fatto notare che, seppure il testo non contenga una

uirginum di Cipriano, che costituiva un precedente illustre, aveva il compito di *docere e coercere*⁷, il *De uirginibus* si prefigge lo scopo di *blandiri*⁸. In tal modo le vergini, che hanno già "l'autorità di un martire per osservare la disciplina", verranno invitate con dolcezza ad abbracciare la professione di verginità:

...*quoniam cum haberent auctoritatem martyris ad obseruantiam disciplinae, non superfluum iudicauit, si nostri sermonis blanditiam deriuarent ad professionis illecebram*⁹.

Propone quindi come primo esempio la vita della Vergine Maria¹⁰, nella quale è raffigurata come in un'immagine la verginità¹¹, e prosegue con quello di santa Tecla¹². Consapevole, però, delle obiezioni che potrebbero essergli rivolte per la difficoltà di uniformarsi a simili modelli, Ambrogio attualizza il messaggio con un *exemplum recens*, quello della vergine di Antiochia.

*Dicit aliquis: "Cur exemplum attulisti Mariae, quasi repperiri queat matrem domini quae possit imitari, cur etiam Theclae, quam gentium doctor instituit? Da huiusmodi doctorem, si discipulam requiris"*¹³.

regola vera e propria, offre comunque la prima esposizione dettagliata in occidente di precauzioni da rispettare per quel che concerne il vino, il cibo, le visite, la conversazione, il silenzio (p. 14).

⁷ Cipriano stesso sottolinea nel *De habitu uirginum* (2, 4, 5) che il suo insegnamento procede per *praecepta*.

⁸ Per quanto riguarda la valenza retorica di questo termine nelle opere di Ambrogio: L. F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la retorica: le finalità del discorso*, in *Nec timeo mori*, cit., p. 239.

⁹ *Virg.* 2, 1, 4.

¹⁰ La proposta dell'*exemplum* della Vergine Maria è presente nell'*Epistola alle vergini* di Atanasio, fonte principale del *De uirginibus* (cfr. Y.-M. DUVAL, *art. cit.*, pp. 43-50 e F. GORI, *Introduzione*, cit., pp. 57 ss.). S. ELM ha affiancato questa epistola ascetica atanasiana alla più famosa *Vita Antonii*: "Athanasius' ascetic writings, the *Letter to the Virgins* as well as his *Life of Saint Antony*, were primarily intended for urban ascetics, both male and female" (*Athanasius of Alexandria's Letter to the Virgins: who was its intended audience?*, «Augustinianum» 33 [1993], p. 183).

¹¹ *Virg.* 2, 2, 6: *Sit igitur uobis tamquam in imagine descripta uirginitas uita Mariae*. Sul profondo valore dell'immagine in Ambrogio: A. V. NAZZARO, *Incidenza biblico-cristiana e classica nella coerenza delle immagini ambrosiane*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 313-339.

¹² Su Tecla come figura emblematica nei primi secoli del Cristianesimo cfr. C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, pp. 17-20; F. E. CONSOLINO, *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi e comportamenti*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994, p. 27. Per la diffusione degli *Atti* apocrifi di Paolo e Tecla nell'Italia del Nord e la loro utilizzazione da parte di Ambrogio si veda W. RORDORF, *Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale*, «Augustinianum» 24, 1-2 (1984), pp. 74 ss.

¹³ *Virg.* 2, 3, 21. L'*exemplum recens* ha una maggiore efficacia didattica (C. BREMOND - J. LE GOFF - J. C. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 44 ss.). Come ha sottolineato M. VAN UYTFANGHE, "l'ori-

Con il racconto delle virtù di cui ha dato prova la casta martire di Antiochia prima di morire, egli vuole dimostrare in qual modo le vergini cristiane devono mettere in atto la *imitatio Mariae* nella realtà contemporanea¹⁴.

La collocazione del martirio in un periodo storico più vicino alle destinatarie dell'opera, però, è vaga così come l'identità della martire (*Antiochiae nuper uirgo quaedam fuit*)¹⁵, sulla quale si è appuntata per secoli l'attenzione degli studiosi. La sua identificazione con Teodora di Alessandria¹⁶, scartata dai bollandisti¹⁷, è stata riproposta di recente da Franco Gori, il quale ritiene che le corrispondenze "numerose e letterali"¹⁸ tra il *De uirginibus* e la *Passio*

ginalité de l'hagiographie est... d'incarner le salut biblique dans une figure et une réalité 'contemporaines' et vivantes" (*L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale, in Le monde latin antique et la Bible*, par J. Fontaine et Ch. Pietri, Paris 1985, p. 601; cfr. ID., *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto 1989, pp. 185 ss.

¹⁴ La Vergine Maria è per le donne cristiane "il termine di riferimento naturale e nella categoria della *imitatio Mariae* rientra una serie di regole di vita che vanno dalla fede e dalla assoluta dedizione a Dio alla più perfetta castità" (E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, p. 10).

¹⁵ *Virg.* 2, 4, 22.

¹⁶ Per il dibattito sull'identità della vergine di Antiochia si veda in particolare: S. Ambrosii *De uirginibus ad praecipuorum codicum fidem*, recensuit O. FALLER, *Florilegium Patristicum* 31, Bonnæ 1933, pp. 53 ss. e F. GORI, *SAEMO* 14, 1, pp. 84 s.

¹⁷ Nel commento alla *passio* di Teodora e Didimo (*De SS. Didymo et Theodora Martyribus Alexandriae in Aegypto*, in *Acta Sanctorum. Aprilis*, Collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio e Societate Jesu, Tomus III, Venetiis MDCCXXXVIII, pp. 572-575) i bollandisti reputano improbabile l'ipotesi di un errore da parte di Ambrogio o di uno scriba: "*Etenim illa Virgo, de qua, tacito eius et liberatoris nomine, scribit sanctus Doctor lib. 2 de Virginibus, Antiochena fuit; et licet prae nominati auctores suspicentur Antiochiam pro Alexandria librorum vitio scriptam fuisse: non persuadent, quia videtur Ambrosius aetati suae propinquiorem historiam, ac forte sub Juliano gestam narrare*" (AA.SS. Aprilis t. III, p. 572). Ritengono inoltre che il tipo di condanna inflitto alla vergine e il modo per eluderla non fossero affatto desueti al tempo delle persecuzioni e non possano quindi essere ritenuti probanti per la dipendenza del testo ambrosiano dalla *passio* di Teodora: "*Ceterum constat huiusmodi petulantiam Iudicum profanorum adversus Christianas Virgines usitatissimam fuisse: quid igitur cunctabimur credere, simili eam fraude a Christianis adulescentibus elusam fuisse saepius...*" (*ibid.*, p. 572 e gli esempi proposti a p. 573); adducono come prova ulteriore della loro tesi l'assenza negli *Acta* di un epilogo simile a quello ambrosiano, riecheggiante l'episodio classico di Damone e Finzia: "*Sed ut dixi haec omnia probant, hanc saltem partem ultimam non convenire Alexandriae Theodora*" (*ibid.*, p. 575).

¹⁸ F. GORI, *SAEMO* 14, 1, p. 85. Lo studioso, seguendo la proposta formulata agli inizi di questo secolo da F. AUGAR (*Die Frau im römischen Christenprozess, ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat*, «TU» N.F. 13, 4, Leipzig 1905, pp. 34 ss.), opera una distinzione all'interno del testo degli *Acta proconsularia* tra la prima parte, riguardante il processo, e la seconda, riguardante la sostituzione della martire con il soldato; le conclusioni cui giunge sono comunque differenti da quelle dello studioso tedesco, secondo il quale Ambrogio avrebbe avuto a disposizione solo la seconda parte degli *Acta* e un breve compendio della prima.

di Teodora e Didimo, riportata dagli *Acta proconsularia*, siano sufficienti "a fugare ogni dubbio"¹⁹. Lo studioso ritiene giustamente che le divergenze tra i due testi siano dovute al fatto che Ambrogio ha arricchito l'esposizione di "particolari più funzionali alla propria trattazione"²⁰.

È pertanto interessante indagare in qual modo Ambrogio abbia rivisitato la sua fonte²¹, riuscendo a trasformare il resoconto della *Passio*, più elementare nella struttura e nel linguaggio, in un racconto capace di affascinare il lettore.

La finezza della rilettura ambrosiana è già evidente nell'*incipit*, dove l'uso dell'indefinito *quaedam* riecheggia il linguaggio novellistico²² e *nuper*, pur indicando la recenziarietà, segnala con la mancanza di determinazione temporale l'intenzione di disancorare la narrazione da precisi riferimenti storici. In questo modo l'*exemplum*, pur conservando il suo valore di testimonianza, permette ad Ambrogio una maggiore libertà nella rivisitazione della fonte.

La protagonista del racconto, di cui non viene mai rivelato il nome, è definita soltanto con vocaboli indicanti il suo *status*: *uirgo, puella Dei, martyr*²³. Il suo comportamento è quello proprio delle vergini consacrate:

¹⁹ F. GORI, SAEMO 14, 1, p. 85.

²⁰ Id., *ibid.* La sua equilibrata conclusione è perfettamente in linea con le tendenze della critica contemporanea che è interessata a mettere in evidenza soprattutto il modo in cui Ambrogio utilizza le proprie fonti; una selezione ambrosiana sull'argomento in G. VISONÀ, *Lo status quaestionis della ricerca ambrosiana*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 41-50 (in part.).

²¹ Come ha evidenziato G. VISONÀ (*art. cit.*, p. 48) la ricerca effettuata in questi ultimi decenni ha dimostrato come "sia possibile una lettura a più livelli di Ambrogio, secondo categorie ermeneutiche non dissimili da quelle che egli stesso applicava".

²² Così iniziano favole, novelle, romanzi. L'*incipit* di questo passo ricorda quello della favola di Amore e Psiche (IV 28: *Erant in quadam ciuitate rex et regina*) nelle *Metamorfosi* di Apuleio, autore ben noto ad Ambrogio; P. COURCELLE aveva segnalato i paralleli testuali tra il *De excessu fratris* di Ambrogio e il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio (*De Platon à saint Ambroise par Apulée. Paralleles textuelles entre le "De excessu fratris" et le "De Platone"*, «Revue de Philologie» 35 (1961), pp. 15-28 = *Recherches sur les "Confessions" de s. Augustin*, Paris 1968², pp. 322-326; cfr. inoltre ID., *Ambroise face aux comiques latins*, in *Recherches sur Saint Ambroise. "Vies" anciennes, culture, iconographie*, Paris 1973, pp. 42-43). Così inizia anche la *Historia Apollonii Regis Tyri* (*In ciuitate Antiochia rex fuit quidam*), romanzo ellenistico in cui si riscontra una commistione di elementi pagani e cristiani ed è contenuto anche lo straordinario episodio di Tarsia nel lupanare (cfr. M. MAZZA, *Le avventure del romanzo nell'Occidente latino. La "Historia Apollonii Regis Tyri"*, in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. Atti del Convegno tenuto a Catania (Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, vol. II, pp. 597-645).

²³ L'introduzione di F. GORI (SAEMO 14, 1, pp. 11-93) presenta un'ampia panoramica sul valore della verginità nelle opere di Ambrogio e degli autori greci e latini a lui precedenti e coevi. Un'indagine sul significato della verginità secondo Ambrogio in P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992, pp. 311-333.

avendo deciso di abbracciare la professione di verginità, evita di farsi vedere in pubblico (*fugitans publici uisus*)²⁴. La fama della sua bellezza *audita nec uisa* suscita però il desiderio di molti pretendenti che, offesi per essere stati respinti, la denunciano²⁵. Durante la persecuzione la fanciulla, incapace di fuggire²⁶ (*fugere nescia*), viene condotta in tribunale, dove deve sostenere “il duplice combattimento della castità e della fede (*duplex ... certamen et castitatis et religionis*)²⁷; i magistrati, infatti, avendo notato che avvampava ai loro sguardi (*erubescens ad aspectus*)²⁸, cercano di farla abiurare mettendola a scegliere tra dover sacrificare agli dei o essere condannata alla prostituzione (*aut sacrificare uirginem aut lupanari prostitui iubent*)²⁹. In questo modo la condanna al lupanare, che negli *Acta* è determinata da una legge imperiale³⁰, acquista nel passo ambrosiano la carica drammatica di un inganno teso dai persecutori alla martire per “privarla della fede prendendo a pretesto la castità”³¹.

Il dilemma tra il martirio e la verginità (*hodie aut martyr aut uirgo*)³² si risolve nel monologo interiore della protagonista. In questo passo, definito da Jean Doignon “une sorte de suasoire sur la chasteté”³³, Ambrogio si avvale delle tecniche insegnate nelle scuole di retorica per difendere il valore spirituale della verginità cristiana, il cui *auctor*³⁴ è Cristo, e per ribadire l’efficacia

²⁴ *Virg.* 2, 4, 22.

²⁵ *Ibid.* Il tema delle vergini che ricusano il matrimonio e vengono denunciate dai fidanzati è presente in alcune passioni romane del V secolo, così come quello, a carattere romanzesco, della malattia d’amore del fidanzato respinto (F. E. CONSOLINO, *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, «Augustinianum» 24 (1984), pp. 97 ss. Per quanto riguarda la fortuna letteraria dell’innamoramento *per audita* cfr. M. PERI, *Malato d’amore. La medicina dei poeti e la poesia dei medici*, Soveria Mannelli 1996, pp. 83 ss.

²⁶ *Virg.* 2, 4, 23: *Puella fugere nescia, certe pauida...*

²⁷ *Ibid.* Come ha messo in evidenza la Consolino per le Passioni Romane non è raro “che il martirio stesso si configuri come l’esito finale di una difesa ad oltranza della verginità consacrata a Cristo” (*Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, cit., p. 85).

²⁸ *Virg.* 2, 4, 23. L’arrossire era collegato dalla fisiognomica antica alla delicatezza d’aspetto e di sentimenti (M. M. SASSI, *La scienza dell’uomo nell’antica Grecia*, Torino 1988, p. 32).

²⁹ *Virg.* 2, 4, 23.

³⁰ AA.SS. *Aprilis* t. III, p. 573: *iusserunt Imperatores vos quae estis uirgines, aut diis sacrificare aut iniuria meritorii provocari*. Sul tema della condanna al lupanare inflitta alle vergini cristiane: F. RIZZO NERVO, *La vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, XXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 1994), *Studia Ephemeridis* «Augustinianum» 50, Roma 1995, pp. 91-99.

³¹ *Virg.* 2, 4, 23: *...excogitare coeperunt, quemadmodum specie castitatis religionem tollerent, ut cum id abstulissent, quod erat amplius, etiam id eriperent quod reliquerant*.

³² *Virg.* 2, 4, 24.

³³ J. DOIGNON, *La première exposition ambrosienne de l’exemplum de Judith* (*De uirginibus*, 2, 4, 24), in *Ambroise de Milan*, cit., p. 227.

³⁴ *Virg.* 2, 4, 24: *Sed nec uirginis nomen agnoscitur, ubi uirginitatis auctor negatur*.

cia pedagogica dell'*exemplum*. Così la fanciulla opera la sua scelta dopo aver richiamato alla memoria le figure bibliche di Raab³⁵ e di Giuditta, ma soprattutto di quest'ultima, il cui esempio viene considerato più consono alla situazione perché insegna che conservando la fede si può conservare anche la castità:

*Bene successit exemplum ... fortassis et nos seruando religionem seruabimus etiam castitatem*³⁶.

L'introduzione degli esempi biblici al posto di quelli classici opera la trasformazione della *suasoria* in senso cristiano e la rende atta a svolgere la sua funzione nei confronti delle destinatarie dell'opera:

*Itaque talibus informata exemplis ... fleuit, tacuit, ne eam uel loquentem adulter audiret, nec pudoris elegit iniuriam, sed Christi recusauit*³⁷.

Il comportamento della martire di Antiochia deve insegnare alle vergini di Cristo che il silenzio è un mezzo per preservare la castità³⁸. "Giudicate", propone loro Ambrogio, "se avrebbe potuto profanare il corpo colei che non profanò nemmeno la voce"³⁹.

Comunque, nonostante le rassicurazioni sul profondo valore spirituale della verginità, il vescovo sa che l'ingresso della vergine nel lupanare è capace di suscitare nuova apprensione per la sua sorte. Interrompe quindi il racconto e si rivolge direttamente al suo uditorio, per confessare timore e vergogna nell'affrontare simili argomenti⁴⁰; esorta le vergini a cogliere solo l'aspetto edificante del suo racconto, le prega di chiudere le orecchie per non sentire che la *puella Dei* è condotta nel lupanare e di aprirle, invece, per sentire che una vergine può essere prostituita, ma non profanata:

*Claudite aurem, uirgines Dei: ducitur puella Dei ad lupanar. Sed aperite aurem, uirgines Dei: uirgo prostitui potest, adulterari non potest*⁴¹.

³⁵ Nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam* III 23 Ambrogio ha indicato in Raab il mistero della Chiesa: G. RAPISARDA, *Raab e Gezabele nell'esegesi patristica*, «Annali di storia dell'esegesi» 6 (1989), p. 159.

³⁶ *Virg.* 2, 4, 24. Il personaggio di Giuditta ha avuto poca fortuna presso gli autori latini prima di Ambrogio, lo ricorda fuggevolmente Tertulliano nel *De monogamia* 17, 1; soltanto Lucifero di Cagliari cita interi passi del *Libro di Giuditta in Parc.* 10, 35-70 e 11, 34-35 (J. DOIGNON, *art. cit.*, p. 220); ed anche in *Moriund.* 4, 64 e 12, 76-77.

³⁷ *Virg.* 2, 4, 25.

³⁸ Il silenzio è definito da Ambrogio in *De off.* 1, 18, 68 *maximus actus uerecundiae*.

³⁹ *Virg.* 2, 4, 25: *Aestimate utrum adulterare potuerit corpus quae nec uocem adulterauit*.

⁴⁰ *Virg.* 2, 4, 26: *Iamdudum uerecundatur oratio mea et quasi adire gestorum seriem criminosa atque explanare formidat*.

⁴¹ *Virg.* 2, 4, 26. È sotteso a questa affermazione un profondo significato teologico: nella

Le invita infine a tenere a mente i miracoli dei martiri ed a cancellare dalla memoria i nomi dei luoghi in cui si svolgono gli avvenimenti⁴². Ma la sospensione del racconto non è dovuta soltanto alle motivazioni addotte, ha anche la funzione di creare maggiore *suspense*⁴³ per la sorte della protagonista e di rivitalizzare l'episodio della sostituzione della vergine con il soldato, che nella *Passio* di Teodora è alquanto noioso.

Tecniche narrative ed esigenze edificanti sono strettamente congiunte nella raffinata lettura ambrosiana dell'evento agiografico. Così quando la tensione drammatica sale alla notizia della folla che si accalca davanti al postribolo⁴⁴ e all'arrivo di un soldato dall'aspetto terrificante⁴⁵, le preghiere della vergine svolgono insieme una funzione prolettica ed edificante. L'evocazione di eventi miracolosi tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento e del tema della *militia Christi*⁴⁶ genera l'attesa del meraviglioso e introduce al successivo sviluppo della vicenda: il soldato con un discorso ricco di simbolismi cristiani convince la fanciulla a scambiare le vesti con le sue e a fuggire via in abiti virili. Si verifica così "quel che i secoli non hanno mai visto, una vergine esce da un lupanare, per di più vergine di Cristo" (*quod nulla umquam uiderunt saecula, egreditur de lupanari uirgo, sed Christi*)⁴⁷. La straordinarietà dell'evento produce il miracolo della conversione: il più esagitato tra coloro che attendevano fuori del lupanare il proprio turno, nel constatare quanto era accaduto dentro, decide di dare una svolta alla propria vita e di uscire da lì pudico, lui che vi era entrato da adultero⁴⁸.

Nell'epilogo del racconto, che non ha riscontro negli *Acta proconsula-*

profanazione della carne, questa rimane inalterata, perché nella castità verginale vi è l'incorruttabilità del corpo di Cristo. La verginità, infatti, è "partecipazione all'odore della morte di Cristo e al profumo della sua risurrezione" (P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975). Per Ambrogio la verginità e la castità si pongono "come segno privilegiato dell'integrità originaria, costume di vita angelico, praticabile da pochi ma per tutti annuncio della futura resurrezione" (G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 20, Roma 1984, p. 290).

⁴² *Virg.* 2, 4, 27: *discite martyrum miracula, sanctae uirgines, dediscite locorum uocabula.*

⁴³ Il fatto che il mondo classico non possedesse un termine tecnico per designare la *suspense* "non significa che ne ignorasse i procedimenti" (L. CICU, s.v. "Suspense", in *Enciclopedia Virgiliana*, IV [1988], p. 1088).

⁴⁴ *Virg.* 2, 4, 27: *Ingens petulantium concursus ad fornicem.*

⁴⁵ *Virg.* 2, 4, 28: *ecce uir militis specie terribilis irrupit. Quemadmodum eum uirgo tremuit, cui populus tremens cessit!*

⁴⁶ *Ibid.*: *Habet et Christus milites suos qui etiam legiones habet.*

⁴⁷ *Virg.* 2, 4, 30.

⁴⁸ *Virg.* 2, 4, 31: *Ad lupanar ueni, cerno uadimonium, et tamen mutatus egrediar, pudicus exibo qui adulter intraui.*

ria⁴⁹, si assiste ad un'evoluzione del personaggio femminile. La vergine cambia ora atteggiamento: mentre prima arrossiva, piangeva, taceva - i suoi monologhi erano sempre interiori - ora accorre sul luogo del supplizio, reclama il martirio; con un lungo discorso cerca di persuadere il soldato a non opporsi pubblicamente alla sua condanna⁵⁰, spiegandogli i motivi che l'hanno indotta ad accettare la sostituzione nel lupanare e ora la spingono a non evitare il martirio: nel corpo di una vergine c'è posto per le ferite, ma non per l'oltraggio. "Io ho evitato la vergogna" afferma con determinazione "non ti ho ceduto il martirio":

*Sufficiunt membra morti, quae non sufficebant iniuriae. Est in uirgine uulneri locus, qui non erat contumeliae: Ego opprobrium declinaui, non martyrium tibi cessi*⁵¹.

È proprio la virtù di cui ha dato prova la giovanetta che Ambrogio mette in evidenza nel raffrontare l'epilogo del suo racconto con l'episodio dei due amici pitagorici Damone e Finzia, esaltato da tutte le scuole filosofiche⁵². Infatti, pur apprezzando il loro esempio, Ambrogio lo ritiene comunque inferiore a quello cristiano perché "in quel caso erano entrambi uomini, in questo vi è una vergine, che deve innanzi tutto vincere la debolezza del proprio sesso"⁵³; e conclude il confronto con la considerazione che i due martiri cristiani sono stati più saggi (*prudenteriores*)⁵⁴ perché hanno combattuto per Dio, mentre i pitagorici lo hanno fatto per gli uomini.

⁴⁹ Il generico *fertur* con cui inizia l'appendice del racconto, più che indicare l'uso di una tradizione orale (F. AUGAR, *op. cit.*, p. 36), segnala l'intervento di Ambrogio che l'avrebbe inserita "a scopo di edificazione", improntandola sull'episodio pagano di Damone e Finzia (F. GORI, SAEMO 14, 1, p. 85).

⁵⁰ *Virg.* 2, 4, 32: *Caue, quaeso, ne contendas, caue ne contradicere audiaris.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Virg.* 2, 5, 34: *At etiam philosophorum gymnasia Damonem et Phintiam Pythagoreos in caelum ferunt...* L'episodio è presente come esempio di amicizia in Cicerone (*De off.* 3, 10, 45; *Tusc.* 5, 22, 63; *De fin.* 2, 24, 79), Giamblico (*Vita Pyth.* 233-236), Porfirio (*Vita Pyth.* 60), Diodoro (frag. 10, 4, 3-6): cfr. F. GORI, SAEMO 14, 1, pp. 195 e 197. L'episodio dei due pitagorici Damone e Finzia è citato da Ambrogio anche in *De off.* 3, 12, 80 (cfr. P. COURCELLE, *Les sources de Saint Ambroise sur Denys le tyran*, «Revue de Philologie» 43 [1969], pp. 204-210).

⁵³ *Virg.* 2, 5, 35: *... hic una uirgo, quae primo etiam sexum uinceret.* La donna che con la castità si è liberata dai legami della vita secondo la carne è divenuta una *mulier uirilis*; per un'analisi dello sviluppo di questa tematica nel cristianesimo dei primi secoli: E. GIANNARELLI, *op. cit.*, pp. 14 ss. Sul concetto di *infirmis sexus* nel *De uirginibus*: L. MIRRI, *Aspetti etici nel "De uirginibus" di Ambrogio*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 1995), *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 53, Roma 1996, pp. 291 ss.

⁵⁴ *Virg.* 2, 5, 35: *Hoc quoque isti prudentiores, quod illis studiis sui finis amicitiae gratia,*

Il parallelismo tra i due *exempla* svolge la funzione apologetica di sottolineare la superiorità dell'etica cristiana su quella pitagorica e questo non è irrilevante all'interno di un'opera volta ad esaltare il valore della verginità⁵⁵. Le biografie a carattere edificante di Pitagora e del neopitagorico Apollonio di Tiana, infatti, veicolavano l'ideologia ascetica del neoplatonismo e del neopitagorismo⁵⁶ nella società colta del tempo, dalla quale provenivano molte vergini cristiane⁵⁷.

Attento al suo uditorio, Ambrogio mostra di conoscerne i gusti, sa che le vergini cui si rivolge, di condizione sociale e culturale differente⁵⁸, non leggono soltanto le Sacre Scritture e le opere degli autori cristiani, ma anche i prodotti letterari dei così detti generi d'evasione, quali la novella e il romanzo⁵⁹, e hanno dimestichezza con la letteratura apocrifa. Cerca pertanto di andare incontro alle loro esigenze e, dopo aver tratteggiato sulla base dei te-

istis corona martyrii; illi enim certarunt hominibus, isti deo. La constatazione della superiorità della "sapienza" cristiana rispetto a quella classica è una costante nell'opera ambrosiana: G. MADDEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974 (pp. 106-108 in particolare sulla filosofia pitagorica); lo studioso ritiene, comunque, che in questo aneddoto l'interesse filosofico sia "sans doute mince" (*ibid.*, p. 40). Per un confronto tra l'etica pitagorica e quella cristiana di Ambrogio, limitato ad alcuni aspetti, rimando a: A. M. PIREDDA, *Aspetti del bios pitagorico nell'etica cristiana di Ambrogio*, in *L'etica cristiana*, cit., pp. 305-316).

⁵⁵ La superiorità della verginità cristiana rispetto a quella pitagorica era stata sottolineata da Atanasio nell'*Epistola alle vergini*, ma non a questo riguardo (si vedano i passi dei due autori a confronto in Y.-M. DUVAL, *art. cit.*, pp. 35 s.).

⁵⁶ In età tardoantica l'ideologia ascetica era comune, pur con differenti motivazioni, a cristiani e pagani. Le affinità esistenti tra i testi che la diffondevano ha indotto M. VAN UYTFANGHE a parlare di "discorso agiografico", (*L'hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, «*Analecta Bollandiana*» 111 [1993], pp. 133-188). Per quanto riguarda in modo specifico l'ambito cristiano, lo studioso ha precisato che uno dei vantaggi del concetto di discorso agiografico è "d'éviter le débat infructueux sur l'hagiographie en tant que genre littéraire, car l'écriture hagiographique s'accomode de plusieurs genres aux contours parfois flous" (*La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention spéciale aux modèles bibliques)*, in *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia [Napoli, 22-25 ottobre 1997], a cura di G. Luongo, Roma 1998, p. 17).

⁵⁷ Era sicuramente colta Marcellina, la sorella di Ambrogio, e come lei molte altre vergini che provenivano da classi sociali elevate. Sulla cultura delle aristocratiche tardoantiche dedicate alla vita esetica: F. E. CONSOLINO, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in *Società romana e Impero tardoantico*, vol. I, *Istituzioni, ceti, economie*, a cura di A. Giardina, pp. 292-298.

⁵⁸ Sulla differente condizione sociale delle vergini cui è rivolta l'opera di Ambrogio: F. E. CONSOLINO, *Ascetismo e monachesimo femminile*, cit., pp. 9-14.

⁵⁹ La novellistica e il romanzo, considerati letteratura "minore", prevedevano un pubblico più ampio della tradizionale *élite* di fruitori del discorso letterario (su questa letteratura di "consumo" e sul complesso e sfumato pubblico dei lettori nel mondo romano: G. CAVALLO, *Tra "volumen" e "codex". La lettura nel mondo romano*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale*,

sti apocrifi⁶⁰ le figure della Vergine Maria e di Tecla, imprime alla figura della vergine di Antiochia, attraverso il dinamismo delle tecniche narrative⁶¹, la carica drammatica di cui è carente la figura di Teodora negli *Acta proconsularia*. Il suo intervento letterario sulla *passio* è funzionale alla propaganda ascetica⁶². Infatti la *suauitas*⁶³ del racconto ha un fine etico, deve suscitare la

a cura di G. Cavallo e R. Chartier, Roma-Bari 1998, pp. 37-69). Un progetto di mediazione tra la letteratura maggiore e quella di "consumo" è costituito dalle *Metamorfosi* di Apuleio, che pur conservando un corpo concettuale di provenienza dotta tiene conto anche dei gusti e degli interessi di un pubblico non elitario. Come ha evidenziato G. F. Gianotti, Apuleio intende rivolgersi ad un pubblico disomogeneo e vuole "docere, difendendo una prerogativa specifica degli intellettuali dell'antichità in generale e dei 'nuovi sofisti' in particolare; ma per rendere efficace la sua azione pedagogica sa anche, come insegna una tradizione letteraria ampiamente collaudata, che è necessario *delectare*, che è necessario fare concessioni al gusto del pubblico" (G. F. GIANNOTI, "Romanzo" e ideologia. Studi sulle *Metamorfosi* di Apuleio, Napoli 1986, p. 111). Nel romanzo di Apuleio la *delectatio* è la "contropartita dell'insegnamento iniziatico che il romanzo offre", osserva Roberto Nicolai, sottolineando che per capire Apuleio "è bene fermarsi all'ipotesi del romanzo paideutico, che educa il lettore pretendendo da lui quella totale disponibilità che si chiede a chi riceve un insegnamento" (R. NICOLAI, *Quis ille? Il proemio delle Metamorfosi di Apuleio e il problema del lettore ideale*, «MD» 42, in corso di stampa - Ringrazio l'autore per avermi messo gentilmente a disposizione l'articolo ancora in bozze). La posizione di Apuleio nei confronti dei suoi lettori è in tutto simile a quella di Ambrogio. Mi domando pertanto se il "romanzo" apuleiano non possa aver suggerito al padre della Chiesa l'idea di *docere* e *delectare* insieme con il racconto agiografico della vergine di Antiochia.

⁶⁰ Per la presenza di schemi narrativi negli scritti apocrifi: S. PRICOCO, *La narrativa cristiana antica*, in *La narrativa cristiana antica*, cit., pp. 7-24; in particolare negli *Atti* apocrifi di Paolo e Tecla: C. MAZZUCCO, *op. cit.*, pp. 17 s.; F. CORSARO, *Elementi romanzeschi e aretologia negli Atti Apocrifi di Paolo e Tecla. Codici e strutture formali*, in *La narrativa cristiana antica*, cit., pp. 77-90.

⁶¹ Sulla dinamica narrativa nell'agiografia: S. BOESCH GAJANO, *Le metamorfosi del racconto*, in *Lo spazio letterario di Roma Antica*, III, *La ricezione del testo*, diretto da G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina, Roma 1990, pp. 217-243; EAD., *L'Agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, XLV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Spoleto 1998, t. II, pp. 797-843 (con ricca bibliografia).

⁶² Nella vergine di Antiochia il modello ascetico prevale. Sull'evoluzione dei modelli di santità nell'età tardo-antica: C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, pp. 435-476. Per i modelli femminili di santità cfr. F. E. CONSOLINO, *La santità femminile*, cit., pp. 19-42.

⁶³ Sulla *suauitas* ambrosiana: J. FONTAINE, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in *Ambrosius Episcopus*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), a cura di G. Lazzati, Milano 1976, vol. I, pp. 140-142. Sul "binomio" *suauitas-moralitas*: L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978, pp. 131-133; ID., *Ambrogio e la retorica*, cit., pp. 234-265. Anche M. BANNIARD (*Niveaux de langue et communication latinophone d'après et chez Ambroise*, in *Nec timeo mori*, cit., p. 517) segnala lo stretto legame tra "la *grauitas* morale e la *suauitas* orale".

*delectatio*⁶⁴ delle *sanctae uirgines* e prepararle ad accettare le regole della vita monastica.

Ambrogio espone questo principio alla fine del libro, dove definisce i tre *exempla* offerti alle vergini dei *munuscula*, che svolgono la stessa funzione dei festeggiamenti prima delle nozze terrene⁶⁵. Egli sostiene che anche per preparare le spose alle nozze eterne sia necessario il corteggiamento: le lusinghe devono precedere gli ordini per evitare che questi rechino fastidio alla sposa, prima che in lei sia cresciuto l'amore, suscitato dalla dolcezza⁶⁶. Da questo assunto scaturisce l'esigenza di rivolgersi alle vergini di Cristo con argomenti che suscitino piacevolmente il loro interesse: è necessario, infatti, arricchire la chioma del discorso come si fa con i calamistri (*debuimus in nuptiis calamistris quibusdam crines saltim orationis ornare*)⁶⁷.

Conscio però delle critiche che la sua iniziativa letteraria avrebbe potuto destare⁶⁸, il vescovo di Milano ne trova la giustificazione in aria biblica, affermando di non aver inventato questo metodo pedagogico, ma di averlo ricevuto dalle Sacre Scritture: "così insegna la dottrina celeste del carne mistico" (*hoc nos magisterium non inuenimus, sed accepimus; sic instituit mystici carminis doctrina caelestis*)⁶⁹. La struttura letteraria trova il suo fondamento nell'esegesi allegorica del Cantico dei Cantici, dove la *sponsa* non solo è figura della vergine, "ma - con forzature notevolissime - arriva ad essere proposta quale modello concreto di comportamento per le donne consacrate a Dio"⁷⁰.

⁶⁴ L. F. PIZZOLATO (*Ambrogio e la retorica*, cit., p. 240) ha esaminato la "singolare" importanza che Ambrogio attribuisce al *delectare*, finalità guardata con sospetto non solo dagli antichi autori cristiani, e ha segnalato come Ambrogio lungi dal deprezzare la *delectatio*, si impegni anzi a cercarne il fondamento dottrinale cristiano, infatti dal *delectare* "egli ritiene giusto iniziare la proposta di un percorso spirituale, perché essa segna la partenza anche dell'iniziativa divina di incontrare l'anima".

⁶⁵ *Virg.* 2, 6, 39 ss.

⁶⁶ *Virg.* 2, 6, 40: *Etiā in his coniugiis temporalibus nubenti prius plauditur quam imperatur, ne ante dura offendant imperia quam blanditiis amor fatus inolescat.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ L'atteggiamento dei cristiani nei confronti della cultura classica è un problema complesso sul quale, per usare un'espressione di G. CAVALLO, "intere biblioteche sono state scritte" (*Conservazione perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali*, in *Società romana e Impero tardoantico*, vol. IV, *Tradizione dei classici e trasformazioni della cultura*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, p. 105); in effetti, come ha sottolineato lo studioso, il cristianesimo si pose come "elemento di continuità della cultura classica", una continuità che si cela soprattutto nei piani di lettura e nelle interpretazioni finalizzati all'etica cristiana (*ibid.*, p. 106).

⁶⁹ *Virg.* 2, 6, 42.

⁷⁰ F. E. CONSOLINO, *La santità femminile*, cit., p. 27. Il percorso esegetico, seguito da Ambrogio per proporre la *sponsa* del Cantico come modello di comportamento per le vergini consacrate, è stato tracciato dalla studiosa in: Veni huc a Libano: *La sponsa del Cantico dei Cantici*

La *delectatio*, dunque, non è suscitata dall'uso delle tecniche della retorica classica, ma dalla "retorica del linguaggio di Dio"⁷¹. All'interno di questo progetto culturale, volto a contemperare l'educazione religiosa delle vergini con i loro gusti letterari, il racconto della vergine di Antiochia costituisce un tassello importante⁷²: rivela la consapevolezza da parte del vescovo di Milano della funzione dell'agiografia⁷³ come veicolo privilegiato del messaggio cristiano ad ogni livello sociale, ed insieme l'esigenza di adeguarne la forma al codice letterario.

come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio, «Athenaeum» 52 (1984), pp. 399-415.

⁷¹ L. F. PIZZOLATO, *Ambrogio e la retorica*, cit., p. 250. J. FONTAINE, di cui è ben nota l'attenzione dedicata all'estetica degli stili ambrosiana, ha messo in evidenza il ruolo svolto da Ambrogio nell'evoluzione dei gusti letterari alla fine del IV secolo (*En quel sens peut-on parler d'un 'classicisme' ambrosien?*, in *Nec timeo mori*, cit., pp. 501-510). Lo studioso ha infatti sostenuto che si può parlare di un "nouveau classicisme" di Ambrogio, inteso "comme une intégration de sa double culture dans l'unité de son projet pastoral" (*ibid.*, p. 502), con il quale "Ambroise entend poursuivre et transmettre une tradition vivante - nous dirons déjà: *aggiornata* -, c'est-à-dire ouverte avec mesure aux nouveautés de modèles bibliques, et à celles du maniérisme contemporain. Il met ainsi en œuvre une conception *dynamique* du classicisme, et propose un bon usage chrétien des modèles classiques et de leurs exigences" (*ibid.*, p. 510). Il riconoscimento implicito di questo suo "classicismo" cristiano è indicato dal posto che la sua opera occupa nel *De doctrina Christiana* di Agostino (*ibid.*). Anche Girolamo, comunque, quando ancora definiva Ambrogio *noster*, lodava il *De uirginibus* e ne consigliava la lettura alla vergine Eustochio: ... *lege ... et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula. In quibus tanto se fudit eloquio, ut, quidquid ad laudem uirginum pertinet, exquisierit, ordinari, expresserit* (Ep. XII 22).

⁷² Mi pare che il racconto ambrosiano occupi un posto di rilievo nel progetto di Ambrogio e quindi non meriti di essere liquidato come "une sorte de petit roman chrétien ampoulé et edifiant" (P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris 1908², p. 228, n. 3).

⁷³ J. San Bernardino ha di recente ribadito l'importanza che ha rivestito il culto dei santi nella vita di Ambrogio (*Sub imperio discordiae: l'uomo che voleva essere Eliseo* (giugno 386), in *Nec timeo mori*, cit., pp. 709-737).

Paola Ruggeri

At nos hinc alii sitientes ibimus Afros.
Virgilio tra il *Bellum Perusinum* e gli accordi di Brindisi*

Il tema che si intende discutere in questa breve nota, a cavallo tra letteratura, storia ed epigrafia, è certamente uno tra i più spinosi e controversi dell'esegesi virgiliana: la cronologia della prima Ecloga delle Bucoliche, che forse può essere messa in relazione con lo sviluppo dei rapporti tra i Triumviri, con la guerra di Perugia, con i successivi accordi di Brindisi e soprattutto con la politica di colonizzazione condotta da Ottaviano, che fu alla base della profonda crisi sociale e dello squilibrio dell'economia agraria italiana, connessa con la riduzione alla condizione di nullatenenti dei piccoli proprietari espropriati; avvenimenti che indubbiamente produssero un'ondata migratoria verso territori extra peninsulari ed in particolare verso il Nord Africa.

Ci soffermeremo intanto sui notissimi versi 64-66 della prima Ecloga, che trattano dello sconforto di Melibeo, costretto dall'*impius miles* ad abbandonare la propria terra ed a partire esule verso altri lidi, assieme a tanti altri compagni:

*At nos hinc alii sitientes ibimus Afros
pars Scythiam, et rapidum cretae veniemus Oaxen,
et penitus toto divisos orbe Britannos.*

È sicuro il riferimento alle confische imposte dai Triumviri dopo Filippi, a partire dal 42 a.C., in un momento in cui Tiro (identificato con il poeta) ancora si illude di poter mantenere il possesso dei propri campi.

Le profonde ripercussioni politiche e sociali del problema degli espropri emergono con chiarezza attraverso il dialogo dei pastori Tiro e Melibeo: quest'ultimo ben rappresenta il disagio di un intero ceto economico e sociale costretto a cambiare abitudini di vita (vv. 67-69: *en unquam patrio longo post tempore fines / pauperis et tuguri congestum caespitem culmen / post aliquot, mea regna videns, mirabor aristas?*), in favore dei veterani divenuti l'indi-

* Ringrazio il prof. Attilio Mastino, che ha seguito lo sviluppo di questo lavoro con insolita pazienza.

spensabile base del consenso dei Triumviri (vv. 70-72: *impius haec tam culta novalia miles habebit / barbarus has segetes? En quo discordia cives / produxit miseros: his nos consevimus agros!*).

Il disagio, l'incertezza verso il futuro e lo sradicamento dai propri territori di origine sembrerebbero poi trasparire proprio nelle parole pronunciate da Melibeo ai vv. 64-66: in risposta a Titiro che celebra la concessione fattagli, a Roma¹, da quello splendido *iuvenis* (v. 45: *pascite, ut ante, boves pueri; submittite tauros*), per il quale annualmente fumano dodici volte i nostri altari (vv. 42-43: *quotannis / bis senos cui nostra dies altaria fumant*), Melibeo tristemente esclama che la sua sorte e quella di altri sventurati sarà ben diversa, dovranno infatti migrare ai confini dell'*orbis Romanus* verso il sud desertico abitato dagli Africani assetati, una parte di loro si spingerà verso il confine orientale fin verso la Scizia ed alcuni addirittura varcheranno i confini dell'*orbis* per giungere sino alla lontanissima terra abitata dai Britanni.

Gli studiosi, con pochissime eccezioni, hanno sostanzialmente preferito pensare che Virgilio immagini l'esilio di Melibeo in luoghi favolosamente lontani, luoghi immaginari o comunque collocati agli estremi confini del mondo, a Sud verso l'Africa, ad Est verso la Scizia ed il fiume *Oaxis* ed a Nord fino alla Britannia, che compare addirittura collocata all'esterno dell'*orbis terrarum*, inteso come lo spazio dell'impero romano².

Anche se tale interpretazione appare prevalente e sostanzialmente esatta, c'è stato chi ha ritenuto che il riferimento ad uno sciagurato esilio nelle terre desertiche abitate dagli *Afri sitiennes* possa essere qualcosa di più di un semplice *topos* letterario e possa nascondere la realtà storica di un'effettiva emigrazione verso il Nord Africa (forse anche parzialmente attuata, ma comunque almeno prevista e temuta) di piccoli proprietari italici della Cisalpina espropriati a vantaggio dei veterani delle guerre combattute contro i Cesari: ma anche al di là di ciò, cercheremo di dimostrare che di fatto dov'è esistere una relazione tra il malcontento dei proprietari italici espropriati e l'af-

¹ Titiro si sarebbe recato a Roma per ottenere la libertà in quanto appartenente ad un ceto subalterno legato a strutture sociali ed agrarie di tipo etrusco riconducibili ad una forma di proprietà che non era quella prevista dal diritto quiritario: E. GABBA, *Strutture sociali e politica romana in Italia nel II sec. a.C.*, in *Les "Bourgeoisies" municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.*, Centre Jean Bérard. Institut Français de Naples (7 - 10 décembre 1981), p. 43, che si riallaccia a J. HEURGON, *Tiyyre, Alfenus Varus et la Ière Eglogue de Virgile*, «Les Cahiers de Tunisie» XV (1967), pp. 39-45; P. VEYNE, *L'histoire agraire et la biographie de Virgile dans les Bucoliques I et IX*, «Rev. Phil.» 54 (1980), pp. 233-257 suppone invece che Titiro fosse un *servus colonus* di Ottaviano.

² Vd. A. MASTINO, *Orbis, κόσμος, οἰκουμένη: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia* (Da Roma alla terza Roma, Studi, 3), ESI, Roma 1984, pp. 63 ss.

fermarsi in Africa di una forte resistenza delle popolazioni numide contro la politica coloniale di Ottaviano, cioè che le vicende sociali della penisola ebbero un diretto riflesso nella Numidia conquistata da Cesare solo pochi anni prima.

Si può partire da un vecchio articolo di T. Frank, pubblicato nel 1926 su «The classical review», per il quale il verso 64 della prima Ecloga, nel quadro del clima generale di un componimento poetico dedicato alla vita agreste sconvolta dalle confische di terre, non può non contenere l'eco di un reale movimento migratorio diretto verso l'Africa, sviluppatosi nel corso del ventennio successivo alla vittoria triumvirale a Filippi e costituito da semplici contadini italici, "Italy's innocent peasantry"³. Il sintetico quadro tracciato dal Frank metteva in evidenza come, a partire dalla deduzione della *colonia Iunonia* ad opera di Caio Gracco nel 122 a.C., presso il territorio di Cartagine⁴, l'Africa, rinomata per le sue potenzialità economiche, tra la fine del II secolo a.C. e la seconda metà del I, fosse stata prescelta per l'attuazione di importanti programmi di colonizzazione, che sappiamo proseguiti da Mario, da Cesare, dai Triumviri e da Ottaviano Augusto: del resto tra gli intendimenti dei *populares* vi era quello di rilanciare l'economia della provincia e soprattutto delle zone costiere nel settore dei traffici e dei commerci⁵; in polemica con lo Heitland il quale – basandosi sullo straordinario sviluppo del latifondo in Africa in età imperiale – aveva negato che esso fosse stato preceduto, a partire da Caio Gracco sino ad arrivare a Cesare, dall'impianto della media e piccola proprietà terriera⁶, il Frank aveva sostenuto che il verso virgiliano si riferisce di fatto ad una reale migrazione di piccoli proprietari italici, conseguente agli espropri triumvirali in favore degli eserciti cesariani; anzi, proprio la colonizzazione graccana e poi quella di Mario e di Cesare, con il trasferimento di Italici dalla Penisola, sarebbero alle origini della media proprietà in Africa. Il fenomeno avrebbe assunto contorni definitivi in età augustea, attraverso l'intensa opera di colonizzazione avviata dall'imperatore, successivamente alla riorganizzazione amministrativa della provincia Proconsolare.

³ T. FRANK, *Vergil's first Eclogue and the migration to Africa*, «The classical review» XL (1926), p. 15.

⁴ Plut. *Gracch.* 31, 1; 32, 1; App. *Bell. civ.* 102-106; Vell. I 15, 4. La decisione di dedurre la colonia era stata assunta l'anno precedente in forza della *Lex Rubria de colonia Carthaginem deducenda* (a. 123), cfr. G. ROTONDI, *Leges publicae populi romani*, Hildesheim-Zürich-New York 1990, p. 310.

⁵ Vd. E. GABBA, *Il tentativo dei Gracchi*, in *Storia di Roma*, 2, 1. *La Repubblica imperiale*, Torino 1990, p. 685.

⁶ W. HEITLAND, *A great agricultural migration from Italy*, «J.R.S.» VIII (1918), pp. 34 ss.

Quest'ultima interpretazione appare oggi saldamente dimostrata, alla luce dell'indagine epigrafica ed archeologica⁷.

Sulla stessa linea è un successivo intervento di St. Gsell, che poneva in rapporto il v. 64 della prima Ecloga, con i vv. 339-345 del III libro delle Georgiche, nei quali viene descritta la vita nomade dei pastori della Libia, che vanno con il gregge privo di ripari per immensi deserti pianeggianti:

*Quid tibi pastores Libyae, quid pascua versu
prosequar et raris habitata mapalia tectis?
saepe diem noctemque et totum ex ordine mensem
pascitur itque pecus longa in deserta sine ullis
hospitiis: tantum campi iacet. Omnia secum
armentarius Afer agit, tectumque laremque
armaque Amyclaeum canem Cressamque pharetram*⁸.

Ha sorpreso l'accuratezza della descrizione delle abitudini di vita dei pastori della Libia (*pastores Libyae*), che con gli armenti errano per gli immensi deserti (*longa in deserta*), conducendo con sé la tenda (*tectum*), il focolare (*laremque*), gli arnesi (*armaque*), il cane pastore (*Amyclaeumque canem*) e la faretra cretese (*Cressamque pharetram*); gli italici sradicati dalle proprie terre e dunque che fossero giunti fino agli *Afri sitientes* avrebbero vissuto alla stessa maniera del nomade mandriano africano (*armentarius Afer*).

Gsell non escludeva che il modello di questa descrizione virgiliana fosse – come sostiene Servio⁹ – il trattato d'agronomia del cartaginese Magone, tradotto in latino, su ordine del Senato, dopo la presa di Cartagine¹⁰: del resto il Virgilio del terzo libro delle Georgiche appare particolarmente informato, come dimostra ad esempio il riferimento ai *mapalia*, le caratteristiche case africane¹¹.

⁷ Vd. per tutti P. ROMANELLI, *Le condizioni giuridiche del suolo in Africa*, in *Atti del convegno internazionale su "I diritti locali nelle province romane con particolare riguardo alle condizioni giuridiche del suolo"*, Roma 26-28 ottobre 1971 (Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno 194), Roma 1974, pp. 171 ss. = *In Africa e a Roma. Scripta minora selecta*, Roma 1981, pp. 319 ss.

⁸ ST. GSELL, *Virgile et les Africains* (Cinquantenaire de la Faculté des Lettres de Alger), Algeri 1932, pp. 1-6; vd. ora *Études sur l'Afrique antique*, Scripta varia, Lille 1981, pp. 273 ss.

⁹ Serv. in *Verg. Georg.* I 437.

¹⁰ Vd. O. DEVILLERS, V. KRINGS, *Autour de l'agronome Magon*, "L'Africa romana" XI (Cartagine 1994), Sassari 1996, pp. 489 ss.

¹¹ Cfr. M. BOUCHENAKI, in *Die Numider. Reiter und Könige nördlich der Sahara* (Rhein. Landesmuseum Bonn, Ausstellung 29.11.1979 - 29.2.1980), a cura di H. G. HORN e CHR. B. RÜGER (Kunst und Altertum an Rhein, 96), Bonn 1979, p. 82 n. 35; M. GAGGIOTTI, *Macellum e ma-*

Forse al di là di quanto lo stesso Gsell ritenesse, esiste effettivamente un punto di contatto tra questi versi delle Georgiche ed i versi 64-69 della prima Egloga, come è dimostrato dal coincidente riferimento alla Scizia, che nelle Bucoliche appare la terribile meta finale dei pastori cisalpini espropriati (I 65: *pars Scythiam et rapidum cretae veniemus Oaxen*), mentre nelle Georgiche è ricordata per l'assenza di pascoli, per gli alberi brulli e per il terreno ghiacciato, anche nelle aree più meridionali della pianura e della palude Meotide (III 349: *At non, qua Scythiae gentes Maeotiaque unda*), una terra spesso avvicinata alla *horrenda Syrtis africana* e ricordata dallo Pseudo-Tibullo come *barbara* perché abitata dai Geloni (III 4, 91): luoghi entrambi che generano uomini crudeli e selvaggi¹². In questo caso il riferimento letterario a luoghi estremi, situati ai confini del mondo è sottolineato dalla collocazione dei Britanni nelle Bucoliche oltre l'estremo limite dell'impero (v. 66: *et penitus toto divisos orbe Britannos*) e dalla collocazione del massiccio montuoso del Rodope in Tracia, che il poeta immagina come se si spingesse verso il polo Nord (v. 351: *quaque redit medium Rhodope porrecta sub axem*; cfr. I 332 e III 462).

Più di recente A. Deman è tornato sulla questione, per osservare che i vv. 64-66 della prima Egloga si riferiscono ai tre continenti dell'*orbis romanus* e che più propriamente il v. 64 con il riferimento all'Africa e con l'espressione *Afri sitiētes* farebbe allusione agli abitanti italici della colonia di Cirta (*Colonia Iulia Iuvenalis Honoris et Virtutis Cirta*), fondata da P. Sizio Nocerino; il participio *sitiētes* starebbe per *Sittiantes*, forma osca corrispondente a *Sittianus* e indicherebbe i compagni di Sizio che avevano seguito in Africa questa singolare figura di rivoluzionario filo-cesariano¹³.

Ci duole non poter seguire il Deman in questa ardita dimostrazione, che rivela non pochi punti deboli: del resto di diverso avviso si è detto ora anche J.-M. Lassère, il quale ritiene che l'accostamento sia cronologicamente impossibile, in quanto l'installazione dei Siziani a Cirta si data a partire dal no-

galia: ricezione di elementi "culturali" di origine punica in ambiente romano-repubblicano, "L'Africa Romana" VII (Sassari 1989), Sassari 1990, pp. 773 ss.; M. MARTINS MAGALHÃES, A. A. SERTÁ, *Mapalia, lo spazio urbano e il nomadismo*, "L'Africa Romana" X (Oristano 1992), Sassari 1994, pp. 499 ss.

¹² A. MASTINO, *Le Sirti negli scrittori di età augustea*, in *L'Afrique dans l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque international organisé par l'École Française de Rome sous le patronage de l'Institut d'Archeologie et d'Art de Tunis (Rome, 3-5 décembre 1987), Roma 1990, p. 31.

¹³ A. DEMAN, *Virgile et la colonisation romaine en Afrique du Nord*, in *Hommages à Albert Grenier* (Collection Latomus, LVIII), Bruxelles-Berchem 1962, pp. 514 ss. Su Sizio vd. V. A. SIRAGO, *Collegamento di Africa e Spagna nelle avventure di P. Sittius Nocerino*, "L'Africa romana" IX (Nuoro 1991), Sassari 1992, pp. 939 ss.

vembre del 47 a.C., mentre l'Ecloga sarebbe stata composta nel 39¹⁴: il v. 64 e l'espressione *Afri sitiientes* costituirebbe solamente un *topos* letterario; nella sostanza, del resto, il participio *sitiens*, nel senso di "assetato", è usato da Virgilio in *Georg.* IV 425, a proposito degli Indi (*lam rapidus torrens sitiientis Sirius Indos*)¹⁵.

Effettivamente il riferimento agli *Afri* non appare conciliabile con la collocazione tanto occidentale di Cirta e con l'origine italica dei compagni di P. Sizio Nocerino; forse anzi l'espressione è meno generica di come finora non sia stata intesa¹⁶, se veramente Virgilio pensava ad una precisa ampia tribù del Nord Africa, proprio a quegli *Afri* (ben distinti dai Cartaginesi) che vengono ora localizzati sulle pianure e sulle colline della media Medjerda, l'antico *Bagradas flumen*¹⁷: ad essi sembra pensare il poeta nel terzo libro delle Georgiche, quando descrive la vita nomade dell'*armentarius Afer* (v. 344). Gli *Afri* erano un popolo paragonabile per importanza ai Numidi¹⁸ ed ai Garamanti, altra tribù africana citata da Virgilio nelle Bucoliche sempre ai confini del mondo (VIII 44: *extremi Garamantes*), tanto che per Servio sono *populi Africae*. "*extremi*" *autem saevi, quasi a consortio humanitatis remoti, ut extremique hominum Morini Rhenusque bicornis (ad I.)*¹⁹. A. Luisi ha fatto

¹⁴ J.-M. LASSÈRE, *Ubique populus. (Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères)* (146 a.C. - 235 p.C.), Paris 1977, p. 202 n. 281.

¹⁵ Per il denominativo di *sitis*, *sitio*, vd. E. DI LORENZO - F. GIORDANO, *Bucolicorum Latinorum poetarum Lexicon*, Zürich - New York, p. 365, s.v. "sitiens"; S. MARRUZZINO, in *Enciclopedia virgiliana*, IV, Firenze 1988, p. 897, s.v. "sitis". Per *sitio* vd. H. MERGUET, *Lexikon zu Vergilius*, New York 1969, p. 643, s.v. "sitio".

¹⁶ Per *Afer* vd. E. DI LORENZO - F. GIORDANO, *Bucolicorum*, cit., p. 16, s.v. "Afri nomen populi", "Africae incolae"; vd. anche H. MERGUET, *Lexicon*, cit., p. 29 s.v. "Afer". Particolarmente significativa è l'espressione in *Aen.* VIII 724: *Hic nomadum genus et discinctos Mulciber Afros (ī nudi Africani)*.

¹⁷ Vd. T. KOTULA, *Afri*, in *Encyclopédie berbère*, II, a. 1985, pp. 208-210 e J. PEYRAS, *La gens des Afri*, *ibid.*, pp. 211-215; vd. anche, *Id.*, *Le Tell nord-est tunisien dans l'antiquité: essai de monographie régionale*, Paris 1991. Per una possibile localizzazione (nell'area di Uccula e di Sua, sulla riva sinistra della media Medjerda), vd. *CIL* VIII 14364: *civitas Uccula decreto Afrorum*; 25850 = *ILS* 6776: *Afri et cives Romani Suenses*. Vd. anche P. A. FEVRIER, *Approches du Maghreb romain. Pouvoirs, différences et conflits*, Aix en Provence 1990, II, pp. 141-146.

Sono numerosi i corpi ausiliari di età imperiale che hanno un riferimento agli *Afri* nella loro titolatura, vd. ora J.-M. LASSÈRE, *Les Afri et l'armée romaine, "L'Africa romana"* V (Sassari 1987), Ozieri 1988, pp. 177 ss.

¹⁸ Eppure J. DESANGES, *Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar 1962, non ricorda gli *Afri* tra le tribù africane.

¹⁹ Vd. P. ROMANELLI, *Note storiche geografiche relative all'Africa al tempo di Augusto*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», Serie VIII, V, fasc. 11-12 (1950), pp. 472-48; J. DESANGES, *Le triomphe de Cornelius Balbus*, «Revue Africaine», Algeri 1957. Per l'età imperiale vd. M. BENABOU, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1975, pp. 101 ss.; J. DESANGES,

osservare come, grazie alle campagne africane di Cesare, a Roma era ben nota la collocazione geografica delle tribù e dei popoli africani che vivevano all'interno della Libia, e ciò soprattutto negli anni di composizione delle Bucoliche: l'imprecisa collocazione dei Garamanti riferita da Virgilio dimostrerebbe che il poeta non teneva realmente conto delle informazioni orali in suo possesso e dové utilizzare una fonte greca, probabilmente Erodoto che citava però oltre ai *Garamantes* i *Gamphasantes*²⁰, confusi dalle fonti risalenti allo storico greco²¹: un'analogia imprecisione per la localizzazione degli *Afri* più a Sud del *Bagradas*, in pieno deserto, potrebbe dunque non essere completamente ingiustificata, per quanto non si possa escludere che Virgilio, perlomeno al v. 64 della I Egloga, discostandosi dalla comune accezione dell'etnico, con *Afri* abbia voluto indicare i pastori nomadi della zona meridionale desertica dell'Africa; del resto ancora in epoca tardo-antica (a proposito della campagna di Massimiano contro gli *Hilaguas*) si fa riferimento ai *Libyae arva sitientia*²².

Quel che è certo, anche alla luce di queste considerazioni, è che si rende assolutamente necessario tentare di definire preliminarmente la cronologia della prima Egloga, anche allo scopo di comprendere meglio le circostanze della sua composizione, per quanto gli studiosi non escludano rimaneggiamenti successivi.

Le Bucoliche com'è noto vennero composte da Virgilio tra il 42 ed il 39 a.C.: la sequenza progressiva delle Ecloghe non corrisponde al momento effettivo della scrittura, tant'è che è stato proposto che la composizione della I (così come quella delle egloghe IV, VI, e IX) vada fissata al 40 o forse anche al 39 a.C., anche se recentemente Della Corte ha ricordato che persiste un'estrema incertezza nel definire la cronologia delle singole Ecloghe²³. Diremo subito che non appare impossibile tentare di dimostrare che la prima Egloga vada collocata nell'anno 40, dopo la conclusione del *Bellum Perusinum* e prima degli accordi di Brindisi: ad una cronologia di questo tipo pensavano,

Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique, Roma 1978; M. BAI-STROCCHI, *Penetrazione romana nel Sahara*, "L'Africa romana" V, Sassari 1987 (Ozieri 1988), pp. 193 ss.; vd. anche per *Garama*, i *Garamantes* e la Garamantide, P. RUGGERI, *Hic sunt leones: i Romani al di là del Sahara*, Atti del Convegno "Ambienti e culture in Tchad", Sassari 19-20 novembre 1998, ora in *Africa ipsa parens illa Sardiniae*, Sassari 1999, pp. 73 ss.

²⁰ Her. IV 174.

²¹ A. LUISI, *Garamanti gente indomita di razziatori*, «Quaderni di Invigilata Lucernis» 2, 1994, pp. 21 ss., in particolare p. 23.

²² Eumen. *Paneg.* XXI.

²³ F. DELLA CORTE, in *Enciclopedia virgiliana*, I, Firenze 1984, s.v. "Bucoliche", p. 553.

tra gli altri, già E. De Saint Denis (estate, inizio dell'autunno del 40 a.C.)²⁴ e, più di recente, P. Grimal²⁵, mentre N. Terzaghi riteneva che la I Ecloga così come la IX, che hanno per argomento gli espropri e le assegnazioni di terre ai veterani, debbano avere una definizione cronologica più larga e possano esser state composte tra l'inizio della magistratura triumvirale dopo la *lex Titia* nel 43 a.C. ed anche nel periodo successivo a Filippi, cioè dopo il 42 a.C. Il *terminus ante quem* per tale datazione sarebbe offerto dall'Ecloga IV, scritta durante il consolato di Pollione nel 40 a.C.²⁶: anzi non andrebbe escluso che Virgilio, quando scriveva la prima Ecloga, avesse già subito l'esproprio del terreno nel Mantovano; l'atteggiamento celebrativo nei confronti di Ottaviano andrebbe spiegato in modo differente e non sarebbe inconciliabile con l'avvenuta espropriazione dei terreni. Tale interpretazione ci pare effettivamente semplicistica ed insostenibile. Va ugualmente respinta la tesi di J. Michel, che riteneva di poter individuare "un'allusione" alla pace di Brindisi nella prima Ecloga: i popoli e le località dell'Oriente (*Parthus, Tigris, Schytia, Oaxe*) e dell'Occidente (*Araris, Germania, Britanni*) e il riferimento all'Africa (*Afri sitiientes*), contenuti ai vv. 59-66, corrisponderebbero alla ripartizione dei territori decisa dai triumviri nel settembre del 40 a.C. a Brindisi: l'Ecloga sarebbe dunque successiva a tale data²⁷, anche se effettivamente non si spiegherebbe in alcun modo il riferimento ai Britanni, dal momento che la Britannia non poteva rientrare certo nelle competenze di Ottaviano, non essendo ancora stata conquistata e neppure essendo prevista una campagna militare, come quella di Antonio contro i Parti.

Del tutto isolata appare la posizione di W. Clausen, che sposterebbe la I Ecloga ad epoca successiva alla battaglia di Nauloco ed addirittura al 35 a.C., quando Ottaviano veniva celebrato non solo a Roma ma anche presso le diverse municipalità italiche²⁸.

Di fronte al prevalente orientamento della dottrina, che fisserebbe la

²⁴ E. DE SAINT DENIS, *Virgile Bucoliques*, Paris 1967, p. 7 e p. 15.

²⁵ P. GRIMAL, *Virgilio*, Milano 1985, p. 93: in realtà Grimal avanza anche l'ipotesi che l'Ecloga I sia stata composta nel 39 a.C., e che sia una sorta di suggello poetico dell'accordo stipulato nell'agosto di quell'anno fra i Triumviri e Sesto Pompeo.

²⁶ N. TERZAGHI, *Sulla cronologia di alcune Ecloghe virgiliane*, "Atti del II congresso nazionale di Studi romani", III, Roma 1931-1939, pp. 288 ss., in particolare pp. 296-297.

²⁷ J. MICHEL, *Une allusion à la paix de Brindes dans la première Bucolique (v. 59-66)*, «Latomus» 14 (1955), pp. 446-453.

²⁸ W. CLAUSEN, *On the date of the first Eclogue*, «HS Ph» 76 (1972), pp. 201 ss.: l'autore ritiene che i versi celebrativi nei confronti di Ottaviano della I Ecloga (vv. 6-8 e vv. 41-44), rendano impossibile datarla al 40 a.C., quando Ottaviano non era più giovanissimo (*iuvenis*), aveva 23 anni e la sua situazione dal punto di vista personale e politico era compromessa dal malcontento seguito alle confische di terre.

prima Ecloga al 39 a.C., comunque dopo Brindisi, tenderemo di introdurre qualche aspetto che potrebbe forse riaprire la questione e suggerire un'anticipazione ad un periodo di poco precedente, dopo la vittoria di Ottaviano nella guerra di Perugia, il che potrebbe in qualche modo spiegare alcune delle aporie del testo.

Gli anni 40-39 a.C. furono due anni tormentati dal punto di vista politico e militare, caratterizzati da un susseguirsi serrato di avvenimenti che rendono estremamente complessa una esatta attribuzione cronologica della prima Ecloga. La magistratura triumvirale, istituita nell'ottobre del 43 a.C. con la *lex Titia de Illviris rei publicae constituendae*²⁹, era in pieno vigore (mancavano ancora circa due anni alla sua scadenza), quando tra gli ultimi mesi del 41 e l'inverno del 40 a.C., l'Italia centrale fu teatro del *Bellum Perusinum*³⁰: Lucio Antonio e Fulvia, in assenza di Antonio impegnato in Oriente, raccolsero la fazione antoniana, comandanti ed eserciti, in appoggio del ceto agrario italico, colpito dalle confische e dagli espropri di terre imposti da Ottaviano, premuto a sua volta dai propri veterani che reclamavano le assegnazioni. È significativa a questo proposito la testimonianza di Appiano che descrive le pretese dei soldati, che continuavano a chiedere le terre di quelle città che erano state scelte a preferenza per loro prima della guerra: οἱ τε γὰρ στρατιῶται τὰς πόλεις ἤτουν, αἱ αὐτοῖς ἀριστίωνδην ἦσαν ἐπειλεγμέναι πρὸ τοῦ πολέμου³¹, alle quali faceva da contraltare il tentativo dei proprietari di ottenere almeno un risarcimento in denaro, in cambio delle terre espropriate: τῆς τε γῆς <τὴν> τιμὴν τοὺς δωρουμένους ἤτουν³²; purtroppo anche le riserve monetarie si erano esaurite ed era perciò impossibile accogliere tale richiesta (καὶ ἀργύριον οὐκ ἦν)³³. È difficile pensare che la I Ecloga sia stata composta nell'inverno del 40, durante il quale si consumò il *Bellum Perusinum*: Ottaviano, in quel momento, godeva di una fama negativa presso l'opinione pubblica, veniva assalito dall'odio degli spogliati: καὶ καταβωμένῳ μὲν ἐπιφθόνως ὑπὸ τῶν ἀφαιρουμένων³⁴, poteva contare

²⁹ Vd. ROTONDI, *Leges publicae*, cit., p. 434.

³⁰ Per una ricostruzione degli eventi bellici del *Bellum Perusinum*, vd. E. GABBA, *Appiani Bellorum Civilium Lib. V*, Firenze 1970, pp. XLVII ss.; sulla fonte del V libro di Appiano, forse M. Valerius Messalla Corvinus, vd. M. SORDI, *La guerra di Perugia e la fonte del L. V dei Bella Civilia di Appiano*, «*Latomus*» 44 (1985), pp. 301 ss. = *Prospettive di Storia etrusca*, «*Biblioteca di Athenaeum*» 26, Como 1995, pp. 145 ss.

³¹ App. B.C. V 12, 48.

³² App. B.C. V 12, 48.

³³ App. B.C. V 12, 48-49.

³⁴ App. B.C. V 13, 53.

solo sull'appoggio dei soldati e sopportava tale odiosità in grazia dell'esercito: φέροντι δὲ τὴν ὕβριν ἐς χάριν τοῦ στρατοῦ³⁵. A fronte di questo risentimento generale, Virgilio nella I Ecloga mostra di nutrire rispetto e ammirazione nei confronti dello *iuvenis*, identificato già da Servio con il giovane Ottaviano³⁶, che ha restituito la libertà a Titiro, consentendogli di diventare *dominus* e di mantenere il possesso dei pascoli sui quali pascolare come in precedenza i buoi (*pascite ut ante boves*) e allevare i torelli (*submitite tauros*). Sembrerebbe dunque piuttosto che il contesto generale della I Ecloga e i versi di plauso verso lo *iuvenis* possano essere ricondotti ad un momento successivo alla conclusione del *Bellum Perusinum*, con la caduta di Perugia, tra fine febbraio ed inizio marzo del 40 a.C.: la primavera di quell'anno fu dedicata da Ottaviano alla ripresa delle assegnazioni di terre ai veterani, che coincise peraltro con un inasprimento di carattere punitivo nei confronti delle città italiche che si erano schierate dalla parte di Lucio Antonio: Appiano del resto precisa che non soltanto più le città le cui proprietà erano state date ai soldati, ma quasi l'intera Italia sorse in armi, temendo la stessa sorte: καὶ οὐχ αἱ καταγραφόμεναι τῷ στρατῷ πόλεις ἔτι μόναι, ἀλλ' ἡ Ἰταλία σχεδὸν ἅπασα ἀνίστατο, φοβουμένη τὰ ὅμοια³⁷.

Del resto l'accusa più frequente rivolta ad Ottaviano fu quella di non aver rispettato le decisioni prese già tre anni prima, nell'incontro di Bologna del 43 a.C., di assegnare terre ai veterani degli eserciti triumvirali in diciotto tra le più ricche città italiche³⁸; al contrario, come testimonia Appiano, gli si rimproverava di aver consegnato quasi tutta l'Italia ai veterani, invece delle sole diciotto città; lo si accusava inoltre di aver diviso la terra a trentaquattro legioni invece che alle sole ventotto che avevano combattuto a Filippi³⁹. Tra le città colpite dal provvedimento punitivo vi furono con ogni probabilità quelle

³⁵ App. B.C. V 13, 53.

³⁶ Serv. in Verg. Buc. I 42.

³⁷ App. B.C. V 27, 106.

³⁸ App. B.C. IV 11: delle diciotto città Appiano ricorda *Capua, Rhegium, Venusia, Beneventum, Nuceria, Ariminum* e *Vibo Valentia*; vd. GABBA, *Appiani Bellorum Civilium*, cit., Append. IV, pp. LIX.

³⁹ Per quanto riguarda la valutazione del racconto di Appiano relativa all'estensione, alla localizzazione e alla destinazione (ai soli reduci di Filippi o anche agli eserciti rimasti in Italia) delle assegnazioni di terre, cfr. E. GABBA, *Appiani Bellorum Civilium*, cit., Append. IV, pp. LIX-LXVIII; vd. anche ID., *Ricerche sull'esercito professionale romano da Mario ad Augusto*, «Athenaeum» n.s. 29 (1951), pp. 171-272 = *Esercito e società nella tarda Repubblica romana*, pp. 47-174, in particolare pp. 133-135.

Per le modalità esecutive della centuriazione e delle assegnazioni dei territori delle città italiche dal 44 al 40 a.C. cfr. F. T. HINRICHS, *Histoire des institutions gromatiques*, Parigi 1989, pp. 65-68.

che avevano offerto il proprio appoggio ai generali di Antonio: *Sentinum*, ad esempio, sede dell'accampamento di C. Furnio, che in occasione del *Bellum Perusinum* subì l'attacco di Ottaviano⁴⁰ ed ancora le colonie antoniane come *Sutrium*, occupata da Agrippa, prima della presa di Perugia⁴¹. Non è poi da escludersi che tali provvedimenti punitivi riguardassero anche alcune città della Gallia Cisalpina, con ogni probabilità coinvolte nel sostegno alla causa di Lucio Antonio, dal momento che i generali antoniani C. Asinio Pollione e P. Ventidio Basso coordinarono inizialmente le operazioni da quella provincia, bloccando il transito del generale di Ottaviano, Q. Salvidieno Rufo, verso la Spagna e successivamente disturbandone la marcia verso Sentino. Si vedrà più avanti come Cremona, attiva nel sostegno alla causa di Lucio Antonio, fu colpita pesantemente dalle confische con ripercussioni anche sul territorio di Mantova che subì diminuzioni territoriali: Virgilio, a questo proposito, nell'*Ecloga IX*, traccia un quadro preciso della situazione⁴².

Il poeta godeva del favore di Asinio Pollione⁴³, il letterato-politico, che era stato designato al consolato del 40 a.C., già dal 43 a.C., poco dopo la promulgazione della *lex Titia* per il conferimento dei poteri triumvirali. Dopo Filippi, Pollione era stato incaricato, forse in qualità di legato di Antonio, della confisca di terre nel Settentrione a favore dei veterani: aveva assistito in questa circostanza alla proscrizione che aveva colpito il suocero L. Quinzio, che si era suicidato gettandosi in mare⁴⁴, sebbene grazie alla sua protezione Virgilio avesse mantenuto la proprietà paterna nel Mantovano, non assoggettata dunque alle confische.

In realtà la posizione di Pollione nella Gallia Cisalpina finì per diventare

⁴⁰ App. B.C. V 30, 116-117; Cass. Dio, 48, 13, 12.

⁴¹ Ἀγρίππας... Σούτριον κατέλαβε, χωρίον τι χρήσιμον τῷ Λευκίῳ (App. B.C. V 31, 122). Per *Sutrium* colonia antoniana vd. E. GABBA, *Sulle colonie triumvirali di Antonio in Italia*, «La Parola del Passato» 8 (1953), pp. 101-110 = *Esercito e società*, cit., pp. 459-471, in particolare pp. 462-463; sull'effimera durata delle colonie antoniane e sul loro cambiamento in colonie di Ottaviano, in relazione al territorio marchigiano cfr. G. PACI, *Sistemazione dei veterani ed attività edilizia nelle Marche in età triumvirale-augustea*, «Memorie dell'Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti di Ancona» XXXIII (1994-1995), Ancona 1998, pp. 209-244.

⁴² Il momento cruciale vissuto dalle comunità cisalpine, che trova riflesso nelle *Ecloghe virgiliane* è stato analizzato da G. A. MANSUELLI, *Città e campagna nella provincia Cisalpina*, in *Atti del convegno internazionale su "I diritti locali nelle province romane con particolare riguardo alle condizioni giuridiche del suolo"*, cit., pp. 280-281.

⁴³ E. GROAG, A. STEIN, *Prosopographia imperii Romani*, I, Berlino-Lipsia 1933, pp. 251-253, s.v. "C. Asinius Pollio"; su Asinio Pollione vd. anche R. SYME, *L'aristocrazia augustea (Le grandi famiglie gentilizie dalla repubblica al principato)*, Milano 1993, p. 43 e F. DELLA CORTE, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, Firenze 1988, pp. 172-177.

⁴⁴ App. B.C. IV 12, 46; 27, 114.

estremamente ambigua, in quanto dopo Filippi Antonio si era impegnato a cedere la provincia: i Triumviri infatti, richiamandosi ad una presunta proposta di Cesare, avevano stabilito di aggregare il territorio della Cisalpina all'Italia, che in questo modo ricadeva nella sfera d'influenza di Ottaviano⁴⁵. Tuttavia Pollione si era fermato nella provincia con un esercito di sette legioni e forse aveva impedito che il provvedimento triumvirale divenisse esecutivo⁴⁶.

Nel gennaio del 40 a.C., Pollione, *consul designatus*, non era ancora entrato in carica: *homo novus* profondamente legato per ascendenze familiari e clientele all'ambiente italico (il nonno, *Herius Asinius*, era caduto in battaglia alla testa dei contingenti dei Marrucini nella guerra sociale) il *consul designatus*, che allo scoppio del *Bellum Perusinum* si trovava nell'Italia settentrionale, prese apertamente posizione in favore di Lucio Antonio e per un certo periodo ostacolò, probabilmente al passaggio delle Alpi, come si è detto, il transito di Salvidieno Rufo, generale di Ottaviano, diretto verso la Spagna⁴⁷.

Si può forse supporre che Virgilio, visto il coinvolgimento di Asinio Pollione, al fianco di Lucio Antonio, dopo la conclusione della guerra di Perugia, temesse ripercussioni relative alla sua situazione personale con una revoca (poi effettivamente verificatasi) del provvedimento che gli aveva consentito il mantenimento delle proprietà nel Mantovano. Alla luce di queste considerazioni si può ipotizzare che alcuni versi della I Egloga contengano delle critiche velate ad Antonio, altrove in nessun modo apertamente nominato dal poeta. Penseremmo che forse l'Egloga conserva traccia della volontà di Virgilio di prendere le distanze dalle posizioni filo-antoniane di Asinio Pollione: Ottaviano, come si è detto, viene apertamente elogiato ai vv. 20 e 42, laddove Titiro descrive il suo arrivo a Roma e l'incontro con il *Deus*, con lo *iuvenis*, suo benefattore. Qui potrebbe forse esser contenuto un riferimento negativo nei confronti di Antonio: al contrario di Ottaviano, profondamente legato all'*urbs* e alle tradizioni agrarie italiche e rimasto ad occuparsi dei problemi della Penisola, mentre dovunque nei campi era scompiglio (*undique totis usque adeo turbatur agris*, vv. 11-12), Antonio si era fermato in Oriente, sebbene ad Alessandria gli fossero giunte notizie precise sugli avvenimenti d'Italia, anche dopo l'inizio dell'assedio di Perugia (forse ottobre 41)⁴⁸. Del resto l'intera Egloga è percorsa dal tema dell'antitesi tra l'attaccamento alla

⁴⁵ App. B. C. V 3, 12; Cass. Dio 48, 12, 15.

⁴⁶ App. B.C. V 20, 80 ss., vd. anche R. SYME, *La rivoluzione romana*, Torino 1962, pp. 210-211.

⁴⁷ App. B.C. V 20, 80.

⁴⁸ E. GABBA, *Appiani Bellorum civilium*, cit., Append. III, pp. LVI-LVII.

patria, ai suoi confini (v. 3: *patriae fines*), ai dolci campi (v. 3: *dulcia arva*) e l'estraneità a territori, uomini e animali sconosciuti e lontani, connotati negativamente: i pascoli inconsueti e perciò nocivi (v. 49: *non insueta graves temptabunt pabula fetas*), gli armenti che possono provocare il contagio (v. 50: *nec mala vicini pecoris contagia laedent*), i popoli ai confini del mondo, i Parti, i Germani, gli Afri ed i Britanni (vv. 62-66), *l'impius miles barbarus* che si sarebbe impadronito dei *culta novalia* e delle *segetes* (vv. 70-71).

Esistono dunque forti probabilità che la prima Egloga sia stata composta nel periodo immediatamente successivo al *Bellum Perusinum* e in ogni caso nei mesi precedenti gli accordi di Brindisi dell'ottobre del 40 a.C., quando i Triumviri ristabilirono gli equilibri territoriali: Antonio tenne le province al di là del mare, dalla Macedonia all'Oriente, Ottaviano l'Occidente dall'Illirico alla Spagna, a Lepido fu assegnata l'Africa⁴⁹. L'Italia fu dichiarata di competenza sia di Antonio sia di Ottaviano, da utilizzarsi come serbatoio comune ai fini del reclutamento⁵⁰. I generali antoniani sui quali si era concentrata l'ostilità di Ottaviano furono reintegrati nelle loro funzioni: Asinio Pollione poté finalmente ricoprire il consolato, insieme al collega C. Domizio Calvino, anche se solo per pochi mesi dall'ottobre al gennaio del 40 a.C.

Virgilio, com'è noto, partecipe delle aspettative generali verso il nuovo corso politico e civile che si riteneva avviato dai ripristinati patti triumvirali, compose la IV Egloga: Pollione, considerato in parte artefice di questa riappacificazione, tornò in auge, tant'è, come scrive il Della Corte, che il suo astro eclissatosi durante Perugia risorse con Brindisi⁵¹.

Nella IV Egloga Virgilio poteva allora mostrare con chiarezza il suo riavvicinamento all'antico amico, nuovamente potente: *silvae sunt consule dignae*, scrisse infatti al v. 3 e proseguì nella celebrazione profetizzando l'avvio della nuova età dell'oro, probabilmente nel segno di Ottaviano, il cui inizio sarebbe coinciso con il consolato di Pollione (vv. 11-12):

*Teque adeo decus hoc, aevi, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses*⁵².

A distanza di pochi mesi, il poeta aveva poi rivisto le sue posizioni rispetto ad Antonio: sempre il Della Corte nota che l'intera Egloga IV "è per-

⁴⁹ App. B.C. V 65, 274-275.

⁵⁰ App. B.C. V 275.

⁵¹ F. DELLA CORTE, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, cit., p. 175.

⁵² Cfr. Serv. in *Verg. Buc.* III 11.

vasa da un'aspettativa orientalistica", in previsione della missione di Antonio in Oriente, che non poteva non essere gradita all'antoniano Pollione⁵³.

Il tema centrale della I Egloga è rappresentato dal disagio sociale generato dal piano di espropri, organizzato dai Triumviri, nell'incontro di Bologna del 43 a.C.; in quell'occasione furono imposte pesanti confische ai proprietari di appezzamenti di modesta estensione al centro e al nord della penisola italiana, in favore dei veterani degli eserciti cesariani⁵⁴. L'ispirazione realistica dell'Egloga è mitigata dalla cornice poetica di marca teocritea nella quale è inserito il dialogo tra i pastori Titiro e Melibeo, proprietari di pascoli e di greggi: il fortunato Titiro, proiezione poetica dello stesso Virgilio, è riuscito a sfuggire alle confische e potrà ancora vivere l'idillio bucolico fatto di ninfe amanti (*Amaryllis, Galatea*), entro lo scenario di una natura benigna e gravida di frutti (vv. 46-59). La drammaticità degli eventi emerge peraltro prepotentemente anche attraverso il manierismo poetico: Melibeo, non già *fortunatus senex* al pari di Titiro, si pone in rapporto alla realtà con atteggiamento disincantato (vv. 11-12: *Non equidem invideo, miror magis: undique totis / usque adeo turbatur agris*), in quanto è vittima in prima persona della crudeltà dell'esproprio (vv. 74-76: *Ite, meae, felix quondam pecus, ite, capellae: / non ego vos posthac, viridi proiectus in antro, / dumosa pendere procul de rupe videbo*).

Si deve osservare che i provvedimenti relativi agli espropri di terre a danno del ceto medio italico conobbero diverse fasi: il primo momento va senz'altro individuato nelle deliberazioni triumvirali all'indomani della schiacciante vittoria ottenuta nel 42 a.C. a Filippi in Macedonia dai Triumviri, M. Antonio, Ottaviano e Lepido, sugli eserciti capeggiati dai Cesaricidi Bruto e Cassio. Secondo la testimonianza di Appiano, Ottaviano e Antonio, per celebrare la vittoria di Filippi, avevano compiuto splendidi sacrifici e avevano rivolto grandi lodi all'esercito; si erano poi separati per recarsi, il primo in Italia per compensare l'esercito attraverso la divisione e distribuzione di terre e per dedurre i veterani nelle colonie, il secondo nelle province trans-

⁵³ F. DELLA CORTE, in *Enciclopedia Virgiliana*, IV, cit., p. 176.

⁵⁴ Una narrazione circostanziata dell'incontro di Bologna e delle decisioni prese dai Triumviri in quella occasione è presente nel IV libro sulle guerre civili di Appiano (App. B.C. IV 11).

L'opera fondamentale della storiografia moderna sull'età triumvirale e la fine della Repubblica rimane R. SYME, *The roman revolution*, Oxford 1939. Un breve quadro sintetico che pone l'accento sul legame tra eserciti e politica e sul dissesto sociale ed economico che caratterizzò la fine del I sec. a.C. è quello tracciato da E. GABBA, *L'età triumvirale*, in *Storia di Roma*, 2,1, cit., pp. 795-807.

marine per raccogliere il denaro necessario ad offrire donativi alle truppe. La situazione di Lepido, sospettato di connivenza con Sesto Pompeo, sarebbe stata chiarita da un'indagine di Ottaviano ed eventualmente anch'egli sarebbe stato reso partecipe della spartizione delle province⁵⁵. Nel discorso pronunciato da Antonio alle delegazioni delle *poleis* greche e d'Asia, riunite a Pergamo, per esporre le modalità e l'entità delle contribuzioni che dovevano essere versate dalle stesse *poleis* dopo Filippi, il triumviro fece esplicito riferimento all'attività di Ottaviano in Italia: quest'ultimo si era recato nella penisola per dare la terra e le città ai veterani e, per essere più esatti, secondo la curiosa e illuminante espressione di Appiano, anche con l'incarico di far emigrare i popoli dell'Italia: εἰ χρῆ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον εἰπεῖν, ἀναστήσω τῆν Ἰταλίαν⁵⁶.

Quest'ultima osservazione di Appiano, stranamente fin qui passata inosservata, sintetizza bene il quadro della situazione che si venne a creare: i veterani di ventotto legioni, tra quelle di Antonio e quelle di Ottaviano che, insieme alla cavalleria e a contingenti di truppe non precisate, costituivano all'incirca un totale di centosettantamila uomini, tornarono in Italia, al seguito di Ottaviano, per usufruire delle distribuzioni⁵⁷. Svetonio precisa quelli che erano stati gli impegni assunti da Ottaviano: *cum... ipse veteranos in Italiam reducendos et municipalibus agris collocandos recepisset*⁵⁸. Ma anche per i proprietari colpiti dalle confische, o almeno per parte di loro, si organizzava effettivamente uno spostamento, diretto al di fuori della penisola, probabilmente verso i più vicini territori provinciali. Più avanti si vedrà quanto sia difficile stabilire quali fossero le aree di partenza e di arrivo prescelte per questi trasferimenti, in un certo senso forzati, di consistenti gruppi di popolazione italica.

Si è detto precedentemente che per lo stanziamento dei veterani erano state prescelte, già prima di Filippi, diciotto città italiche: la scelta era sembrata del tutto arbitraria ed aveva scatenato la reazione delle città colpite dal provvedimento, che invocavano un sorteggio fra le une e le altre o chiedevano che si ridiscutesse la mappa delle assegnazioni con l'inserimento di tutto il territorio italico; in ogni caso era ferma la richiesta di un risarcimento in denaro per gli espropriati⁵⁹. La protesta degli Italici, che affluivano a Roma

⁵⁵ App. B.C. V 3, 11-13.

⁵⁶ App. B.C. V 5, 22; vd. M. VOLPONI, *Lo sfondo italico della lotta triumvirale*, Genova 1975, p. 87 n. 3: l'autrice sottolinea il contesto polemico in cui Appiano inserisce l'espressione, ma la giudica attendibile per quanto riguarda l'ampiezza delle espropriazioni.

⁵⁷ App. B.C. V 4, 21.

⁵⁸ Suet. Aug. 13,3.

⁵⁹ App. B.C. V 12, 47-48.

per perorare la propria causa, trovò sostegno nelle rivendicazioni della plebe urbana, in gravi difficoltà per la carestia provocata dal blocco marittimo di Sesto Pompeo che impediva l'arrivo degli approvvigionamenti alla capitale⁶⁰.

In questo clima si verificò un altro preoccupante fenomeno: dal momento che le diciotto città predestinate non erano sufficienti a sopperire alle esigenze della massa dei veterani, questi ultimi iniziarono a praticare una sorta di auto-esproprio, secondo Appiano assalendo i terreni confinanti a quelli loro assegnati ed impadronendosi (*ἀλλὰ ὁ στρατὸς καὶ τοῖς γείτοσιν ἐπέβαινε σὺν ὕβρει, πλεονά τε τῶν διδομένων σφίσι περισπώμενοι καὶ τὸ ἄμεινον ἐκλεγόμενοι*)⁶¹. Tale fenomeno di lì a poco, in un certo senso, venne istituzionalizzato: nell'Egloga IX si descrive l'esproprio del territorio del Mantovano, che sino agli accordi di Brindisi dell'ottobre del 40, grazie al ritorno in auge di Pollione, suo protettore, Virgilio-Menalca era riuscito a preservare dalle confische, così come – forse in precedenza – era avvenuto per il Tiro della I Ecloga; tale esproprio era stato provocato dal fatto che Cremona e il suo territorio, predestinati alle assegnazioni, subito dopo Filippi, per aver parteggiato per Bruto e Cassio, si erano rivelati insufficienti. Le confische vennero dunque estese ai territori del Mantovano e Virgilio in prima persona finì per perdere i suoi possedimenti⁶².

Una seconda fase dei provvedimenti relativi alle confische di terre si può far risalire alla guerra di Perugia; si è già fatto cenno alla complessità del quadro politico e sociale entro il quale si inserirono gli eventi bellici che contrapposero da una parte Ottaviano ed i veterani e dall'altra Lucio Antonio, gli eserciti antoniani e il ceto agrario italico che confidava nell'estrema risorsa offertagli dalla promessa di sostegno e difesa fattagli dal fratello del trium-

⁶⁰ App. B.C. 15, 60.

⁶¹ App. B.C. V 13, 51.

⁶² Gli espropri di terre successivi a Filippi, i problemi legati alla sistemazione dei veterani e dei piccoli proprietari italici espropriati ma soprattutto il riflesso che tali drammatici avvenimenti ebbero nell'esperienza personale e poetica virgiliana vengono analizzati da L. P. WILKINSON, *Virgil and the evictions*, «Hermes» 94 (1966), pp. 320-324, che considera il rapporto cronologico tra la I e la IX Ecloga, ritenendo quest'ultima precedente alla prima, posta altresì ad apertura della raccolta per elogiare Ottaviano; per la cronologia della I e della IX Ecloga vd. anche F. DELLA CORTE, in *Enciclopedia virgiliana*, I, cit., pp. 552-554 (I Ecloga) e pp. 566-568 (IX Ecloga).

Riguardo alle assegnazioni e le ripartizioni di terre del 40 a.C., con le operazioni gromatiche ad esse collegate, cfr. HINRICHS, *Histoire des institutions gromatiques*, cit., pp. 65-68; E. MUTTI GHISI, *Divisioni interne delle centurie e assegnazioni*, in *Misurare la terra: centuriazione e coloni nel mondo romano, il caso mantovano*, Modena 1984, pp. 87-88.

Per il ruolo di *Octavius Musa* come *limitator*: Serv. in *Verg. Buc. IX, 7: usque ad eum autem locum perticam limitarem Octavius Musa porrexerat, limitator ab Augusto datus*.

viro, console nell'anno 41 a.C. In realtà l'appoggio promesso agli espropriati italici dalla fazione antoniana rappresentò forse solo un aspetto di natura demagogica, una copertura per impedire che l'impegno profuso nelle assegnazioni da Ottaviano offuscasse il peso politico di Antonio, in quel momento assente. Ottaviano, deduttore "ufficiale", secondo gli accordi triumvirali, fu costretto, a quanto testimonia Appiano, a subire la nomina di deduttori antoniani per le legioni di Antonio⁶³, su pressante richiesta di Lucio Antonio, della moglie di Antonio, Fulvia e di Manio, rappresentante di Antonio per il periodo in cui quest'ultimo si tratteneva in Oriente. I nuovi deduttori poi, per accattivarsi il favore dei veterani delle legioni antoniane, adottarono un atteggiamento estremamente tollerante verso i soprusi che questi si diedero a compiere a danno dei contadini italici⁶⁴.

Alla massa degli espropriati tiranneggiati dai veterani di Ottaviano con la sottrazione di parcelle di terreno, maggiori di quelle previste, si aggiunse un numero ingente di altri cittadini gravemente danneggiati dalle espropriazioni, all'insegna della totale illegalità, compiute dai veterani delle legioni di Antonio, con la connivenza dei deduttori antoniani, anche se in realtà, come osserva Appiano, agli occhi dell'opinione pubblica l'unico vero responsabile appariva Ottaviano⁶⁵; anche Svetonio precisa che quest'ultimo *neque veteranorum neque possessorum gratiam tenuit, alteris pelli se, alteris non pro spe meritorum tractari querentibus*⁶⁶. Del resto Dione Cassio individua con precisione i due distinti momenti: venuta meno la possibilità di nuocere politicamente ad Ottaviano attraverso i veterani degli eserciti antoniani, l'espediente più agevole fu quello di sfruttare il malcontento degli agrari espropriati: καὶ ἐκεῖνοι τὴν τε ἐπιβάλλουσαν τοῖς σφετέροις κληρουχῆσαι καὶ τὰς πόλεις αὐτοῖ ἀποικίσαι ἤξιουν, ἵνα τὴν ἰσχὺν αὐτῶν σφετερίσωνται⁶⁷.

Poco prima dello scoppio della guerra di Perugia, in ordine di tempo secondo la narrazione di Appiano, mentre Lucio Antonio si trovava ancora a Preneste, pronto a spostarsi verso l'Umbria sud-orientale⁶⁸, si verificò in Africa un decisivo episodio militare che appare strettamente collegato al conflitto tra Lucio Antonio ed Ottaviano e in un certo senso forse in parte ricon-

⁶³ App. B.C. V 14, 58.

⁶⁴ App. B.C. V 14, 58.

⁶⁵ App. B.C. V 14, 59.

⁶⁶ Suet. Aug. 13, 3.

⁶⁷ Cass. Dio XLVIII 6, 2; vd. anche XLVIII 6, 4.

⁶⁸ App. B.C. V 21, 82 e 23, 94.

ducibile alla ricerca di territori alternativi, da destinare agli Italici espropriati o addirittura ai veterani di Ottaviano: non è stato fin qui osservato che sia Appiano sia Dione Cassio collegano lo scontro tra i governatori africani Tito Sestio (partigiano di Antonio) e Fuficio Fangone (rappresentante di Ottaviano in Africa) con la guerra di Perugia e con un'iniziativa di Fulvia⁶⁹ o di Lucio Antonio⁷⁰, riferibile ai primi mesi del 40 a.C. In Appiano si trova un breve riferimento a tali eventi, dal quale emerge l'ambiguità dell'atteggiamento di Lucio Antonio; proprio quest'ultimo, che aveva ordinato a Tito Sestio di consegnare l'esercito a C. Fuficio Fangone, secondo quanto prevedevano gli accordi successivi a Filippi, trascorso un breve lasso di tempo, impartì un contrordine comandando a Tito Sestio di riappropriarsi del comando sulle due province, l'*Africa Nova* e l'*Africa Vetus*: (ἐπιστάλεν δὲ αὐθις ἀναλαμβάνειν αὐτόν)⁷¹. Come è noto, l'episodio, riflesso provinciale del primo scontro triumvirale, si sarebbe concluso con il suicidio di Fangone e con il trionfo dell'antoniano Tito Sestio, che poteva contare su forti rapporti con la realtà locale: nonostante la brevità del racconto di Appiano, è possibile stabilire che egli potè raccogliere per contrastare Fangone, non solo molti veterani, ma anche un altro buon numero di Africani ed altre truppe dei re della Numidia e delle Mauretanie (συναγαγὼν τινὰς τῶν ἀπεστρατευμένων καὶ Λιβύων πλῆθος ἄλλο καὶ ἑτέρους παρὰ τῶν βασιλέων)⁷². Il consenso di cui Tito Sestio godeva presso gli Africani era dovuto al fatto di essere stato governatore dell'*Africa Nova* (τοῦ μὲν Νομαδικοῦ)⁷³, a partire dal 44 a.C.⁷⁴, in sostituzione di Sallustio ed anche dell'*Africa Vetus*, dopo lo scontro di Utica, avvenuto alla vigilia di Filippi contro il cesaricida Q. Cornificio⁷⁵: uno scontro che aveva fruttato a Tito Sestio il titolo di *imperator*⁷⁶.

Dione Cassio, com'è noto, fornisce un racconto maggiormente dettagliato degli avvenimenti che aiuta a chiarire alcuni punti oscuri della narrazione di Appiano, ma sempre sottolinea la coincidenza tra gli avvenimenti africani e la guerra di Perugia, dal momento che sarebbe stata Fulvia ad ordinare a Tito

⁶⁹ Cass. Dio XLVIII 22, 3.

⁷⁰ App. B.C. V 26, 102-103.

⁷¹ App. B.C. V 26, 102.

⁷² App. B.C. V 26, 102.

⁷³ Cass. Dio XLVIII 21, 1.

⁷⁴ Vd. A. PALLU DE LESSERT, *Fastes des provinces africaines (Proconsulaire, Numidie, Mauretanie) sous la domination romaine*, I, *République et haut empire*, Paris 1896, p. 309; T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, New York 1952, p. 352.

⁷⁵ App. B.C. IV 53-56; Cass. Dio XLVIII 21.

⁷⁶ Vd. P. ROMANELLI, *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959, pp. 144 s.

Sestio di occupare l'*Africa Nova*, sottraendola a Fangone: καὶ ἡ Φουλουΐα Ἀφρικὴν αὐτῷ παραλαβεῖν ἐκέλευσεν⁷⁷.

Del resto Tito Sestio, che disponeva di forze inferiori rispetto agli avversari⁷⁸, prima di passare all'attacco, arruolò soldati con ogni probabilità tra i Numidi, scontenti per la politica che Ottaviano ed il suo legato Fangone avevano condotto in Africa all'indomani di Filippi⁷⁹ e chiese ed ottenne persino l'aiuto di Bocco di Mauretania⁸⁰ e di Arabione, il figlio di Massinissa⁸¹, lo stesso che aveva combattuto con i Pompeiani in Spagna e dopo le idi di marzo del 44 a.C. aveva assassinato a Cirta il cesariano Sizio Nocerino⁸².

Si deve rimarcare in questo senso che anche a proposito degli avvenimenti in Mauretania è stato fin qui sottovalutato il fatto che Appiano segnali l'intervento di Lucio Antonio presso il re Bocco (meglio presso Bogud re di Tingitana, dato che il re della Mauretania orientale appare sempre fedele ad Ottaviano): Βόκχον δὲ τὸν Μαυρουσίῳ βασιλέα Λεύκιος ἔπεισε πολεμῆν Καρρίνα τῷ τὴν Ἰβηρίαν ἐπιτροπεύοντι τῷ Καίσαρι. Le truppe maure furono inviate dalla Tingitana in Hispania a combattere contro C. Carinate (il console del 43 a.C., legato fedele ad Ottaviano), proprio su richiesta di Lucio Antonio, alla vigilia dello scontro di Perugia. Già Emilio Gabba del resto, nel commento al quinto libro di Appiano, suppone che Βόκχον sia un errore o di un copista o dello stesso autore per Βόγον⁸³. Dunque appare evidente che, alla vigilia dello scontro di Perugia, Lucio Antonio e Fulvia, forse con l'acquiescenza di Marco Antonio, tentarono di creare simultaneamente un'opposizione congiunta alle forze di Ottaviano in Italia, in Gallia (Asinio Pollione), in Africa (Tito Sestio) ed in Mauretania Tingitana (Bogud),

⁷⁷ Cass. Dio LXVIII 22, 2. Dione Cassio attribuisce ai sostenitori di Ottaviano il governo dell'*Africa Nova* e a quelli di Antonio quello dell'*Africa Vetus*, mentre da alcuni passi di Appiano sembra potersi ricavare che inizialmente entrambe le province passarono sotto il controllo di Ottaviano, proprio su indicazione di Lucio Antonio: questa sembra al Romanelli la posizione più corretta (P. ROMANELLI, *Storia*, cit., p. 145), in quanto come è noto ad Ottaviano spettava l'accertamento della posizione del triumviro Lepido, al quale sarebbe andato il governo di entrambe le province a partire dal 40 a.C. (App. B.C. V 3, 12); sui problemi legati al governo delle due province nell'età triumvirale vd. D. FISCHWICK, *On the origins of Africa Proconsularis, I: The amalgamation of Africa Vetus and Africa Nova*, «Ant. Afr.» 29 (1993), pp. 53-62; sull'amministrazione di Lepido vd. ID., *The administration of Lepidus and the commission of M. Caelius Phileros*, «Ant. Afr.» 30 (1994), pp. 57-80.

⁷⁸ Cass. Dio XLVIII 21, 2.

⁷⁹ Vd. P. ROMANELLI, *Storia*, cit., p. 144.

⁸⁰ App. B.C. V 103. Si tratta in realtà probabilmente del re Bogud di Tingitana, vd. oltre.

⁸¹ App. B.C. IV 54.

⁸² App. B.C. IV 54; Cic. *ad Attic.* XV 17, 1.

⁸³ App. B.C. V 103-104; vd. E. GABBA, *Appiani Bellorum civilium*, cit., p. 55.

con la prospettiva di estendere la guerra anche nell'Hispania.

Per tornare in particolare alle due province dell'Africa, si può facilmente comprendere come Tito Sestio si fosse costruito una fitta rete di clientele africane, evitando con ogni probabilità di procedere ad espropri o comunque a riduzioni territoriali a danno della popolazione locale: non escluderei che una tale politica potesse forse esser perseguita da Fuficio Fangone per conto di Ottaviano, tra il 41 ed il 40 a.C.: si è già osservato che, in occasione della guerra di Perugia, furono proprio Lucio Antonio e Fulvia a spingere Tito Sestio a riassumere il proprio ruolo in Africa, secondo Appiano fino ad occupare le due province⁸⁴, secondo Dione Cassio almeno l'*Africa Nova*⁸⁵. In questo egli ebbe buon gioco, in quanto Fangone, per motivi non ben precisati dalle fonti, si era guadagnato secondo Dione Cassio l'ostilità delle popolazioni locali: τὸν μὲν Φάγγωνα οὐκ ἔπεισε τῆς χώρας ἐκστῆναι, τοὺς δὲ ἐπιχωρίους ἀχθομένους οἱ (...) καὶ κακῶς αὐτῶν ἦρχε⁸⁶. È lecito a questo punto avanzare l'ipotesi che visto il particolare momento storico, contraddistinto da uno scontro in atto, provocato dalla "fame di terre" e dalle rivendicazioni di veterani e proprietari espropriati, l'ostilità verso Fangone sia stata forse provocata da una sua attività di procacciatore di terreni per conto di Ottaviano e dalle conseguenti confische a danno delle popolazioni locali. In questo senso si potrebbero interpretare i numerosi riferimenti contenuti nella narrazione di Dione Cassio circa il rapporto conflittuale tra Fangone e gli indigeni: si possono aggiungere a quanto si è già citato precedentemente le vessazioni esercitate ai danni degli abitanti di Cirta, che disprezzavano il governatore a causa del suo comportamento violento⁸⁷ e l'espulsione di Arabione, rifugiatosi presso Tito Sestio, del quale Fangone chiese la resa⁸⁸; del resto, al termine della vicenda, anche la cavalleria e i soldati numidi che erano passati dalla parte di Fangone dopo l'assassinio di Arabione da parte di Tito Sestio, ben presto lo abbandonarono, sino al fatale epilogo che si concluse con il suicidio di Fangone, rifugiatosi sui monti della Numidia e convinto di essere stato tradito: ὁ Φάγγων τότε μὲν ἐς τὰ ὄρη ἀνέφυγε, τῆς δὲ νυκτὸς Βουβαλίδων διαδραμουσῶν ᾤθησεν τὴν πολεμίαν ἵππον παρῆναι καὶ ἑαυτὸν κατεχρήσατο⁸⁹.

Resta da aggiungere che, se la politica adottata da Fangone in Africa gli aveva alienato le simpatie degli indigeni, forse esasperati da ingiusti espropri

⁸⁴ App. B.C., V 26, 102.

⁸⁵ Cass. Dio XLVIII 22, 2.

⁸⁶ Cass. Dio XLVIII 22, 3.

⁸⁷ Cass. Dio XLVIII 22, 4.

⁸⁸ Cass. Dio XLVIII 22, 4-6.

⁸⁹ Cass. Dio XLVIII 23, 3.

e gravati da provvedimenti di tipo economico, tale politica era in un certo senso dettata da inesperienza nei rapporti con le popolazioni locali e forse anche da ignoranza del territorio; al contrario Tito Sestio, in Africa ormai da tempo, aveva adottato una politica che ben si inseriva nel solco della tradizione mariano-cesariana.

I momenti maggiormente rappresentativi di questa politica tradizionale, dopo la deduzione della *colonia Iunonia* da parte di Caio Gracco nel 122 a.C., si erano avuti con le assegnazioni viritane stabilite nel 103 *ex lege Appuleia Saturnina de colonis in Africam deducendis*, in favore dei veterani che avevano combattuto al fianco di Mario nella guerra contro Giugurta: in forza di tale legge, i *milites* mariani, reduci dalla guerra contro Giugurta, avrebbero potuto ottenere assegnazioni di terra fino a 100 iugeri, pari a 25 ettari⁹⁰. Nella stessa occasione gruppi di Getuli favorevoli a Roma furono ugualmente beneficiati con terre e con la cittadinanza romana⁹¹. Abbiamo oggi la possibilità di definire geograficamente l'area interessata dalle assegnazioni di terre a favore dei veterani di Mario e dei Getuli alleati⁹², fuori della provincia romana, ma all'interno del territorio del regno di Numidia affidato a Gauda ad occidente della *Fossa Regia*⁹³: l'area è sicuramente quella di *Thuburnica*, *Thibaris*, *Uchi Maius*, *Mustis*, centri collocati in quattro vallate parallele poste a ridosso del confine con la provincia romana⁹⁴.

⁹⁰ *De viris ill.* 73, cfr. L. TEUTSCH, *Das Städtewesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tode des Kaisers Augustus*, Berlin 1962, pp. 23 ss.; T. R. S. BROUGHTON, *The romanization of Africa Proconsularis*, New York 1968, pp. 32 ss.; A. MAHJOUBI, *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir el-Faouar (Tunisie). La cité des Belalitani Miores*, Tunis 1978, pp. 89 ss.; P. ROMANELLI, *Le condizioni giuridiche*, cit., pp. 329 ss.; J.-M. LASSÈRE, *L'organisation des contacts de population dans l'Afrique romaine, sous la République et au Haut-Empire*, in *ANRW*, II, 10,2, 1982, pp. 405 ss.; A. MASTINO - S. FRAU, *Studia Numidarum in Iugurtham adensa: Giugurta, i Numidi, i Romani*, in *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani e gli altri*, Trento 1996, pp. 213 s.

⁹¹ Vd. *B. Afr.* 35, 4, cfr. E. W. B. FENTRESS, *Tribe and Faction: The Case of the Gaetuli*, «MEFRA» XCIV (1982), pp. 325 ss.

⁹² Per la localizzazione dei Getuli, vd. A. LUISI, *Getuli, dei popoli libici il più grande* (*Strab.* 17, 826), «Quaderni di Invigilata Lucernis» 2 (1994), pp. 35-42; vd. anche R. REBUFFAT, *Les fermiers du désert, "L'Africa romana" V* (Sassari 1987), Ozieri 1988, pp. 33 ss.

⁹³ Per il confine costituito dalla *Fossa Regia* vd. G. DI VITA - EVRARD, *La Fossa Regia et les diocèses d'Afrique proconsulaire, "L'Africa romana" III* (Sassari 1985), Sassari 1986, pp. 31-45.

⁹⁴ *Thibaris* compare in *CIL VIII* 2618 come *Municipium Marianum Thibaritanum*; per *Thuburnica*, vd. *AE* 1951, 81, dove Mario è *conditor coloniae*; a *Mustis* un indizio è rappresentato dall'attestazione della tribù *Cornelia*, cfr. A. BESCHAOUCH, *Mustitana. Recueil de nouvelles inscriptions de Mustis, cité romaine de Tunisie*, I, «Khartago» 14, 1965-1966 (1968), pp. 177 ss.; LASSÈRE, *Ubique populus*, cit., pp. 118 ss.

Il caso più noto è però *Uchi Maius*, che a partire dall'età di Filippo l'Arabo compare come

Conosciamo meglio l'attività di colonizzazione promossa sessant'anni dopo in Africa da Cesare all'indomani della vittoria su Giuba II di Numidia a Tapso e dopo la creazione dell'*Africa Nova* e l'assegnazione di terre ai Getuli, fedeli alleati del dittatore, come lo erano già stati di Mario⁹⁵: per volontà di Cesare furono dedotte numerose colonie, soprattutto nel territorio dell'*Africa Vetus*: fu rifondata Cartagine e nuove colonie sorsero nel retroterra lungo la costa orientale dell'*Hermaeum promontorium* (il Capo Bon), bagnata dal *mare Africum*, *Clupea*, *Curubis* e forse *Neapolis*; così come lungo la costa occidentale *Carpis* (che potrebbe essere però una colonia di Ottaviano), quasi a chiudere il golfo di Cartagine; inoltre sulla costa settentrionale *Hippo Diarrhytus* e, proseguendo verso occidente, la colonia di *Thabraca*. All'interno poi, nel cuore dell'antico regno di Numidia, lungo l'asse viario Cartagine-Theveste, il municipio di *Musti*⁹⁶. Tale politica fu evidentemente proseguita dai Triumviri e da Ottaviano-Augusto⁹⁷: a parte la vicenda della rifondazione di Cartagine, prima nel 44 a.C., poi nel 28 a.C.⁹⁸, la creazione della provincia dell'*Africa proconsularis* avvenuta formalmente, sembra, nel 27 a.C., attraverso l'unificazione delle province dell'*Africa Vetus* e dell'*Africa Nova*, diede l'avvio ad una massiccia opera di colonizzazione, funzionale principalmente alla sistemazione dei veterani delle legioni che dopo Azio si trovavano sotto l'*imperium* di Ottaviano, comprese quelle che avevano militato al comando di Antonio. Nel capitolo 28 delle *Res Gestae* il *princeps* fa esplicito riferimento alla sua opera di municipalizzazione in Africa: *colonias in Africa ... militum deduxi*. Del resto la titolatura di alcune delle fondazioni di Ottaviano nel territorio interno dell'*Africa Vetus*, tra la valle del *Bagradas* e quella dell'oued Miliane, riflette la primitiva composizione sociale della popolazione, formata da ex legionari: *Thuburbo minus* è

Colonia Mariana Augusta Alexandriana Uchitanorum maiorum, cfr. D. SANNA, *Contributo alla storia di Uchi Maius: la promozione istituzionale e i rapporti con la civitas Bencennensis nell'età di Severo Alessandro*, in *Uchi Maius. Scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia*, 1, a cura di M. KHANOUSSI e A. MASTINO, Sassari 1997, pp. 189 ss.; per l'epoca di attribuzione del cognomentum Mariana alla colonia, vd. le osservazioni di C. CAZZONA, *La carriera del prefetto del pretorio M. Antius Cornelianus*, *ibid.*, p. 206 e A. BESCHAOUCH, *Colonia Mariana "Augusta" Alexandriana Uchitanorum Maiorum, Trois siècles et demi d'histoire municipale en abrégé*, *ibid.*, pp. 102-103.

⁹⁵ Vd. S. GSELL, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris 1928, VII, p. 10.

⁹⁶ J. GASCOU, *La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. I. De la mort d'Auguste au début du IIIe siècle*, in *ANRW*, II, 10,2, 1982, p. 141.

⁹⁷ Vd. M. P. GARCIA-GEBAERT, *La colonización romana en Hispania y Africa en época de César y Augusto*, "L'Africa Romana" X (Oristano 1992), Sassari 1994; pp. 1189 ss.

⁹⁸ Vd. St. GSELL, *Les premiers temps de la Carthage romaine*, «RRH» CLVI (1927), pp. 225 ss.

ricordata come *col(onia) VIII (Octavanorum) Thub(urbo)* oppure come *c(olonia) c() V(icitrix) I(ulia) F(elix) VIII (Octavanorum)*⁹⁹; *Uthina* compare invece a Roma come *colonia Iul[ia Pietas] tertheadecim[anorum]*¹⁰⁰. Ma tra le altre colonie sicuramente di Ottaviano Augusto si possono ricordare almeno Maxula, Simitthus, Sicca Veneria, Assuras, Thuburnica, Cirta (in quest'ultimo caso a quanto pare senza una vera e propria deduzione di coloni)¹⁰¹.

È paradossale poi che proprio l'*accensus* di Tito Sestio, il liberto *M. Caelius Phileros*, che, secondo l'opinione di Gascou, affiancò il legato di Antonio in Africa per tutto il quadriennio tra il 44 ed il 40 a.C., per volontà di Ottaviano finì poi per avere un ruolo rilevante dopo Azio nella politica di accatastamento e di assegnazione delle terre a cavallo della *Fossa Regia*, tra le due vecchie province¹⁰²: egli fu infatti incaricato, molto probabilmente dopo il 26 a.C., in qualità di *praefectus i(ure) d(icundo)* di pianificare la riscossione dei *vectigalia* da riscuotersi ogni cinque anni negli ottantatré distretti territoriali della pertica di Cartagine (*castella*)¹⁰³. Augusto riprendendo, questa volta con pieni poteri, la politica di esazione fiscale e di riorganizzazione del territorio africano, che era forse costata la vita a Fangone, si servì del liberto che aveva fatto carriera alle dipendenze dell'antoniano Tito Sestio, con il quale aveva evidentemente maturato una preziosa esperienza¹⁰⁴: fu lui a delimitare con una accurata *terminatio* le terre destinate ai *coloni* e sicuramente sottoposte ad un privilegiato regime fiscale, dalle terre rimaste agli *Uchitani*, numidi parzialmente espropriati a favore dei nuovi arrivati¹⁰⁵. L'esplicita ci-

⁹⁹ *IL Afr.* 414 e 416, vd. F. VITTINGHOFF, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Mainz-Wiesbaden 1952, p. 1327 n. 7; P. ROMANELLI, *Storia*, cit., p. 195.

¹⁰⁰ *CIL* VI 36917 cfr. p. 2467 = *ILS* 6784.

¹⁰¹ J. GASCOU, *La politique municipale*, cit., p. 141.

¹⁰² Sul personaggio, ricordato in *CIL* X 6104 = *ILS* 1945 e VIII 26274 = *ILTun.* 1370, vd. soprattutto J. GASCOU, *La carrière de Marcus Caelius Phileros*, «Antiquités Africaines» 20 (1984), p. 106, p. 107 n. 15 e pp. 108-109; va invece abbandonata la cronologia proposta da F. JACQUES, «Municipia libera» de l'Afrique Proconsulaire, Appendice, *L'adjudication de vectigalia et la délimitation d'Uchi Maius par M. Caelius Phileros*, in *Epigrafia, Actes du colloque international d'épigraphie latine en mémoire de Attilio Degrossi, Rome 27-28 mai 1988*, Roma 1991, pp. 600 ss. Da ultimo, vd. una riedizione di *CIL* VIII 26274 = *ILTun.* 1370 in A. BESCHAOUCH, *Colonia Mariana*, cit., pp. 102-103.

¹⁰³ Vd. ora BESCHAOUCH, *Colonia Mariana*, cit., pp. 97 ss.

¹⁰⁴ J. GASCOU, *La carrière*, cit., pp. 105 ss.; sull'incarico e le funzioni dell'*accensus* di un magistrato vd. I. DI STEFANO MANZELLA, *Zosimo liberto di Q. Salvidieno Rufo e accenso di L. Cornificio console nel 35 a.C.*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 85 (1991), pp. 175-185. Singolarmente anche l'*accensus* Zosimo operò al servizio di importanti personaggi coinvolti nella lotta triumvirale: Salvidieno Rufo e Q. Cornificio, generali di Ottaviano.

¹⁰⁵ *CIL* VIII 26274 = *ILTun.* 1370.

tazione della presenza di *coloni* nel territorio di *Uchi Maius*, forse *ex aequitate Imp(eratoris) Caes(aris) Aug(usti)*, è in parallelo con altre attestazioni africane, come nel caso di quei proprietari, *quorum parentes beneficio divi Augusti castello Suturnuca agros acceperunt*¹⁰⁶.

Ma se è vero che la colonizzazione africana disposta da Ottaviano dopo Azio ebbe caratteri prettamente militari, è credibile ipotizzare una differente impostazione per la politica di Ottaviano nel breve periodo che va dal 42 al 40 a.C., prima dell'arrivo del triumviro Lepido in Africa. Per tornare alla I Egloga di Virgilio, appare possibile che il v. 64, *at nos hinc alii sitientes ibimus Afros*, si possa ricondurre ad una realtà storica ben precisa: la guerra di Perugia, i riflessi in Africa (in Mauretania, nella vecchia Numidia e nella *Africa Vetus*) della lotta triumvirale, l'attività del legato di Ottaviano Fuficio Fangone, l'ostilità delle popolazioni numide.

Perché non pensare allora ad una qualche iniziativa di Fangone, in sincronia con le assegnazioni di terra nella Penisola che avrebbero determinato la guerra di Perugia? A questo episodio potrebbe alludere Virgilio al v. 64 della I Ecloga, quando parla di una possibile migrazione verso l'Africa assetata dei contadini italici o meglio dei piccoli proprietari espropriati: una migrazione che già lo Heitland definiva "a great agricultural migration", in rapporto conflittuale, almeno dal punto di vista sociale ed economico, rispetto ai *militēs*¹⁰⁷. Del resto le amare parole di Melibeo (vv. 70-71) che stigmatizzavano la protervia dell'*impius miles* e del *barbarus* che si sarebbe impossessato dei maggese coltivati e delle messi, potevano a buon diritto essere il riflesso delle rivendicazioni espresse dal proletariato rurale italico, negli anni successivi a Filippi (42 a.C.), una delle fasce sociali maggiormente deboli.

È da ritenersi comunque che la paventata migrazione presso gli *Afri sitientes* dei contadini italici espropriati e soprattutto di quelli originari del Mantovano, non sia stata effettivamente attuata, perlomeno non subito dopo la guerra di Perugia; del resto l'appoggio che gli agrari avevano dato a Lucio Antonio e lo sfruttamento demagogico delle loro istanze da parte degli Antoniani, dovevano indurre Ottaviano ad un atteggiamento cauto nel tentativo di mantenere gli equilibri sociali. La successiva storia del principato augusteo mostra che, risolti i conflitti tra le parti e pagati i debiti verso i veterani, il *princeps* attuò la sua politica richiamandosi alla più antica e solida tradizione agraria italica.

Si cercarono probabilmente delle soluzioni alternative e meno traumatiche

¹⁰⁶ Vd. ora A. BESCHAOUCH, *Note sur le territoire de Carthage sous le Haut-Empire*, «CRAI» 1995, pp. 868 ss.; Id., *Colonia Mariana*, cit. pp. 102 s.

¹⁰⁷ Vd. M. VOLPONI, *Lo sfondo italico*, cit., in particolare al c. IV.

che per tentare di risolvere il problema della sistemazione degli espropriati; dal Mantovano i *veteres* coloni si spostarono in zone geograficamente poco distanti dai territori di origine. Il gruppo di cinque stele funerarie rinvenute a nord della zona di Bologna che menzionano personaggi della tribù Sabatina, a cui era ascritta Mantova, offre a questo proposito una testimonianza significativa: la tipologia dei monumenti, l'onomastica e la paleografia hanno fatto ritenere che dal Mantovano si sia verificato un vero e proprio esodo, alla fine della repubblica o al principio dell'età imperiale, verso l'Emilia¹⁰⁸.

Il riferimento virgiliano alla migrazione presso gli *Afri sitientes* potrebbe dunque essere effettivamente connesso con un evento storico preciso, anche se letterariamente finisce per costituire un'iperbole utilizzata per indicare un popolo e un luogo ai confini del mondo. In questo senso spingono una lettura del contesto generale della prima Ecloga ed il tono stesso dei versi immediatamente precedenti e successivi, così come i modelli poetici che avevano contribuito alla formazione di Virgilio, soprattutto Catullo (*car.* 11, 2: *extremos Indos*; 11, 10-12: *horribilesque ultimosque Britannos*) al quale lo legava la comune regione di origine: del resto il brano riflette anche l'idea e la conoscenza dell'Africa che il poeta aveva al momento della composizione delle Bucoliche e che poi sarebbe confluita in parte nelle Georgiche.

¹⁰⁸ Cfr. G. SUSINI, *I profughi della Sabatina*, in *L'Italia Settentrionale nell'età antica (Convegno in memoria di Plinio Fraccaro organizzato dall'Istituto di storia antica dell'Università di Pavia, Pavia 8-10 settembre 1975)*, Pavia 1976, pp. 172-176; A. M. TAMASSIA, *Riflessi della confisca dei terreni*, in *Misurare la terra*, cit., pp. 89-94.

Franco-Lucio Schiavetto

Una ricetta medievale per la preparazione di vino medicinale

La presenza del vino nella farmacopea risale ai primordi della scienza medica ed è sicuramente legata a quell'aspetto sacrale e rituale caratteristico sia delle religioni del mondo classico sia di quella ebraica prima e cristiana poi.

Nei testi ippocratici di medicina la somministrazione del vino a scopo prettamente terapeutico o come elemento coadiuvante di una dieta specifica, è presente in numerose patologie; nei casi di pleurite viene per esempio consigliato di bere, per le sue qualità emollienti, "vino bianco, robusto, poco anacquato"¹, mentre nel caso di forme catarrali viene proposto un più generico "vino robusto"². Anche il mosto era considerato fondamentale nella dieta terapeutica per il suo grande potere nutritivo, ed era ritenuto un ottimo lubrificante di giovamento nelle ulcerazioni renali e della vescica, ma sconsigliato per coloro che soffrivano di fegato perché, ricorda sempre Ippocrate, "[...] gonfia, produce aria e fermentando nel ventre genera coliche [...]"³.

Analoghe applicazioni, accanto alle logiche interdizioni, il vino le troverà nella medicina romana; un vaso fittile rinvenuto a Pompei in quella che doveva essere la bottega di un farmacista porta inciso il nome, oltre che del *pharmacoteuta*, un certo Antonio Musa, anche del suo contenuto, vale a dire la *faecula aminea*⁴, un preparato a base di vino ricavato dall'uva aminea⁵ cui si mescolavano, a seconda delle necessità terapeutiche, polveri medicinali ed aromatiche.

La Scuola Medica Salernitana nei suoi trattati, similmente a quanto già fatto dalla medicina greca e romana, riporterà sia gli effetti benefici sia quelli

¹ Ippocrate, *Testi di medicina greca* (a cura di V. Di Benedetto e A. Lami), Milano 1983, p. 84, la traduzione è a cura dello scrivente. Il testo seguito nel volume citato è quello dell'edizione curata da É. LITTRE, *Oeuvres complètes*, 10 voll., Paris 1839-1861.

² *Ibidem*, p. 89.

³ *Ibidem*, p. 91.

⁴ L'iscrizione dice: FAECULA AMINEA MUSAE AD VARIA POTTIA. Cfr. C. D'AMATO, *La medicina*, Roma 1993, p. 27 (e fig. 20).

⁵ Virgilio, *Georg.* II 95: *Sunt et Aminneae vites, firmissima vinea*. Il riferimento è ad una località del Salento celebrata per le sue uve da vino particolarmente pregiate.

negativi del vino, consigliandone un uso costante ma moderato nella dieta tanto del sano quanto del malato⁶.

In epoca medievale il vino usato in terapia ha però prevalentemente una funzione di eccipiente, come in fondo lo era la *faecula* romana, cui andranno di volta in volta aggiunte le varie sostanze medicinali; la preparazione di questo eccipiente, a cura dello speziale, è varia basandosi il più delle volte su ricette personali. Il testo inedito che viene qui presentato e che riporta quindi una delle tante ricette possibili è stato trovato dallo scrivente in un manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana appartenente al fondo Boncompagni-Ludovisi (B.A.V., Boncompagni-Ludovisi L.1., f. 54^r); si tratta di un codice databile al 1384 e appartenuto molto probabilmente ad uno speziale⁷.

Testo

Platica⁸ confectionum vinorum ad omnes infirmitates

Alterius autem habeat provisio ut vas sit ligneum et de bono ligno⁹ et mundum ab hijs superfluitatibus et siccitatibus in quo vinum introducitur conficiendum et sit mustum expleum de uvis bene maturis et mundificatis a corruptione ne propter immaturitatem transeat in acetum. Est modus confectionis seu ex comparationis rerum que vino admiscentur triplex et melior modorum est quod res ipsa dequoquat cum aliquantatis mustu et spuma removeatur et hoc donec de mustu sit tertia pars consumpta et quiescat per noctem et de mane per colatorium lineum distilletur deinde cum quantitate convenienti ad saporem alterius musti permisceatur et ponatur in vase et cooperiatur os vasis cum scutella ab uno latere aliquantulum elevata et observetur sic donec deferatur et inde bene cohoperiatur et cum oportunum fuerit recipiatur de eo.

⁶ Cfr. *Regimen Sanitatis. Flos medicinae Scholae Salerni*, a cura di A. Sinno, Milano 1987.

⁷ Per lo studio e la datazione del codice cfr. F.-L. SCHIAVETTO, *Un nuovo manoscritto della "Rethorica Novissima" di Boncompagno*, «Studi medievali» 3^a s. 33 (1992) 2, pp. 825-828.

⁸ Il termine *Platica* ha in questo contesto il valore di "ricetta generica".

⁹ Il legno generalmente usato era il rovere, ma sovente si faceva uso per queste funzioni anche del legno di ulivo, più compatto e con minore potere assorbente.

Francesco Sechi

Guglielmo D'Ockham. Premesse per la comprensione
del suo pensiero politico-giuridico

Agli inizi del XIV secolo si verifica un cambiamento radicale nelle idee sociali e politiche. Alcuni episodi sono sintomo di questo cambiamento e nello stesso tempo ne sono causa ed effetto:

- le polemiche tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello,
- il conflitto, due decenni dopo, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro,
- la nascita delle nazioni moderne che si formano sulle rovine dell'impero e della feudalità, in progressivo sgretolamento, e che mostrano con sempre maggiore vivacità la loro indipendenza, delineando lentamente un nuovo assetto politico del mondo occidentale,
- la diffusione della *Politica* di Aristotele, da pochi decenni tradotta in latino,
- l'influsso crescente del diritto romano ripreso dai legisti.

Tutti questi fenomeni animano il sistema di idee di cui si nutrono gli spiriti del tempo e regolano, almeno che non ne siano il riflesso, l'organizzazione della vita religiosa, sociale e politica.

In questa cornice, la supremazia del papa sui re e sull'imperatore dà luogo a delle contestazioni sempre più rigorose. I problemi dei rapporti della chiesa con lo stato, lasciati in ombra nei decenni precedenti, riemergono in primo piano. Suggestionati dalle polemiche tra sacerdozio ed impero, che emergono più violente che mai, teologi, canonisti, legisti polemizzano gli uni contro gli altri, elaborando le loro *summae* ed i loro *libelli* ed articolando le dottrine su cui si polarizzeranno gli sforzi degli intellettuali nei decenni successivi. In questo contesto socio-politico, più particolarmente nella polemica fra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, emerge la figura di Guglielmo d'Ockham con le sue elaborazioni dottrinali politico-giuridiche.

In queste brevi note che vogliono essere un omaggio all'indimenticabile ed indimenticato amico Enzo Cadoni, intendo anticipare alcune caratterizzazioni che contraddistinguono la riflessione dell'Ockham.

Annotazione bio-bibliografica

Scorrendo la complessa opera di Guglielmo d'Ockham a noi pervenuta, con l'intento di individuare in essa le linee di una filosofia del diritto, due grossi problemi emergono innanzi allo studioso: il primo riguarda il silenzio della riflessione ockhamista sui problemi politico-giuridici nelle sue opere del periodo accademico; il secondo riguarda la difficoltà di determinare il suo pensiero nelle opere del secondo periodo, quello in cui affronta problemi politico-giuridici; opere più immediate, queste, anche se elaborate in uno stile e con una metodologia accademica. Negli scritti del terzo periodo, quelli in cui Ockham è chiamato a dare delle risposte a dei problemi concreti, al contrario, la sua posizione è chiaramente espressa, quindi facilmente identificabile.

La produzione teologico-filosofico-politica di Guglielmo d'Ockham può essere articolata in tre gruppi principali:

- *Ciclo universitario*, del quale fanno parte le opere compilate prima della sua convocazione ad Avignone presso la corte papale (1324); sono opere che elaborano il sistema logico-filosofico e teologico. Le opere di questo periodo non vengono richiamate nel contesto del presente lavoro.
- *Ciclo delle dispute giuridico-teologiche*, intorno al problema della povertà, che abbraccia le opere scritte tra il 1328 ed il 1334; sono opere in cui vengono formulati enunciati giuridici che giustificano teoricamente l'elaborazione delle nozioni di *diritto positivo* e di *diritto soggettivo*.
- *Ciclo delle controversie imperiali*, intorno alla natura del potere papale ed imperiale, che comprende le opere scritte dal 1337 al 1347; in esse vengono elaborate delle nozioni sull'autorità, sul potere ed i suoi limiti, sui diritti e le libertà che troveranno vasta eco nel pensiero moderno.

Il Franciscan Institute dell'Università di St. Bonaventura di New York ha curato l'edizione critica di tutta l'opera filosofico-teologica di G. d'Ockham in 17 volumi: 7 per l'opera filosofica, 10 per quella teologica, dal 1967 al 1988.

Un gruppo di studiosi dell'Università di Manchester ha pubblicato quattro volumi delle opere politico-giuridiche, dal 1940 al 1997.

Si segnalano le opere giuridico-politiche, quelle del secondo e del terzo ciclo, che hanno un interesse più immediato per le problematiche da noi trattate. Si indica inizialmente l'anno di composizione di ciascuna opera.

Le opere scritte nel secondo periodo sono le seguenti:

- 1) 1333, *Opus nonaginta dierum*, pubblicato da J. G. SIKES, in *Guillelmi de Ockham opera politica*; per i primi sei capitoli, vol. I, 1ª ed. 1940, 2ª ed.

1974, pp. 287-368; per i capitoli 7-124, vol. II, Manchester 1963, pp. 375-854.

- 2) 1332-1334, *Dialogus I^a Pars: De fautoribus hereticorum libri septem*: del *Dialogus* L. BAUDRY, in *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. I, *L'homme et les oeuvres*, Paris 1950, p. 288, enumera 23 manoscritti; come edizione dobbiamo ancora rifarci a quella di M. GOLDAST, *Monarchiae S. Romani imperii*, t. II, 1614, pp. 398-739, riedito in riproduzione anastatica a cura di L. FIRPO, Torino 1966.
- 3) 1334, *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*, pubblicata da H. S. OFFLER, in *Guillelmi de Ockham: opera politica*, vol. III, Manchester 1956, pp. 1-17.
- 4) 1335, *Tractatus contra Johannem XXII*, ed. OFFLER, *ibidem*, pp. 19-156.
- 5) 1336, *De dogmatibus Johannis XXII papae*; l'edizione del GOLDAST riporta questa opera come seconda parte del *Dialogus*, in *ed. cit.*, pp. 740-770.

Le opere scritte dall'Ockham nel terzo periodo della sua produzione sono le seguenti:

- 6) 1337-1338, *Contra Benedictum*, ed. OFFLER, *cit.*, pp. 157-322.
- 7) 1338, *Compendium errorum Johannis Papae XXII*, ed. GOLDAST, *cit.*, pp. 957-976; cfr. OFFLER, *ed. cit.*, vol. IV, pp. 3-80.
- 8) 1338, *Allegationes de potestate imperiali*, ed. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I-II, Rome-Berlin 1911, pp. 417-431; *ibidem*, pp. 359-456.
- 9) 1339-1340, *Dialogus, Tertia Pars Tractatus I: De potestate papae et cleri libri quatuor*, ed. GOLDAST, *cit.*, pp. 771-870.
- 10) *Tractatus II: De potestate et juribus Romani imperii libri ter*, ed. GOLDAST, *cit.*, pp. 868-957.
- 11) 1339, *An princeps pro succursu guerraee possit recipere bona ecclesiastica*, ed. OFFLER, *cit.*, vol. I, pp. 230-271; a cura di S. SIMONETTA, *La spada e lo scettro*, edizione con traduzione italiana, Milano 1997.
- 12) 1341, *Breviloquium de principatu tyrannico*, ed. BAUDRY, Paris 1937; ed. OFFLER, *cit.*, vol. IV, pp. 81-262; a cura di A. SALERNO, traduzione italiana, Milano 2000.
- 13) 1341-1342, *Octo quaestiones de potestate papae*, ed. OFFLER, *cit.*, vol. I, pp. 12-221; *Il Filosofo e la Politica*, testo latino con traduzione italiana, a cura di F. CAMASTRA, Milano 1999.

- 14) 1341-1342, *Consultatio de causa matrimoniali*, ed. OFFLER, cit., vol. I, pp. 273-286.
- 15) 1346-1347, *De imperatorum et pontificum potestate*, edito da SCHOLZ, cit., pp. 453-480 e da C. K. BRAMPTON, Oxford 1927; OFFLER, cit., vol. IV, pp. 263-358.
- 16) 1347, *De electione Caroli quarti*; questo trattato ci viene conservato indirettamente e parzialmente in un testo di Corrad da Megenberg: *Tractatus contra Wilhelmum de Occam*, edito da SCHOLZ, cit., II, pp. 347-363; cfr. OFFLER, cit., vol. IV, pp. 447-486.

Problemi di interpretazione

La riflessione dei pensatori (siano essi teologi o filosofi) del mondo medievale affronta in genere problematiche politico-giuridiche, proponendoci delle dottrine, più o meno elaborate, sul diritto, sulla legge, la giustizia, l'origine dell'autorità, il suo potere e spesso disquisiscono anche sulle stesse forme di governo, quasi offrendoci, in modo più o meno esplicito, un insieme di principi essenziali per una filosofia del diritto. Tali problematiche vengono affrontate, sempre nell'ambito delle scuole, sia nei commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, sia nei commenti ad alcune opere aristoteliche, soprattutto gli otto libri della *Politica* e *l'Etica a Nicomaco*, e nelle discussioni (le *Quaestiones*) su problemi appositamente scelti, o nelle *Quodlibetalia*, tutte forme letterarie in cui venivano articolate le lezioni e le discussioni accademiche del mondo della scolastica medievale.

Le riflessioni elaborate da Guglielmo d'Ockham, nel periodo della sua attività accademica, si sottraggono a questa prassi. I suoi commenti alle sentenze e le sue dispute sfuggono problematiche giuridico-politiche; in essi non si trova alcun richiamo a problemi legati alla filosofia del diritto¹. In queste

¹ "Nous savons déjà que ni le *Commentaire sur les sentences* ni les *Quodlibet*, à la différence de tant d'oeuvres du même genre, ne font de place aux réflexions sur l'ordre social ou sur l'autorité politique (...). Ockham n'a pas senti le besoin, comme philosophe, de compléter spontanément sa métaphysique et sa morale par une politique": G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, IV, *Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire*, Louvain 1962, p. 17. La stessa constatazione l'aveva fatta J. B. MORRAL, quando affermava: "Ockham himself did not start out to enquire into political consequences of his nominalist philosophy" (*Some notes on a recent interpretation of William of Ockham political Philosophy*, «Franciscan Studies» 1949, p. 360). Dello stesso parere W. KÖLMEL quando afferma che "Ockham hat im Sentenzenkommentar und den Quodlibeta, anders als Duns, keine Sozialnormen behandelt... Frühwerke... und Kamphschriften sind nicht organisch verbunden" in: *Das Naturrecht bei W.*

opere è difficile trovare lo stesso termine *diritto*, pur avendo egli dovuto affrontare problemi morali molto vicini alla problematica giuridica, come lo stato d'innocenza, la natura dei sacramenti: battesimo, ordine, matrimonio, penitenza.

Si ha l'impressione, leggendo le sue opere accademiche, che Ockham voglia evitare intenzionalmente i problemi che fanno riferimento ad aspetti giuridico-politici. Problemi tutti che nei quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo trovano ampia trattazione. Ci si pone il problema del perché di tale silenzio. Alcuni trovano una risposta nel *volontarismo morale* di Ockham che comporterebbe la negazione di ogni equilibrio giuridico naturale. La stessa nozione di diritto naturale sembrerebbe non poter trovare una collocazione nel suo sistema teoretico². Effettivamente tale tesi sarebbe sostenibile, se si avesse come punto di riferimento la concezione politico-giuridica del sistema aristotelico tomistico o genericamente classico. In realtà Ockham non ci parla di diritto, perché fino a tanto che esso rimane una concezione generale, non può avere alcun valore nel suo sistema nominalistico ed individualistico. La sua filosofia morale, elaborata nel periodo della sua permanenza a Oxford, non trova un esito in una filosofia sociale (o politica) appunto per la mancanza di una teoria del diritto che ne costituisca la mediazione. Al silenzio sui problemi del diritto del periodo oxfordiano, fa da contrasto una ricchezza impensata di riflessioni e di trattazioni sulla stessa problematica nel periodo dopo la fuga da Avignone. Già nella città dei papi egli viene coinvolto in un groviglio di controversie che lo portano a riflettere sulle istituzioni positive.

In questo contesto è portato ad affrontare una serie di problemi concreti per la cui soluzione si trova nella necessità di rielaborare un insieme di concetti e di termini intorno al diritto (*jus divinum, jus naturale, jus naturae, jus gentium, jus positivum* etc...) senza preoccuparsi di inserirli direttamente nel suo sistema di pensiero, anche se fortemente determinati da esso, soprattutto negli aspetti dell'individualismo, del nominalismo e del volontarismo³.

Von O., «Franziskanische Studien» 1953, p. 40. Se è vero che è stata l'azione che l'ha costretto a prendere posizione, è altrettanto comprensibile che le strutture mentali metodicamente acquisite nel corso di lunghi anni di riflessioni filosofiche abbiano determinato i diversi atteggiamenti da lui assunti innanzi alle varie situazioni in cui è venuto a trovarsi. Pur nella diversità dei contesti, egli non poteva cambiare metodo, né rinnegare i suoi principi.

² Si veda J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1869, t. I, p. 415; egli parla di "nichilismo dell'etica ockhamista"; sostiene la stessa opinione anche K. WERNER, *Die scholastik des späteren Mittelalter*, 1881, t. II, p. 18; la medesima tesi è ripresa da STOCKUMS, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der Scholastischen Ethik*, Fribourg in Brigau 1911.

³ "Ockham ha messo alla prova (...) la sua filosofia e la sua logica affrontando questioni

Ciò che non ha trovato spazio nelle sue riflessioni speculative, si evidenzia nella discussione sui problemi concreti che la vita gli presenta⁴. Ma tali determinazioni, se pur elaborate come risposte ad istanze che emergono nel contesto della esperienza, non sono avulse da un tessuto speculativo che, solo, è in grado di dare loro giustificazione teoretica⁵. Questa della continuità tra riflessione speculativa del ciclo accademico e risposte date a problemi concreti nelle opere del secondo ciclo, è una tesi la cui dimostrazione presenta non poche difficoltà⁶.

Alcuni, volendo difendere la memoria di Ockham da ogni possibile sospetto, attribuiscono un valore puramente strumentale alle posizioni da lui sostenute nelle opere a carattere polemico, così da non attribuirle né al filosofo né al teologo quale appare nelle opere del ciclo accademico⁷. Ph. Boehner si sforza di proteggere la memoria di Ockham contro ogni sospetto, né vuole che si imputino al filosofo gli estremismi del politico e del polemist.

Tuttavia egli crede ad una qualche connessione interna fra il filosofo ed il polemist, anche se ne rifiuta le conclusioni fondate su una inesatta cono-

politiche e giuridiche. Qualcuno ha negato che ci sia un rapporto tra le sue opere filosofiche e le sue opere politiche; quanto a me, sono convinto invece che esiste. (...) Non solo egli fu il fondatore del *nominalismo*, che riverbera i suoi influssi sul diritto come in ogni altro ambito; ma le circostanze hanno indotto, lui francescano, a diventare giurista": M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986, p. 178.

⁴ Nell'*Opus nonaginta dierum*, Ockham oppone a Giovanni XXII delle riflessioni che sono essenziali nel suo sistema teologico, quali: l'onnipotenza divina, la distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Anche se l'opera filosofica dell'Ockham non riserva alla riflessione politico-giuridica una qualche parte in particolare, essa tuttavia offre a questa una giustificazione teoretica che non è possibile negare. "Si l'oeuvre philosophique d'Ockham ne comporte pas de secteur proprement politique, elle fournit à ses réflexions politiques une base de départ qu'il ne songera ni à nier ni à contredire": G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, p. 19. "Certes l'histoire nous offre l'exemple d'hommes d'action dont le comportement ne trahit pas beaucoup l'influence du philosophe qu'ils ont été avant d'accéder aux responsabilités du siècle. Mais ils sont généralement engagés dans des embarras d'administration ou de diplomatie qui permettent ou exigent l'oubli de leurs anciennes préoccupations. Ockham, ou contraire, n'entre dans l'action que pour continuer de penser et d'écrire. Il ne démissionne pas de son ancienne vocation, tout au plus change-t-il de registre. Comment, dès lors, pourrait-on séparer radicalement son nouveau personnage de l'ancien?" (*Ibidem*, p. 17).

⁵ Mai Ockham ha dimenticato di essere un logico. Nell'*Opus nonaginta dierum*, p. 371, lo ricorda con una certa puntigliosità, mentre nel *Dialogus* tenta, senza peraltro riuscirci sempre, di richiamarsi alla logica con maggiore moderazione: cfr. GOLDAST, *op. cit.*, pp. 1024, 1119.

⁶ Un quadro dei problemi posti dallo sviluppo del pensiero di Ockham e delle diverse soluzioni che vengono indicate si trova in G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 57-70; M. DAMIATA, *Guiglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, II, ed. Studi Francescani, Firenze 1978, p. 5.

⁷ J. B. MORRAL, *art. cit.*, attribuisce alla interpretazione neotomistica l'idea che la posizione polemica di Ockham sia il necessario risultato della sua filosofia ed è persuaso della discontinuità fra il suo pensiero filosofico e le sue prese di posizioni politico-giuridiche (cfr. p. 349).

scenza di una filosofia che nega di poter connotare come nominalista⁸. Altri sostengono che Ockham non abbandona le sue preoccupazioni filosofiche e teologiche nel momento in cui si svolge la sua attività polemica, anzi dobbiamo richiamarci ad esse per poter meglio comprendere il suo orientamento politico-giuridico⁹.

L. Baudry riferisce diversi esempi in cui Ockham attinge alle sue riflessioni filosofiche per giustificare le sue affermazioni su problematiche ecclesiastiche, giuridiche o politiche. Pur senza aver la pretesa di individuare, nella sua opera filosofico-teologica, dei principi per la sua politica, non possiamo negare che la sua precedente riflessione teoretica abbia fortemente determinato le sue scelte nel contesto politico-giuridico¹⁰. Il silenzio, nelle opere accademiche dell'Ockham, su argomenti politico-giuridici, pone il problema di accordare la riflessione filosofico-teologica col pensiero politico-giuridico quale emerge nelle opere del secondo periodo della sua produzione, quello della seconda fase della sua vita¹¹.

A questo problema si aggiunge quello della difficoltà di individuare, nelle opere che trattano problemi politico-giuridici, quale effettivamente sia la posizione che egli difende e fa sua¹².

Facendo l'analisi interna dei testi in cui Ockham formula le sue opinioni, soprattutto per quanto riguarda tesi politico-giuridiche, la determinazione delle sue posizioni risulta quanto mai problematica. Si pone quindi la necessità di individuare una linea interpretativa che garantisca una certa fedeltà alle tesi che corrispondono al pensiero di Ockham. Questi infatti, soprattutto nel *Dialogus*, si è imposto di dissimulare il suo pensiero, presentando, per ciascun problema, una serie di soluzioni alternative; e lo fa col massimo distacco, lasciando che ciascuno possa scegliere senza che sia influenzato dalla presentazione esplicita di una sua posizione¹³. Come conoscere, in queste condizioni, la tesi alla quale egli personalmente aderisce?

⁸ Cfr. Ph. BOEHNER, *Three sums of Logik attributed to William Ockham*, «Franciscan Studies» 11 (1951), pp. 70-96.

⁹ Cfr. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 16-17.

¹⁰ Cfr. L. BAUDRY, in *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. I, *L'homme et les oeuvres*, Paris 1950, pp. 12-156.

¹¹ Cfr. R. SCHOLZ, *op. cit.*, I., p. 141; L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 8 ss.; G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 57 ss.

¹² *Ibidem*.

¹³ Alcuni passi del *Dialogus* illustrano abbastanza esplicitamente questo modo di procedere di Ockham: il discepolo propone al maestro un'opera "in quo personam recitantis assumas, nec tantum unam, sed plures quando tibi videbitur, ad eandem interrogationem narras sententias. Sed quo tua sapientia sentit, mihi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velis omnino, ... tuam

Alcuni proposero di attribuire ad Ockham quelle tesi che nel *Dialogus* sono espresse dal *Magister* e di escludere quelle formulate (suggerite) dal *Discipulus*¹⁴. Soluzione alquanto semplicistica questa, dal momento che il *Magister*, in diverse circostanze, presenta opinioni divergenti o, al limite, contraddittorie¹⁵, e comunque si rifiuta di fondare le sue argomentazioni sul principio di autorità¹⁶.

La ricerca storica, portando alla luce una serie di trattati inediti¹⁷, ha permesso di acquisire qualche elemento di certezza nell'attribuire ad Ockham le tesi alle quali aderisce. In questi trattati egli, non solo esprime apertamente le

conclusionem minime praetermittas: hoc opere manifestes, quae tamen tua sit, nullatenus manifestes"; "et quamvis nolim, quod in toto hoc opere manifestes, quae sit tua assertio, quando contrarias opiniones recitas et adversas..."; "nolo ut quod tenes in mente, reveles: sed responsiones aliquas... non differas recitare" (*Dialogus*, pp. 398, 414, 504); "nihil nisi recitando dicemus". (*Ibidem*, p. 869); "... ut sex modo dicendi non quis dicat, sed quid dicatur coacti attendere, mei ob odium, nisi ipsos malitia vexaverit inaudita, nequaquam nequiter lanient veritatem. Personam induam recitantis, et saepius opiniones contrarias pertractabo, non solum eas quibus advorsor, sed quibus mente etiam adhaereo, hoc tamen nullatenus exprimendo; et interdum scienter temptative pro eis seu sophisticè allegando, motiva conferam aliorum, ut pro utraque parte allegationibus intellectis veritatis sincerus amator purae rationis [II ed.: acumine] verum a falso occasione habeat discernendi" (*Octo quaestiones*, p. 13).

¹⁴ Su questo problema si possono utilmente consultare: A. DORNER, *Das Verhältniß von Kirche und Staat nach Occam*, «Theol. Studien und Kritiken» t. 58 (1885), pp. 672-722; J. SILBERNAGEL, *Wilhelms Von Occam Ansichten über Kirche und Staat*, «Historisches Jahrbuch» t. 7 (1886), pp. 423-433. J. HALLER, in *Papsthum und Kirchenreform*, pp. 177 ss., crede possibile individuare, nel *Dialogus*, quella che è la posizione propria di Ockham. SCHOLZ, *op. cit.*, t. I, pp. 141 ss., si esprime con una certa riservatezza, richiamandosi all'autorità del RIEZLER, *Die Literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, p. 250.

¹⁵ "etiam sententias et opiniones quas reputo erroneas, imo haereticas recitabo"; "opiniones veras et falsas, stolidas, fantasticas recitabimus, quas fortius munire conabor" (*Dialogus*, pp. 771, 869); "veritas magis splendescit in lucem, cum pro utraque parte contradictionis ac fortius et acutius allegatur" (*Opus nonaginta dierum*, p. 393); "quia quaerendo, opponendo, dissolvendo et solvendo ac diversas argumentationes et responsiones recitando melius veritas invenitur"; "quaerendo autem, opponendo, disputando, et partis adversae defensiones solvendo, melius veritas invenitur; ex ipsarum irrationabilitate veritas contraria clarius elucescit" (*Dialogus*, p. 869); "ex discussione illorum, quae nunquam vel raro accidunt, profundius et subtilius intelliguntur ea quae saepe eveniunt" (*Ibidem*, p. 940).

¹⁶ Ockham prende la parola "hoc pacto ut omnia quae narro non aliter accipiantur, nisi quod aliquis quaestionum indagator potest dicendo computare consona veritati... Volo etiam quod dicenda fratri Magistero et eius sequacibus nequaquam imponas" (*Dialogus*, p. 504); "omnia esse probanda, id est, rationes discutienda", "ne praecipitantur falsa pro veris a minis credulis approbentur" (*Opus nonaginta dierum*, p. 293); "nolo auctoritate moveri: sed quid in me possint rationes et auctoritates... experiiri" (*Dialogus*, p. 398); "pro eo quod propter approbationem meam et arbitror [sic: arbitrio?] nullus veritati firmiter adhaereret, sed plures ut timeo ex odii invidia et rancoris malitia ipsam verbis et factis acerbis impugnentur" (*Ibidem*, p. 869).

¹⁷ Il merito della segnalazione prima, e della pubblicazione dopo, degli inediti di Ockham è di M. SCHOLZ. Già nel 1911 pubblicò due grossi volumi: *Unbekannte Kirchen-politischen Streit-*

sue opinioni, ma richiama esplicitamente i contesti del *Dialogus*, in cui, in modo più ampio, viene trattato il problema e trova più approfondita giustificazione la soluzione che propone¹⁸. I testi recentemente editi confermano quanto, per altro, un commentatore attento avrebbe potuto individuare confrontando i testi del *Dialogus* con altre opere già da tempo conosciute e nelle quali Ockham formula con estrema chiarezza il proprio pensiero, quali l'*Opus nonaginta dierum* e il *Compendium errorum papae*, per esempio. La difficoltà di lettura di queste opere per le sottigliezze logiche, complessità di temi, problemi e situazioni che si intrecciano e si sovrappongono, facilmente ha distolto i commentatori da un confronto con esse per chiarire e determinare il pensiero di Ockham. Questo confronto tra il *Dialogus* e le altre opere precedentemente conosciute: *Opus nonaginta dierum*, il *Breviloquium*, le *Octo questionum decisiones*, e le ultime recentemente scoperte, di cui più sopra, ci permettono di individuare i testi principali su cui soffermarci per elaborare una analisi costruttiva della riflessione di Ockham. Questa, a sua volta, supportata da una approfondita critica interna, permette di cogliere la straordinaria coerenza di un pensiero che, nonostante l'apparente dispersione in sottigliezze logiche, ci presenta l'oggetto della riflessione e i problemi affrontati in ogni possibile angolatura per cui le soluzioni prospettate, pur nascendo dalle situazioni concrete e dalle istanze che da esse emergono, si dispiegano in una sintesi coerente e si ricollegano, senza soluzione di continuità, alla riflessione più propriamente teoretica di Ockham, risultandone le determinazioni concrete¹⁹.

schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayer, in cui analizzò il testo di diversi trattati inediti di Ockham: *Trattato contro Benedetto XII* del 1337; il *Libellus pro justificatione processum Ludowici* del 1338; *Tractatus pro rege Angliae* del 1338; *Trattato contro Carlo IV* del 1334; *De imperatorum et pontificum potestate* del 1346. Nel 1928 lo stesso Scholz segnalò il *Breviloquium de principatu tyrannico* del 1337.

¹⁸ Qualche passo tratto dalle opere dell'Ockham ci fa comprendere come il suo pensiero sia possibile determinarlo con precisione: "Cupiens autem fastidium legentibus tollere quo potero brevius studebo procedere. Quamobrem qui illa que hic dimissa comparuere desideraverit discussa videre, *dialogum quemdam prolixissimum* in plura volumina distinctum, in quo hic tractanda et alia innumera difficiliora et scrupulosiora conferendo et recitando solummodo pertractantur inspiciat si ipsum habere voluerit. Porro quia in hoc opere non tantummodo recitando, sicut in predicto dialogo et quibusdam aliis operibus, sed in aliqua asserendo constanter..." (*Breviloquium de principatu tyrannico*, p. 39). "Sane quae in hoc compendio perstringuntur, in aliis operibus praesertim in quodam Dialogo quem dudum incepi, qui habuerit, discussa inveniet exquisite..." (*De imperatorum et pontificum potestate*, p. 4).

¹⁹ "La conception formelle du précepte de la pauvreté qu'il va défendre avec opiniâtreté s'inscrit dans un cadre déjà tracé par son conceptualisme volontariste": DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, p. 18. Cfr. anche Ph. BOEHNER, *Collected articles on Ockham*, New York 1958, p. 23; E. BONKE, *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Guilielmum de Ockham et Gabriel*

L'Opus nonaginta dierum, del 1333²⁰, il primo scritto polemico di Ockham, ed il *Breviloquium*, del 1339²¹, una delle ultime sue opere, sono gli scritti ove egli con maggior chiarezza ha formulato le diverse sue posizioni. Vicine a queste due opere sono: la Prima Parte del *Dialogus*²², contemporanea all'*Opus nonaginta dierum*, e la Terza Parte dello stesso *Dialogus*, contemporanea al dibattito sul convegno di Rhens del 1338.

Le *Octo quaestionum decisiones*²³ del 1338-39 apportano ulteriori informazioni sulla posizione del nostro autore. Attingendo a queste opere è possibile ricostruire una sintesi del pensiero politico-giuridico di Ockham. Un confronto di questa sintesi con gli altri piccoli trattati²⁴ ci offre una maggiore garanzia di fedeltà al suo pensiero politico-giuridico. Pensiero che si è formato progressivamente, per tappe successive, seguendo le istanze che le situazioni, in cui Ockham veniva coinvolto, volta per volta ponevano: la necessità di risolvere delle dispute, o di trovare giustificazione a situazioni di fatto lo portano ad elaborare delle teorie che, pur nascendo da situazioni contingenti, prefigurano le linee di una filosofia del diritto che bene si inseriscono nella

Biel, «Collectanea franc.» 104 (1944), pp. 57-83. Quasi esemplificando si vedano i seguenti passi dell'*Opus nonaginta dierum*, cc. 60 et 62, 1102, 1103, 1107 ss., cc. 76 ss., 1123 ss.; I° I, c. 8, 405; I° VI, cc. dal 76 al 80, 588-600. "Les principales questions qui occuperont plus tard Guillaume d'Ockham y sont déjà abordées: limites de la plénitude de puissance, subordination du pouvoir pontifical à sa conformité à la foi orthodoxe, jugement humain du pape hérétique, obligation de combattre celui-ci, même si la quasi-totalité des prélats, des clercs et les fidèles le suivent": DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, p. 22. "(...) on réfléchissait sur le pouvoir doctrinal du Saint-Siège, sur l'autorité du concile général, sur le rapport permanent entre Écriture et Vérité, Autorité et Vérité, Église et Vérité. On discutait des pouvoirs que l'empereur et les princes pouvaient exercer dans l'Église contre un pape intrus ou des prélats défailants. Bref, on s'élevait peu à peu d'une discussion d'un point de doctrine limité à une révision d'ensemble des positions généralement acquises, sur la structure de l'Église et sur le fondement des pouvoirs qui s'y exerçaient" (*Ibidem*, p. 23).

²⁰ Opera pubblicata in edizione critica da H. S. OFFLER, *Guillelmi de Ockham opera politica*, vol. I, Mancunii 1974², pp. 292-367; vol. II, 1963, pp. 375-858.

²¹ Si hanno due edizioni critiche del *Breviloquium*, la prima viene curata da L. BAUDRY, *Gullielmi de Occam Breviloquium de potestate papae*, Paris 1937, la seconda viene edita da R. SCHOLZ, *Wilhelm Von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart 1944.

²² Il *Dialogus* è un'opera in tre parti. La seconda parte non è stata trovata; dei nove trattati della terza parte abbiamo soltanto i primi due. Le edizioni che ci rimangono di questa opera sono quelle di Parigi del 1476, di Lione del 1494, di Francoforte del 1614. Di questa ultima edizione è stata riprodotta copia anastatica, curata da L. FIRPO, Torino 1966.

²³ Opera pubblicata in edizione critica da H. S. OFFLER, *ed. cit.*, I, pp. 1-217. Di questa opera è stata pubblicata una traduzione in italiano, con testo latino a fronte, a cura di F. CAMASTRA, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del Papa*, Milano 1999.

²⁴ Sono quelli editi da R. SCHOLZ e riportati alla nota 17.

metafisica e nella filosofia morale elaborata nel commento ai quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo e nelle *Quodlibetalia*. Egli non deduce le soluzioni dai principi precedentemente formulati, né, d'altra parte, le indicazioni che elabora nascono dal nulla.

Occasioni per la riflessione politico-giuridica di Guglielmo d'Ockham

I diversi problemi posti dalla realtà contingente vengono compresi alla luce della metafisica e della morale elaborate nella sua riflessione teoretica: la realtà conferma i principi, questi illuminano la realtà. La realtà gli pone dei problemi concreti da risolvere e delle *Auctoritates* che devono essere commentate e discusse. I problemi concreti che portano Ockham ad elaborare le linee di una filosofia politico-giuridica sono molto diversi fra loro. Ne indichiamo alcuni:

1) *La Povertà*

Il primo problema concreto che gli si presenta è quello della *Povertà Francescana*²⁵. In esso viene coinvolto dall'obbedienza di Michele da Cesena, suo Ministro Generale, che gli dà il mandato di analizzare le bolle papali *Ad conditorem canonum* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323), *Quia quorundam mentes* (1324)²⁶. A queste bolle rispondono Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo d'Ockham, con un *Atto d'Appello*, divulgato a Pisa il 18 settembre del 1328²⁷, rivendicando la legge della perfetta libertà come legge cristiana. A questo documento fa riscontro una nuova bolla di Giovanni XXII, la *Quia vir reprobus*. Guglielmo, prendendo lo spunto dall'analisi puntuale dell'ultima bolla, affronta nell'*Opus nonaginta dierum* tutta la problematica contenuta nella questione della povertà, evidenziandone

²⁵ Per una comprensione di questa disputa e delle problematiche da essa sollevate in una prospettiva teologica, giuridica e politica si vedano:

- L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, cit., pp. 102-123.
- G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, cit., IV, pp. 204 ss.; V, pp. 52 ss.
- M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham, Povertà e Potere*, cit. I.
- M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 167-174, 208-216.

²⁶ Lo stesso Ockham rievoca questo episodio nella lettera ai frati riuniti a capitolo in Assisi: "Postmodum vero ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones haereticas ipsius, videlicet *Ad conditorem*, *Cum inter* et *Quia quorundam*, legi et studui diligenter": *Epistola ad Fratres Minores*, in *Guillelmi de Ockham opera politica*, III, ed. OFFLER, Mancunii 1956, p. 6; cfr. anche L. BAUDRY, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ *Ibidem*, p. 117.

le implicazioni giuridiche in ordine soprattutto alla nozione di diritto soggettivo²⁸. Questa è opera prolissa, ripetitiva, appesantita da una dialettica che si gioca su distinzioni quanto mai sottili ed apparentemente fuorvianti.

Superata la prima impressione, però, ad una lettura più attenta e più coordinata col sistema generale del pensiero ockhamistico, cambia la prospettiva di comprensione; si coglie non più l'interesse dell'avvocato a difendere la sua causa, ma l'impegno della riflessione a precisare i concetti, perché questi possano esprimere la realtà della situazione concreta.

Così, l'*Opus nonaginta dierum*, che potrebbe apparire come un libello intorno alla infinita disputa sulla povertà, diventa l'espressione di una riflessione sulla rinuncia al diritto di proprietà, che non si limita alle enunciazioni classiche su ciò che è proprio di ciascuno, sul diritto in generale, sulla giustizia oggettiva, sulla sua funzione ordinatrice e regolatrice²⁹.

L'impostazione della riflessione di Ockham cambia completamente la prospettiva di analisi. La professione della povertà pone innanzi a degli uomini che sono titolari di certi diritti³⁰. Essi possono godere di tali diritti o ad essi possono rinunciare. Nel contesto della concezione cristiana, o più generalmente nell'ambito di una morale naturale, quale significato acquisiscono questa titolarità di diritti, la possibilità di goderne o rinunciarvi³¹. È questo

²⁸ Riportiamo il giudizio dello storico del diritto M. Villey sull'importanza di questa opera nella storia del diritto: "Tra le opere di Occam, che hanno per oggetto il grande dibattito francescano sulla povertà, la più interessante, (...), è l'*Opus nonaginta dierum* (...). Già nelle pagine iniziali dell'*OND* possiamo cogliere sul vivo il passaggio dal linguaggio romano al linguaggio moderno. È in questo testo che Guglielmo di Occam ha l'occasione di definire esplicitamente il diritto soggettivo e di costruirne, probabilmente per primo, la teoria": M. VILLEY, *op. cit.*, pp. 207-208.

²⁹ "L'intelligente trattato di Guglielmo di Occam riesce a dare una soluzione adatta alle circostanze, molto più del trattato scolastico e ripetitivo di Giovanni XXII" (*Ibidem*, p. 216).

³⁰ "Mentre la scienza di Aristotele è del 'generale', è cioè volta alla ricerca di nozioni generali, e si fonda su di un ordine 'cosmico' (dal quale si può inferire la nozione romana di *ius*), la scienza per il nominalismo gravita attorno all'individuo. Solo l'individuo è dotato di esistenza reale; egli è l'unico centro di interesse, il solo oggetto autentico delle nostre conoscenze. Ne segue che non può più esistere un ordine giuridico che non proceda dalla volontà individuale" (*Ibidem*, p. 218).

³¹ "L'*Opus nonaginta dierum* se da un lato si prefigge la difesa di Michele da Cesena che non è quel *vir reprobus* che è stato dipinto, d'altro si propone di colpire Giovanni XXII stesso denunciando i non pochi punti in cui si porrebbe in contrasto con la visione evangelica della vita. Più importanti di questi due scopi immediati, numerosi sono i temi che Ockham ha il destro di abordare e discutere, sia dando una sistemazione (...) alla dottrina della povertà francescana (...), sia meditando sull'origine della proprietà e delle forme che essa ha preso nel corso del tempo o sui diritti naturali e storici di un individuo come di una comunità, in modo da prepararsi il terreno, senza che egli ancora se ne rendesse conto, per un'analisi dei problemi politici": M. DAMIATA, *op. cit.*, I, p. 397.

problema che inizialmente Ockham pone innanzi alle posizioni affermate da Giovanni XXII. Nell'analisi di questo problema affronta tutti gli aspetti ad esso connessi: il valore morale del diritto di proprietà, la sua natura, l'origine, i limiti etc... Questa disputa intorno alla povertà giocata su documenti pontifici portò Ockham ad ingaggiare una battaglia che non si limita più al problema della povertà, ma ne allarga le prospettive.

2) L'Eresia

Nella Prima Parte del *Dialogus* (1333-1334) Ockham affronta i problemi collegati all'eresia in una società cristiana³². Quali sono gli effetti dell'eresia sulla autorità del Papa o dell'Imperatore eretici, quali i diritti ed i doveri dei sudditi nei confronti del Papa e dell'Imperatore eretici? Questi interrogativi portano Ockham a determinare con chiara precisione le diverse fonti delle obbligazioni e dei diritti: *jus divinum*, *jus naturale*, *jus canonicum*, *jus civile*...³³. Determinando le fonti del diritto nel contesto della società cristiana vengono a delinearsi le linee dell'ordinamento costituzionale della chiesa e dell'impero³⁴.

3) Il Potere papale ed imperiale

Questa problematica viene affrontata nella Terza Parte del *Dialogus*³⁵. Tutte le argomentazioni vengono focalizzate sulla *Plenitudo potestatis* (pienezza di potere assoluto) nella formulazione che acquista una valenza emblematica: "An Papa omnia possit quae non sunt contra jus divinum et jus naturale": ossia il diritto divino ed il diritto naturale sono, essi soli, i confini che limitano l'autorità del Papa?

Lo stesso problema con la medesima formulazione viene posto nel *De potestate et juribus Romani imperii* (2° Trattato della 3ª Parte del *Dialogus*) per quanto riguarda l'autorità imperiale³⁶. Questo problema porterà ad articolare

³² Tutta la problematica viene affrontata dal DE LAGARDE, *op. cit.*, pp. 142 ss.; si vedano anche L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 163 ss.; M. DAMIATA, *op. cit.*, II, *Il potere come servizio*, pp. 59 ss.

³³ Cfr. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, V, pp. 77 ss., 128 ss.

³⁴ Una analitica ed approfondita esposizione di questa problematica si veda in G. DE LAGARDE, *op. cit.*, vol. V.

³⁵ I due trattati, di cui questa terza parte è composta, infatti, vengono intitolati: *De potestate papae et cleri* e *De potestate et juribus Romani imperii*.

³⁶ "Si enim hoc esset, omnes Christiani essent servi summi pontificis et summus pontifex tantam potestatem in temporalibus haberet super imperatorem et reges et principes et laicos uni-

meglio la sua teoria sul diritto naturale³⁷. Un altro momento che consente ad Ockham di precisare altri aspetti del suo pensiero giuridico-politico, è quello della disputa di Rhens, sfociata nella *Dichiarazione di Rhens*, in cui si rivendicano i costumi, i diritti e le libertà dell'impero e degli stati della nazione germanica contro l'arbitrio del Papa³⁸.

L'opera *Octo quaestionum decisiones* affronta questa problematica e prefigura una teoria del diritto positivo come un insieme di diritti e libertà (*jura et libertates*)³⁹. Altre opere, come il *Breviloquium* (1339-40) ed il *De imperatorum et pontificum potestate* (1347), riprendendo le stesse questioni, precisano concetti precedentemente formulati⁴⁰.

Questo breve richiamo alle controversie, dalle quali parte la elaborazione del pensiero politico-giuridico di Ockham, ci dice come sia l'esperienza concreta il contesto in cui egli si muove; sono preoccupazioni reali che lo spingono a costruire teorie capaci di rispondere a problemi che urgono.

Fonti di Ockham giurista

Tali teorie, pur potendosi inserire armonicamente nell'ambito della riflessione sistematica di Ockham, ad essa non fanno esplicito riferimento. Piuttosto esse trovano la loro giustificazione teoretica nel confronto con autori che dibattono gli stessi problemi.

Tra le Autorità che Ockham richiama, alcune assumono il ruolo di base per dar ragione delle sue posizioni, altre diventano bersaglio delle sue critiche. Ockham ha presente che sui problemi che egli affronta il dibattito è intenso; lo è stato nel passato, lo è al suo tempo; per quanto gli è possibile, dal momento che è stato coinvolto in esso, egli si tiene continuamente aggiornato. La letteratura a lui contemporanea viene abbondantemente utilizzata nelle sue discussioni o semplici riflessioni. Così nel Primo Trattato della

versos, ac omnes omnino Christianos et quantum ad personam, et quantum res ipsorum, quantum unquam dominus temporalis habuit vel habere potuit super quemcumque servum..." (*Dialogus*, I-II, c. 5, p. 776); "unde et limitatam habet a Christo potestatem et non illam plenitudinem potestatis quam sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt et quamplures adulatorie et erronee sibi tribuere moliuntur" (*Consultatio de causa matrimoniali*, in *Opera politica*, I, p. 285). Sulla problematica della *plenitudo potestatis* si veda: L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 190, 191, 204, 225-226; G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 73-91, 112 ss.; *Dialogus*, II^{us} III^{us}.

³⁷ *Dialogus*, I-III, p. 772; G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 80 ss., 118-120, 208-210.

³⁸ Cfr. L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 195-196 ss., G. DE LAGARDE, *op. cit.*, IV, pp. 107 e ss.

³⁹ *Ibidem*, pp. 258 ss.

⁴⁰ Cfr. M. VILLEY, *op. cit.*, pp. 188 ss.

Terza Parte del *Dialogo*, riprende, criticandola, la teoria di Marsilio da Padova, di cui cita testualmente dei lunghi passaggi; ciò gli dà l'opportunità di precisare il suo pensiero sulle fonti del diritto e sulla natura del primato pontificio⁴¹. Nelle *Octo quaestionum decisiones* l'interlocutore delle sue riflessioni sarà Lupold Bebenburg⁴². Egli riprende anche gli scritti dei teologi, ed utilizzando il criterio proprio dei commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, ne cita delle parti, altre le riassume, criticandone le tesi. I teologi più frequentemente citati, e criticati, sono Giovanni Duns Scoto⁴³ e Tommaso d'Aquino⁴⁴. Mentre nelle opere teologiche Tommaso d'Aquino, molto spesso ripreso testualmente, è difficilmente nominato, nelle sue opere politiche è assai spesso citato e nominato esplicitamente. Ciò, forse, è da attribuire al fatto che egli voglia riportare Tommaso alle sue posizioni nel tentativo di togliere ai contendenti l'*Auctoritas*, che ne costituiva il referente più importante (significativo).

Inoltre Tommaso è uno dei pensatori più profondamente coscienti e convinti di un ordine giuridico oggettivo. Perciò il trovare, nella sua opera, dei passi capaci di confermare le tesi di Ockham, avrebbe dato ad esse più credibilità presso i suoi avversari.

Nell'*Opus nonaginta dierum* e nella Prima Parte del *Dialogus* i riferimenti alla somma Teologica (*Summa Theologiae*) sono numerosi⁴⁵. Il richiamo a Tommaso è determinato dalla grande autorità che la sua dottrina aveva presso i contemporanei. "Scis quia multi istis diebus tenent doctrinam Thomae de Aquino, quare dic, quid ipse sentit de hac re..."⁴⁶. Ockham ha letto le questioni in cui Tommaso, nella *Summa*, ha esposto le sue teorie sulla legge, sulla giustizia e sul diritto. Si muove però in un altro contesto, le soluzioni proposte dall'Aquino non lo soddisfano, ma, per ragioni d'opportunità, nei suoi confronti non assume una posizione di rottura, come gli avveniva nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel contesto della

⁴¹ Sui rapporti tra l'Ockham e Marsilio da Padova si vedano: L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 163-168; G. DE LAGARDE, *op. cit.*, vari passi dei volumi IV-V; M. DAMIATA, *op. cit.*, II, pp. 45-46, 157-159, 234-236, 412-414.

⁴² Cfr. L. BAUDRY, *op. cit.*, pp. 219-220; M. DAMIATA, *op. cit.*, II, pp. 290-298.

⁴³ Cfr. M. DAMIATA, *Il contenzioso fra Duns Scoto e Ockham*, ed. Studi Francescani, Firenze 1993.

⁴⁴ Cfr. IDEM, *Ockham e San Tommaso d'Aquino*, «Studi Francescani» 91 (1994), nn. 1-2, pp. 21-88.

⁴⁵ "...ideo pro ipsis [Fratribus Praedicatorum] et eorum doctrinam sequentibus quid de ista materia sentiat Thomas, doctor eorum, adducunt": *Opus nonaginta dierum*, c. 5, p. 350; cfr. anche cc. 9, 23, 60, 62; *Dialogus*, I parte, VI, cc. 43, 78, 94.

⁴⁶ *Dialogus*, I parte, c. 43.

riflessione politico-giuridica di Ockham, non sono solo queste le fonti a cui egli si ispira e che spesso richiama. Il *Corpus juris canonici*, soprattutto il *Decretum* di Graziano è molto spesso richiamato, e non si può interpretare correttamente il pensiero di Ockham, se non si tiene presente il confronto con questa fonte. Questo fatto determina una grande diversità con l'impostazione tomistica nell'affrontare i problemi politico-giuridici. Quando affronta il trattato *De legibus* nella *Prima Secundae*, come quando espone le *quaestiones* sulla giustizia, sulla proprietà e sul diritto nella *Secunda Secundae*, Tommaso richiama solo incidentalmente i testi raccolti nel *Decretum*. Ockham, al contrario, non avendo una teoria generale dell'ordine giuridico, teologico, ontologico-cosmologico o antropologico, in questi testi vede l'esperienza dell'uomo che tende a regolare il suo comportamento nel contesto della comunità e perciò ne fa il punto di partenza delle sue riflessioni. Queste, a loro volta, vengono sviluppate avendo presente il contesto noetico della riflessione ockhamista. La sua teoria sul diritto naturale prende le mosse ed è fondata sulla glossa della prima distinzione del Decreto. Nel capitolo nono della Prima Parte del *Dialogus*, Ockham attribuisce un ruolo fondamentale al filosofo ed al teologo nel rilevare (mostrare-indicare) al giurista ed al canonista le fonti filosofiche che stanno alla radice di... e giustificano quindi norme che loro ripropongono senza alcuna comprensione. Ockham commenta il *Decretum* nel tentativo di evidenziare la filosofia implicita che ne sostiene gli enunciati⁴⁷. Il diritto così compreso trova una prima adeguata collocazione nel contesto della vera filosofia morale e viene progressivamente confrontato col diritto divino. Attraverso la mediazione di questo contesto morale in cui il diritto viene compreso, esso si inserisce nel sistema filosofico generale dell'individualismo e del nominalismo elaborato dallo stesso Ockham.

A conclusione di queste pagine, si vuol ricordare lo scopo limitato del presente lavoro, che vuol essere quello di mettere in rilievo alcune difficoltà di lettura della problematica giuridico-politica affrontata da Ockham. Nello stesso tempo si è inteso sottolineare l'importanza della sua riflessione sulla linea dello sviluppo che avrebbe avuto il pensiero giuridico-politico occiden-

⁴⁷ "Vos dixistis istum philosophum nescire leges et jura et ipse scit principia, radices et causas omnium jurium et legum. Ex quibus isti concludunt, quod iste Theologus, qui est magnus philosophus, multo certius, profundius et clarius judicavit de intellectu illorum, quorum antea nullam habuerat scientiam et memoriam, quam theologiae et rationis naturalis ignari, qui tamen ab infantia in illis fuerant enutriti..." (*Dialogus*, I° I, c. 9, p. 406³⁵); un altro passo esprime il medesimo concetto: "Ita theologi et veri philosophi propositis illis quae in jure tractantur canonico, profundius et certius poterant judicare de illis quamvis saepe tamen cum majore labore" (*Ibidem*, c. 10, p. 406³⁷).

tale. Ciò, nonostante il fatto che l'orizzonte noetico ockhamista, nella sua riflessione teologico-metafisica, rimanga quello agostiniano⁴⁸. Un lavoro di ben più ampio respiro sarebbe necessario per dar spazio ad una riflessione più approfondita e più esaustiva di tutta questa problematica.

⁴⁸ Cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 2ª ed., 1966, pp. 93-127.

Alessandro Teatini

L'arco onorario di Adriano ad *Auitta Bibba* *

Introduzione

Un *oppidum liberum Auittense* è riportato nell'elenco delle comunità dell'Africa assoggettate al dominio di Roma redatto da Plinio¹ e va riconosciuto, con ogni probabilità, nell'insediamento antico localizzato presso l'odierno villaggio di Henchir Bou-Ftis², ubicato nove chilometri circa a nord-ovest di Bou-Arada, in Tunisia; il centro romano si pone su un'altura e sul pendio che da essa digrada dolcemente verso nord-est³. La città di *Auitta Bibba* è compresa nella provincia dell'Africa Proconsolare e si trova in una regione ad alta densità di insediamenti di età romana: è il territorio localizzato tra gli Oued Miliane e Siliana, quest'ultimo affluente della Medjerda (Fig. 1), area nota attualmente come piana di El Fahs ed importante, nell'antichità come oggi, per

* Un sentito ringraziamento va al Prof. Attilio Mastino, che ha letto il dattiloscritto e mi ha dato utili consigli, e al Prof. Mustapha Khanoussi, Maître de Recherche all'Institut National du Patrimoine di Tunisi, a cui devo la possibilità di pubblicare questo lavoro.

Le fotografie, ove non altrimenti indicato, sono dello scrivente.

¹ Plin. *nat.* 5, 30.

² Così in P. ROMANELLI, *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959, pp. 212-213, in *Kleine Pauly* s.v. "Auitta Bibba" [Le Glay], col. 789 e in J. GASCOU, *La politique municipale de l'empire romain en Afrique Proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Roma 1972, pp. 125-126; la stessa tesi è ripresa da J. DESANGES in Plin. *nat.*, pp. 307-309, in C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire*, II, *Notices d'histoire municipale*, Paris 1981, pp. 73-75 e in *Neue Pauly* s.v. "Auitta Bibba" [Huß], col. 372. Già in Ch. TISSOT, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, II, Paris 1888, pp. 542-545, in *AtlArchTun* I, f. 34, 51 e in P.J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques*, Paris 1912, p. 68 si proponeva tale identificazione, mentre non paiono probanti gli elementi addotti da L. Teutsch per collocare l'*oppidum* pliniano in rapporto con l'*Auidus Vicus* della *Tabula Peutingeriana* (L. TEUTSCH, *Das Städtewesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tode des Kaisers Augustus*, Berlin 1962, p. 83); non è parimenti certo, anche se risulta alquanto probabile, il collegamento del centro riportato da Plinio con la *Aouitta* citata in Ptol. *Geog.* IV 3, 8, ove tuttavia la città è posta dal geografo alessandrino nel numero di quelle localizzate tra *Thabraca* e il *Bagradas*: *Kleine Pauly* s.v. "Auitta Bibba" [Le Glay], col. 789 e *Neue Pauly* s.v. "Auitta Bibba" [Huß], col. 372. Sono invece contrari a tale identificazione Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 543, nota 3 e J. DESANGES in Plin. *nat.*, p. 308, nota 11.

³ Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 544; *AtlArchTun* I, f. 34, 51.

la sua fertilità⁴. La promozione a municipio della *ciuitas* indigena avviene con Adriano, indicato come *conditor municipii* nell'iscrizione dedicatoria dell'arco eretto in suo onore⁵, quando il processo di romanizzazione è già a livelli notevolmente avanzati, come indicano i nomi dei due sufeti, magistrati di evidente tradizione punica, riportati in un'iscrizione della *ciuitas Auittensis Bibba*: si tratta di *Manlius Honoratus* e [- - -] *Metellus*⁶. Il nome della città ritorna in altri testi epigrafici: in una dedica ad Antonino Pio da parte di un proconsole e di suo figlio, legato *propraetore*, è indicato come *municipium Aelium Auitta* [Bibba- - -] *J*, mentre [- - -] *Auit* [ta] *Bibba* compare nell'iscrizione dedicatoria di un arco in onore di Marco Aurelio e Lucio Vero⁸; in età tetrarchica risulta ancora documentato *municipium Auitta*⁹, così come su una base con dedica ad Onorio (*municipium Auitta Bibba*)¹⁰. Un *Abitensis episcopus*, donatista, è noto nel 393: la città è stata dunque, almeno in questo periodo, sede vescovile¹¹.

La località non è mai stata oggetto di scavi archeologici. Ciò rende impossibile la conoscenza dell'organizzazione generale dell'abitato antico, tuttavia singole strutture sono state documentate poco dopo la metà dell'Ottocento da V. Guérin nei resoconti del suo viaggio¹² ed altre sono state segnalate in alcuni studi tra la fine di quel secolo e l'inizio del Novecento¹³; sull'esistenza di vari monumenti, infine, siamo anche informati dalle iscrizioni. L'arco onorario di Adriano, oggetto della nostra ricerca, è la costruzione più

⁴ P. GAUCKLER, *Découvertes récentes en Tunisie*, «BAAntNat» (1899), p. 164; J. GASCOU, *op. cit.*, pp. 125-126. A pochi chilometri da *Auitta Bibba* vi sono, tra gli altri centri, *Bisica Lucana* e *Thurburbo Maius*.

⁵ CIL VIII 799+12266.

⁶ CIL VIII 797=ILS 6798; CIL VIII 12265.

⁷ CIL VIII 800+1177; ILTun 672.

⁸ CIL VIII 801.

⁹ ILTun 674.

¹⁰ CIL VIII 12275.

¹¹ Aug. in *psalm. 36, serm. 2, 20*; il vescovo in questione è *Tertullus*. Si veda anche: P. J. MESNAGE, *op. cit.*, p. 68; J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Roma 1973, p. 109 (qui è tuttavia da espungere l'*Honoratus Abiddensis* posto in relazione all'anno 411, in quanto non riferibile alla sede episcopale in questione); A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (330-533)*, in *Prosopographie chrétienne du bas-empire*, I, Paris 1982, p. 1103.

¹² V. GUÉRIN, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, I, Paris 1862, pp. 427-429.

¹³ Ch. TISSOT, *op. cit.*, pp. 542-545; *AtlArchTun* I, f. 34, 51; P. GAUCKLER, *Enquête sur les installations hydrauliques romaines en Tunisie*, I, *La Byzacène orientale*, Tunis 1897, p. 142; R. CAGNAT, P. GAUCKLER, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I, *Les monuments antiques. Les temples païens*, Paris 1898, pp. 65, 107-109; Ch. D. CURTIS, *Roman monumental arches*, «Supplementary Papers of the American School of Classical Studies in Rome» II (1908), pp. 58-59.

antica finora nota nella città; oltre a questo è probabilmente del II sec. d.C. anche il tempio B, un prostilo tetrastilo corinzio riferito ipoteticamente alla fine del secolo da R. Cagnat e P. Gauckler¹⁴ e prossimo al villaggio moderno. Ad esso possiamo aggiungere l'edificio di cui faceva originariamente parte il blocco del fregio-architrave con l'iscrizione *CIL VIII 800+1177 (ILTun 672)* databile al 159, citato poc'anzi, visibile attualmente in situazione di reimpiego vicino all'arco di Adriano (Fig. 2); il testo epigrafico menziona il *legatus propraetore Q. Egrilius Plarianus* insieme al padre, un *Egrilius Plarianus* proconsole d'Africa riconosciuto come *M. Acilius Egrilius Plarianus Larcius Lepidus Flavius Priscus*¹⁵, verosimilmente in qualità di dedicanti della costruzione. Allo stesso anno è riferibile una base con la dedica di una statua ad un sacerdote di Cerere, distintosi per la realizzazione di un portico¹⁶. In tale periodo si inquadra anche un altro arco onorario, situato lontano da quest'area, forse ai limiti opposti dell'abitato¹⁷; ne restano soltanto i ruderi, tra i quali è stato ritrovato un frammento dell'iscrizione dedicatoria riferibile a Lucio Vero¹⁸. L'esistenza di un impianto termale di età severiana, realizzato *sua pecunia* da un privato, è attestata dalla dedica epigrafica, databile al 204¹⁹. Nel IV secolo si collocano due imprese eseguite da privati e note soltanto dalle iscrizioni dedicatorie: il restauro di un tempio di Mercurio, datato al 337-338²⁰, e la pavimentazione di un santuario non identificabile con precisione, ancora nel 338²¹. In posizione elevata, sull'altura alle cui pendici si

¹⁴ R. CAGNAT, P. GAUCKLER, *op. cit.*, pp. 108-109; alla tavola XXXI, 2 sono riportate la pianta e la sezione dell'edificio, insieme ad un disegno della cornice, che per le caratteristiche parrebbe concordare con una datazione ad età antonina. Il tempio è citato già in *AtlArchTun I*, f. 34, 51. Si veda anche H. JOUFFROY, *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, in *Études et Travaux*, II, Strasbourg 1986, p. 209.

¹⁵ L'identificazione si deve ad A. BESCHAOUCH, *Une hypothèse sur les légats du proconsul d'Afrique sous le Haut Empire*, «Africa» VII-VIII (1982), pp. 122-123; G. DI VITA-EVRARD, L. Volusius Bassus Cerealis, *légalat du proconsul d'Afrique T. Claudius Aurelius Aristobulus, et la création de la province de Tripolitaine*, «L'Africa romana» II (Sassari, 14-16 dicembre 1984), a cura di A. Mastino, Sassari 1985, pp. 157-158. Sulle testimonianze degli *Egrilii Plariani* specificamente in Africa e in Sardegna si veda anche: A. TEATINI, *Breve nota sugli Egrilii Plariani di Ostia: le attestazioni in Sardegna e in Africa*, «L'Africa romana» XIII, Djerba, 10-13 dicembre 1998, in c.d.s.

¹⁶ *CIL VIII 805*; H. JOUFFROY, *op. cit.*, p. 205.

¹⁷ Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 544; *AtlArchTun I*, f. 34, 51; *RE s.v.* «Triumphbogen» [Kähler], col. 432.

¹⁸ *CIL VIII 801*.

¹⁹ *CIL VIII 803+12274*; H. JOUFFROY, *op. cit.*, p. 273.

²⁰ *CIL VIII 12272*; R. CAGNAT, P. GAUCKLER, *op. cit.*, p. 65; H. JOUFFROY, *op. cit.*, pp. 294-295.

²¹ *CIL VIII 796 = ILS 5413*; H. JOUFFROY, *op. cit.*, pp. 294-295.

trova l'arco di Adriano, è il tempio A, prostilo tetrastilo, privo di indicazioni di carattere cronologico²². Nel sito è stata inoltre rilevata la presenza di parecchie cisterne e di due pozzi antichi²³, ai quali vanno aggiunti tre mausolei²⁴. Un impianto termale non meglio identificabile è nominato anche nell'iscrizione, assai mutila, conservata nel piccolo frammento di una trabeazione²⁵, mentre in un altro testo epigrafico, alquanto lacunoso, è riportata la dedica di statue, forse in relazione ad una struttura templare²⁶. Non conosciamo, al momento, alcun edificio di culto cristiano, la cui presenza risulta comunque avallata dalla testimonianza, ricordata in precedenza, di una sede episcopale in questo centro. La vasta struttura rettangolare individuata da V. Guérin nei pressi dell'arco adrianeo e visibile ancora oggi (Fig. 3), costruita in gran parte con materiali di spoglio²⁷, potrebbe essere interpretata come una fortezza di età bizantina²⁸.

Accanto a queste evidenze monumentali sono anche da segnalare alcuni elementi di decorazione architettonica privi di contesto, studiati recentemente da N. Ferchiou, che risalgono ad un periodo più antico; si tratta di due capitelli e di un frammento di cornice, riferibili ai secoli I a.C. - I d.C.²⁹.

È possibile mettere in relazione la promozione giuridica a *municipium*, ottenuta dalla *ciuitas* in età adrianea, con un periodo di particolare sviluppo del centro, immediatamente successivo a tale avvenimento: l'arco onorario di Adriano commemora infatti la concessione dello statuto municipale, mentre la costruzione conosciuta grazie all'iscrizione *CIL VIII 800+1177 (ILTun 672)* attesta la prosecuzione dell'impegno edilizio durante il principato di Antonino Pio; la dedica di una statua databile in questi stessi anni ci informa an-

²² V. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 429; *AtlArchTun I*, f. 34, 51; R. CAGNAT, P. GAUCKLER, *op. cit.*, pp. 107-108 (la pianta e la sezione sono a tavola XXXI, 1). R. Cagnat e P. Gauckler tendono a riferire a questo edificio il fregio iscritto con l'indicazione dei restauri effettuati all'inizio del IV secolo in un tempio di Mercurio, dei quali si è già detto; non vi sono tuttavia elementi sicuri per individuare la divinità oggetto di culto nel tempio, né tantomeno la cronologia dell'edificio, in quanto non è noto il luogo preciso di ritrovamento di tale fregio.

²³ P. GAUCKLER, *op. cit.*, p. 142.

²⁴ *AtlArchTun I*, f. 34, 51; un mausoleo è segnalato già da V. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 429.

²⁵ *CIL VIII 808*.

²⁶ *CIL VIII 12278*.

²⁷ V. GUÉRIN, *op. cit.*, pp. 427-428.

²⁸ L'interpretazione di tale cinta muraria di forma rettangolare come una cittadella bizantina è in *AtlArchTun I*, f. 34, 51; in seguito la presenza di una fortezza bizantina nel sito è segnalata soltanto in *Kleine Pauly* s.v. "Auita Bibba" [Le Glay], col. 789.

²⁹ N. FERCHIOU, *L'évolution du décor architectonique en Afrique Proconsulaire des derniers temps de Carthage aux Antonins*, Gap 1989, pp. 197-198, 237-238, 345-346.

che dell'esistenza di una *porticus*. L'arco onorario di Lucio Vero si inserisce pressappoco nel medesimo orizzonte cronologico e il tempio B di R. Cagnat e P. Gauckler potrebbe riferirsi al periodo immediatamente successivo, collocandosi probabilmente alla fine del II secolo.

L'arco di Adriano

L'arco onorario di Adriano, che emerge dal terreno per gran parte dell'alzato, viene già individuato attorno al 1860 da V. Guérin nel corso del *Voyage Archéologique dans la Régence de Tunis*³⁰; il viaggiatore francese fornisce una rapida descrizione che, a tutt'oggi, rimane di utilità primaria per lo studio del monumento. Infatti solo Ch. D. Curtis nell'articolo *Roman monumental arches*, edito nei primi anni del Novecento, approfondisce nuovamente le tematiche relative alla struttura in una breve scheda, nella quale aggiunge alla descrizione un inquadramento tipologico e l'indicazione di alcuni confronti, tentando inoltre per primo di rapportare l'arco onorario ad alcuni documenti epigrafici presenti nel sito³¹. Alla scheda è allegata una fotografia, l'unica pubblicata finora per quanto ci è dato di sapere, che mostra il monumento in uno stato di conservazione pressoché identico all'attuale. Nel corso di questo secolo troviamo sporadiche informazioni sull'arco soltanto nella *Real-Encyclopädie*³² e nel manuale di L. Crema³³, mentre nei recenti lavori di N. Ferchiou³⁴ sono contenute brevi notizie circa alcuni elementi della decorazione architettonica³⁵.

³⁰ V. GUÉRIN, *op. cit.*, p. 427.

³¹ Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, pp. 58-59. Lo studioso comprende che alla costruzione è riferibile una delle due dediche di un arco ritrovate nei pressi (*CIL* VIII 799+12266; *CIL* VIII 801), ma non sa propendere per quella in onore di Adriano oppure per quella di Lucio Vero.

³² *RE* s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 432: il riferimento del nostro monumento ad Adriano è qui ormai assodato. In precedenza la dedica ad Adriano in *CIL* VIII 799+12266 viene collegata all'arco in esame soltanto da A. Merlin in una breve nota (*A. MERLIN, Forum et maisons d'Althiburos, in Notes et documents publiés par la Direction des Antiquités et Arts*, VI, Paris 1913, p. 24, nota 4).

³³ L. CREMA, *L'architettura romana*, in *Enciclopedia Classica*, Sezione III, *Archeologia e storia dell'arte classica*, XII, I, Torino 1953, p. 447.

³⁴ N. FERCHIOU, *Architecture romaine de Tunisie. L'ordre: rythmes et proportions dans le Tell*, Tunis 1975, p. 49; *Id.*, *Un entablement d'Apisa Minus daté du règne d'Antonin le Pieux, «Africa» VII-VIII (1982)*, pp. 162-163; *Id.*, *L'évolution du décor*, *cit.*, pp. 322, 447.

³⁵ Uno studio specifico del monumento onorario di Auitta Bibba, corredato di alcune fotografie, è stato già realizzato dallo scrivente nell'ambito della sua Tesi di Specializzazione in Ar-

Le descrizioni della struttura realizzate da V. Guérin e da Ch. D. Curtis risultano valide tuttora. Sono ancora interrati lo zoccolo e la parte inferiore dei piedritti; questi si sono conservati entrambi, a quanto è dato vedere, fino all'altezza della cornice d'imposta, mentre soltanto di uno dei due ci è pervenuta anche la parte superiore. Il paramento dei piloni rimane in una delle due fronti (Fig. 4), ma è quasi completamente mancante nell'altra (Fig. 5). Si conserva anche il fornice, mentre l'attico è completamente distrutto.

L'arco onorario, ad un unico fornice, è in opera quadrata pseudo-isodoma imperfetta³⁶ di calcare locale. Alcune misure sono note dal breve studio di V. Guérin: la larghezza è di m. 11.35, il fornice è largo m. 5.28. Il fornice è a chiave in blocchi radiali con estradosso orizzontale e archivolto liscio. Esso si imposta su una cornice modanata che continua sui piloni dividendo le fronti in due ordini: nella parte inferiore di ogni pilone, solo parzialmente in luce, coppie di basse lesene rudentate con capitelli corinzi inquadrano nicchie per statue e reggono un architrave liscio leggermente aggettante; l'ordine superiore è apparentemente uguale, ma privo di nicchie. Le lesene dell'ordine superiore sono prive di scanalature nella parte inferiore e poggiano su basi composite a doppia scozia con bassi plinti. I fianchi della costruzione sono lisci, eccettuato l'aggetto della cornice d'imposta del fornice, che, con il sottostante architrave liscio, contorna l'intero corpo del monumento (Fig. 6).

I capitelli delle lesene (altezza cm. 45-48³⁷), alcuni dei quali sono stati reimpiagati nel vicino forte bizantino (Figg. 7-8), presentano due più tre foglie di acanto aderenti al *kálathos* ed alquanto semplificate, con piatte costolature centrali solcate da due lunghe scanalature assai profonde ottenute con il trapano, leggermente ricurve alle estremità; nelle foglie della seconda corona tali scanalature si arrestano poco prima della base del *kálathos*. Scanalature dello stesso tipo delimitano i lobi dell'acanto (in numero di cinque per ogni foglia) e segnano i calici, i caulicoli e l'orlo ingrossato di questi. I lobi, formati da cinque fogliette di forma ogivale, sono separati tra loro da zone d'ombra a goccia. I caulicoli, i calici, le elici e le volute appaiono di dimensioni evidentemente ridotte; i caulicoli si dispongono in posizione quasi verticale nell'ampio spazio tra le foglie superiori nascendo dalla cima di quelle

cheologia Classica: A. TEATINI, *I monumenti pubblici di età adrianea in Africa Proconsolare (Byzacena e Zeugitana)*, Tesi di Specializzazione in Archeologia Classica, Relatore Prof. Francesco D'Andria, Scuola di Specializzazione in Archeologia Classica dell'Università di Lecce, Esame di Diploma in data 26 aprile 1995, pp. 102-107.

³⁶ Per la terminologia delle tecniche edilizie si veda R. GINOUVÈS, R. MARTIN, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*, I, in *ColEFR* 84, Roma 1985, p. 99.

³⁷ N. FERCHOU, *Architecture romaine*, cit., p. 49.

inferiori e danno origine ai calici stilizzati, dai quali fuoriescono le elici e le volute a nastro piatto, desinenti in spirali assai semplici. Il fiore d'abaco, reso in modo schematico, è privo dello stelo e del calicetto.

I capitelli mantengono in generale i caratteri del tipo derivato dai modelli flavii di ambito urbano, con l'acanto profondamente scanalato realizzato a rilievo piatto, ma nella resa, tradotta nella pietra calcarea locale, viene semplificata la riproduzione degli elementi vegetali dell'ordine: si nota così la schematizzazione del fiore d'abaco e delle foglie, nelle quali si accentua la stilizzazione della costolatura centrale, e la riduzione di taluni elementi (caulicoli, calici, elici, volute). La semplificazione dell'apparato ornamentale porta inoltre all'eliminazione del calicetto e dello stelo del fiore d'abaco. In questi esemplari si nota il venir meno dell'adesione fedele alle caratteristiche formali dell'ordine, che denota l'opera di maestranze attive su scala geograficamente limitata, verosimilmente solo regionale³⁸.

Il piano pavimentale delle nicchie è interrato (Fig. 9); gli stipiti e l'architrave sono decorati da un astragalo a fusarole e perline e da uno "Scherenkymation" vegetalizzato³⁹, separati da un listello piatto. Un altro listello chiude esternamente la decorazione.

Alcuni frammenti della cornice del monumento giacciono nei pressi (Fig. 7), altri si trovano poco lontano, nell'area dell'edificio bizantino, in cui sono stati reimpiegati come materiali da costruzione (Fig. 10). La sottocornice presenta una fila di dentelli e un astragalo a fusarole dalla forma ovale ed appuntita alle estremità⁴⁰ unite a perline dal profilo biconico; il soffitto della cornice, a cassettoni occupati da rosette, è retto da modiglioni con profilo a S decorati inferiormente da foglie d'acanto schematizzate ed incorniciati da un *kyma* lesbio continuo stilizzato, che prosegue sul retro dei cassettoni. Una corona baccellata è posta alla sommità della cornice; non vi è la *sima*.

³⁸ P. PENSABENE, *La decorazione architettonica, l'impiego del marmo e l'importazione di manufatti orientali a Roma, in Italia e in Africa (II-VI secolo d. C.)*, in *Società romana e impero tardoantico*, III. *Le merci, gli insediamenti*. Bari 1986, pp. 368-378. È attualmente disponibile lo studio di un gruppo di capitelli provenienti da un unico centro africano dell'interno (*Uchi Maius*, in Proconsolare), nel quale si puntualizzano le trasformazioni operate dalle officine locali sui tipi imitati dalle fabbriche urbane o cartaginesi: A. TEATINI, *La decorazione architettonica di Uchi Maius: studio preliminare sui capitelli*, in *Uchi Maius* 1, a cura di M. Khanoussi e A. Mastino, Sassari 1997, pp. 357-385.

³⁹ In N. FERCHIOU, *L'évolution du décor*, cit., p. 322 si propone un confronto per tale motivo decorativo con la *sima* di una cornice di *Apisa Maius*, non lontano da *Auitta Bibba*, databile alla prima metà del II secolo d.C.

⁴⁰ Nella regione del Tell l'astragalo con questo tipo di fusarole non compare prima dell'arco onorario di *Auitta Bibba* e si ritrova nello stesso centro con minime varianti nel fregio architrave del 159 d.C. (CIL VIII 800): N. FERCHIOU, *Un entablement d'Apisa Minus*, cit., p. 163.

I dentelli della sottocornice, di forma lievemente allungata e alquanto spaziati, sono caratterizzati da un'evidente riduzione dimensionale. Si tratta di elementi tipici della decorazione architettonica africana del I e II secolo⁴¹, che assumono tale caratteristica in seguito al venir meno dell'originario significato strutturale del motivo ornamentale; questo rimane con una valenza unicamente decorativa ed è pertanto collocabile anche in posizioni diverse all'interno della sequenza di modanature della cornice. Nello stesso ambito cronologico dell'arco di *Auitta Bibba* è rintracciabile un unico confronto per tale particolarità dei dentelli, precisamente nelle cornici del santuario di Apollo a *Mactaris*, sempre del periodo adrianeo, tanto nella decorazione architettonica del *témenos* quanto in quella del tempio⁴².

L'acanto dei modiglioni del soffitto tende alla schematizzazione del motivo vegetale mediante il prevalente uso del trapano; questa tecnica è utilizzata anche nella realizzazione del *kyma* lesbio continuo posto tra i modiglioni e i cassettoni, che ha ormai perso ogni legame con le caratteristiche vegetali all'origine del motivo decorativo, per ridursi ad una semplice linea ondulata stilizzata⁴³.

⁴¹ P. GROS, *Entablements modillonaires d'Afrique au II^e s. apr. J.-C. (à propos de la corniche des temples du forum de Rougga)*, «RM» 85 (1978), p. 462; N. FERCHIOU, *Un entablement d'Apisa Minus*, cit., p. 162; ID., *L'évolution du décor*, cit., pp. 417-418. P. Gros ipotizza la dipendenza delle dimensioni ridotte dei dentelli dall'influsso dei monumenti tardo-flavi di Roma ed una conseguente diffusione del motivo in Africa nel corso del II secolo, mentre N. Ferchiou ha dimostrato come tale caratteristica si riscontri in ambito africano già a partire dall'età augustea, proponendo di vedere nel tipo la permanenza degli elementi decorativi di tradizione punica. In P. PENSABENE, *Architettura e decorazione architettonica nell'Africa Romana: osservazioni*, "L'Africa romana" VI (Sassari, 16-18 dicembre 1988), a cura di A. Mastino, Sassari 1989, pp. 448-449 viene peraltro sottolineato come anche a Roma si possano individuare alcuni precedenti di età augustea per questi particolari elementi decorativi; il rapporto tra tali attestazioni e la coeva documentazione dell'Africa, in un'epoca priva di numerosi esempi, è tuttavia di difficile lettura. Riguardo alla decorazione architettonica africana P. Pensabene riporta alcuni esempi di cornici con dentelli di dimensioni ridotte, inquadrabili in età antonina e severiana: a Cartagine nelle Terme di Antonino, a *Sufetula* nel *capitolium*, a *Cuicul* nel *macellum* dei *Cosinii*, a *Theueste* nel tempio cosiddetto di Minerva e a *Thurburbo Maius* nel portico dei *Petronii*.

⁴² In M. MILELLA, *La decorazione architettonica di Mactaris*, "L'Africa romana" VI, cit., p. 419 la cornice del portico viene analizzata soltanto in base ad un disegno, pubblicato in N. FERCHIOU, *Architecture romaine*, cit., tav. 15, che non è tuttavia riferibile in alcun modo, per le caratteristiche delle modanature, agli elementi architettonici in oggetto; un'uguale discrepanza è del resto riscontrabile anche nel disegno della cornice del tempio presente nella medesima tavola della stessa monografia. La prima documentazione grafica relativa alla trabeazione del *témenos* di Apollo a *Mactaris*, realizzata con grande acribia da R. CAGNAT e P. GAUCKLER (*op. cit.*, pl. VI, 2), mette in evidenza tali imprecisioni. La ricognizione sul sito conferma peraltro l'attendibilità di questi rilievi dell'alzato eseguiti nel secolo scorso: A. TEATINI, *I monumenti pubblici*, cit., pp. 62-75.

⁴³ Tali considerazioni sono in N. FERCHIOU, *L'évolution du décor*, cit., p. 447.

La corona baccellata non ha una diffusione generale nella decorazione architettonica dell'Africa; il tipo si concentra prevalentemente nella regione di Bou Arada⁴⁴, dove l'esempio più antico risale ad età neroniana o flavia. A Roma la corona baccellata si riscontra particolarmente dopo l'età flavia, quando la decorazione architettonica è improntata ad una maggiore sobrietà, determinata dal recupero di gusti classicheggianti: è da segnalare, al riguardo, l'esempio fornito dalla cornice del tempio di Antonino e Faustina⁴⁵. Le baccellature, considerate come motivo decorativo a sé stante, indipendente dalla corona, sono invece attestate più frequentemente, dal momento che ricorrono sia nelle cornici sia nei capitelli, dove orlano i lati dell'abaco. Il tipo con lunula alla base è quello presente con minore frequenza nella documentazione africana del II secolo⁴⁶, quando si prediligono baccellature più semplici, ma diventa più comune a partire dall'inizio del secolo successivo: tale categoria è confrontabile con il "Typ A" del periodo flavio individuato da Ch. F. Leon in ambito urbano⁴⁷.

La facciata a due ordini di lesene priva di colonne antistanti si configura come una variante del gruppo di archi costituente il "System I" di H. Kähler, che è caratterizzato dalle fronti a due ordini e dai piloni lisci ed è la tipologia architettonicamente più semplice dell'età imperiale⁴⁸. Lo schema della bipartizione delle fronti in ordini sovrapposti è uno dei sistemi adottati per risolvere il problema dell'inquadramento dell'arco mediante gli elementi architettonici⁴⁹: al tipo con supporti applicati soltanto negli angoli, lesene o co-

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 326-327. Si consideri, tuttavia, che la corona baccellata è presente anche in un frammento della cornice marmorea delle terme di Antonino a Cartagine (P. PENSABENE, *Architettura e decorazione*, cit., p. 440); gli esempi africani più tardi sono stati dunque influenzati, con ogni probabilità, dalle realizzazioni delle fabbriche cartaginesi di età antonina, come già è stato messo in evidenza per altri elementi della decorazione architettonica (ID., *La decorazione architettonica*, cit., p. 364).

⁴⁵ ID., *Architettura e decorazione*, cit., p. 450.

⁴⁶ A Rougga nel secondo venticinquennio del II secolo troviamo lo stesso tipo di baccellature: P. GROS, *art. cit.*, pp. 470-471; a Cartagine questo tipo è presente, oltre che nella decorazione delle terme di Antonino, anche in quella della basilica della Byrsa e nel soffitto di una cornice in marmo del teatro: ID., *Byrsa III. Rapport sur les campagnes de fouilles de 1977 à 1980: la basilique orientale et ses abords*, in *CollEfr* 41, Roma 1985, pp. 75-82, 86-95, 106-109; P. PENSABENE, *Architettura e decorazione*, cit., p. 440; G.-Ch. PICARD, M. BAILLON, *Le théâtre romain de Carthage*, in *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord*, V, Avignon, 9-13 avril 1990, Paris 1992, p. 26; K. E. ROS, *The Roman theatre at Carthage*, «AJA» 100 (1996), p. 480.

⁴⁷ Ch. F. LEON, *Die Bauornamentik des Trajansforums und ihre Stellung in der früh- und mittelkaiserzeitlichen Architekturdécoration Roms*, Graz 1971, p. 275.

⁴⁸ *RE s.v.* "Triumphbogen" [Kähler], col. 482.

⁴⁹ Il tema è sviluppato diffusamente in S. DE MARIA, *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Roma 1988, pp. 67-69.

lonne di tre quarti, si affianca, fino all'età flavia, quello con una coppia di elementi aggettanti dalla fronte su ciascun pilone, uno dei quali all'estremità della facciata, l'altro all'interno, a sostegno del fornice. Da quest'ultima categoria deriva l'arco africano in esame, nel quale gli ordini applicati si sdoppiano, inserendosi, con caratteristiche uguali, in ognuno dei due livelli che si dispongono sulle fronti e che sono divisi tra loro da una cornice modanata impostata direttamente su un architrave liscio.

In linea generale la trabeazione che si pone a coronamento di una struttura assume caratteristiche diverse a seconda del particolare sistema dell'ordine applicato messo in opera nel monumento. Perlopiù essa si uniforma al profilo della costruzione, pertanto ove si presentino in prevalenza elementi rettilinei e superfici uniformi si adotta la trabeazione continua, la cui linea ininterrotta viene a marcare l'intera struttura. È questa la situazione che riscontriamo ad *Auita Bibba*, ove l'architrave e la cornice all'imposta del fornice sono continue e contornano i piloni su tutti i lati, per cui anche la trabeazione dell'ordine superiore e, di conseguenza, il sovrastante attico, non erano verosimilmente articolati.

La tipologia del nostro arco non trova confronti precisi con monumenti editi né delle province africane né di altre regioni dell'impero, ma è forse possibile identificare il modello alla base della realizzazione delle fronti ad ordini sovrapposti con coppie di lesene o colonne aggettanti⁵⁰. L'arco a due fornic dedicati nel 18-19 d.C. a Tiberio, Germanico e Druso a *Mediolanum Santonum* (Saintes)⁵¹ (Fig. 11), in Aquitania, presenta una netta divisione in due ordini sovrapposti, che costituisce in effetti la "novedad de la invención"⁵² di questo monumento: coppie di lesene scandiscono i piedritti nell'ordine inferiore reggendo un'alta trabeazione, sulla quale si impostano i fornic e il secondo ordine, delimitato da una coppia di colonne di tre quarti su

⁵⁰ Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 58; L. CREMA, *op. cit.*, pp. 101, 447.

⁵¹ A. BLANCHET, *Les enceintes romaines de la Gaule*, Paris 1907, pp. 175-176; Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 46; R. SCHULTZE, *Die römischen Stadttore*, «BJb» 118 (1909), pp. 309-310; *RE s.v. "Triumphbogen"* [Kähler], col. 422; L. CREMA, *op. cit.*, p. 216; G. A. MANSUELLI, *El arco honorífico en el desarrollo de la arquitectura romana*, «ArchEspA» 27 (1954), pp. 125-126; *EAA s.v. "Arco onorario e trionfale"* [Pallottino], p. 597; L. MAURIN, *Saintes antique des origines à la fin du VIe siècle après Jésus-Christ*, Saintes 1978, pp. 71-81; R. BEDON, R. CHEVALLIER, P. PIGNON, *Architecture et urbanisme en Gaule romaine. Tome 1. L'architecture et les villes en Gaule romaine*, Paris 1988, pp. 196-197; *EAA II Suppl. 1971-1994 s.v. "Arco onorario e trionfale"* [De Maria], p. 366; P. GROS, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du haut-empire. 1. Les monuments publics*, Paris 1996, p. 69.

⁵² Così in G. A. MANSUELLI, *art. cit.*, p. 125. Già in Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 46 si nota la peculiarità di questa struttura divisa in due ordini sorretti da lesene o colonne e se ne individuano gli esiti più tardi proprio in alcuni archi africani della media età imperiale.

ciascuna facciata. Un'altra trabeazione e l'attico chiudono lo sviluppo verticale della costruzione, ulteriormente accentuato dalla ridotta larghezza: lo spazio compreso tra i piloni estremi è infatti occupato da due fornic alquanto stretti. La particolarità del doppio fornice dipende dalla specifica posizione urbanistica occupata dall'arco, in rapporto con la viabilità stabilita dal ponte della Charente, sulla cui estremità orientale era originariamente impostato.

Il tipo delineato dall'arco di *Mediolanum Santonum*, al di là della rarità dei due fornic⁵³, è in genere scarsamente rappresentato e gli ulteriori esempi che possiamo trovare se ne diversificano peraltro in vari dettagli architettonici. Si consideri inoltre che questa tipologia è altrimenti attestata soltanto in periodi successivi; in particolare una delle tendenze rilevabili negli archi di età medio-imperiale si traduce, come evidenziato da L. Crema, nella realizzazione di monumenti dalla struttura "sobria e severa"⁵⁴: la semplicità dello schema architettonico può indurre a pensare ad un attardamento delle forme proprio su modelli augustei, quale quello fornito dalla città aquitanica. Tra gli archi delle province occidentali considerati dallo studioso in questa fase di recupero classicistico sono da menzionare quello di Adriano a Medeina⁵⁵ (*Althiburos*, in Africa Proconsolare), differente dal tipo attestato ad *Auitta Bibba* poiché molto più semplice, ed alcuni monumenti spagnoli, quale quello di *Medinaceli (Ocilis, in Tarraconense)*, di cronologia ancora dubbia⁵⁶, che tuttavia si allontana dalla linea dell'arco di *Saintes* e quindi dal nostro monumento onorario per essere un trifornice; bisogna invece senz'altro espungere dagli esempi elencati da L. Crema il noto arco di *Lucius Licinius*

⁵³ Caratteristica sottolineata in R. BEDON, R. CHEVALLIER, P. PINON, *op. cit.*, p. 196 e in EAA II Suppl. 1971-1994 s.v. "Arco onorario e trionfale" [De Maria], p. 366.

⁵⁴ L. CREMA, *op. cit.*, pp. 441-442, 447.

⁵⁵ A. MERLIN, *op. cit.*, pp. 22-24; RE s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 438; G. A. MANSUELLI, *art. cit.*, p. 147; M. ENNAIFER, *La cité d'Althiburos et l'édifice des Asclepieia*, Tunis 1976, pp. 47-48; A. TEATINI, *I monumenti pubblici*, cit., pp. 76-83.

⁵⁶ RE s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 425; G. A. MANSUELLI, *art. cit.*, p. 142 (la datazione tradizionale, qui ripresa, è di età traianea); A. GARCÍA Y BELLIDO, *Arcos honoríficos romanos en Hispania*, in *Hispania romana. Colloquio italo-spagnolo*, Roma, 15-16 maggio 1972, Roma 1974, pp. 22-23 (la cronologia proposta dallo studioso è ancora quella della prima metà del II secolo); J. ARCE MARTÍNEZ, *Arcos romanos en Hispania: una revisión*, «ArchEspA» 60 (1987), pp. 82, 85-87 (l'Autore evidenzia i dubbi persistenti in merito alla cronologia del monumento, che potrebbe anche risalire ad età augustea); A. NÜNNERICH-ASMUS, *Medinaceli (Prov. Soria). Bogen o. Stadttor*, in *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*, a cura di A. Nünnerich-Asmus, Mainz am Rhein 1993, pp. 317-318 (qui si propende per l'attribuzione all'età augustea); EAA II Suppl. 1971-1994 s.v. "Arco onorario e trionfale" [De Maria], p. 365 (nonostante le ribadite difficoltà di datazione lo studioso propone, in base alla tipologia del monumento, la fine del II - inizi del III secolo); P. GROS, *L'architecture romaine*, cit., pp. 65-66 (P. Gros, da ultimo, si dimostra a favore della realizzazione dell'opera in età augustea).

Sura a Berà, rivelatosi, in seguito a nuove indagini, non già di età traiana bensì della fine del I secolo a.C.⁵⁷. Il monumento adrianeo di *Auitta Bibba* si potrebbe dunque inserire in queste tendenze classicheggianti, stante la ribadita somiglianza con l'arco di *Saintes* negli elementi fondamentali della struttura.

Un confronto specifico, simile in taluni dettagli, è proponibile con un arco africano, ancora una volta ad *Althiburos*. È l'arco a nord-ovest della città⁵⁸ (Fig. 12), ad un solo fornice: le fronti sono divise in due ordini dalla cornice d'imposta del fornice, sostenuta da un'unica colonna addossata ad ogni pilone, alla quale corrisponde, nell'ordine superiore, una lesena. Una cornice a gola diritta e il soprastante attico, conservati in minima parte, concludevano in alto la costruzione. Le colonne e le lesene non segnano il centro dei piedritti, ma sono spostate verso il fornice; la cornice che marca orizzontalmente le fronti non prosegue sui fianchi, suggerendo l'originaria collocazione dell'arco nel circuito murario della città, quale porta urbana⁵⁹. La cronologia del monumento è incerta, dal momento che è stato ritrovato solo un piccolissimo frammento dell'iscrizione dedicatoria⁶⁰, in base al quale non è possibile trarre alcuna conclusione⁶¹. È evidente come la morfologia dell'arco di *Althiburos* ripeta in generale lo schema sperimentato a *Saintes* ed applicato, più di un secolo dopo, ad *Auitta Bibba*; tali considerazioni, insieme ad alcune caratteristiche presenti anche nell'arco adrianeo sempre ad *Althi-*

⁵⁷ Si veda, al riguardo, accanto a X. DUPRÉ I RAVENTÓS, *Eine neue Datierung des Bogens von Berà (Tarragona, Spanien)*, in *Akten des XIII Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie*, Berlin, 24-30 luglio 1988, Mainz 1990, p. 339, anche il recente ID., *L'arc romà de Berà*, Roma 1994; inoltre: EAA II Suppl. 1971-1994 s.v. "Arco onorario e trionfale" [De Maria], p. 364; P. GROS, *L'architecture romaine*, cit., p. 64.

⁵⁸ V. GUÉRIN, *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*, II, Paris 1862, p. 84; Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 458; RE s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 438; M. ENNAIFER, *op. cit.*, pp. 41-42. Il confronto tra i due monumenti in questione è suggerito in Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 72; lo stesso Autore individua, a p. 59, un arco assai simile a quello di *Auitta Bibba* nella località di Fedj-Yesour, in Tunisia (segnalazione poi ripresa in RE s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 444). L'unica differenza rispetto a quello qui in esame sarebbe la presenza di una sola lesena per ogni pilone nell'ordine superiore, posta esternamente. Non ci sono note altre segnalazioni riguardo a questo monumento.

⁵⁹ Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 72; M. ENNAIFER, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁰ CIL VIII 1832.

⁶¹ In Ch. D. CURTIS, *art. cit.*, p. 72 si propone una datazione al III secolo, tuttavia le argomentazioni al riguardo, di carattere architettonico, non ci sembrano valide. M. ENNAIFER (*op. cit.*, p. 42) non ritiene di avere elementi sufficienti per datare il monumento, ma sottolinea come nella struttura siano presenti alcuni materiali di reimpiego; non è comunque da escludere che questi possano riferirsi soltanto a restauri o a trasformazioni tarde, piuttosto che alla costruzione originaria.

buros, possono orientare la datazione di questo monumento nell'ambito del II secolo.

Il riferimento ad Adriano dell'arco onorario di *Auitta Bibba* è possibile grazie al ritrovamento di una parte della dedica: si deve a V. Guérin il recupero dei primi blocchi con alcuni frammenti dell'iscrizione⁶². Questi erano reimpiegati nella struttura interpretabile probabilmente come un forte bizantino e sono più tardi confluiti, insieme ad altri, nel *CIL*⁶³; un nuovo frammento è stato in seguito pubblicato da L. Poinssot⁶⁴, poi ripreso da A. Merlin nelle *Inscriptions Latines de la Tunisie*⁶⁵. L'iscrizione era verosimilmente incisa sui blocchi pertinenti all'attico (Fig. 13).

La trascrizione del testo è la seguente:

*Imp(eratori) C(aes(ari) diui T)raiani [Parthici] f(ilio) diui [Ner]
uae n(epoti Traia)no Hadri(ano Aug(usto)) pont(ifici) m(ax(imo))
trib(unicia) p(ot(estate) XX imp(eratori)) II co(n)s(uli) III p(atri) p(atriciae)
[condito]ri munic(ipi(i))
L(ucio) Aelio C(aesari Imp(eratoris) Caes(aris) Traiani Hadrian)i Aug(usti)
f(ilio) [co(n)s(uli))
[Vibiae Matidiae Au]g(ustae) f(iliae) Sabin(ae Augustae Imp(eratoris)
C(aes(aris) Hadriani [Aug(usti) coniugi]*

La qualifica di *conditor municipii*, attribuita ad Adriano nella dedica, ha permesso di collegare il monumento alla commemorazione della promozione giuridica concessa dall'imperatore. Il testo è tuttavia utile soprattutto ai fini di una datazione della costruzione in un periodo preciso del principato adrianeo⁶⁶. La titolatura imperiale orienta già verso gli ultimi anni del regno di Adriano, a causa della seconda acclamazione imperatoria, attestata dalla

⁶² V. GUÉRIN, *Voyage archéologique* I, cit., pp. 427-428.

⁶³ *CIL* VIII 799+12266.

⁶⁴ L. POINSSOT, *17 novembre 1936 - Séance de la Commission de l'Afrique du Nord. Henschir-Bou-Ftis*, «BAAntNat» (1936-37), p. 169.

⁶⁵ *ILTun* 671.

⁶⁶ Ringrazio le amiche Cecilia Cazzona ed Esmeralda Ughi per la cortese disponibilità dimostrata durante la redazione di questa parte del lavoro. La trascrizione dell'iscrizione qui proposta è in linea di massima quella in *CIL* VIII 799+12266, dalla quale differisce tuttavia in taluni dettagli. Innanzitutto per il numero delle *tribuniciae potestates* dell'imperatore: nella nostra trascrizione, in base agli elementi della cronologia desumibili di seguito, proponiamo infatti nell'integrazione il numero XX, mentre nel *CIL*, in Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 544, in *RE* s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 432, in J. GASCOU, *op. cit.*, p. 125 e in H. JOUFFROY, *op. cit.*, p. 221 è in-

fine del 134 o dall'inizio del 135⁶⁷. Ancora più utili per l'inquadramento cronologico risultano i nomi di alcuni membri della famiglia imperiale: l'arco è infatti dedicato, oltre che ad Adriano, anche a Lucio Ceionio Commodo, a Matidia e a Sabina. Ci soffermeremo ora brevemente sull'onomastica del figlio adottivo e della moglie del principe. Lucio Ceionio Commodo è stato già adottato dall'imperatore, in quanto compare qui come *Lucius Aelius Caesar*; la data dell'adozione è da fissarsi genericamente tra il 19 giugno e il 29 agosto 136, anche se si può ipotizzare che questa sia avvenuta esattamente nello stesso giorno dell'adozione di Adriano da parte di Traiano, il 9 agosto⁶⁸. La moglie Sabina non ha il titolo *diua*⁶⁹, per cui era ancora in vita⁷⁰: sappiamo che morì subito dopo la condanna di Serviano e Fusco⁷¹, quindi ancora nel 136, ma probabilmente alla fine dell'anno⁷² (comunque, è evidente, non prima dell'adozione di Lucio Ceionio Commodo); si consideri pure, a livello meramente indicativo, che le emissioni monetali di zecca alessandrina a nome dell'Augusta terminano esattamente con il ventesimo anno di regno di Adriano, inquadrabile tra il 29 agosto 135 e il 29 agosto 136⁷³. È dunque verosimile che l'arco sia stato dedicato nel periodo immediatamente successivo al 9 agosto del 136 ma prima della morte di Sabina, avvenuta, si è visto, di lì a poco nello stesso anno⁷⁴; non è invece molto probabile la ge-

dicato il numero XXI. Allo stesso modo non concordiamo con la lettura corrente in merito agli elementi della titolatura di Lucio Elio Cesare: nell'integrazione abbiamo infatti eliminato l'indicazione della potestà tribunicia, ottenuta verosimilmente di lì a poco, lasciando il solo titolo di console per la prima volta.

⁶⁷ *Diz. Ep. s.v. "Hadrianus"*, p. 617.

⁶⁸ Tale ipotesi è in *RE s.v. "Ceionius"* [v. Rohden], coll. 1830-1831. Sull'adozione di Adriano da parte di Traiano si veda *Spart. Hadr.* 4, 6.

⁶⁹ Il frammento dell'iscrizione con il nome di Sabina non reca infatti traccia di tale titolo: *CIL VIII 799* (f).

⁷⁰ L'imperatrice venne divinizzata dal marito, come ribadito in *RE s.v. "Aelius"* (64) [v. Rohden], col. 515 sulla base di *CIL VI 984*.

⁷¹ Così in *Spart. Hadr.* 23, 3-9.

⁷² La morte di Sabina viene già collocata ipoteticamente in tale periodo in *RE s.v. "Aelius"* (64) [v. Rohden], col. 515.

⁷³ *Diz. Ep. s.v. "Hadrianus"*, p. 636.

⁷⁴ Per questo motivo abbiamo integrato il numero delle *tribuniciae potestates* dell'imperatore con XX: la *tribunicia potestas XXI* decorre infatti solo dal dicembre 136 (si veda, al riguardo, *Diz. Ep. s.v. "Hadrianus"*, p. 621). Per la stessa ragione non compaiono secondo noi nella dedica né la potestà tribunicia né il secondo consolato di *Lucius Aelius Caesar*: l'assunzione della *tribunicia potestas* da parte del figlio adottivo di Adriano non è infatti precedente al 10 dicembre 136, mentre il secondo consolato si riferisce già all'anno 137 (*RE s.v. "Ceionius"* [v. Rohden], coll. 1830-1831; *Diz. Ep. s.v. "Hadrianus"*, p. 639); in tutti questi momenti la moglie Sabina, come si è visto, avrebbe forse avuto il titolo *diua*, essendo con grande probabilità già morta.

nerica datazione al 137 proposta nel *CIL* ed accettata nella letteratura seguente⁷⁵.

⁷⁵ Solo in *RE* s.v. "Aelius" (64) [v. Rohden], col. 515 si ipotizza una datazione dell'iscrizione dedicatoria alla seconda metà dell'anno 136, ma tale indicazione non è oggetto dell'attenzione degli studiosi che successivamente hanno toccato il tema, a partire già dal Kähler, che ha redatto più tardi la voce "Triumphbogen" della stessa Pauly-Wissowa. La dedica viene datata al 137 in Ch. TISSOT, *op. cit.*, p. 544; *RE* s.v. "Triumphbogen" [Kähler], col. 432; L. CREMA, *op. cit.*, p. 447 (qui si indica anche, in alternativa all'età adrianea, la data del 161-168, probabilmente confondendo l'arco in questione con quello di Lucio Vero, di cui abbiamo la dedica in *CIL* VIII 801); *EAA* s.v. "Arco onorario e trionfale" [Pallottino], p. 595; N. FERCHIOU, *Architecture romaine*, cit., pp. 8-9, 49; H. JOUFFROY, *op. cit.*, p. 221; N. FERCHIOU, *L'évolution du décor*, cit., pp. 58, 322.

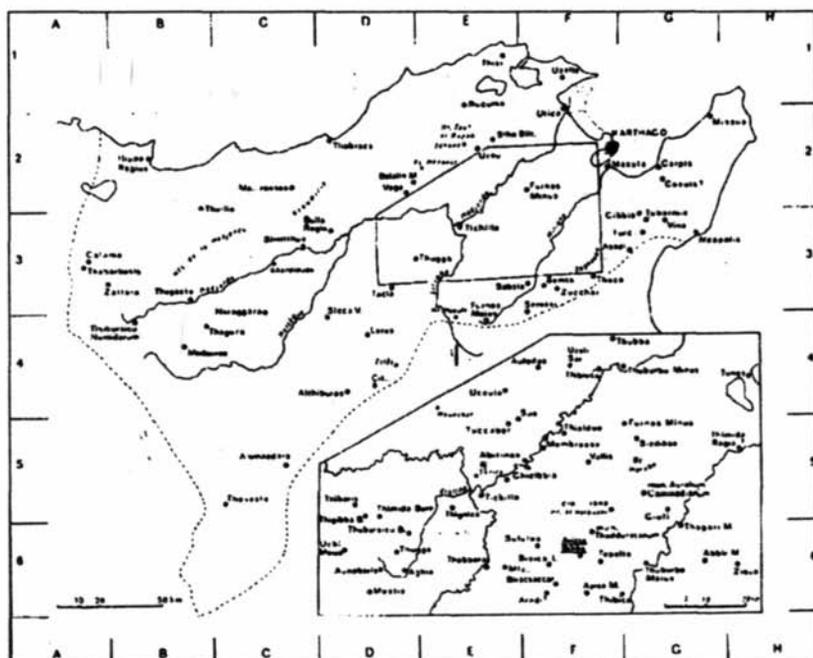


Fig. 1 - Carta della regione nella quale è localizzato l'abitato di *Aitna Bibba*, tra lo Oued Miliane (a est) e lo Oued Siliana (a ovest) (da: C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au bas-empire. II. Notices d'histoire municipale*, Paris 1981, pl. 1).



Fig. 2 - *Auitta Bibba*: il blocco del fregio-architrave con la dedica *CIL VIII 800* (159 d.C.).



Fig. 3 - La costruzione presso l'arco, nella quale sono reimpiegati numerosi materiali di spoglio, interpretabile verosimilmente come forte bizantino. In primo piano il blocco con l'iscrizione *CIL VIII 800*, riutilizzato come stipite.



Fig. 4 - L'arco di Adriano.



Fig. 5 - L'arco di Adriano.



Fig. 6 - L'arco di Adriano.



Fig. 7 - Uno dei piedritti dell'arco.



Fig. 8 - Un capitello corinzio di parasta dell'arco reimpiegato nei pressi.

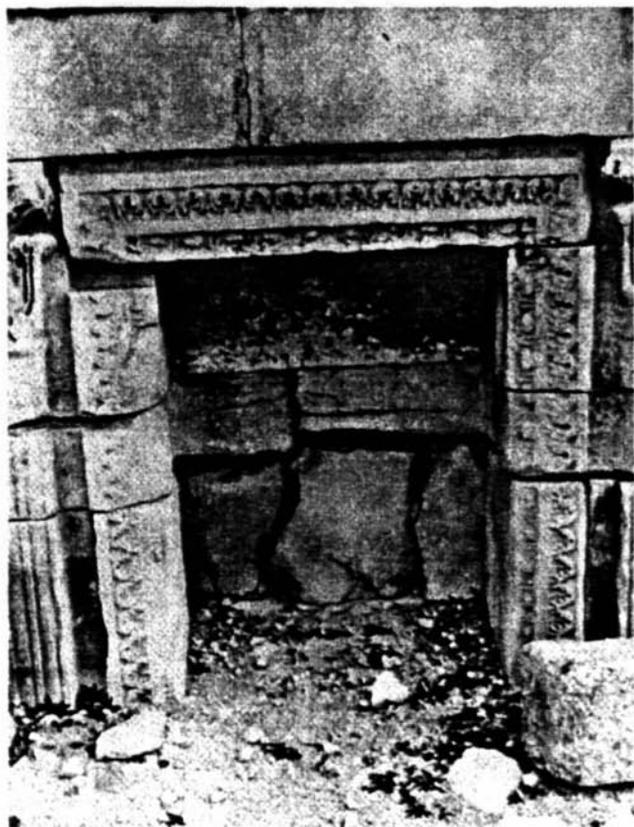


Fig. 9 - La nicchia in uno dei piedritti dell'arco.



Fig. 10 - Un frammento della cornice dell'arco, attualmente tra i materiali di crollo del forte bizantino.

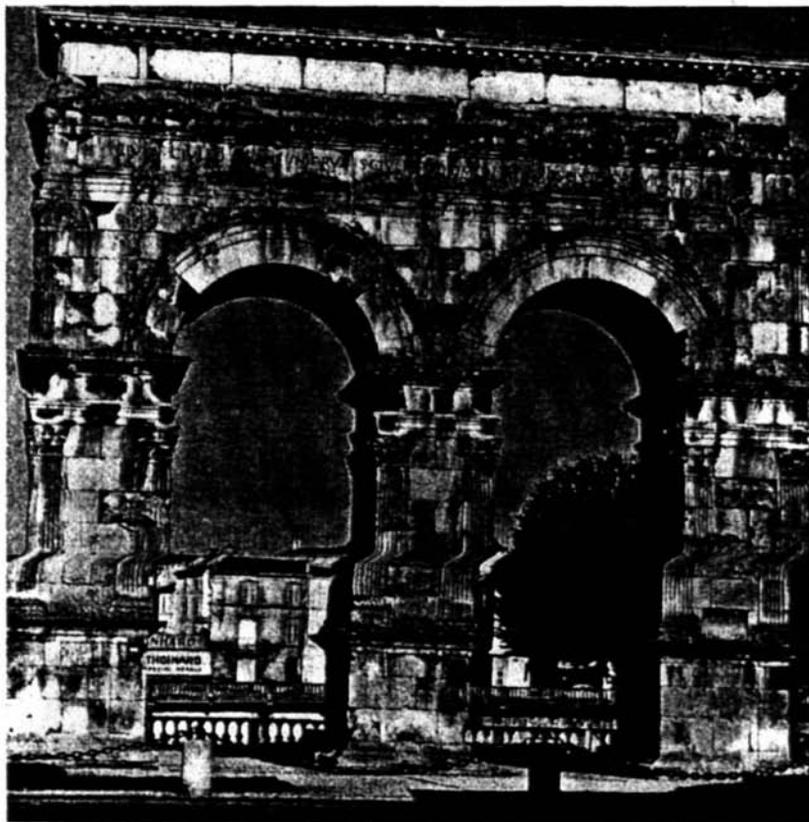


Fig. 11 - L'arco di Tiberio, Germanico e Druso a Saintes (*Mediolanum Santonum*, in Aquitania)
(da: P. GROS, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du haut-empire, I. Les monuments publics*, Paris 1996, fig. 64).



Fig. 12 - Medina (*Althiburos*, in Africa Proconsolare): l'arco a nord-ovest della città.

Raimondo Turtas

Giovanni Arca. Note biografiche

Il 16 settembre 1543 Giovanni Antonio Arquer e Michele Barberá, rappresentanti di Cagliari al Parlamento celebrato in quella città sotto la presidenza del viceré Antonio de Cardona, presentarono una lunga lista di petizioni; fra queste, com'è noto, figurava quella dell'istituzione di una Università o Studio Generale a Cagliari; quattro giorni dopo, una petizione analoga sarebbe stata presentata anche dal rappresentante di Sassari a nome e per conto della sua città¹. Qui ci interessa, però, un'altra delle domande presentate da Cagliari: vi si chiedeva che, da allora in avanti, non venisse più ammesso "all'ordine del suddiaconato alcuno che non sap[esse] scrivere una lettera in latino e, inoltre, che in ogni diocesi [ci fosse] un maestro di grammatica stipendiato dalle rendite del vescovo o de' canonici"; scopo della richiesta, per la quale ci siamo serviti del regesto preparato da Vittorio Angius, autore di quasi tutte le voci "sarde" del *Dizionario* di G. Casalis, era porre rimedio alla grande ignoranza di quasi tutti gli ecclesiastici, "che appena sanno leggere"².

A differenza di quella dell'Università, questa petizione sorprende per due motivi: il primo, che essa fosse partita da una città e non dagli stessi vescovi che avrebbero dovuto essere ancora più interessati all'elevazione del livello culturale del loro clero; malauguratamente, in quegli anni buona parte dei vescovi sardi brillava soprattutto per l'abituale assenza dalle proprie diocesi e il concilio di Trento doveva ancora venire. Il secondo è che Cagliari aveva già quella scuola; anzi, era stata la prima città in Sardegna ad istituire, almeno fin dagli inizi del XVI secolo, una scuola pubblica di grammatica e di arti a carico del proprio bilancio ordinario³; è probabile quindi che l'aver formulato

¹ Archivio di Stato di Cagliari, Antico archivio regio (= ASC, Aar), vol. 158, 165v (per Cagliari) e 174r (per Sassari); i testi delle petizioni sono stati pubblicati da R. TURTAS, *La nascita dell'università in Sardegna. La politica culturale dei sovrani spagnoli nella formazione degli Atenei di Sassari e di Cagliari*, Sassari (1988), pp. 115-117.

² G. CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli stati di S. M. il Re di Sardegna*, XVIII quater, Torino 1856, pp. 529-530; sull'autore della stragrande maggioranza delle voci "sarde", cfr. *Ibidem*, pp. 5-6 e 795.

³ Archivio storico del Comune di Cagliari (= AComCa), vol. 17, *Llibre de les Ordinacions de la ciutat de Càller fetes y ordenades en diversos anys y en diversas consellarias*, 146r-148v:

quella petizione in Parlamento non fosse che un'implicita domanda perché sia l'arcivescovo sia il capitolo di Cagliari contribuissero finanziariamente al mantenimento della scuola cittadina che fino ad allora aveva gravato soltanto sulle spalle del comune.

Sappiamo peraltro che quelle richieste non ebbero alcun esito⁴ e, in tali condizioni, non può meravigliare il giudizio sferzante di Sigismondo Arquer che nel 1550 scriveva nella sua *Sardiniae brevis historia et descriptio*: “i sacerdoti sono ignorantissimi, a tal punto che sono rarissimi tra loro, come pure tra i frati, quelli che capiscono la lingua latina”⁵. Non era un'esagerazione; pochi anni dopo, anche l'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo non era più tenero nel descrivere i suoi preti: “la maggior parte di loro sa appena leggere, non ha alcuna conoscenza della legge di Dio e della Chiesa, non è in grado di insegnare ai rispettivi parrocchiani altro che il ‘Padre nostro’, l'‘Ave Maria’ e la formula della confessione generale in sardo; ritengo un autentico miracolo il fatto che Dio li mantenga ancora cristiani”⁶. Quanto poi alla scarsa osservanza del celibato, le testimonianze dei primi gesuiti arrivati in Sardegna confermano in pieno l'affermazione di Arquer⁷.

A stento perciò si crederebbe che parlasse della stessa regione il severo arcivescovo di Sassari Alfonso de Lorca quando, il 13 novembre 1600, ad appena quarant'anni di distanza da Parragues, scriveva a proposito del suo clero che “quasi tutti i canonici e parroci della diocesi hanno i gradi accademici”⁸. Che cosa era avvenuto nel frattempo? In questi quarant'anni anche la

nelle delibere del 1505 gli amministratori della città approvavano la riduzione dei salari di alcuni impieghi fissi a carico delle finanze cittadine; ne faceva le spese anche “lo salari del mestre de scoles de gramàtica y en arts que al present és mestre Calasat Asoles” che veniva ribassato a 75 lire sarde annue. A Sassari, invece, le scuole a finanziamento comunale incominciarono solo nel 1532: Archivio storico del Comune di Sassari (= AComSS, custodito presso l'Archivio di Stato di Sassari), busta 1, fasc. 1, 113r, *Memorial dels salaris y carrechs ordinaris <que> la present universitat quiscún any costuma pagar*, datato al 21 giugno 1532.

⁴ R. TURTAS, *La nascita dell'università*, cit., pp. 19-20.

⁵ Per il testo latino dell'operetta di Arquer ci serviamo di quello che si trova in M. M. COCCO, *Sigismondo Arquer dagli studi giovanili all'autodafé*, Cagliari 1987, p. 414; al passo appena citato seguiva quello sull'incontinenza degli ecclesiastici: “hanno le loro concubine e mettono più impegno nel fare figli che nell'istruirsi”.

⁶ P. ONNIS GIACOBBE, *Epistolario di Antonio Parragues de Castillejo*, Milano 1958, p. 131.

⁷ R. TURTAS, *Alcuni inediti di Antonio Parragues de Castillejo arcivescovo di Cagliari*, «Archivio storico sardo» 37 (1982), pp. 181-197.

⁸ Archivio Segreto Vaticano, *Congregazione del Concilio. Relazioni ad limina* (= ASV, *Limina*), *Turritana*, 16r; nel 1605, il suo successore Baccallar si dichiarava soddisfatto per l'impegno del clero nel curare la propria preparazione per il ministero delle confessioni: *Ibidem*, 24r. Alcuni anni prima di Lorca, Giovanni Francesco Fara nel 1588 - questa è la data dell'ultima notizia accolta nella sua opera geografica - osservava che “sempre più numerosi sono i Sardi che studiano medicina e giurisprudenza in Italia e in Spagna, mentre vi sono a Sassari e a Cagliari

Sardegna era stata coinvolta nella “rivoluzione educativa”⁹ che si stava diffondendo in tutta Europa. Ovviamente, questo movimento produsse i suoi maggiori risultati nelle due città più importanti: basti pensare che mentre verso la metà del Cinquecento Cagliari e Sassari cumulavano non più di 2-300 studenti nelle locali scuole di grammatica (erano l’equivalente delle nostre medie inferiori), all’inizio degli anni Trenta del secolo seguente vi si contavano circa 2000 studenti che erano distribuiti, oltretutto nelle scuole inferiori e superiori, anche nelle quattro facoltà in cui erano articolate le rispettive Università. In quegli stessi anni, erano state aperte scuole medie inferiori e superiori anche nei collegi gesuitici di Iglesias e di Alghero, che dovevano avere complessivamente non meno di 500 studenti¹⁰. In pochi decenni nelle città sarde più importanti era emersa una nuova fascia sociale, quella studentesca, che prima non esisteva. In misura minore quella “rivoluzione” non aveva mancato di toccare, come vedremo più avanti, anche la Sardegna dei villaggi.

L’inizio di questo straordinario cambiamento si ebbe con l’arrivo dei gesuiti a Sassari nel 1559. Fondati vent’anni prima, solo da circa una decina d’anni essi si dedicavano all’insegnamento su richiesta di vescovi, di città e di principi. Uno dei segreti del loro folgorante successo - agli inizi del Seicento essi gestivano, nei quattro continenti, circa 250 collegi che nel 1616 sarebbero saliti a 370 e (nonostante le difficoltà e opposizioni) a quasi 700 poco prima della soppressione dell’ordine (1773) - fu l’aver adottato fin dall’inizio il metodo e l’organizzazione didattica seguita dall’Università di Parigi e di averli adattati, attraverso la *Ratio studiorum*, alla loro attività educativa: una scelta naturale, dal momento che i primi nove futuri gesuiti avevano incontrato il loro leader, Ignazio di Loyola, come condiscipolo sui banchi dell’*Alma mater Parisiensis*¹¹.

dei Sardi molto dotti che impartiscono pubblico insegnamento di grammatica, retorica, filosofia e teologia: per questo la Sardegna ha teologi assai colti e predicatori della parola di Dio, filosofi, medici e giuristi insigni, nonostante alcuni, ignoranti di cose sarde [...] vadano [...] blaterando il contrario”: I. F. FARAE *Opera*. 1. In *Sardiniae chorographiam* (ed. E. Cadoni), Sassari 1992, pp. 148-149.

⁹ L’espressione è di L. STONE, *The educational Revolution in England, 1560-1660*, «Past and Present» 28 (1964), pp. 41-80.

¹⁰ Sulla popolazione studentesca in Sardegna, prima e dopo la venuta dei gesuiti, cfr. R. TURTAS, *Scuola e Università in Sardegna tra '500 e '600. L’organizzazione dell’istruzione durante i decenni formativi dell’Università di Sassari (1562-1635)*, Sassari 1995, pp. 71-78; ID., *La Casa dell’Università*, Sassari 1986, pp. 8-10, nn. 92-94; ID., *La nascita dell’università*, cit., pp. 13-14, 169.

¹¹ G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le “modus parisiensis”*, Roma 1968 (Bibliotheca Instituti Historici S. I., vol. XXVIII), *passim*.

È noto che in Sardegna le loro prime scuole vennero aperte a Sassari nel 1562, seguite da quelle di Cagliari nel 1564, di Iglesias nel 1580 e di Alghero nel 1588. Da queste ultime due città, però, i gesuiti erano stati richiesti fin dagli anni Sessanta, come pure da Oristano e da Bosa. Negli stessi anni o poco dopo si erano fatti avanti per avere un collegio anche Ozieri, Orani, Busachi, Nuoro, Cuglieri e altri villaggi ancora nei decenni seguenti. Sarebbe quindi riduttivo attribuire i risultati ottenuti soltanto ai nuovi maestri o alle nuove metodologie; difficilmente queste avrebbero potuto avere successo se non ci fosse stata una forte attesa e un vivo desiderio di istruzione diffuso in tutta l'isola¹².

A tal punto che, verso la fine del secolo XVI, si assiste all'apertura di scuole di grammatica anche in piccoli villaggi e non soltanto da parte dei gesuiti - che per il momento non erano in grado di soddisfare nuove richieste - ma di ecclesiastici delle parrocchie dell'archidiocesi di Cagliari; avendo probabilmente frequentato le scuole del collegio gesuitico di quella città, essi avevano chiesto ed ottenuto dall'arcivescovo l'autorizzazione ad aprirne di simili anche nei loro villaggi¹³. Sebbene non se ne conosca ancora né l'ampiezza né la durata, anche questo era un fenomeno completamente nuovo. Non che prima d'allora fossero mancate del tutto le scuole; al contrario, quelle parrocchiali dovevano essere presenti in buona parte dei villaggi dell'iso-

¹² R. TURTAS, *Scuola e Università in Sardegna*, cit., pp. 65-70.

¹³ Cfr. Archivio Arcivescovile di Cagliari (= AAACA), *Registrum commune* 8, 236v-237r: il 21 novembre 1591 l'arcivescovo di Cagliari del Vall dava "licentia" al reverendo Salvatore Comina *curat* di Selegas di aprirvi una "scola de llegir, scriure y de gramàtica y enseñar la doctrina christiana y articles de la fe [...] y llegir tots y qualsevol llibres y altres coses necessariis y per nos aprovats"; qualche anno dopo (Cagliari, 25 agosto 1594) lo stesso del Vall autorizzava tre tonsurati di Serrenti a seguire le lezioni della "scola de gramàtica que en dita vila se lig per lo venerable Scartelo", dopo di che "vindran en la present ciutat [Cagliari] per passar avant sos studis" prima di ricevere gli ordini sacri: *Ibidem*, 367v-368r (debbo questi docc. alla cortese segnalazione di Salvatore Loi). Non sarà fuori luogo notare che quelle scuole venivano fondate in "ville" molto piccole della Trexenta: Selegas contava allora 118 fuochi e Serrenti 167; non è azzardato supporre che scuole simili venissero aperte anche in "ville" più grandi: che la documentazione non ne conservi tracce non deve meravigliare, perché non sempre la licenza veniva registrata, come avvenne nel caso di Bitti di cui si parlerà più avanti. Non pare invece abbia avuto seguito il progetto del vescovo di Ales Gavino Manconi, un cui memoriale al sovrano prevedeva, oltre la traslazione della sede da Ales ("da oltre cent'anni che è stata fondata non ha avuto alcun miglioramento né l'avrà fino alla fine del mondo") a S. Gavino Monreale, che vi si fondassero anche due scuole, una di grammatica ed una per insegnare a leggere e scrivere: i ragazzi dei villaggi vicini (Mara Arbarey, Tuili, Villamatrona, Forru, Gonnostramatza, Masuddas, Guspini, Gonnosfanadiga e Sardara) avrebbero potuto tornare facilmente ai loro luoghi d'origine "cada sabato a la tarde" e "cada lunes a la mañana acudir a la escuela con toda comodidad", perché a S. Gavino e nella vicina Sardara avrebbero trovato facilmente vitto e alloggio: Archivio Histórico Nacional, Madrid (= AHN), *Consejos suprimidos*, leg. 19880, 8, il memoriale era accluso a una lettera del viceré a Filippo IV, datata da Cagliari, 4 ottobre 1629.

la: si trattava però di scuole che avevano lo scopo di preparare un ristretto numero di utenti, in particolare i futuri sacristi e cantori che avevano il compito di aiutare il sacerdote nell'espletamento delle azioni liturgiche più solenni, nelle quali era indispensabile un gruppo di persone che dialogasse liturgicamente con il celebrante; come, ad esempio, durante la messa solenne o nei vesperi cantati. Siccome non era possibile che i cantori del coro conoscessero a memoria tutte le parti variabili delle messe o dei vesperi dei vari tempi dell'anno liturgico che, non va dimenticato, erano interamente in latino (una lingua del tutto ignorata dal popolo e spesso non compresa neanche da molti ecclesiastici, ma pur sempre di uso obbligatorio), era necessario che essi fossero almeno in grado di leggere quegli stessi testi, anche a costo di non capire ciò che dicevano o cantavano. Per questi motivi, le scuole parrocchiali non si spingevano oltre l'insegnamento della lettura; erano cioè scuole finalizzate a quello scopo liturgico preciso: non a caso, i testi su cui ci si esercitava erano quelli stessi che dovevano poi essere recitati o cantati in risposta al celebrante¹⁴.

Benché la documentazione relativa a queste scuole sia molto scarsa - e non soltanto per la Sardegna - esse ci dovevano essere: resterebbero altrimenti incomprensibili i severi giudizi di Arquer e di Parragues quando dicevano che la maggior parte degli ecclesiastici "sapeva appena leggere": in assenza di scuole di grammatica che sappiamo rarissime, dove potevano aver imparato a leggere se non in una di quelle modeste scuole parrocchiali? Eppure, non manca qualche preciso riscontro documentale, come quello fornito il 24 aprile 1534 da certo Sebastiano Sanna "presbitero della 'villa' di Austis", 80-83 anni di età; chiamato a far da testimone in una causa, dopo aver rassegnato le proprie generalità, egli aveva affermato che "quand'era ancora ragazzo [...] andava a scuola in casa del defunto prete Pietro Murtas nella stessa 'villa'"¹⁵: ne segue che, una settantina d'anni prima, attorno al 1465, un periodo tutt'altro che brillante per la storia dell'isola, ad Austis - un

¹⁴ H. J. GRAFF, *Storia dell'alfabetizzazione occidentale*, I, Bologna 1989, pp. 137-138.

¹⁵ AHN, *Consejos suprimidos*, leg. 43.241, fasc. 1, 74r-v: "essent menor eill [cosi] testimoni, que hanava ha escola en casa del quondam preidi Pedro de Murtas en esta villa". Si ricordi poi che i cosiddetti sinodi del Logudoro facevano obbligo a tutti i presbiteri di tenere il breviarìo, di recitarne una parte prima di celebrare la messa; il sinodo di Bisarcio del 1424 prescriveva addirittura che i candidati al presbiterato non potessero essere ordinati "donec sciant bene cantare, legere et ad minus Donatum [era uno dei testi classici per l'apprendimento della grammatica latina] cum suo sensu sciant": da notare che neanche per i futuri preti era fatto obbligo di saper scrivere. Altra cosa, quando si trattava dei preti che esercitavano la *cura animarum* e che, già da questi sinodi, erano obbligati a prendere nota di coloro che avevano adempiuto il precetto pasquale, come prescriveva il sinodo di Sassari del 1442: "et issu iscrittu de cussos confessados

villaggio che verso la fine del '500 aveva appena 92 "fuochi"¹⁶ - era in funzione una di quelle scuole parrocchiali.

A questo punto, penso sia ormai chiaro che le scuole di grammatica fondate verso la fine del '500 in alcuni piccoli villaggi della diocesi di Cagliari a imitazione di quelle del collegio gesuitico cittadino, non avevano niente a che fare con le scuole parrocchiali limitate all'apprendimento della lettura. Oltre che la capacità di leggere correntemente, infatti, l'ammissione alla scuola di grammatica presupponeva almeno l'acquisizione dei rudimenti della tecnica dello scrivere e mirava, attraverso i suoi vari livelli di studio sempre più impegnativi, a dare una conoscenza approfondita della lingua latina, non solo per ciò che riguardava la comprensione dei testi ma anche per ciò che riguardava la struttura e le tecniche della lingua; doveva cioè consentire allo studente provetto di esprimersi, a voce e per iscritto, come uno degli autori classici a cui egli si ispirava come a modello. Essa stessa era finalizzata agli studi successivi, a cominciare da quelli della facoltà di Arti (o di filosofia) - che corrispondeva al nostro liceo - per proseguire con quelli delle facoltà superiori di medicina, diritto (canonico e civile) e teologia, nelle quali si concentravano in quel periodo il sapere e l'insegnamento universitari.

In questo contesto è interessante notare che, tra le poche scuole di grammatica attestate fuori dalle quattro città sedi dei collegi gesuitici, vi era anche quella di Bitti. Si ignora purtroppo quando essa abbia incominciato a funzionare e quali circostanze portarono alla sua istituzione; si conosce fortunatamente il nome del fondatore, Bernardino Meli, un ecclesiastico nativo di Villaspeciosa e pievano di Bitti tra il novembre 1588 e il 26 agosto 1593, data della sua morte¹⁷. Siccome però in nessuno dei documenti riportati nella raccolta di O. P. Alberti e anteriori all'ultima data non vi è alcun cenno alla scuola da lui fondata - se ne parla per la prima volta solo nel 1597¹⁸ - c'è da pre-

ciascuno curadu depiat presentare sa copia a su preladu ad minus a sa festa de.ssu Corpus de Cristos": M. RUZZU, *La Chiesa turritana dall'episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566)*, Sassari 1974, pp. 144 e 149; quanto alla registrazione dei battezzati nello stesso periodo, cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, p. 321n.

¹⁶ G. SERRI, *Due censimenti inediti dei "fuochi" sardi: 1583, 1627*, «Archivio storico del movimento operaio contadino e autonomistico», 11-13 (1980), p. 382.

¹⁷ O. P. ALBERTI, *La diocesi di Galluri dall'unione a Cagliari (1495) alla fine del sec. XVI*, I, 2, Sassari 1993, doc. 383, p. 327; Cagliari, 26 novembre 1588; è probabile che Meli fosse pievano da alcuni mesi prima, perché nel doc. 341, pp. 311-312 (Cagliari, 3 novembre 1587) il suo predecessore Dedoni viene qualificato "olim plebá". Sulla data della morte del pievano Meli, cfr. *Ibidem*, doc. 434, pp. 376-377; Cagliari, 30 agosto 1593.

¹⁸ *Ibidem*, doc. 475, pp. 406-407 (Cagliari, 9 dicembre 1597).

sumere che la data della sua entrata in funzione sia da collocare dopo la morte del fondatore. Da questo documento del 1597 e da un altro del 1600 si apprende comunque che la scuola era in attività "da alcuni anni" e che per il suo finanziamento Meli aveva predisposto una congrua dotazione economica del valore di 1300 lire sarde: la sua rendita annua di 104 lire (calcolata all'8%) era ritenuta sufficiente per stipendiare "alcuni maestri" che insegnassero "dottrina cristiana e grammatica" ad "almeno quaranta studenti" delle "ville" di Bitti e Gorofai¹⁹.

Probabilmente non avremmo saputo nulla di questa scuola se, a partire dal 1597, non fosse giunta alla curia arcivescovile di Cagliari una serie di denunce: la prima era diretta contro il pievano Giovanni Gallego e altri preti di Bitti e diceva che invece di consentire ai maestri²⁰ di dedicarsi indisturbati alle proprie mansioni didattiche secondo quanto prescritto dal fondatore - l'intera mattinata avrebbe dovuto essere impiegata in lezioni ed esercitazioni scolastiche - tanto il pievano che altri ecclesiastici locali, sotto pretesto di impartire lezioni private, prelevavano dalla scuola chi tre chi quattro studenti e se ne servivano per far svolgere loro lavori domestici. Messo in allerta dal suo fiscale, l'arcivescovo avvertiva i denunciati che egli non aveva niente in contrario che quei ragazzi lavorassero, magari per mantenersi agli studi²¹; questo però non poteva avvenire in mattinata, perché ciò avrebbe intralciato

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, e AAvCA, *Registrum ordinarium* 18, 150r: Cagliari, 27 ottobre 1600: da questi due documenti sappiamo anche che Meli aveva costituito una giunta per l'amministrazione della dotazione, che di essa facevano parte il pievano pro tempore e i "principals de la predicta villa de Bitti com a executors del dit legal" - per i loro nomi cfr. *infra*, n. 26 - e che il capitale della dotazione era stato investito a Mamoiada, diocesi di Oristano, non sappiamo con quali modalità. Per altri casi di dotazioni economiche a favore dell'istruzione, cfr. R. TURTA, *La nascita dell'università*, cit., pp. 35-42. Per avere un'idea del potere d'acquisto della lira sarda, si ricordi che agli inizi del Seicento si poteva acquistare uno starello di frumento (circa 50 litri=42 kg.) con 3-3,50 lire: AComSS, busta 7, fasc. 3, *Registrum consulatus*, Sassari, 15 settembre 1598, e busta 8, fasc. 1, Sassari, 3 ottobre 1606; i prezzi erano simili anche a Cagliari: Archivum Romanum Societatis Iesu, *Fondo Gesuitico* (= ARSI, FG), 1380/6, collegio di Cagliari, doc. 61: Cagliari, 9 ottobre 1600.

²⁰ Conosciamo i nomi di alcuni di questi maestri da un doc. riportato *infra*, n. 26. La documentazione della curia arcivescovile di Cagliari non contiene purtroppo la licenza arcivescovile che aveva consentito l'apertura della scuola di Bitti, come nei casi segnalati *supra*, n. 13: ne segue che non tutte le licenze di apertura di scuole venivano registrate.

²¹ Si ha notizia che, sia a Cagliari che a Sassari, molti degli studenti provenienti dai paesi che frequentavano le scuole presso il collegio gesuitico si mantenevano agli studi lavorando come istitutori presso famiglie benestanti, facendo però attenzione che ciò non fosse di ostacolo alla frequenza delle lezioni: ARSI, *Sardinia* (= *Sard.*) 14: Cagliari, 30 marzo 1572; secondo l'informatore, gli studenti del collegio di Cagliari che dovevano ricorrere a questo espediente erano un centinaio su un totale di 225: erano però i più bravi nello studio.

il normale svolgimento dell'attività didattica: sotto pena di 100 ducati di multa e anche di scomunica, se necessario, si ordinava quindi di non distrarre gli studenti dai loro impegni specifici²².

È proprio il caso di dire: fatta la legge, trovato l'inganno. Facendo probabilmente finta di credere che la proibizione arcivescovile riguardasse soltanto gli studenti di Bitti e Gorofai, per i quali la scuola era stata istituita, alcuni ecclesiastici continuavano a reclutare mano d'opera tra gli studenti provenienti dalle "ville" vicine. Altra denuncia, altro intervento di Laso Sedeño che equiparava la condizione di questi ultimi a quella dei locali, ordinava ai maestri di notificare il decreto agli interessati che lo dovevano sottoscrivere e rimettere a Cagliari²³.

Le ultime informazioni sulla scuola di Bitti risalgono agli inizi del Seicento: quella del 27 ottobre 1600 prendeva ancora una volta le mosse dalla denuncia di due ecclesiastici bittesi, Bernardino Satta e Girolamo Mannu, che lamentavano di aver insegnato per sei anni nella "scuola di leggere e scrivere"²⁴ istituita dal pievano Meli, ma di non aver ricevuto ancora neanche un soldo di quanto era loro dovuto: in tal modo, il loro credito era salito a ben 624 lire, in ragione di 104 lire l'anno, e doveva essere ripartito tra i due; secondo i denunciati, l'inadempienza era da addebitare al pievano Gallego ed ai membri della giunta voluta dal pievano Meli per amministrare la dotazione della scuola. La reazione dell'arcivescovo Laso Sedeño sembrava prendere per buona la denuncia perché, sotto pena di 200 ducati di multa e di scomunica maggiore, concedeva ai denunciati 15 giorni di tempo per pagare oppure per presentare le loro ragioni in tribunale²⁵.

Sebbene i destinatari di questa ingiunzione si fossero dati da fare per uscire dalla situazione in cui si erano cacciati, la riscossione della rendita che doveva servire a pagare i due maestri si dimostrava più laboriosa di quanto costoro avevano fatto credere nella loro denuncia. I membri della giunta, pievano in testa, avevano iniziato per loro conto una lite presso il tribunale dell'arcivescovo di Oristano - alla cui diocesi apparteneva la parrocchia di Mamoiada e dove il pievano Meli aveva voluto fosse investito il capitale della

²² O. P. ALBERTI, *op. cit.*, doc. 475, pp. 406-407. Il valore del ducato superava di solito le due lire e mezzo ma non raggiungeva di solito le tre lire.

²³ *Ibidem*, doc. 488, pp. 415-416: Cagliari, 11 settembre 1594.

²⁴ AAvCA, *Reg. ord.* 18, 150r: è la prima volta, e anche l'unica, che la scuola in questione - in precedenza qualificata sempre come "scuola di grammatica" - veniva declassata: bisogna pensare che pur essendo stata istituita come scuola di grammatica, di fatto servì solo per insegnare a leggere e scrivere? oppure, ciò che ci sembra più probabile, che quest'ultimo insegnamento fosse propedeutico alla scuola di grammatica? Quanto ai due maestri, cfr. *infra*, n. 26.

²⁵ *Ibidem*.

dotazione -, ma il ricupero della rendita andava per le lunghe; nel 1603 ci fu, infatti, una nuova denuncia - ai due maestri già conosciuti se n'era aggiunto un terzo, certo Giovanni Giacomo Pau - e un altro ordine dell'arcivescovo di Cagliari al pievano Gallego e agli amministratori della dotazione perché concludessero quanto prima la lite e ai querelanti venissero liquidate le loro spettanze²⁶. Dopo questo, della scuola bittese non si hanno più notizie.

Tanto basta, comunque, per concludere che anche a Bitti non mancava un certo desiderio di istruzione: ben difficilmente il pievano Meli si sarebbe deciso ad aprirvi una scuola di grammatica se non avesse pensato di soddisfare un'attesa sentita, anche se non sappiamo quanto diffusa. Lo stesso invio a Cagliari di Giovanni Proto Arca perché vi frequentasse le scuole del collegio gesuitico, non si può spiegare senza supporre che a Bitti si conoscesse quella istituzione come pure le opportunità di avanzamento sociale che essa poteva offrire.

Il nostro Arca nacque a Bitti attorno al 1562²⁷ e gli venne imposto il nome di Giovanni Proto, che in seguito, nel firmare la sua opera letteraria sia edita che inedita, egli semplificò in "Giovanni". Pochissimo conosciamo con sicurezza della sua famiglia: del padre però possiamo ragionevolmente ritenere che nel 1587 fosse già morto. Quell'anno infatti il procuratore del collegio gesuitico di Cagliari, dove Arca si trovava da tre anni, aveva fatto ricorso al vicario generale dell'archidiocesi contro alcuni bittesi che, sotto pretesto di

²⁶ *Ibidem*, Reg. ord. 23, 28v: Cagliari, 3 giugno 1603. Da questa lettera veniamo a sapere che la giunta, sotto la presidenza del pievano, era composta da sette uomini di Bitti (Francesco Satta Leoni, Giacomo Seque, Antonio Girolamo Satta, Pietro Antonio Farre, Paolo Antonio Casu, Sebastiano Carta, Giordano Manno) e da quattro di Gorofai (Giovanni Antonio de Jua, Giovanni Carta Sanna, Antonio Fadda e Giovanni Pietro Magiori). Non sappiamo molto dei maestri - tutti ecclesiastici bittesi - che insegnarono nella scuola del loro paese: Bernardino Satta era stato ordinato prete a Cagliari il 17 dicembre 1588: *Ibidem*, p. 459; il 4 aprile 1598 si era presentato al concorso per la parrocchia di Lodé, nel quale era stato proclamato vincitore Giovanni Proto Arca, di Bitti: *Ibidem*, doc. 481, pp. 410-411; il 22 ottobre dello stesso anno, l'arcivescovo Laso Sedeño ordinava che si prendessero informazioni nei suoi confronti, se cioè fosse vero che qualche settimana prima egli aveva pronunciato "parole sconsiderate contro alcuni fra i principali della 'villa'": *Ibidem*, doc. 492, p. 418; è possibile che costoro fossero i membri di quella giunta per la scuola che non si decideva a pagare i maestri. Girolamo Manno ricevette le "lettere dimissorie" per farsi ordinare prete da un altro vescovo il 9 marzo 1584 (*Ibidem*, p. 454), ma non sappiamo da chi, quando e dove sia stato ordinato; la sua attività è comunque attestata a Bitti fin dal 18 di "cabidanni" del 1594: Archivio Vescovile di Nuoro (= AVNu), *Quinque Libri*, Bitti, I, alla data citata. Niente purtroppo si sa di Giovanni Giacomo Pau.

²⁷ Lo incontriamo la prima volta il 24 settembre 1584, aveva 22 anni e da cinque mesi era stato accolto tra i novizi della Compagnia di Gesù a Cagliari; oltre le scuole del ciclo umanistico aveva frequentato anche il triennio di filosofia: ARSI, *Sard.* 3, 64r.

danneggiamenti subiti, molestavano il pastore che teneva al pascolo le cavalle e l'altro bestiame di proprietà dello stesso Arca, che li aveva ricevuti dai propri genitori "in patrimonio"²⁸; siccome la condizione di religioso che non aveva ancora emesso gli ultimi voti non consentiva al giovane gesuita di occuparsi direttamente dei propri beni, egli ne aveva incaricato sua madre; anzi, molto probabilmente, era stata proprio lei a rivolgersi alle autorità della Compagnia perché intervenissero in difesa di suo figlio, loro confratello; un'iniziativa che avrebbe sicuramente preso il padre se fosse stato ancora in vita. La stessa conclusione si può desumere da una lettera inviata da Arca nel novembre 1594 da Bitti a Bartolomé de Olivencia, viceprovinciale dei colleghi gesuitici sardi che si trovava a Sassari: alcuni giorni prima, mentre stava ancora a Sassari, il Nostro aveva ricevuto, insieme con le lettere patenti delle sue "dimissioni" dalla Compagnia di Gesù, un cavallo perché se ne potesse tornare al paese natale; nella lettera che scrisse poco dopo da Bitti, Arca informava Olivencia che "tanto la madre quanto i fratelli e lui stesso erano molto contenti della decisione presa" di lasciare la Compagnia²⁹: ancora una volta, la mancata menzione del padre ci sembra abbastanza significativa.

La documentazione esaminata consente di affermare anche che la famiglia Arca doveva essere piuttosto benestante: non si spiega altrimenti il suo lungo soggiorno a Cagliari (occorre non meno di otto anni per studiare grammatica, umanità, retorica e il triennio di filosofia); ancor meno si spiega l'appena citata donazione di cavalle e di altro bestiame "en patrimoni", da parte dei suoi genitori. Al di là di questo, sulla sua famiglia possiamo fare solo congetture. Tanto più che a Bitti il cognome Arca era allora abbastanza diffuso: basti pensare che durante gli ultimi tre decenni del '500 - il periodo che qui ci interessa - sono attestati ben nove bittesi che lo portavano e, fra essi, almeno tre erano preti³⁰. Non è quindi facile individuare per nome i suoi genitori; eppure qualche indizio, per quanto debole, non manca.

²⁸ L'espressione non sembra molto chiara: poteva significare sia la sua quota definitiva dell'eredità spettantegli sia anche una sorta di anticipazione sulla stessa; ma siccome è possibile che l'avvio agli studi del giovane Arca a Cagliari avesse già di mira una sua entrata nella carriera ecclesiastica, in questo caso l'espressione "en patrimoni" poteva indicare la costituzione, almeno iniziale, di un "patrimonio presbiterale", cioè di quell'insieme di beni - solitamente immobili - la cui rendita doveva consentire all'ecclesiastico che ne sarebbe stato beneficiario di condurre una vita decorosa anche se non avesse ricevuto benefici ecclesiastici; sulla costituzione di questi patrimoni, cfr. R. TURTAS, *La Chiesa durante il periodo spagnolo*, in B. ANATRA, A. MATTONE, R. TURTAS, *Dagli Aragonesi alla fine del dominio spagnolo* (Storia dei Sardi e della Sardegna, 3), a cura di M. Guidetti, Milano 1989, pp. 253-297.

²⁹ ARSI, *Sard.* 16, 191v: Sassari, 20 novembre 1594, Olivencia ad Acquaviva.

³⁰ Per gli Arca presenti a Bitti, cfr. l'indice dei nomi in O. P. ALBERTI, *op. cit.*, p. 475; quanto ai tre preti, il primo è il Giovanni Arca che riceve il presbiterato nel 1583 (*Ibidem*, p. 453):

Nei documenti pubblicati da O. P. Alberti compare un certo “mossen” Antonio Arca, “scrivano dell’incontrada di Bitti”³¹, che tra la fine di maggio e gli inizi di giugno del 1564 si presentò a Cagliari all’arcivescovo Parragues “in nome e da parte di detta comunità e popolo [...] di Bitti”, per pregarlo di annullare “ogni tipo di pene e di censure nelle quali il detto popolo fosse incorso” per aver proceduto alla ristrutturazione della nuova chiesa parrocchiale di S. Giorgio senza aver prima ottenuto la necessaria licenza del prelato³². Questo Antonio Arca era quindi non soltanto un personaggio che

dev’essere il “Juanne de Arca prevera et curadu”, attivo a Bitti (AVNu, *Quinque libri* di Bitti, I, 1° novembre 1595) e a Gorofai, dove morì: “a 19 de mayu 1619 est mortu su reverendo Joanne Arca” (AVNu, *Quinque libri* di Gorofai, I, non numerato, ma tra le registrazioni dei defunti, alla data indicata). Il secondo Arca è, invece, il Proto Arca che l’8 marzo 1584 riceve dall’arcivescovo di Cagliari le lettere dimissorie per farsi conferire ordini minori, suddiaconato, diaconato e presbiterato da un vescovo di sua scelta (O. P. ALBERTI, *op. cit.*, p. 454); non sappiamo quando, dove e da chi egli abbia ricevuto gli ordini sacri; ritengo però che si tratti della stessa persona che in altri documenti, riportati sempre nella raccolta curata da Alberti, compare come Giovanni Proto Arca di Bitti, che vince il concorso per parroco di Lodé (*Ibidem*, pp. 423-424, doc. 501; da notare, tuttavia, che nei docc. 480-482, lo stesso viene riportato come Pietro Proto Arca: si tratta di una svista del curatore, al quale è sfuggito che nel *Registrum collationum*, da cui egli ha effettuato la trascrizione, il “Petrus” è stato corretto in “Joannes”); questo Giovanni Proto Arca è sicuramente “su reverendo Joan Proptu Archa” che muore a Bitti il 22 agosto 1599 (AVNu, *Quinque Libri* di Bitti, I, 192r), lo stesso che F. Alziator pensava di aver individuato come l’autore dei libri sui Barbaricini e che sarebbe morto “in età di settant’anni”: G. P. ARCA, *Barbaricinarum libri*, con uno studio introduttivo ed a cura di F. ALZIATOR, Cagliari 1972, p. 13; a questo proposito bisogna però osservare che non si capisce da dove Alziator abbia tratto la notizia dei 70 anni perché nulla, nel codice da lui esaminato, autorizza un’affermazione simile. Infine, il terzo Arca: è il Nostro, che - come vedremo in seguito - fece parte della Compagnia di Gesù tra il 1584 e il 1594 e ricevette i primi quattro ordini minori solo il 23 maggio 1592: AAVCa, *Registrum ordinum*, I, 123r (“Ioannes Promptus Arca Societatis Ihesu [così], de licentia superioris”). Non può essere esclusa una remota possibilità che gli ultimi due Arca siano la stessa persona; in tal caso però si dovrebbe supporre che Proto Arca, dopo aver ottenuto le lettere dimissorie dell’8 marzo 1584 di cui sopra, nel mese seguente abbia cambiato idea e abbia chiesto di entrare nella Compagnia di Gesù (ARSI, *Sard.* 3, 64r) rimandando a chissà quando il conseguimento degli ordini sacri, che invece sembrava intenzionato a ricevere quanto prima. Non basta; presentatosi il 23 gennaio 1598 all’arcivescovo di Cagliari come “Ioannes Archa presbiter oppidi Bitti manno”, per ottenere la “licentiam imprimendi” del libro *De Sanctis Sardiniae* di cui era autore, appena due mesi dopo averla ottenuta si sarebbe presentato ancora una volta allo stesso prelato, ma sotto il nome di “Iuannis Prompto Archa” per partecipare al concorso della parrocchia di Lodé: O. P. ALBERTI, *op. cit.*, docc. 476 e 480-482, pp. 407 e 410-412; è quantomeno sorprendente una tale sbadataggine in un autore che in tutte le sue opere - edite ed inedite - si firma sempre e soltanto “Giovanni Arca”.

³¹ L’incontrada (dal catalano “encontrada”) era una circoscrizione feudale comprendente più villaggi; si chiamava anche “parte” o “partido”; quella di Bitti era composta dalle “ville” di Bitti, Gorofai e Onani: cfr. F. FLORIS, *Feudi e feudatari in Sardegna*, prefazione di B. Anatra, Cagliari 1996, I, pp. 162 ss.

³² O. P. ALBERTI, *op. cit.*, doc. 73, pp. 88-89; il doc. non è datato ma si trova tra il 72bis del 18 maggio 1564 e il 74 del 16 luglio dello stesso anno.

aveva una certa dimestichezza professionale con la scrittura, perché doveva stendere gli atti di carattere ufficiale che riguardavano l'incontrada, ma anche un uomo di fiducia e di prestigio nella sua comunità, che l'aveva scelto come proprio rappresentante presso l'arcivescovo di Cagliari. Di un "donno Antoni Archa" di Bitti parla poi un documento delle *Carte Aymerich* dell'Archivio di Stato di Cagliari, anche se in termini poco lusinghieri, almeno a sentire l'ufficiale feudale di Bitti Giovanni Satta, al quale l'Arca si era presentato come procuratore di certo Giovanni Asproni, pure di Bitti; al Satta, aveva dato l'impressione di non agire "come un procuratore ma come un cane rabbioso"³³. Nonostante lo scarto di 15 anni tra i due documenti, non mi pare si possa escludere una certa probabilità che si abbia a che fare con la stessa persona, non solo perché entrambi portavano lo stesso nome e cognome ma anche perché, a motivo della loro professione, avevano familiarità con la scrittura: persone simili dovevano essere piuttosto rare nella Bitti di quegli anni, per di più se omonimi³⁴.

Eppure, contro la pur plausibile supposizione che ci si trovi di fronte al padre del Nostro - in tal caso, questi non avrebbe avuto bisogno di passare attraverso la scuola parrocchiale ma avrebbe potuto apprendere direttamente dal padre non solo la lettura ma anche la tecnica della scrittura - vi è una considerazione di peso: sia che il nostro Arca fosse figlio di uno dei due che portavano lo stesso nome (Antonio Arca) sia che questi due fossero un solo e medesimo personaggio, non si capisce come, avendo un padre già familiarizzato con la cultura scritta, egli abbia cominciato con tanto ritardo la sua carriera scolastica. A questo proposito, i conti sono presto fatti: il 24 settembre 1584 Giovanni Proto Arca si trovava tra i novizi nella Compagnia di Gesù da ormai 5 mesi; aveva 22 anni e da poco aveva terminato il triennio di filosofia. In parte, il suo caso era simile a quello di vari altri studenti che, dopo aver frequentato le scuole di un collegio gesuitico, avevano chiesto di entrare nell'ordine al quale appartenevano i loro maestri; non altrettanto frequente era invece il caso di uno studente che aveva aspettato i 22 anni per terminare il triennio di filosofia: si trovava nelle condizioni di uno che, ai nostri giorni, aspettasse a quell'età per conseguire il diploma di maturità. Segno che egli

³³ ASC, Aar, *Carte Aymerich*, busta 3, n. 354: Bitti, 1° giugno 1549.

³⁴ Con questi Arca, invece, non ha nulla a che fare l'Antoni Archa di Bitti, attestato nel settembre 1592 e che chiedeva di poter riprendere la manutenzione della chiesa di S. Anna che suo padre aveva a suo tempo restaurato ma che, dopo la di lui morte, era stata lasciata decadere dagli "obbers": O. P. ALBERTI, *op. cit.*, doc. 421, pp. 368-369. Il motivo di questa mancata identità sta nelle date: sappiamo che con tutta probabilità fin dal maggio 1587 il padre del nostro Arca non era più in vita.

aveva incominciato la sua formazione umanistica (la trafila scolastica di grammatica, umanità e retorica aveva una durata di almeno 5 anni) a 13-14 anni invece che a 8-9, un ritardo di almeno 4-5 anni³⁵: ciò che appunto desta qualche perplessità se si suppone che il padre avesse avuto una certa dimestichezza con la scrittura.

La formazione nella Compagnia di Gesù prendeva avvio, secondo le costituzioni dell'ordine, con un noviziato di due anni, durante i quali, sotto la guida di un maestro dei novizi, l'aspirante gesuita doveva incominciare a conoscere la congregazione di cui desiderava fare definitivamente parte e a lasciarsi conoscere da essa in modo che fossero accertate le rispettive compatibilità. Quando vi entrò Arca, il noviziato era annesso al collegio di Cagliari (adiacente alla chiesa di S. Croce) e contava 10 novizi (5 "scolastici", destinati cioè a continuare negli studi, e 5 coadiutori, che avrebbero svolto in seguito i lavori domestici nelle case della Compagnia ma che, durante il noviziato, dovevano ricevere la stessa formazione religiosa impartita agli altri)³⁶.

Per sapere qualcosa di nuovo su Arca, dobbiamo aspettare fino al 1591; stando al catalogo dei collegi sardi redatto nel novembre di quell'anno, egli risiedeva a Cagliari nella nuova casa del noviziato, aveva 28 anni, da 7 faceva parte della Compagnia ed aveva insegnato grammatica e umanità per 6 anni³⁷. Dal raffronto tra questa serie di dati e quelli già noti del 1584 si pos-

³⁵ Le costituzioni del "Seminario Cagliaritano" che, nonostante il nome, era aperto anche a coloro che non aspiravano alla carriera ecclesiastica, esigevano dagli alunni che "avessero 12 anni e conoscessero la grammatica": R. TURTAS, *Scuola e Università in Sardegna*, cit., p. 247.

³⁶ ARSI, *Sard.* 15, Lettera annua per il 1585 (Cagliari, 1° gennaio 1586); a partire dalla fine del 1585 il noviziato ebbe una sede indipendente, a Stampace, probabilmente già nella stessa area - o non molto distante da essa - sulla quale ora insiste la chiesa di S. Michele e l'annesso ospedale militare: per le vicende del noviziato di S. Michele fino al 1773, cfr. A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, II, Chieri 1915, pp. 310-333.

³⁷ ARSI, *Sard.* 3, 79v; non disponendo purtroppo di alcuna indicazione sicura sul collegio dove Arca abbia svolto l'insegnamento, ci si deve limitare a tenere conto del fatto che quando entrò in Compagnia i collegi gesuitici nei quali egli avrebbe potuto svolgere il suo insegnamento umanistico erano quelli di Sassari, Cagliari e Iglesias; quello di Alghero venne aperto solo nel 1588. Quanto poi alla qualità del suo insegnamento, la testimonianza di G. GILLO Y MARIGNACIO, *Segunda parte del triumpho de los martyres Gavino, Proto y Januario*, ms. S.P. 6.6.27 della Biblioteca dell'Università di Cagliari, 162v, afferma che fu scadente ("dió poca satisfaci6n"); fa anzi pensare che ciò avesse influito nelle dimissioni di Arca dall'ordine: "se avesse dato soddisfazione", scriveva, i gesuiti non se lo sarebbero lasciato scappare. Di segno opposto invece è la testimonianza del viceprovinciale di Sardegna Olivencia che, in un momento in cui la situazione di Arca all'interno dell'ordine era già compromessa, avvertiva il preposito generale Acquaviva che Arca poteva essere ancora proficuamente utilizzato, purché fuori dalla Sardegna, "en algun ministerio de humanidad porque es buen humanista": ARSI, *Sard.* 16, 161v; mi pare poco credibile che abbia potuto dire questo, in quella circostanza, se avesse saputo - e lui era in grado di

sono trarre due nuove informazioni: la prima, che egli aveva incominciato ad insegnare dopo appena un anno di noviziato, ciò che di per sé non era consentito, ma che si spiega con la grande penuria di maestri del ciclo umanistico, per cui a volte si facevano insegnare giovani religiosi che non avevano terminato neppure la loro formazione umanistica, filosofica o il biennio di noviziato³⁸; la seconda, che non aveva ancora affrontato lo studio della teologia. Come si vedrà tra poco, egli poté compiere questi studi soltanto per due anni, tra il 1592 e il 1593³⁹ e non è escluso che questa circostanza abbia avuto un qualche peso fra le ragioni che portarono alle "dimissioni" di Arca dall'ordine o che, se si guarda la cosa dal punto di vista dell'interessato, lo spinsero a lasciare la Compagnia.

Accettandolo come novizio e programmandone poi le tappe dell'ulterio-

saperlo, sicuramente molto più di Gavino Gillo - della "poca soddisfazione" data a suo tempo da Arca nel suo insegnamento umanistico. È possibile che il commento di Gillo, che conobbe personalmente Arca ("... le conocí religioso della venerable Compañía de Jesús algunos años y después le ví despedido d.ella"), sia stato influenzato dal fatto che Arca, "estando en Compañía, tuvo ocasión de haver los papeles del obispo Fara y traladó lo que pudo d.ellos en español de las Vidas de los santos de Sardaña y después que se vió despedido de la religión imprimió lo que havia trabajado el obispo Fara honrándose con el trabajo ajeno, apareándose [così?] dél en lo que le pareció con poca loa suya ...": *Segunda parte del triumpho*, cit., 162v. Su questo personaggio, che fu anche segretario della città di Sassari, primo segretario della sua Università e autore del primo libro stampato a Sassari nel 1616 (*El triumpho y martyrio esclarecido, de los illustrísimos sanctos martyres Gavino, Proto y Ianuario [...] por Io. Gavino Gillo y Marignacio [...], en Sácer, en la Empreña del illustrísimo y reverendísimo Señor don Antonio Canopolo arzobispo de Oristán, Por Bartholomé Gobetti, MDCXVI*). Nel 1984 il Comune di Sassari ne curò un reprint con introduzione di chi scrive: G. Gillo Marignazio, *Il trionfo e il martirio dei santi Gavino, Proto e Gianuario*, cfr. R. TURTAS, *La nascita dell'università*, cit., p. 99.

³⁸ L'insegnamento nelle prime classi di grammatica veniva solitamente svolto per alcuni anni (la regola parlava di tre anni: cfr. R. TURTAS, *Scuola e Università*, cit., p. 219) dai giovani gesuiti che avevano appena terminato il triennio di filosofia e prima che iniziassero lo studio della teologia. Si trattava di un impegno che, oltre ad essere molto faticoso (5-6 ore al giorno), era praticamente ininterrotto perché veniva proseguito durante tutta l'estate e persino nei giorni festivi, per quanto a un ritmo più ridotto (ma soltanto del 50%): era inevitabile che molti giovani gesuiti facessero di tutto per abbreviarlo il più possibile o per evitarlo affatto. Un indizio di questo fatto lo si può cogliere nella raccomandazione dei padri più autorevoli dei collegi sardi, chiamati a dare il loro parere sulla bozza della *Ratio studiorum* inviata loro dal preposito generale Claudio Acquaviva: "Si evitasse in ogni modo di concedere la dispensa dall'insegnamento umanistico a coloro che dovevano studiare filosofia o teologia; neanche i teologi dovevano essere liberati da questo onere, ché anzi sarebbe stato per loro di grande utilità": *Ibidem*, p. 210. Ancora nel 1597, i maestri di grammatica dei collegi sardi lamentavano che la riduzione dell'impegno scolastico (un'ora e mezzo la mattina e due la sera) fosse limitata ai soli mesi di luglio e agosto; chiedevano pertanto al preposito generale che la riduzione arrivasse "hasta los principios de octubre pues todo esse tiempo suelen ser por hallí tan rezios los calores come en los dichos meses de julio y agosto": *Ibidem*, p. 221.

³⁹ ARSI, *Sard.* 16, 162r, Olivencia ad Acquaviva: Cagliari, 19 febbraio 1594.

re formazione religiosa e intellettuale, i suoi superiori religiosi non potevano non tenere conto del precedente curriculum di studi di Arca, compreso il triennio filosofico che egli aveva seguito come studente esterno. Ora, tutto lascia pensare che questo curriculum non fosse stato molto brillante; il meno che si possa dire è che egli non dovette dare l'impressione di possedere un'intelligenza adatta per gli studi speculativi, né di essere particolarmente dotato per la predicazione o per altri ministeri molto apprezzati nell'ordine e molto richiesti dagli estimatori della Compagnia: in caso contrario non si spiega come mai sia stato trattenuto, lui che aveva accumulato già un certo ritardo negli studi rispetto ai suoi coetanei, per ben 6 anni nell'insegnamento del latino ai ragazzi delle prime classi. Ben diverso, mi pare, sarebbe stato il comportamento dei suoi superiori se il giudizio sulle sue capacità intellettuali avesse indicato un livello al di sopra della media: dopo qualche anno, al massimo tre, di insegnamento del latino nelle scuole inferiori, come prescriveva la *Ratio studiorum*, egli sarebbe stato mandato ad affrontare lo studio della teologia e non per soli due anni ma per il quadriennio completo.

Come il viceprovinciale Olivencia avrebbe lasciato capire in seguito, se Arca fosse rimasto in Compagnia avrebbe continuato ad essere impiegato nelle scuole di grammatica ("en algún ministerio de humanidad") perché era un "buen humanista", nel senso che aveva una buona conoscenza del latino⁴⁰, o nel ministero delle confessioni, magari anche in qualche santuario famoso e frequentato come quello di Loreto, dove i gesuiti operavano da tempo⁴¹, "perché conosce[va] bene l'italiano, lo spagnolo, il sardo e il latino"⁴² e aveva seguito alcune lezioni sui casi morali più frequenti che potevano presentarsi a chi svolgeva l'attività di confessore. Sebbene anteriore di qualche anno, il caso di Arca sembra presentare più d'una analogia con quelli che lo stesso Olivencia prospettava al preposito generale in una sua richiesta di istruzioni nell'agosto 1595: vi erano, scriveva il viceprovinciale di Sardegna, alcuni giovani gesuiti che avevano terminato il loro triennio di insegnamento di grammatica e che avrebbero dovuto intraprendere lo studio della teologia, ma non vi erano altri che potessero prenderne il posto; siccome, d'altra parte, essi "non sembra[va]no mostrare grande difficoltà o ripugnanza a continuare con quell'insegnamento per altri anni e con profitto degli studenti, e

⁴⁰ *Ibidem*. L'insegnamento del greco, impartito a Sassari per alcuni anni dopo l'apertura delle scuole, venne poi abbandonato e ripreso soltanto verso la fine del secolo: R. TURTAS, *Scuola e Università in Sardegna*, cit., p. 89.

⁴¹ M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez. 1556-1565. L'Azione*, Roma 1974, p. 562; *Id.*, *L'opera di Francesco Borgia. 1565-1572*, Roma 1992, p. 205.

⁴² ARSI, *Sard.* 16, 162r, Olivencia ad Acquaviva: Cagliari, 19 febbraio 1594.

d'altra parte non [erano] particolarmente dotati per fare più di quanto ci si p[otesse] aspettare da un confessore ordinario (ellos no tienen talento para cosa de más importancia que de medianos confesores)", si chiedeva al preposito generale di poterli mantenere ancora nell'insegnamento⁴³: ci sembra plausibile ritenere che la valutazione dei superiori gesuiti su Arca non fosse molto dissimile.

Purtroppo non sappiamo altro sugli studi di Arca, salvo che i due anni di teologia li dovette trascorrere a Sassari⁴⁴, perché fino agli inizi del Seicento l'insegnamento della teologia venne impartito solo in questo collegio⁴⁵. Ritengo però che questa sua destinazione contribuì ad accelerare il processo di disamoramento nei confronti della Compagnia, un processo che doveva essere iniziato già da vari anni. A questo proposito, è significativa la sua reazione, quando nel novembre 1594 il provinciale Olivencia gli notificò la decisione del preposito generale di "dimetterlo" dalla Compagnia; nonché dolersene, Arca accolse con sollievo il provvedimento perché "erano ormai sette anni - disse - che remava contro corrente (andava remando agua arriba) e gli toccava subire le 'condiciones' (dispetti? prevaricazioni?) dei Sassaresi contro i quali continuava a nutrire un'avversione straordinaria"⁴⁶. Se, dopo quello che sappiamo sul modo "discriminatorio" con cui erano stati orientati i suoi studi fin dai primissimi anni della sua vita di gesuita, quel suo non sentirsi più a proprio agio nella Compagnia ci sembra abbastanza comprensibile, appare invece del tutto inaspettata la sua viscerale ma altrettanto stagionata antipatia verso i Sassaresi⁴⁷. In queste condizioni, è quasi certo che il

⁴³ Il documento relativo è riportato in R. TURTAS, *Scuola e Università in Sardegna*, cit., pp. 218-219.

⁴⁴ Il soggiorno di Arca a Sassari incominciò solo dopo il 23 maggio 1592, quando la sua presenza è ancora attestata a Cagliari: nella sacristia della cattedrale, infatti, egli riceveva i quattro ordini minori insieme con 18 tonsurati, altri 40 minoristi, 16 suddiaconi, 9 diaconi e 12 presbiteri: AA.VV., *Registrum Ordinum I*, 123r.

⁴⁵ ARSI, *Sard.* 16, 298r-300v: Sassari, 19 dicembre 1596, il viceprovinciale Giovanni Poggio espone al preposito generale Acquaviva i motivi perché l'insegnamento della teologia non venga per il momento impartito a Cagliari ma continui ad essere riservato al collegio di Sassari: il testo è stato edito in R. TURTAS, *Scuola e Università*, cit., pp. 219-220; l'attivazione di quell'insegnamento a Cagliari ebbe luogo nel 1605: *Ibidem*, *Sard.* 10, 1, 188r.

⁴⁶ *Ibidem*, *Sard.* 16, 191r, Sassari, 20 novembre 1594 (Olivencia ad Acquaviva).

⁴⁷ La "novità" di questa avversione non sta tanto nel fatto che ne veniamo a conoscenza solo al momento delle sue dimissioni dalla Compagnia - eppure si trattava di un "magone" che Arca si portava dentro da circa sette anni - quanto perché non se ne hanno altri riscontri, per cui non si è in grado di aggiungere nulla che dia ragione di quella "straordinaria" (incredibile) avversione del Nostro e che non sembra riconducibile all'antipatia "ordinaria" tra Sassaresi e Cagliaritari (si ricordi che, dal punto di vista ecclesiastico, Arca apparteneva all'archidiocesi di Cagliari).

biennio teologico sassarese non dovette servire a rafforzare in lui i propositi che l'avevano spinto a scegliere la vita religiosa.

Tanto più che a questi problemi si assommavano quelli derivanti dal suo carattere. Il quadro che ne dava Olivencia - che è il solo che ne riferisce anche i tratti positivi - ce lo presenta come "un naturale indomabile e incorreggibile; uno che una volta presa una decisione vi rimane attaccato senza che ci sia speranza che la cambi"⁴⁸. Come se ciò non bastasse, lo stesso Olivencia gli attribuiva non ben precisate "imaginaciones", fantasticherie, forse una sorta di mania di persecuzione, che però gli sarebbe passata, sempre secondo Olivencia, trasferendolo lontano da alcuni confratelli con i quali si era irrimediabilmente guastato negli anni precedenti⁴⁹. Decisamente meno benevolo si mostrava il rettore del collegio di Sassari, il sassarese Girolamo Lupino, che - forse a conclusione del biennio teologico di Arca - ce lo descrive come "seminatore di discordie, tenace nel conservare inimicizie, con modi di fare poco convenienti a un religioso [...], molto sospettoso, corto e di limitate capacità intellettuali (corto y de poca capacidad), di esigua utilità per la Compagnia per le sue scarse doti, abituato a fare e disfare tutto come gli aggrada fino a costringere anche i superiori a non contraddirlo (forçados [...] darle cuerda) per evitare di peggio"; ce n'era a sufficienza perché Lupino pregasse Acquaviva di prendere provvedimenti: "d'ora in avanti, egli non [avrebbe] ap[er]to] più bocca su questo argomento"⁵⁰.

Con tutto ciò, non mi pare che il rendimento scolastico di Arca o i suoi problemi caratteriali siano gli unici elementi da valutare per determinare il ruolo che ebbe nella sua maturazione il periodo trascorso nella Compagnia di Gesù. Verso la fine del settembre 1584, quando era novizio da appena cinque mesi, nei tre collegi gesuitici sardi vi erano 83 religiosi (43 a Sassari, 31 a Cagliari e 9 ad Iglesias); di essi, 16 provenivano da varie regioni della penisola italiana (fra loro si contavano ben 12 fratelli coadiutori, in buona parte del regno di Napoli), 8 spagnoli (tutti sacerdoti, 6 a Cagliari e 2 a Sassari) e

⁴⁸ *Ibidem*, 161r: Cagliari, 19 febbraio 1594, Olivencia ad Acquaviva. Questo valeva anche nei suoi rapporti con i confratelli dai quali aveva ricevuto in passato qualche sgarbo (antiguos desgustos); nonostante avessero tentato di riparare anche più del dovuto (aunque [...] de los mismos padres y hermanos se ha mostrado y hecho toda la satisfacción que se podía y más de lo que se debía), Arca non sembrava aver deposto il rancore nei loro confronti: *Ibidem*, 161v.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, 152r: Sassari, 28 dicembre 1593, Lupino ad Acquaviva: si ha l'impressione che questi pesanti giudizi di Lupino si riferissero all'andamento degli studi teologici di Arca e al suo comportamento tenuto a Sassari.

I fiammingo (a Cagliari). Dopo 25 anni dal loro arrivo (1559), quando si contavano soltanto 2 gesuiti sardi, ora ce n'erano 58 con 21 sacerdoti, su un totale di 32; oltre metà (38) venivano da Sassari, 9 da Cagliari, seguivano Alghero, Iglesias, Oristano e vari villaggi, tra i quali anche Bitti. Le proporzioni della loro provenienza erano ulteriormente mutate nel 1591, quando il numero dei gesuiti era salito a 92, di cui 74 sardi, con Sassari che continuava a fare la parte del leone (43); gli spagnoli erano soltanto 6 (di cui 4 sacerdoti); dal 1585, a Cagliari, era stato aperto il noviziato come residenza indipendente e dal 1588 vi era anche un nuovo collegio, quello di Alghero.

Questa crescita, però, non poteva nascondere i molti problemi di quelle giovani comunità; uno, che non ci sembra anacronistico ricondurre alla presa di coscienza dell'identità nazionale, sembrava emergere dalla provenienza dei superiori che guidavano queste comunità nel 1584 e nel 1591: nel 1584, su tre collegi, uno solo, il meno importante e più recente (quello di Iglesias) aveva un rettore sardo (l'oristanese Giorgio Passiu, che in precedenza era stato rettore a Cagliari e poi a Busachi) mentre gli altri due, e soprattutto la carica di viceprovinciale, erano in mano a spagnoli. Quasi capovolta la situazione nel 1591, che si mantiene immutata nel 1594: tutte le cinque comunità avevano rettori sardi, solo il viceprovinciale Olivencia proveniva dalla provincia d'Aragona⁵¹. Tra queste date si svolge l'avventura gesuitica del Nostro.

Senza risalire al momento in cui ai primi gesuiti arrivati in Sardegna si pose la questione su quale lingua adottare per la vita di comunità e per l'insegnamento umanistico - una questione che, com'è noto, venne risolta d'imperio da Filippo II con l'imposizione del castigliano, ma in un momento in cui la componente sarda all'interno delle comunità gesuitiche era del tutto irrilevante⁵² -, qui ci interessa evidenziare i sintomi di fermenti "nazionalistici" all'interno di queste stesse comunità, la cui composizione diventava sempre più marcatamente sarda. Queste frizioni non emergevano, come poteva sembrare a prima vista, dalla richiesta presentata alla Congregazione generale del 1581 che i collegi sardi costituissero una provincia autonoma da quella di Aragona: va tenuto presente che in quel momento i posti di maggiore responsabilità di quei collegi erano ancora in mano a gesuiti di provenienza iberica e pertanto quella richiesta, non che essere motivata da ragioni "nazio-

⁵¹ Per tutti questi dati, cfr. i cataloghi dei rispettivi anni in ARSI, *Sard.* 3. Di lì a pochi anni Giovanni Poggio, di Samugheo, che per decenni era vissuto nella provincia d'Aragona e vi aveva ricoperto incarichi di grande rilievo, sarebbe stato il primo provinciale di Sardegna: cfr. *infra*, n. 65.

⁵² Per questo si rimanda a R. TURTAS, *La questione linguistica nei collegi gesuitici sardi nella seconda metà del Cinquecento*, «Quaderni sardi di storia» 2 (1981), pp. 57-87.

nalistiche”, era sentita piuttosto come esigenza di maggiore funzionalità nel governo degli stessi: le difficoltà di comunicazione tra questi e il preposito della provincia gesuitica d’Aragona dalla quale essi dipendevano, erano tali che per avere una risposta dal provinciale aragonese i superiori dei collegi sardi dovevano aspettare mediamente non meno di 6 mesi, quando magari le condizioni descritte nelle lettere in partenza dalla Sardegna erano talmente mutate che le soluzioni proposte o imposte potevano essere ormai diventate impraticabili⁵³. Proprio per questo, nel 1579 il preposito generale Mercuriano aveva disposto che i collegi sardi continuassero, sì, ad “essere sottoposti nominalmente all’Aragona ma che di fatto dipendessero direttamente dallo stesso preposito generale”⁵⁴.

Eppure, già in occasione di quella richiesta, erano venuti alla luce segnali precisi che lasciavano intravedere un malessere non riconducibile alla sola difficoltà delle comunicazioni della Sardegna col mondo esterno: “I ‘forestieri’ che dovrebbero aiutare la nuova provincia vengono in Sardegna malvolentieri a motivo dell’*intemperie* [così veniva chiamata allora la malaria] e se non vengono promossi superiori si danno da fare per andarsene quanto prima”. Questa considerazione compariva in una carta, redatta probabilmente ad uso dei padri della Congregazione generale, nella quale si trovavano elencati su due colonne parallele i motivi pro e contro la questione “se nel regno di Sardegna d[ovesse] essere istituita o no una provincia dell’ordine”. La cosa sorprendente è che essa vi figurava tra le ragioni portate da coloro che si opponevano all’istituzione della provincia, mentre il suo tenore lascerebbe pensare che essa esprimesse piuttosto l’insoddisfazione dei gesuiti sardi che si vedevano discriminati di fronte ai loro confratelli venuti dalla Spagna. Un’altra ragione contro l’istituzione tirava in ballo lo stesso Filippo II che, si diceva, “non gradi[va] che la Sardegna form[asse] una provincia a sé stante ma [voleva] che il governo dei collegi di Sardegna dipend[esse] da una provincia di Spagna”⁵⁵: sembra probabile che questo suggerimento

⁵³ La Congregazione era stata convocata per eleggere un nuovo preposito generale dopo la morte di Everardo Mercuriano: l’eletto fu Claudio Acquaviva. Questa problematica viene discussa, anche in termini non limitati ai contraccolpi che essa produceva nella vita dei collegi gesuitici sardi, in R. TURTAS, *Alcuni rilievi sulle comunicazioni della Sardegna col mondo esterno durante la seconda metà del Cinquecento*, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo* (Atti del 2° convegno internazionale di studi geografico-storici: Sassari, 2-4 ottobre 1981), 4. *Gli aspetti storici*, a cura di M. BRIGAGLIA, Sassari 1981, pp. 203-227.

⁵⁴ FG, 1590/205, n. 12, *A Sardiniae patribus proponitur generalis Congregationis [...] ut Sardiniam in provinciam erigere dignentur reverendi Patres*, s. d. La datazione della Congregazione la si deduce però dall’accenno alla delibera di Mercuriano “bonae memoriae”.

⁵⁵ *Ibidem*, n. 14.

venisse dal piccolo gruppo di gesuiti spagnoli che vivevano ancora in Sardegna, per i quali l'istituzione di una provincia autonoma poteva rappresentare la fine della loro posizione di privilegio e pertanto brigavano per mantenere i collegi sardi sotto la tutela della provincia d'Aragona; persino quando questa vedeva ormai quei lontani collegi come una palla al piede, un peso che essa non era più in grado di sopportare e aveva perciò chiesto alla Congregazione generale che venissero costituiti in provincia autonoma⁵⁶.

Pare se ne possa dedurre che i contrasti interni all'ordine si manifestasse soprattutto nei rapporti tra i padri spagnoli, un'esigua minoranza, e una parte non trascurabile dei gesuiti sardi, visto che tra loro erano compresi alcuni fra i più autorevoli che lasciarono trapelare questo malessere, anche se non siamo in grado di precisarne la consistenza numerica. Fra i padri spagnoli vi era lo stesso viceprovinciale Olivencia, sebbene fosse stato inviato nell'isola con il compito specifico di guidare la transizione da una conduzione della viceprovincia guidata dai padri spagnoli a quella affidata a gesuiti sardi. Nel febbraio 1593, quando aveva iniziato il suo mandato da quasi un anno, egli si esprimeva senza mezzi termini col preposito generale Acquaviva: "se si vuole che in Sardegna si mantenga la pace, è preferibile che i superiori vengano di fuori, almeno per ora; d'ordinario, i Sardi sono di carattere difficile e molesti, sono più adatti ad essere governati che a governare e sarebbe già tanto se si lasciassero governare in pace: vanno infatti soggetti a fisime (imaginaciones) e sospetti nei confronti sia dei superiori che dei loro pari grado"⁵⁷.

Non è il caso di sottilizzare su come, partendo da una constatazione di fatto (intolleranza dei Sardi verso superiori sardi), Olivencia traesse la conseguenza che i Sardi non erano fatti per governare ma per essere governati; egli non pareva preoccuparsi neanche se queste sue convinzioni venivano allo scoperto. Sembra, anzi, che prendesse gusto a distribuire equamente le proprie escandescenze tra i confratelli senza escluderne neanche quelli che provenivano dalla sua stessa provincia di origine (oltre che l'insulto di "perezosos aragoneses", erano probabilmente rivolti a costoro anche quelli di "poltrones" e "quarto de ahorcados")⁵⁸; essendo però i Sardi i più numerosi, più

⁵⁶ Fra le ragioni a favore della costituzione di una provincia sarda indipendente ve n'era una che batteva sul fatto che le "difficultates quae accidunt in provintia [Sardiniae] vix per annum resolvi possunt a provintiali [Aragoniae] ob locorum distantiam et difficultatem navigationis uti experientia docuit hactenus. Provintialis enim Aragoniae et tota ipsa provintia proposuit etiam eidem patri nostro propter easdem difficultates ut haec separatio fieret": *Ibidem*.

⁵⁷ ARSI, *Sard. 16*: Sassari, 24 febbraio 1593, Olivencia ad Acquaviva.

⁵⁸ Il primo, perché rassomigliava a quello di "perezosos", il secondo perché si sottolineava il loro esiguo numero.

abbondante era la loro quota (“loco, necio, entrañas podridas”, oppure “tonto, grosero, rústico”)⁵⁹. Non meno offensivo era il suo modo di esprimersi quando parlava di cose riguardanti l’isola (i vescovi e i nobili erano cosa di poco conto, facevano pena) o della stessa Sardegna (nient’altro che “un corral”)⁶⁰; oltre a questo, egli voleva imporre a tutti i costi “el modo de España”, anche nello stile del vivere quotidiano delle comunità gesuitiche sarde⁶¹.

Forse egli era talmente sicuro che i Sardi non sarebbero mai arrivati a governare la loro provincia che neanche se ne dava pensiero; ciò che invece lo preoccupava era che essa fosse governata da Italiani o fosse aggregata all’assistenza d’Italia. A questo proposito, anzi, è difficile pensare che nonostante le sue vivaci proteste di stima per l’Italia⁶², non si sia dato da fare perché la futura provincia Sardegna fosse annessa all’assistenza di Spagna: era proprio ciò che sembrava trasparire da quanto scriveva ad Acquaviva, quando ricordava con insistenza il “mucho sentimiento” del viceré di Sardegna Gastón de Moncada, secondo il quale “il re voleva che nell’isola la lingua, il modo di comportarsi, le abitudini si adeguassero alla moda spagnola; e, siccome la Compagnia godeva nell’isola di grande autorevolezza al punto che poteva imporre nuove abitudini o toglierne di quelle consolidate”, egli assicurava che, per quanto dipendeva da lui, “mai avrebbe accettato questo cambiamento; che se poi il re vi avesse acconsentito, ciò era un segno che al re non importava più nulla della Compagnia e questo atteggiamento sarebbe stato imitato da tutti i signori e dalle persone più importanti del regno”⁶³: quasi un ricatto.

Di questo comportamento partigiano del loro viceprovinciale si lamenta-

⁵⁹ *Ibidem*: Cagliari, 30 novembre 1594, Canales ad Acquaviva.

⁶⁰ *Ibidem*: Cagliari, 18 agosto 1593, Garrucho ad Acquaviva.

⁶¹ *Ibidem*: Sassari, 20 novembre 1594, Olivencia ad Acquaviva.

⁶² Pur dichiarandosi personalmente entusiasta della “nación y lengua italiana” al punto da desiderare di vivere e morire in Italia, scrivendo ad Acquaviva egli non mancava di sottolineare gli inconvenienti “en que el gobierno de aquí sea italiano”; non era un caso che quando giunse da Roma la notizia che i collegi sardi sarebbero passati sotto l’assistenza d’Italia, ciò “alborotó los animos de algunos de los nuestros”: *Ibidem*: Sassari, 20 novembre 1594; si può essere quasi certi che gli “algunos de los nuestros” fossero da individuare tra i pochi padri spagnoli che rimanevano ancora in Sardegna, perché i Sardi la pensavano diversamente: cfr. *infra*. L’assistenza era una circoscrizione che raggruppava più province dell’ordine che, avendo tra loro affinità linguistiche e culturali, potevano presentare anche problematiche comuni. Erano rappresentate presso il preposito generale da un assistente che, pur non avendo potere decisionale su quei territori, aveva il compito di consigliare il generale sul loro governo come pure sui problemi che interessavano tutta la Compagnia.

⁶³ *Ibidem*.

vano autorevoli gesuiti sardi come Giovanni Garrucho⁶⁴, che si augurava la sostituzione di Olivencia con il sardo Giovanni Poggio⁶⁵ o, se questo non era ancora possibile, che almeno gli "stranieri" inviati come superiori si mostrassero più "quietos y sosegados", senza introdurre continui cambiamenti; quanto poi alle resistenze nei confronti delle direttive spagnoleggianti di Olivencia da parte dei gesuiti sardi, egli le spiegava con la preferenza di costoro a far parte dell'assistenza d'Italia piuttosto che di quella di Spagna⁶⁶. Concetti simili aveva espresso fin dal 1586 un altro influente gesuita sardo, l'oristane- se Passiu⁶⁷: da una parte, egli scriveva, i padri "forasteros" dicevano "essere volontà del re che le congregazioni religiose del regno [fossero] governate da 'forasteros', essendo pacifico che i Sardi non [erano] adatti a governare, dall'altra, quando si era verificato il caso di un qualche 'forastero' formatosi nei collegi sardi che si era poi dimostrato adatto al governo, questi era stato subito prelevato dalla Sardegna, dove invece venivano spedite persone che vi arrivavano controvoglia e facevano il diavolo a quattro per uscirne quanto prima"⁶⁸.

Oltre a questo, mentre durante gli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento molti giovani sardi desiderosi di entrare nella Compagnia avevano accettato di buon grado di recarsi nella provincia d'Aragona per continuare la loro formazione nelle varie case dell'ordine, negli anni Ottanta i giovani gesuiti mostravano una certa avversione nei confronti di questa provincia e chiedevano, senza grande successo, di andare a Roma. Talmente forte sembrava essere questa ripugnanza che i superiori s'erano fatti la convinzione che tra i giovani gesuiti sardi serpeggiasse una sorta di movimento segreto antiaragonese, né furono aiutati a superare questo loro sospetto quando quegli stessi giovani si rifiutarono di fare il nome di chi fosse l'ispiratore di questo atteggiamento "nazionalistico": avevano anzi replicato che, con tutto il rispetto per le regole della Compagnia che prescrivevano di denunciare ai

⁶⁴ Di Tempio, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1563 (ARSI, *Sard.* 3, 2r) e vi ricopre incarichi importanti come rettore di Cagliari nel 1592 e viceprovinciale nel 1614 (ARSI, *Liber patetium* [Historia Societatis], vol. 61, 118r, vol. 62, 43r-v); morì nel 1628.

⁶⁵ Il 10 aprile 1597 veniva effettivamente nominato "primus provincialis huius novae provinciae [Sardiniae]": *Ibidem*, vol. 61, 118v.

⁶⁶ *Ibidem*: Cagliari, 18 agosto 1593, Garrucho ad Acquaviva. Garrucho aveva affrontato questo problema fin da quando si trovava nel collegio di Busachi, in una lettera datata tra il 1577 e il 1584: riportata in R. TURTAS, *Scuola e Università*, cit., pp. 177-178.

⁶⁷ Fu ripetutamente rettore di Cagliari, di Busachi e di Iglesias: ARSI, *Sard.* 3, 3r, 47r, 59r; muore nel 1590.

⁶⁸ *Ibidem*, *Sard.* 16, 19r: Cagliari, 15 marzo 1586, Passiu ad Acquaviva.

superiori chi seminava zizania nelle comunità, la legge divina naturale che imponeva l'osservanza del segreto era di gran lunga più importante e obbligante⁶⁹; viene da pensare che la frequenza alle lezioni di casi di morale non era stata inutile.

Quelli esposti finora non erano i soli motivi di attrito che rendevano movimentata la vita delle comunità gesuitiche sarde: oltre a quelli che opponevano i Sardi agli Spagnoli e gli Italiani ai Sardi⁷⁰, vi erano quelli che avvelenavano i rapporti tra Sardi: Algheresi contro Sassaresi e soprattutto Sassaresi contro Cagliariitani e viceversa⁷¹. Sebbene per ciò che riguarda le motivazioni che portarono alle dimissioni di Arca la documentazione menzioni soltanto la sua "straordinaria avversione nei confronti dei Sassaresi" e la sua viscerale contrarietà all'obbedienza, è ben difficile pensare che gli siano sfuggiti i conflitti a cui si è appena accennato o che egli non abbia preso al riguardo una posizione chiara e decisa.

In mancanza di altra documentazione, non resta che indagare più approfonditamente nella sua opera letteraria, sia edita che inedita, non tanto con la speranza di trovarvi - cosa molto improbabile - tracce di un eventuale coinvolgimento dell'autore nei conflitti che interessarono le comunità gesuitiche sarde durante la sua decennale esperienza di vita in quell'ordine (1584-1594), quanto piuttosto per evidenziare affermazioni, riflessioni, interpretazioni storiche nelle quali si possa cogliere un riverbero di quell'esperienza. Riservandomi di tornare più dettagliatamente sull'argomento, mi limito per il momento a qualche osservazione sulla sua prima e unica opera edita, intitolata *De sanctis Sardiniae libri tres*⁷².

⁶⁹ Molto significativo, a questo proposito, è il *dossier* relativo al gesuita sassarese Giovanni de la Bronda che venne dimesso dalla Compagnia nel dicembre 1586 per il suo rifiuto di andare nella provincia d'Aragona, dove temeva che "l'avrebbero crocifisso in una scuola di grammatica e non gli avrebbero consentito di terminare gli studi": *Ibidem*, 31r-68v.

⁷⁰ Più che "italiani", bisognerebbe dire "napoletani": cfr. Olivencia, che informava Acquaviva del malessere diffuso tra i novizi coadiutori, provenienti per lo più dal regno di Napoli, convinti di essere maltrattati da quasi tutti i superiori dei collegi (*Ibidem*: Cagliari, 18 agosto 1593), che in questo momento erano tutti sardi: cfr. *supra*, il testo in corrispondenza alla n. 51.

⁷¹ Lo stesso Olivencia ricordava (nella lettera citata alla nota precedente) che gli Algheresi "son tan aficionados a los de Cállar [...] quanto son aversos a los de Sásser. La lengua y trato es lo mismo por ser todos catalanes los de ambas ciudades y los de Sásser son mixtos de corços e italianos".

⁷² Non esaminerò invece la questione sulla dipendenza letteraria di quest'opera di Arca dal deperdito agiografico di Giovanni Francesco Fara (*De vitis Sardorum omnium sanctorum et eorum qui in Sardinia passi reliquiasve clari sunt*), aperta fin dagli inizi del Seicento da Gavino Gillo y Marignacio (vedi *supra*, n. 37) e ripresa da B. R. MOTZO, *Su le opere e i manoscritti di G. Fr. Fara*, «Studi sardi» I (1934), pp. 18-19.

C'è anzitutto un dato che salta agli occhi già nel frontespizio del *De sanctis*: nel proclamarsi "sardo" *tout court* ("Ioannis Arca Sardi"), l'autore sembra prendere in maniera esplicita le distanze non solo dai sassaresi Giovanni Francesco Fara e Gerolamo Araolla che nei frontespizi delle rispettive opere (1580 per Fara e 1582 e 1597 per Araolla) si erano invece dichiarati "Sassarensis", "Sassaresu" e "Sardu Sassaresu"⁷³, ma soprattutto dal suo precedente atteggiamento di "aborrecimiento increyble" nei confronti dei Sassaresi; lo si sarebbe detto quasi un invito al lettore a superare le lotte municipalistiche che dilaniavano la Sardegna ed a riscoprire la dimensione unitaria soggiacente alle cento piccole patrie locali. Questo sembra trovare conferma nel fatto che, sebbene la sua opera desse uno spazio di gran lunga più rilevante a Cagliari - egli lo afferma esplicitamente nel dedicare la sua fatica all'arcivescovo di Cagliari -, mai vi ricorrono espressioni di avversione o di disprezzo verso la città rivale⁷⁴: una quarantina d'anni dopo Francesco Angelo de Vico - che pure rappresentava tutto il *Regnum Sardiniae* in seno al Consiglio della Corona d'Aragona - si sarebbe dimostrato ben più visceralmente anticagliaritano nella sua *Historia general de la isla y reyno de Sardiña*.

Un altro elemento ancor più significativo è il modo con cui, raccontando la passione del martire Efisio, Arca parla dei Barbaricini. Già il Fara nel I libro *De rebus Sardois* aveva accennato alla spedizione militare di Efisio, ancora generale e pagano, "contro i Barbaricini delle montagne che devastavano l'isola"⁷⁵. Nel *De sanctis Sardiniae*, Arca va ben al di là: non solo egli ricorda che quegli stessi popoli, che in seguito sarebbero stati chiamati Barbaricini, al momento dell'arrivo di Efisio si chiamavano ancora Iliensi e Iolei, ma sottolinea che essi mal sopportavano "il giogo della schiavitù" e per questo combattevano non soltanto contro i Romani ma anche contro tutti gli altri popoli che avevano - o avrebbero - tentato di sottomettere la Sardegna; nel loro sforzo di "liberare la patria dalla schiavitù", i Barbaricini emergeva-

⁷³ L. BALSAMO, *La stampa in Sardegna nei secoli XV e XVI*, Firenze 1968, pp. 150 (per Fara) e 153 e 172 (per Araolla). Eppure, è proprio ad Araolla che si deve il primo "manifesto" a favore della lingua sarda: cfr. R. GARZIA, *Gerolamo Araolla. Studi di storia letteraria sarda*, Bologna 1914, pp. 100-102.

⁷⁴ Così mi ha confermato Maria Teresa Laneri per ciò che riguarda l'ancora inedita *Naturalis et moralis historia* di Arca.

⁷⁵ IOANNIS FRANCISCI FARAE *De rebus Sardois*, I, in *Opera*. 2. introduzione di E. Cadoni, edizione e note a cura di A. M. Pintus, traduzione italiana di G. Lupinu, Sassari 1992, p. 151. Fara innovava rispetto alle *passiones* di Efisio che non parlavano specificamente di Barbaricini ma genericamente di "barbarica gens": cfr. *Acta Sanctorum, XV Ianuarii*, p. 1000, n. 12, e «Analecta Bollandiana» III (1884), p. 367, n. 11.

no, dalla penna dello scrittore bittese, come gli irriducibili campioni della libertà della Sardegna⁷⁶. La manipolazione - per quanto ingenua - che Arca fa degli avvenimenti e delle fonti per raggiungere il suo scopo, fa di lui il primo intellettuale sardo che si sia lasciato guidare da una visione "romantica"⁷⁷ del passato della sua terra.

Il tocco finale per la definitiva mitizzazione di quella che le *passiones* di s. Efisio presentavano come una "barbarica gens" senza nome viene compiuto da Arca nei *Barbaricorum libri*, dove alla storia di Efisio viene conferito il ruolo di prova decisiva della tesi sostenuta - per quanto ne sappiamo, è la prima volta che essa veniva presentata - nel suo libretto: non essendo stati mai definitivamente sconfitti dai Romani, i Barbaricini non ne furono mai definitivamente soggiogati. L'invio di Efisio in Sardegna contro i Barbaricini da parte di Diocleziano, infatti, non fu che uno dei tanti espedienti a cui ricorsero senza successo i Romani ("Mittebant aliquando [Romani] duces fortissimos cum exercitu [...] contra Barbaricinos, ut fecit Diocletianus cum sancto Ephjso"⁷⁸) nel tentativo di sottomettere quell'indomita popolazione. Non è un caso che, al primo scontro, furono proprio i Romani comandati da Efisio che le presero di santa ragione; solo quando venne esposta la croce e lui stesso, Efisio, in testa al suo esercito di fronte ai nemici, venne affiancato da un personaggio sovrumano in groppa ad un cavallo bianco, i Barbaricini "furono presi da un'incontenibile paura e si dettero alla fuga [...] Avvenne così che non per la forza delle armi umane ma per l'intervento divino i Barbaricini volsero le spalle e coloro che non erano mai stati scossi dalla potenza di alcun imperatore [romano] fuggirono di fronte all'angelo minaccioso che apertamente proteggeva Efisio"⁷⁹.

Dopo questa sconfitta, tuttavia, i Barbaricini non tardarono a riprendere le loro vecchie abitudini e non solo si dettero a devastare le città della Sardegna, ma fecero persino incursioni navali su quasi tutte le coste italiane⁸⁰: "Alle tante sconfitte subite dai cittadini romani e dai loro imperatori per opera dei Barbaricini posero finalmente un rimedio l'imperatore Giustiniano"

⁷⁶ IOANNIS ARCA SARDI *De sanctis Sardiniae libri tres*, Calari 1598, p. 39.

⁷⁷ Devo il suggerimento a Maria Teresa Laneri.

⁷⁸ G. P. ARCA, *Barbaricorum libri*, cit., p. 70; c'è però una svista nella trascrizione di Alziator per cui bisogna leggere "Diocletianus" nella frase "ut fecit Diocletiano ...".

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 72-73.

⁸⁰ È un'altra delle libertà che Arca si prende con le fonti, pur di arrivare al suo scopo; la notizia che le tribù sarde dell'interno - non i Barbaricini - avessero organizzato azioni di pirateria dall'altra parte del Tirreno è dovuta a Strabone, ma è riferita agli inizi del I secolo d. C.: P. MELONI, *La Sardegna romana*, Sassari 1990², p. 158.

e, soprattutto, Gregorio Magno che, per convertirli, mandò in Sardegna il vescovo Felice e l'abate Ciriaco, un progetto che venne portato a termine "nel breve volgere di sette anni"⁸¹. Da quel momento, "essi si consegnarono spontaneamente alla nuova fede, in modo tale che dopo avere accettato di obbedire al vicario di Cristo, abbandonarono la ferocia delle armi".

A fronte di questa entusiastica mitizzazione dei Barbaricini, è difficile dire se Arca apprezzasse di più la loro conversione al Cristianesimo e la conseguente pacificazione o non rimpiangesse piuttosto la loro indomita ferozità e bellicosità pagane. E anche la conclusione, la cui artificiosità soprattutto nella parte finale è stata giustamente segnalata da Alziator⁸², è ben lungi dall'offrire una risposta convincente, soprattutto a fronte del lacerante ramarico che "se gli altri Sardi avessero imitato il valore bellico dei Barbaricini, sarebbero vissuti sempre liberi e provvisti abbondantemente di ogni ben di Dio"⁸³. Da uno che all'interno della Compagnia in Sardegna aveva già assistito al conflitto o, quantomeno, al malessere dei Sardi ritenuti capaci solo di obbedire e al loro disappunto nei confronti dei pochi Spagnoli che comandavano, non ci si poteva certo aspettare una contestazione politica nei confronti della dominazione straniera in atto nell'isola; non gli si poteva però neanche impedire di vagheggiare una situazione in cui, una volta tanto, i Sardi avessero sorte migliore: un "sardista" ante litteram, anche se sognatore.

Torniamo ora alla conclusione del decennio gesuitico di Arca. Si è già detto che egli frequentò i suoi due anni di teologia tra il maggio del 1592 e il febbraio 1594, quando Olivencia scriveva al preposito generale che Arca aveva fatto "due anni di teologia scolastica e seguito alcune lezioni di casi di coscienza"⁸⁴; in questo documento Olivencia ne parlava come del "padre Juan Prompto Arca": era stato quindi ordinato presbitero a Sassari, anche se sono risultate fino ad ora vane le ricerche compiute presso l'Archivio storico diocesano per sapere quando ciò avvenne. Se, come si è già detto, la sua avversione contro i Sassaresi era già di lunga data, il soggiorno in questa città gli dovette riuscire di scarso gradimento; si ha anzi l'impressione che in questo egli sia stato cordialmente ricambiato, come si indovina dal severo giudizio di Lupino⁸⁵. Uno dei pochi motivi di conforto lo dovette alla conoscenza e alla familiarità col "buen viejo" padre Giovanni Franch, un gesuita molto

⁸¹ G. P. ARCA, *Barbaricinarum libri*, cit., p. 78.

⁸² *Ibidem*, p. 41.

⁸³ *Ibidem*, p. 78.

⁸⁴ ARSI, *Sard.* 16, 161v.

⁸⁵ *Ibidem*, 152r: Sassari, 28 dicembre 1593.

ben voluto a Sassari e che vi morì il 22 dicembre 1593, “carico di anni e di meriti”, proprio mentre Arca faceva il suo biennio teologico⁸⁶.

Ma la sua situazione nell'ordine era ormai compromessa; nel febbraio 1594 il viceprovinciale Olivencia scriveva così al preposito generale: “per amor di Dio, faccia la grazia a questa provincia di toglierne il p. Giovanni Proto Arca perché, in occasione di non so quali antichi dissapori al tempo del viceprovinciale precedente⁸⁷, egli è così mal disposto nei confronti di alcuni padri e fratelli che, sebbene abbia fatto tutto ciò che era in mio potere per appianare il fossato e, da parte degli stessi padri e fratelli, si sia dimostrato e fatto tutto ciò che si poteva e più di quel che si doveva per accontentarlo, la ferita rimane incurabile ed è ormai come un cancro nascosto per il quale non vi è altra cura che quella di amputare il membro perché non comunichi l'infezione agli altri membri del corpo, proprio come sta facendo questo padre; e fino a quando lui e il padre Giovanni Naharro⁸⁸ non saranno tolti dalla provincia non posso promettere quiete né pace sicura; non creda, vostra paternità, che io stia esagerando o che prenda abbagli in questo negozio, perché tutto mi sta chiaramente presente e conosco sia l'esiguità dei motivi che i due hanno per lamentarsi degli altri sia le ragioni da vendere che hanno gli altri per lamentarsi di loro. Il padre Arca, se vostra paternità è d'accordo, potrebbe andare al collegio di Loreto dove potrebbe essere di qualche utilità confessando nella penitenzieria: egli conosce bene l'italiano, lo spagnolo, il sardo e il latino; oppure potrebbe insegnare 'umanità' giacché è un buon 'umanista'. Ritengo, infatti, che togliendolo dalla vista di coloro che gli provocano risentimento e pena, cesseranno le sue 'imaginaciones'. Ha seguito per intero il corso di arti e due anni di teologia scolastica e alcun[*e* lezioni di] casi di coscienza”⁸⁹.

⁸⁶ *Ibidem*. Nell'ultimo libro (il VII) della sua *Naturalis et moralis historia* Giovanni Arca ha conservato il ricordo di questo padre con espressioni che, come fa osservare Maria Teresa Laneri a cui è affidata l'edizione dell'opera di Arca, hanno il sapore del vissuto e che non hanno altri termini di paragone con ricordi di altri personaggi conosciuti dallo stesso Arca: dopo aver nominato il “collegium patrum Societatis Iesu intra muros” della città di Sassari, egli soggiungeva che in esso “Ioannes Francus, venerandus senex enituit, qui novo templo eiusdem collegii dedit initium, pauperum pater, miserandorum solatium, veritatisque magister”. Sul ruolo di Franch nella costruzione della chiesa di Gesù Maria, ora di S. Caterina, cfr. R. TURTAS, *La Casa dell'Università*, cit., pp. 61 n. e 110.

⁸⁷ Putroppo, per gli anni 1588-1592 la documentazione è molto scarsa; comunque il predecessore di Olivencia dovette essere Melchiorre di San Juan, che ricevette le patenti di viceprovinciale di Sardegna il 23 agosto 1586: ARSI, *Historia Societatis 61 (Liber patentium)*, 118r.

⁸⁸ Un gesuita originario della diocesi di Tarrasona, entrato nella Compagnia di Gesù attorno al 1577 e dimesso insieme con Arca: ARSI, *Sard.* 3, 63v.

⁸⁹ *Ibidem*, *Sard.* 16, 161v: Cagliari, 19 febbraio 1594.

Probabilmente, questa non fu la sola lettera che giunse ad Acquaviva sul caso di Arca. Prima di "dimettere" qualcuno dall'ordine, anche nel caso non avesse emesso ancora gli ultimi voti, si raccoglievano varie altre informazioni e non ci si contentava di quelle date dal superiore maggiore della provincia: di solito si aspettava anche un rapporto del rettore del collegio - per questo, forse era già sufficiente quello citato di Girolamo Lupino del dicembre del 1593 - e dei padri consultori della provincia o del collegio. Di tutto questo non è rimasto nulla. Dalla lettera di Olivencia ad Acquaviva del 20 novembre 1594 apprendiamo che il viceprovinciale sardo era stato autorizzato a "sospendere l'ordine di dimettere" Arca se ciò fosse stato il parere dei superiori e consultori che l'avevano conosciuto; Olivencia fu molto scrupoloso: quelli che poté li consultò a viva voce, "gli assenti per lettera, ma tutti furono *unanimiter* del parere che non ci si poteva aspettare un mutamento di quel carattere indomabile e incorreggibile". Non restava che "notificare al padre Giovanni Proto Arca il provvedimento [...] sulle sue dimissioni", accolte come sappiamo, senza rimpianti, anzi. Nonostante tutto però, proseguiva Olivencia, Arca sarebbe stato "un buon ecclesiastico, avrebbe reso un buon servizio nella sua 'villa', dove c'[era] molto bisogno di istruzione ('doctrina') perché si trovava in mezzo alla Barbagia ('Barbaria'), che [era] il nome di quella parte del regno". Non appena conosciuta la decisione del generale, Arca gli aveva chiesto "di fargli avere il relativo documento e di trovargli un cavallo per tornarsene a casa, come fece"⁹⁰. Terminava così l'avventura gesuitica di Arca iniziata circa dieci anni e mezzo prima, nell'aprile 1584.

Purtroppo, se ne perdono immediatamente le tracce: il suo nome non compare nel primo volume dei *Quinque libri* della parrocchia di Bitti, nel quale sono registrati i nomi di numerosi ecclesiastici impegnati nella *cura animarum* di quel villaggio tra il 1590 e il 1600; malauguratamente, dopo il 1600 la serie dei *Quinque libri* di Bitti si interrompe per riprendere solo nel 1662. Nessun aiuto ci viene dai *Quinque libri* della parrocchia di Gorofai che, stando sotto la responsabilità del pievano di Bitti, riporta i nomi di molti ecclesiastici bittesi fra coloro che amministrarono i sacramenti in quella parrocchia⁹¹. Eppure Arca dovette fare a Bitti un lungo soggiorno, iniziato come s'è detto nel novembre 1594 e continuato - non sappiamo però se fu interrotto da assenze - almeno fino al 1598, quando egli riappare, alla grande, con il

⁹⁰ *Ibidem*, 191v: Sassari, 20 novembre 1594, Olivencia ad Acquaviva.

⁹¹ Le serie dei *Quinque libri* di cui si è parlato sono custodite presso l'Archivio diocesano di Nuoro. Su questa fonte documentale, cfr. *Fonti ecclesiastiche per lo studio della popolazione della Sardegna centro-meridionale*, a cura di B. ANATRA e G. PUGGIONI, Roma 1983.

suo libro *De sanctis Sardiniae*⁹²; nel suo saluto al lettore avvertiva che negli anni precedenti - non viene detto se si trattava di quelli seguenti alle sue dimissioni dalla Compagnia di Gesù, oppure degli ultimi anni da gesuita - aveva raccolto molte notizie sui santi di Sardegna (“Congesseram [...] de sanctis Sardiniae fragmenta multa superioribus annis ex scriptoribus variis, codicibusque vetustis”), ma “occupato da impegni più impellenti” - una discreta allusione a problemi sorti subito dopo il suo ritorno a Bitti? non ne sappiamo nulla -, non aveva potuto metterli in ordine. Trovandosi però “nel villaggio natale di Bittimannu, libero da impegni e disponendo di molto tempo libero, per non sprecarlo” si era dedicato a riordinare gli appunti raccolti.

Quando Arca aveva avuto l'opportunità di raccogliere questi appunti e quali furono le sue fonti? Che fra queste - se non unica, probabilmente la più importante - vi fosse il deperdito di Fara *De vitis Sardorum omnium sanctorum et eorum qui in Sardinia passi reliquiusve clari sunt* è una notizia che venne formulata molto prima del 1934, quando B. R. Motzo la pubblicò nel primo numero di “Studi sardi”; essa era stata riferita - quasi in tempo reale e in termini poco lusinghieri per Arca, del quale peraltro veniva sottolineata anche una certa indipendenza rispetto a questa sua fonte - fin dagli inizi del Seicento da Gavino Gillo y Marignacio, nella parte ancora inedita del suo libro che segnò l'introduzione della stampa a Sassari nel 1616⁹³. Non si può escludere che ciò possa essere avvenuto prima del maggio 1592, quando Arca si trovava ancora a Cagliari; è possibile cioè che prima della sua morte (15 novembre 1591), Giovanni Francesco Fara avesse fatto circolare tra gli amici qualche copia della sua opera agiografica - ma anche degli altri suoi inediti sulla storia e geografia della Sardegna - così come aveva molto probabilmente fatto con il primo libro *De rebus Sardois*, quello che venne poi edito nel 1580: nella prefazione di quest'opera, infatti, egli scriveva di essersi deciso a pubblicarla dopo le insistenze degli amici che avevano letto il manoscritto⁹⁴. A meno che si tratti di un artificio letterario, si può ritenere come

⁹² La licenza per la stampa gli venne concessa dall'arcivescovo di Cagliari Alonso Laso Sedeño il 23 gennaio di quell'anno. Si può ritenere che se Arca seguì personalmente, come sembra plausibile, la pratica per l'ottenimento di questa licenza e poi la stampa del libro, egli doveva risiedere a Cagliari da alcuni mesi, anche perché i censori incaricati per la lettura previa del libro dovettero prendersi il loro tempo; il testo della licenza di stampa, oltre che nelle pagine iniziali, non numerate, del *De sanctis Sardiniae*, si trova anche in O. P. ALBERTI, *op. cit.*, p. 407.

⁹³ Cfr. *supra*, n. 37; l'informazione su quella certa indipendenza di Arca rispetto a Fara si trova nella *Segunda parte del triumpho y martyrio*, 132v (*Ibidem*).

⁹⁴ Cfr. R. TURTAS, *Giovanni Francesco Fara. Note biografiche*, in E. CADONI, R. TURTAS, *Umanisti sassaresi del '500*, Sassari 1988, p. 22.

plausibile che egli abbia fatto circolare tra i suoi amici se non il proprio autografo almeno alcune copie in modo da avere il loro parere in tempi ravvicinati. Se qualcuna di queste copie fosse stata inviata a Cagliari, magari ad uno dei gesuiti del collegio, come escludere che Arca ne abbia preso visione fin da allora? È noto che i rapporti tra Fara e i gesuiti, soprattutto quelli di Sassari, erano eccellenti. Altrimenti ciò poté avvenire - e persino con maggiore verosimiglianza - durante i due anni di permanenza di Arca a Sassari, dal 1592 al 1594; se i manoscritti del Fara erano stati inviati a Bosa insieme ad altri suoi libri quando egli vi fece il suo ingresso il 28 aprile 1591⁹⁵, essi non vi dovettero rimanere a lungo dopo la morte del loro sfortunato proprietario, ma dovettero tornare a Sassari dove viveva il suo fratello Lorenzo che aveva curato le trattative per la successione di Giovanni Francesco con il capitolo di Bosa⁹⁶. In tal caso Arca avrebbe potuto avere accesso allo stesso autografo.

Dopo questo, più niente: vane si sono dimostrate fino ad ora le ricerche negli archivi diocesani di Nuoro, di Sassari e di Cagliari. Tutto ciò che si può aggiungere è che egli morì probabilmente prima del 1614 perché, altrimenti, non si spiega come nella sua *Naturalis et moralis historia* non abbia fatto alcun cenno alla "straordinaria" "invención" delle supposte reliquie di martiri avvenuta proprio in quell'anno negli scavi di Porto Torres e di Cagliari; oltretutto, a molti di questi egli, "Giovanni Arca sardo", aveva dedicato il suo *De sanctis Sardiniae*.

⁹⁵ Alcuni libri di Fara vennero sicuramente inviati a Bosa, ma non viene detto quali: cfr. G. MASTINO, *L'opera legislativa di Giovanni Francesco Fara con note e fonti inedite sulla storia della diocesi di Bosa*, Cagliari 1976 (il titolo di copertina recita però: *Un vescovo della Riforma nella diocesi di Bosa 1591*), p. 239.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 235-261.

Maria Gavina Vallebella

Per una rivalutazione del “De sanctis Sardiniae”.
Note sull'accusa di plagio di Bachisio Raimondo Motzo
nei confronti dell'opera agiografica di Giovanni Arca

Il giudizio di Bachisio Raimondo Motzo sull'opera di Giovanni Arca, liquidato *tout-court* come un plagiatario di Giovanni Francesco Fara¹, può essere rivisto e ridimensionato alla luce di alcune considerazioni.

La critica dello studioso si concentra sull'opera agiografica, i *De sanctis Sardiniae libri tres*²: il Motzo afferma che “l'Arca ha per essi una forma³ usurpata... egli, che non cita il Fara fra gli autori che elenca come sue fonti, e solo lo ricorda di rado qua e là per qualche dato particolare, non ha fatto che vestirsi delle penne altrui”⁴. E ancora: “Fra le opere del Fara si direbbe perduta quella ch'egli indica a f. 55 del Catalogo *de vitis Sardorum omnium sanctorum*... ma la sostanza è conservata nei *de sanctis Sardiniae* di G. Arca, editi a Cagliari nel 1598”⁵; “...chi dovesse ripubblicare l'operetta dell'Arca⁶ ove non si riesca a rintracciare l'originale del Fara, dovrebbe intitolarla *Fara-Arca de sanctis Sardiniae*, al primo appartenendo la parte migliore e sostanziale del lavoro, al secondo i fiori retorici non sempre di buon gusto”⁷.

Nel redigere l'elenco delle opere del Fara, al punto 4) il Motzo menziona il *De vitis Sardorum omnium sanctorum liber* e aggiunge tra parentesi “smarrito, ma sostanzialmente conservato in Arca *de sanctis Sardiniae*”⁸. Insomma, la realtà, secondo il Motzo, è che “l'Arca ha preso il materiale di leggende

¹ B. R. MOTZO, *Su le opere e i manoscritti di G. Fr. Fara*, «Studi Sardi» I (1934), pp. 18-19.

² I. ARCA, *De sanctis Sardiniae libri tres*, Calari 1598.

³ Ritengo che il termine “forma” qui riportato sia frutto di refuso; mi pare probabile che il Motzo intendesse scrivere “fama”.

⁴ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 18.

⁵ IDEM, *ibidem*.

⁶ È da notare quanto riduttiva sia la definizione di “operetta” per una composizione tanto estesa, suddivisa in tre libri e che costituisce la prima fonte per gli *Acta sanctorum* dei Bollandisti riguardo ai martiri sardi.

⁷ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 19.

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 33.

agiografiche e di notizie raccolte pazientemente e fedelmente dal Fara, vi ha premesso ampollosi prologhi, forse neanche interamente di sua fattura, ne ha ritoccato il testo e ha pubblicato il tutto come opera propria pochi anni dopo la morte del Fara”⁹.

Affermazioni, come si vede, gravi ed importanti.

Schematizziamo dunque nei punti principali il pensiero del Motzo, per porre le prime basi della nostra analisi. Tali punti verranno poi scaverati e discussi uno per volta sotto un titolo riassuntivo.

- L'opera dell'Arca, per il Motzo, altro non sarebbe che il piatto rifacimento dell'opera agiografica del Fara. Quest'ultima è però deperdita.

- Il Motzo, rendendosi senz'altro conto della impossibilità di un riscontro che possa provare quanto egli afferma, mette in atto una sorta di espediente col quale conforta la propria teoria: egli ritiene infatti che basti valutare quanto di argomento agiografico si trova nell'opera storica del Fara, il *De rebus Sardois*, arguendo evidentemente che le brevi pericopi sui santi qui presenti derivino direttamente dalle informazioni raccolte per l'opera agiografica andata perduta e che, anzi, le riportino alla lettera.

- Mediante un confronto tra il *De sanctis Sardiniae* di Arca e l'opera del Sassarese, egli ritiene di poter giungere a comprovare la sua tesi, benché questa, come è ovvio, debba fare a meno di un riscontro oggettivo, carente com'è del conforto di un paragone diretto col *De vitis* che, si è detto, non è conservato.

Così scrive lo studioso: “Un confronto con i brani agiografici del Fara nel *De rebus Sardois* l. I mostra che l'Arca ne dipende direttamente e lo trascrive spesso senza citarlo: si confronti la vita di s. Simmaco papa (Fara I, pp. 55-57 e Arca III, 1 seg.) e di s. Ilario papa (Fara I, pp. 47-48¹⁰ e Arca III, 7)”¹¹.

Attraverso tale disamina egli si sarà scontrato col fatto che il *De sanctis* dedica ai vari martiri e confessori della fede vere e proprie trattazioni estese e circostanziate, a fronte dei cenni, necessariamente brevi, contenuti nel *De rebus Sardois*¹²; il confronto risulta, ovviamente, diseguale e completamente “sbilanciato”. Dinanzi a questa difficoltà, il Motzo propone la seguente soluzione: “La presenza di alcuni particolari che mancano nel *De rebus Sardois*

⁹ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 19.

¹⁰ Le citazioni del Motzo riguardano l'edizione del Cibrario. Nella riedizione approntata a cura di E. Cadoni, i passi si trovano in I. F. FARA, *De rebus Sardois ll. quattuor*, II, pp. 174 ss. e p. 162, in I. F. Farae *Opera*, 3 voll., Sassari 1992.

¹¹ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 18.

¹² I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., II, pp. 144-162 e 173-179.

mostra che non quest'opera ma l'altra, in cui il Fara aveva raccolte le *passiones* e le leggende medievali¹³ è a base del testo dell'Arca"¹⁴. E quindi chiude - per così dire - il cerchio e la questione.

Questione che pare invece il caso di riaprire, attuando *ex novo* un confronto e ampliando i limiti del metodo adottato dal Motzo, pur facendo riferimento al suo stesso percorso.

Prima di procedere, però, è comunque da rilevare che il criterio adottato dal Motzo è da considerarsi improprio - se non scorretto - per il fatto stesso che, da un confronto con un'opera storica in cui l'argomento agiografico appare riassunto e sintetizzato, egli giunge a supporre un plagio da un'altra opera, la cui perdita comporta necessariamente che il lettore sia privato della possibilità di effettuare qualsivoglia riscontro diretto. Il giudizio espresso da Motzo appare qui troppo drastico, specie se si considera che ha improntato negativamente tutta la critica successiva, e - va ribadito - allo stato attuale delle conoscenze, non poggiando su un criterio scientifico di comparazione, ha valore di ipotesi, frutto di una personale supposizione, dunque resta indimostrabile.

Fatte queste doverose premesse di metodo e sottolineando che procediamo sempre con la consapevolezza che i riscontri cui ci accingiamo non possono che condividere l'arbitrarietà di fondo rilevata nel metodo del Motzo - giacché ci si basa sull'analisi degli eventuali imprevisti che l'opera agiografica denunciarebbe dal *De rebus Sardois* - cerchiamo di inquadrare il problema seguendo passo passo il percorso del Motzo, approfondendone, dove si può, la discussione e rilevandone i limiti.

È nostro intento dimostrare che Arca, a prescindere dal fatto che abbia avuto come modello l'opera agiografica di Fara, ha anche rielaborato - talvolta in maniera critica - il materiale, dando un'impronta personale al *De sanctis*. Inoltre, interessa qui rilevare le differenze tra le due trattazioni nonché - dato ben più importante - la presenza di notizie discordanti o di omissioni nell'una o nell'altra rassegna, che possano costituire indizio di una, almeno parziale, indipendenza delle due opere.

¹³ Si tratterebbe del *De vitis Sardorum omnium sanctorum*, menzionato al f. 55 del Catalogo della Biblioteca del Fara; cfr. *Bibliotheca in I. F. Farae Opera*, cit., I, p. 374; elenco in cui il manoscritto è registrato con la dicitura completa: "Io. Francisci Fara, *De vitis Sardorum omnium sanctorum et eorum qui in Sardinia passi reliquiasve clari sunt, liber manuscriptus*".

¹⁴ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 19.

La questione “plagio”

La questione “plagio” rappresenta ormai un falso problema. Oggi, gli studi di critica letteraria, relativamente alla produzione del testo, si orientano verso la valutazione di ogni opera come derivante da un’opera ad essa precedente; relativamente ai rapporti intercorrenti fra testo citato e testo citante, non si può che parlare dunque di intertestualità, fatta salva naturalmente l’analisi dei vari livelli e delle varie modalità di citazione¹⁵. Con questo approccio e sotto questo aspetto possiamo rivedere ed analizzare, attraverso nuovi strumenti e nuovi metodi di valutazione, non soltanto l’opera dell’Arca, ma tutta la produzione del periodo. Era evidentemente uso comune di tutti gli umanisti del 1500/600 attuare una sorta di “raccolta” delle fonti, talvolta citando gli autori e talvolta omettendo di menzionarli ma, in ogni caso, riportando molto sovente alla lettera interi brani; questo metodo di lavoro è dichiaratamente o implicitamente - adottato da tutti.

Così va anche rilevato che lo stesso Fara ha spesso ceduto alla facile tentazione di fare propri interi brani di composizione altrui: ciò, ripetiamo, rientrava nell’uso dell’epoca. Se dunque questo costume, presente in maniera maggiore o minore, si comprende per il Fara e per gli altri, non si vede perché dovrebbe essere considerato come totalmente deprecabile se esercitato, in qualsivoglia misura, dall’Arca.

Insomma, se si parte dal presupposto che quanto giudicato negativamente dal Motzo come “plagio” era costume comune a tutti gli scrittori dell’epoca e se si tiene in considerazione che tale uso non pregiudica, comunque, il valore delle opere - le quali conterranno pur sempre tracce dell’individualità e della personalità intellettuale e morale di chi le ha composte, seppure con la ripresa di informazioni, dati e persino di interi passi da altri autori - non c’è motivo perché il Motzo demolisca completamente il *De sanctis Sardiniae*, negando a quest’opera ogni valore agiografico, storico, morale o, addirittura, compositivo e stilistico.

Non con questo che si voglia negare la dipendenza dell’Arca dal Fara, ma occorrerà individuarne i limiti e le modalità, riconoscendo sempre all’autore un suo personale ambito creativo. A questo proposito, non si può non accennare che è ormai assodata la forte dipendenza dell’opera storico-geografica di Giovanni Arca, la *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae*¹⁶, dalle

¹⁵ Si vedano, a titolo indicativo, A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979, *passim* e G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, *passim*.

¹⁶ I. ARCA, *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae*, ms. S. P. 6.7.55 (Bibl. Univ. di Cagliari, fondo Baillet): ne sta attualmente curando l’edizione critica Maria Teresa Laneri.

analoghe opere fariane (*De rebus Sardois e In Sardiniae chorographiam*¹⁷): la circostanza è comprovata. Il Motzo avrebbe dunque potuto avanzare l'accusa di plagio nei confronti dell'Arca con ben altri riscontri oggettivi, proprio analizzando queste tre opere, che ci sono pervenute tutte. Ebbene, anche nell'opera storico-geografica è innegabile una certa "libertà di movimento" dell'Arca il quale attinge senza dubbio anche ad altre fonti, dimostrando però sempre, rispetto al modello, un'autonoma personalità critica rilevabile anche dal costante impegno profuso nella rielaborazione dei dati e nella variazione del lessico.

Ancora: è ormai accertato che Giovanni Arca ha ripreso, per il VI libro della sua *Naturalis et moralis historia*, la monografia scritta da un suo omonimo sul Marchese di Oristano¹⁸, ma anche in questa occasione è evidente che egli tende sempre a personalizzare, rielaborare e quasi riscrivere ogni periodo, in maniera da diversificare la sua prosa da quella della fonte e da dare sempre un'impronta personale a quanto prende da altri.

Se tali sono le modalità con le quali Giovanni Arca agisce nei confronti delle fonti per le altre sue opere, è ragionevole supporre che un simile procedimento egli abbia utilizzato anche nel *De sanctis Sardiniae*. A tale proposito, va rilevato che il Motzo non è il primo a ritenere che l'Arca si sia rifatto all'opera agiografica precedentemente composta dal Fara: tale è, ad esempio, anche l'opinione di Gavino Gillo y Marignacio; quest'ultimo però, pur dando per sicura l'informazione - e con maggior cognizione di causa, stando a quanto afferma, dato che si può supporre che avesse, lui sì, letto l'opera del Fara - riconosce una certa personale rielaborazione dell'Arca e attesta anche la presenza, nella sua opera, di notizie contrastanti con quelle riportate dal Fara.

Scrivendo dunque il Marignacio: *y aunque [Fara] havia escrito las Vidas y Martyrios de los ss. de todo el reyno no pudo sacalle a luz porque andando en esto, la muerte le atajo los passos y nuestro Señor le llamó para dalle el premio de sus trabajos. De los quales se aprovecharon otros despues de su muerte como Arca que los emprimò en latin, dispaçandole y aun contradiziendole en algunas cosas...*¹⁹ e riporta anche un caso, di cui ci occuperemo

¹⁷ I. F. FARA, *In Sardiniae chorographiam ll. duo*, in *I. F. Farae Opera*, I, cit.

¹⁸ Si vedano i lavori di M. T. LANERI, *Chi è il vero autore del 'De bello et interitu marchionis Oristanei'?*, "Atti del I Convegno di Studi su Giudicato d'Arborea e Marchesato d'Oristano" (Oristano 5-8 dicembre 1997), Oristano 2000, I, pp. 643-660; EADEM, *Giovanni Arca e il 'Bellum marchionicum'*, contenuto nel presente volume.

¹⁹ G. GILLO Y MARIGNACIO, *Segunda parte del triumpho de los martyres Gavino, Proto y Januari*, ms. S. P. 6.6.27 (Bibl. Univ. di Cagliari), f. 162v.

in seguito, in cui appunto Arca si distanzia notevolmente da Fara.

Per fornire qualche altro interessante spunto di riflessione, non sembra qui inopportuno considerare quanto Arca stesso scrive in merito alla composizione dell'opera agiografica. Ciò non ha, naturalmente, alcun valore di prova, ma appare doveroso, una volta riferito quanto affermano i suoi detrattori, riportare le parole con le quali egli si esprime nella *praefatio* riguardo al tema prescelto: *Quid igitur mirum, si tanto temporis spatio complures sancti martyres perpetua sint oblivione sepulti, nullo praesertim suggerente scriptore? Extant veteribus conscripta monumenta, vetustissimi multi codices, aut typis mandati, aut manu conscripti, graves rerum orbis scriptores, Ecclesiae doctores sancti, qui nobis hanc veritatem plenis vocibus manifestant*²⁰.

Il *De rebus Sardois* come termine di paragone

Giacché abbiamo illustrato l'ambito e il peso dell'accusa mossa dal Motzo all'Arca, è ora il caso di valutare con quali criteri e in base a quali prove lo studioso giunga a formulare e a sostenere le sue tesi.

Possiamo già anticipare che si accetta qui il raffronto col *De rebus Sardois* sempre tenendo conto che tale confronto è disuguale e, per così dire, mutilo in partenza, visto che viene effettuato su un'opera che non è comunque quella che sarebbe stata utilizzata come modello dall'Arca; è, questo, un dato

²⁰ E ancora: *Atque adeo Simandri regis exemplum secuta fere Sardinia, cum in obscuram oblivionem putaretur transire rerum istarum veritatis speciem, quam semper ante oculos habuit, ad pectus sibi quasi moribunda defixit, ut quae dispersa variis in locis atque scriptoribus volabantur, in unum tandem, quo ad fieri posset, cogerentur volumen. Et quia temporum iniuria, scriptorumque desidia iacent multa de sanctis istis sepulta, iis esset contenta, quae nunc rebus istis quandam veritatis lucem afferret. Quapropter illum nos scribendo tenebimus modum, ut ne verbo quidem exeamus codicibus atque veterum scriptis, nequid ex nostro iudicemur apponere. In quo videlicet negare quidem non possum, quanto cum labore sudoreque vultus opusculum hoc congresserim multos iam pridem evolvendo scriptores codicesque vetustos, ut ex densissimis tenebris in lucem clarissimam veritatem hanc revocarem. Sudavi tantum durissimo scriptorum veterum silici laboris chalybem concutiendo ut aliquas tandem veritatis huius scintillas eliceremus, quae in tam obscura oblivionis nocte emitteret lumen aliquod, quod lucesceret clarius. Nella lettera al lettore: *Congresseram studiose lector de sanctis Sardiniae fragmenta multa superioribus annis ex scriptoribus variis codicibusque vetustis magna cum diligentia [...] nihil mihi potius faciendum putavi, quam ut ea quae de iis sanctis repereram confusa, in ordinem redigerem aliquem. E inoltre: Qua in re cupiebam sane longam de unoquoque sancto, servata capitulorum serie, narrationem efficere. Sed quia res nulla de rebus vetustioribus est afferenda, quae non sit a scriptoribus stylo verissimo celebrata, ut veritatis servaremus decorem, fines illorum non sumus / egressi. Tantum a nobis id apposuimus ut novum ordinem narraitis rebus daremus novumque loquendi modum, ut illustriis sanctorum gloria cupidissimo lectori dulcesceret. I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., pp. n. n. (*praefatio*).**

di fatto che il Motzo sembra voglia trascurare e che è invece di importanza ed evidenza tali da poter escludere in partenza ogni comparazione.

Procedendo al raffronto, se è certamente possibile reperire eventuali somiglianze, è doveroso pure rilevare le notevoli differenze intercorrenti tra il *De sanctis Sardiniae* e il *De rebus Sardois*. Sono infatti piuttosto numerosi gli elementi a testimonianza del fatto che l'opera di Arca si differenzia notevolmente da quella di Fara, vuoi per diversa disposizione del materiale tratto dalle fonti - che il Bittese, non va dimenticato, cita di solito con una certa precisione - vuoi per omissioni o discordanze rispetto alla versione fariana, vuoi per la presenza, nel *De sanctis Sardiniae*, di indicazioni, notizie o riflessioni personali e spunti critici affatto originali, che in Fara (o, meglio, nel *De rebus Sardois* a cui esclusivamente ci si riferisce) non compaiono.

Ci pare di capire che il Motzo - giacché altrimenti il suo assunto teorico non reggerebbe - ritenga di poter individuare nelle parti dedicate ai santi e ai martiri, una sorta di "copia" fedele dell'opera agiografica di Fara: da qui egli deriva l'indizio più che sicuro che Arca abbia ripreso del materiale, ma non da quest'opera - è da ribadire! - bensì da un'altra, che in essa sarebbe riprodotta e riflessa. Questo sarebbe insomma l'elemento che può costituire o, meglio, "sostituire" la prova mancante.

A noi pare che la questione sia problematica e che si debba almeno riconsiderare nei seguenti termini: riteniamo si possa ipotizzare che alcune informazioni e notizie contenute nell'opera agiografica fariana potessero far parte dell'opera storica. Ciò significa che potevano *anche* farne parte, nel senso che nel *De rebus Sardois* il Fara potrebbe averne omesso oppure anche integrato qualcuna, se ciò si confaceva all'occasione. Insomma, non possiamo affatto affermare con sicurezza quale e quanta parte dell'opera agiografica sia stata riprodotta testualmente nel *De rebus Sardois*.

Quanto possiamo arguire è solo che, in quest'ultima opera, sia presente una breve sintesi di argomento agiografico, dato che resta innegabile il fatto che l'opera storica non può che riportare semplici, se pur esaurienti, riassunti. Ed è questa l'occasione per sottolineare che tutte le omissioni che rileveremo nel *De rebus* rispetto al *De sanctis* hanno un valore relativo e limitato: segnaleremo il dato che certe informazioni mancano nell'opera storica, il che non indica però assolutamente, in alcun modo, che non fossero contenute nell'opera agiografica e che Arca non abbia potuto da essa mutuarle. Ben diverso sarà il discorso laddove verificheremo che è Arca ad avere omesso delle informazioni o incontreremo discordanze gravi e inconciliabili, dati interpretati e presentati diversamente e in maniera contrapposta. In questa circostanza infatti si potrà ipotizzare un'indipendenza o, quantomeno, una scelta personale e ragionata dell'Arca rispetto alla fonte, sempre nel caso in cui si tratti

di notizie che per la loro rilevanza, giacché sono presenti nel *De rebus*, si deve presumere che a maggior ragione lo fossero nel *De vitis Sardorum omnium sanctorum*. Per poter effettuare tale confronto diamo dunque per assunto il fatto che nel *De rebus* siano fedelmente rispecchiate per lo meno le notizie più importanti del *De vitis Sardorum omnium sanctorum* e seguiamo il Motzo nel confronto, al fine di capire se la dipendenza del *De sanctis Sardiniae* dal *De rebus Sardois* - giacché il termine della questione e del paragone rimane e non può che essere questo - sia davvero tanto evidente e incontestabile.

Il confronto col *De rebus Sardois*

Il Motzo comprova - o se non altro tenta di avallare - le proprie conclusioni effettuando un richiamo alle vite di Simmaco ed Ilario contenute nel *De rebus Sardois*: egli afferma, come si è visto, di rinvenire in esse la prova che l'Arca le avrebbe copiate pedissequamente dal Fara e fa di questo addirittura l'argomento principe delle sue accuse nei confronti del Bittese.

Per quel che concerne Simmaco sono numerose le notazioni da fare. Dopo un prologo in cui esalta le virtù del papa, l'Arca si preoccupa di citare subito le sue fonti: si tratta del Libro pontificale, di Platina, Sabellico, Onofrio, Graziano e del Martirologio romano²¹. Sono in pratica gli stessi autori menzionati dal Fara - fatta eccezione per il Martirologio - alla fine del passo dedicato a Simmaco²².

Le informazioni, le date, le notizie riportate dall'Arca coincidono spesso con quelle fornite dal Fara nel *De rebus*, diversa è però sempre la disposizione del materiale, il taglio della narrazione, la sistemazione dei dati, nonché lo stile, le scelte lessicali, l'uso della lingua.

Si è accennato al prologo preposto dall'Arca: in Fara non ve ne è traccia; d'altra parte, come già detto, anche il Motzo deve ammettere, seppur spregiativamente, che le parti introduttive sono originali; a noi interessa segnalare questa originalità come dato di diversificazione e, fondamentale, indicativo di elaborazione personale.

Arca, nel narrare la storia di Simmaco, procede dando conto della trava-

²¹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 1.

²² I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 178: *Moriens ad basilicam Sancti Petri sepelitur 14 Kal. Augusti anni 514 ut ex Libro pontificali, Platina, Sabellico, Onuphrio et Gratiano constat.*

gliata elezione del pontefice, dei disordini scoppiati a Roma fra le due opposte fazioni - quella che elesse Simmaco e quella che appoggiava invece Lorenzo - e prosegue nel racconto fino al ristabilimento di Simmaco sul soglio pontificio. Dopo altre notizie sulle iniziative e le imprese del papa, passa subito ad elencare le opere materiali, le chiese, le basiliche da lui edificate o restaurate, gli ornamenti e i doni fatti ai templi, sottolineando sempre le spese affrontate per l'abbellimento dei luoghi di culto ed insistendo parecchio sulla solerte e costante opera di aiuto e sostegno del pontefice a favore dei poveri. Solo in ultimo Arca dà notizia delle ordinazioni di vescovi, presbiteri e diaconi effettuate da Simmaco, riporta il numero dei concilii da lui presieduti, menziona come degno di nota l'epistolario; infine narra della morte del papa, riportando gli anni i mesi e i giorni del suo pontificato ed il luogo e il giorno della sepoltura.

In chiusura, egli informa che gli atti di Simmaco si possono leggere in gran numero nel secondo volume dei Concilii (fonte citata anche dal Fara).

Fara, trattando di Simmaco, indica subito la durata del pontificato, precisandone anni, mesi e giorni; poi parla anch'egli dei tumulti avvenuti durante e in seguito alla contrastata elezione. Egli menziona a questo punto la promulgazione di costituzioni papali con diversi provvedimenti. Della disposizione di cantare l'inno *Gloria in excelsis Deo* in occasione delle domeniche e dei giorni natali dei martiri²³, in Arca non vi è il benché minimo accenno. Partendo dal presupposto che egli copiasse l'opera del Fara, non si vede perché egli non avrebbe dovuto segnalare tale notizia; non si comprende cioè perché avrebbe dovuto fare una selezione nel copiare ed omettere proprio questa informazione quando, di norma, laddove il *De rebus* fariano è sintetico, la narrazione del Bittese è più estesa e può ben contemplare indicazioni di questo genere. La conclusione è che anche l'omissione può essere prova di una scelta, di una deliberata rielaborazione della fonte.

È però fondamentale per formulare un giudizio la presenza, in Fara, di due notizie, una delle quali è da Arca riportata diversamente, l'altra completamente omessa: nel passo in cui menziona il sinodo in occasione del quale Simmaco difese la propria posizione, ottenendo così l'espulsione da Roma dei suoi avversari, Fara indica con precisione: *...habita centum et quindecim vel 230, ut alii volunt, episcoporum synodo...*²⁴ mentre in Arca si legge: *Verrum Symmachus habito Romae sequenti anno centum et viginti antistitum conventu etc.*²⁵.

²³ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 176.

²⁴ IDEM, *ibidem*.

²⁵ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 6.

Le due versioni discordano dunque sul numero dei partecipanti²⁶, e ci pare arduo ritenere che l'Arca, nel copiare testualmente il Fara, avrebbe potuto trascurare un particolare di questo genere; è da sottolineare il fatto che il Bittese avrebbe avuto a propria disposizione, anche per un eventuale controllo di quanto "copiato" dall'opera agiografica, un'opera a stampa, che comportava un'agevole consultazione e dunque una ancor più facilitata trascrizione: il primo libro del *De rebus Sardois* è stato infatti pubblicato nel 1580. Resterebbe dunque incomprensibile tale discordanza, salvo supporre che l'Arca abbia tratto l'informazione da altra fonte.

Sempre a proposito di questo sinodo, il Fara ci offre un'altra preziosa informazione: *in ea synodo Ioannes, insignis Ecclesiae Turritanae episcopus interfuit, ut in 2° Conciliorum tomo apparet*²⁷. Ebbene, nell'opera di Arca questa notizia è del tutto assente e ciò è chiaramente in contrasto con l'ipotesi che egli abbia soltanto e pedissequamente copiato il Fara, soprattutto perché la notizia riguarda strettamente la Sardegna ed un vescovo sardo. Come si può ipotizzare che il nostro "plagiario", rinvenendo nel testo del Fara un'informazione tanto importante per la sua opera, l'abbia trascurata? A noi pare che l'unica ipotesi plausibile a proposito di questa omissione dell'Arca, altrimenti inspiegabile, sia che egli non abbia letto direttamente, almeno in questa parte, il Fara (e ciò potrebbe essere comprovato anche dalla precedente discordante notizia sul numero dei partecipanti al sinodo), che dà invece speciale rilievo alla notizia e presumibilmente, data l'importanza che l'informazione riveste, l'avrà riportata nell'opera agiografica. È da concludere dunque che Arca non abbia rinvenuto tale informazione in qualche altra fonte consultata (e questo avallerebbe l'ipotesi che abbia potuto e voluto dunque consultare qualche fonte indipendentemente da Fara).

Il confronto può evidenziare altri dati: Arca indica con precisione che sono sei²⁸ i Concilii presieduti da Simmaco, laddove il Fara non ne fa cenno; ancora, afferma: *Reliquit epistolas graves et elegantes*²⁹, mentre il Fara tace del tutto sull'epistolario del papa.

Un'ultima notazione è da farsi sulla differente data di morte del pontefice riportata dai due autori: mentre Fara data la morte di Simmaco al 14 Agosto del 514, in Arca tale data è riportata allo stesso anno, allo stesso mese, ma al

²⁶ È appena il caso di rilevare le differenti scelte lessicali, le variazioni nell'uso della lingua e lo stile affatto diverso dell'Arca rispetto al Fara, pur nel riportare la stessa notizia.

²⁷ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 176.

²⁸ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 6.

²⁹ IDEM, *ibidem*.

giorno 24. Se si ritenesse che Arca, oltre ad aver tratto le sue notizie dalla fantomatica opera agiografica deperdita, abbia controllato anche il *De rebus* (siamo sempre nel campo delle mere ipotesi), va rilevato nuovamente che il Nostro poteva leggere l'opera fariana in edizione a stampa e sembra quindi poco probabile un errore di lettura.

Dunque, per affermare che la stesura del Bittese dipenda direttamente da quella del Fara occorrerebbe qui - come in merito alle altre discordanze sopra analizzate - ipotizzare errori di lettura o di trascrizione troppo frequenti; l'unico conforto offerto dalla logica è che Arca, in queste circostanze, prescindendo da Fara, abbia attinto ad altra fonte.

Veniamo alla vita di Ilario: già ad un primo - per quanto superficiale - confronto, balza agli occhi la diversità delle due trattazioni, ad un punto tale che non ci si capacita di come il Motzo prenda ad esempio proprio questa biografia, volendo dimostrare l'azione di "plagio" dell'Arca nei confronti del Fara.

A basarsi sul *De rebus* si può decisamente affermare che la biografia fariana di Ilario ha proprio pochi tratti in comune con quella composta da Arca. In questo caso, si potrebbe addirittura ipotizzare che il Motzo abbia accomunato le vite di Simmaco e Ilario per semplice loro contiguità, per il fatto cioè che le due biografie vengono trattate dall'Arca una di seguito all'altra; non si possono altrimenti spiegare le sue affermazioni in merito alla "identità" delle due vite: niente è infatti più lontano dalla breve e stringata sintesi prodotta dal Fara nel *De rebus Sardois*³⁰ della biografia di Ilario composta dall'Arca³¹.

Fara, senza apporre alcuna premessa, già in apertura entra *in medias res* e immediatamente fornisce una serie di informazioni: egli data al 19 aprile del 461 l'elezione a papa di Ilario, precisa la durata del pontificato (6 anni, 3 mesi e 10 giorni), dà notizia che durante la reggenza di questo papa si svolsero i sinodi di Nicea, Efeso e Calcedonia. La narrazione continua con un elenco delle iniziative e delle disposizioni papali in tema di eresie e di successione, con l'informazione che egli unificò in un solo volume i decreti di diritto pontificio e con la notizia delle sue lettere sulla fede cattolica. L'autore, di seguito, indica le ordinazioni di vescovi (22 per diverse sedi e 5 per la chiesa romana), presbiteri (20) e diaconi (5), dà rilievo alla iniziativa papale di far costruire tre oratori nel battistero della basilica di Costantino in Roma, consacrandoli rispettivamente a s. Giovanni Battista, a s. Giovanni

³⁰ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

³¹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, pp. 7 ss.

Evangelista e alla Santa Croce. Descrive particolareggiatamente le caratteristiche ed il pregio degli ornamenti dal papa destinati ai tre oratori e conclude con quella che appare una sorta di formula: *Ubi autem Hilarus ea peregit, quae ad optimum pontificem pertinebant, tum in extruendis templis ornandisque, tum etiam docendo, admonendo, castigando elemosynasque, ubi erat opus, praebendo, moritur 5 Kalen. Augusti...*³².

Arca, come suo solito, premette alla biografia vera e propria una breve *praefatio* (che costituisce anche una sintesi di quanto narrerà poi più estesamente), nella quale tesse le lodi del pontefice e ne celebra le virtù: la costanza nell'affrontare le avversità, la profonda devozione, il solerte impegno a favore dei disagiati e nella costruzione di monasteri e templi. L'autore accenna poi alla produzione epistolare del papa e attesta altre sue opere (notizia che il Fara non riporta) con accenti di rimpianto per la loro perdita³³. La breve premessa si conclude con una formula differente, per stile e linguaggio, rispetto a quella del Fara: *ea denique omnia, quae sanctum decent Pontificem, quousque in caelum ad Christum animam ageret, ut extremus exitus ante actae vitae consentaneus esset.*

Come d'abitudine, Arca cita le sue fonti in apertura di trattazione: *Eius historia ex Sabellico, Platina et Martino Polono, aliisque multis est*³⁴. La menzione di "molti altri autori" è tutta e solamente dell'Arca e conduce a chiedersi se egli abbia preso visione delle opere di altri autori, non noti al Fara, oppure se tra questi "altri" egli includa anche il Sassarese, pur non nominandolo. A questo dubbio si trova subito di seguito una risposta davvero esauriente.

La narrazione vera e propria comincia in Arca con l'indicazione che *Hilarius, Romanus Pontifex, fuit genere Sarduus*. Si noti come egli scelga sempre la variante del nome *Hilarius*, laddove Fara tende a precisare che il nome del papa è *Hilarus*, *Hilarius dictus*³⁵ (questa scelta grafica non è l'unica, come vedremo, a differenziare i due autori). Per noi è assai degno di nota il fatto che proprio all'inizio della narrazione, ossia subito dopo la notizia dell'origine sarda del papa, l'Arca precisi che non gli risulta di quale città o zona della Sardegna Ilario sia stato originario, o quale sia stata la sua infanzia, insomma che non possiede in merito informazioni ulteriori *nisi quod Ioannes*

³² I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

³³ *Et quia litteris eruditus, graves de fide catholica scripsit epistolas aliaque opera, quae utinam nunc extarent*: I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 7.

³⁴ IDEM, *ibidem*.

³⁵ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

*Mariana e Societate Iesu historiae de rebus Hispaniae fol. 200 a linea 10 et deinceps dicit, his verbis*³⁶ e prosegue poi la narrazione copiando, alla lettera, la fonte.

Il dato ci appare di straordinaria importanza: Arca, citando l'opera di Juan de Mariana³⁷, indica con assoluta precisione, da noi riscontrata ad un controllo sul testo del gesuita spagnolo, il foglio e la riga da cui comincia a trascrivere, avvertendo con chiarezza che sta copiando fedelmente (*his verbis*).

La prima edizione dell'opera di Juan de Mariana, *De rebus Hispaniae*, risulta essere stata stampata nel 1592, a Toledo, e cioè ben dodici anni dopo l'uscita, per i tipi del Canyelles, del primo libro del *De rebus Sardois* fariano. Di più: se si vuol considerare l'opera agiografica, non è trascurabile il fatto che il *De vitis Sardorum omnium* ha un *terminus ante quem*, giacché risulta inserito nell'elenco dei libri redatto di proprio pugno dal Fara nel 1585³⁸; dato che la morte del Fara data al 1591, appare lampante che Arca ha consultato una fonte che il Sassarese non poteva ovviamente aver conosciuto né citato e che, quindi, ha lavorato indipendentemente.

Continuiamo con il confronto: Arca, forse influenzato qui dall'opera di Juan de Mariana, pur interrompendo la citazione letterale del passo subito dopo aver riportato le notizie strettamente relative ad Ilario, procede ad un esteso *excursus* storico, ricostruendo le fasi essenziali delle vicende del periodo. Il fine che egli si propone è evidentemente quello di far risaltare ulteriormente la virtù, il coraggio e la determinazione del pontefice, in una temperie tanto difficile e in un momento così travagliato da guerre ed invasioni barbariche (*Hilarius autem in tanta rerum perturbatione divinam rem intermisit numquam* etc.)³⁹.

Tale approfondimento di carattere storiografico è affatto assente in Fara nella parte relativa ad Ilario e legittimamente perché, essendo già il *De rebus* opera storica, sintetiche notizie relative ad un papa non comportavano la necessità di essere corredate da un quadro storico.

Insomma, Arca in quest'occasione, indipendentemente certo dal *De rebus Sardois*, ha consultato altre fonti ed ha deciso autonomamente di inserire *excursus* storici laddove ha ritenuto necessario approfondire la cronaca del periodo: egli indica assai precisamente e correttamente il ricorso ad estrapola-

³⁶ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 7.

³⁷ J. DE MARIANA, *De rebus Hispaniae*, Toleti 1592, p. 200.

³⁸ Vd. E. CADONI - R. TURTAS, *Umanisti Sassaresi del '500. Le "Biblioteche" di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari 1988, p. 63.

³⁹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 10.

zione da un'altra opera, che non era certo stata pubblicata né al tempo della composizione né al tempo della pubblicazione del primo libro del *De rebus*.

Subito dopo aver fornito le prime notizie su Ilario, tratte appunto letteralmente dall'opera di J. de Mariana⁴⁰, l'Arca procede dando notizia dell'elezione del Papa: *Iis ingenii dotibus et virtute fuisse, quibus facile ad summum perfectionis culmen erigeret. Nam cum Leo primus inde mortuus defuisset, diesque octo sedem exhaustam reliquisset, Hilarius, ex diacono, creatus est pontifex incredibili cunctorum consensu, quod locum virtus, ait Seneca, habet inter astra*⁴¹.

L'autore continua sottolineando come Ilario, nell'assumere la carica, non si fece influenzare e corrompere dal potere⁴² e a questo punto la figura e l'operato del papa vengono collegati alla temperie storica; Arca infatti illustra quel tempo come un triste e sanguinoso periodo di torbidi: *...perditi sane homines nec pauci numero, unus post alium capta magis quam recepta re publica, caedibus et rapinis nec non proscriptionibus miseram civitavitem affligunt. Tanta tunc civium animos invasit libido, id quod ex tanto imperio reliquum fecerat fortuna per flagitium et scelus immane perdendi, quae maior esse non poterat*⁴³.

Qui comincia la digressione propriamente storica, con l'entrata in scena del re dei Vandali, Genserico, e l'invasione dell'Italia: il tutto è molto circostanziato, con l'indicazione dei vari movimenti di truppe, la descrizione dei piani e delle ambizioni delle parti in lotta, dei tempi e delle modalità con cui si svolsero le vicende.

Arca si sofferma inoltre sulla descrizione delle iniziative di Antemio, che confidava nelle forze italiane e nell'aiuto dell'Imperatore di Costantinopoli, il quale inviò in suo aiuto, con la flotta, Basilisco (che il Nostro, erroneamente, cita sempre come *Basilicus*); menziona poi la battaglia di Populonia

⁴⁰ L'extrapolazione riguarda il periodo: *Romanam Ecclesiam per idem tempus Hilarius pater Calaritanus regebat, Leonis Magni successor. Extant Ascanii Terraconensis praesulis ad Hilarium litterae anno salutis 465, consulibus Basili<s>co et Hermenerio, 3 kalen. Ianuarii. De parentibus Crispinum patrem.*

⁴¹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 7. La citazione del filosofo stoico è di Arca: uno degli innumerevoli esempi di citazioni dalla letteratura classica, il che denota indubbiamente una buona cultura e conoscenza dei latini, nonché una certa disinvoltura compositiva oltre, naturalmente, ad una personale rielaborazione.

⁴² *Suam quidem coepit administrare rem publicam, sed res humanae, quibus sanctissimum vita et mores exerceri solent atque turbari, quietum Pontificem non patiuntur* (I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 8).

⁴³ IDEM, *ibidem*, pp. 8-9.

e, infine, parla della sconfitta dei Vandali. Qui fa la sua comparsa Ricimer, il quale, superato presso i monti tridentini Biorgo, re degli Alani, e dimentico della sua amicizia con Antemio, mirava a Roma. Antemio, essendo in inferiorità numerica, si chiude a difesa della città, in attesa del soccorso dell'esercito dei Franchi; Ricimer cinse d'assedio la città e la occupò; Antemio in questa circostanza perse la vita. Ma anche Ricimer morrà da lì a tre mesi di una febbre, tra atroci dolori (e qui abbiamo il commento in prima persona dell'autore, che esprime un giudizio morale: *sed ut poenas tanti sceleris daret Ricimer... inurente febris conficitur, gravissimo cruciante dolore*)⁴⁴.

Quanto da Fara narrato sull'invasione dei Vandali si legge nel I libro del *De rebus Sardois*, al paragrafo dal titolo *Vandalorum reges*⁴⁵: qui il Sassarese tratta però esclusivamente dell'occupazione della Sardegna, limitandosi a riferire soltanto i fatti dell'isola; non si occupa degli episodi riportati dall'Arca e non menziona neppure le battaglie, né i personaggi ai quali il Bittese pare attribuire particolare rilievo, come Antemio, Basilisco e Ricimer, mentre la narrazione dell'Arca, si è detto, è di più ampio respiro e non menziona neanche l'isola. Appare dunque chiaro che per quel che concerne questo *excursus* storico, l'Arca ha attinto a fonti ben diverse rispetto a quelle citate dal Fara, e - probabilmente - non si è rifatto soltanto al De Mariana. Infatti, come si è visto, egli afferma genericamente che la storia di Ilario è riportata da molti autori e indica specificatamente Martino Polono, Platina e Sabellico⁴⁶, ma le fonti cui si rifà per la parte relativa alle vicende storiche saranno state altre e diverse. Insomma, in Arca si ha un approfondimento storico che niente ha a che vedere con la relativa trattazione del *De rebus* di Fara, sia riguardo alla vita di Ilario, sia a proposito dei Vandali; e se tali notizie non sono presenti nell'opera storica, sembra improbabile che l'autore le giudicasse più pertinenti in quella agiografica.

Chiusa questa digressione storica, Arca torna ad Ilario e finalmente prende a parlare specificatamente delle opere e delle iniziative papali: dà notizia della sua opera di assistenza indefessa alle anime, e poi - *quod ad muneris diligentiam attiner*⁴⁷ - illustra alcune deliberazioni di Ilario in tema di condotta del clero, di successione nel pontificato, di regolamentazione del-

⁴⁴ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 10.

⁴⁵ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, pp. 166-179.

⁴⁶ Fonti che anche il Fara cita, ma solo in relazione alla sepoltura del papa, argomento riguardo al quale anche Arca li menziona nuovamente e in questa parte le due versioni, come si vedrà, coincidono quanto ai dati forniti.

⁴⁷ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 10.

l'accesso agli ordini: normative di cui anche il Fara dà notizia, a dimostrazione che forse in questo caso andrà postulata una fonte comune. Dal momento che in questa circostanza le informazioni più o meno coincidono, pare opportuno riportare i rispettivi passi, per evidenziare perlomeno le differenze di stile, in Arca, che paiono negare una diretta dipendenza dal Fara.

Nel *De rebus Sardois* si legge: *...tres synodos, Nicenam, Ephesinam et Calcedonensem ac etiam tomum s. Leonis papae approbavit; Eutychem, Nestorium et Dioscorum haereticos cum sectatoribus suis damnavit; praeterea constituit ne pontifices deinceps successores sibi deligerent, quae institutio ad omnes ecclesiasticos gradus pertinet. Ordinavit etiam poenitentes vel inscios literarum aut aliqua membrorum damna perpessos, ad sacros ordines aspirare non debere; pontificii iuris decreta in unum contulit et per univsum orbem publicavit et de fide catholica epistolas conscripsit etc.*⁴⁸.

Vediamo ora come Arca, nel *De sanctis Sardiniae*, dispone le informazioni: *...instituit primo ne sibi deligerent successorem pontifices; quam institutionem postea ad omnes ecclesiasticos ordines confirmavit Ecclesia, ut hoc instituto clerus universus teneretur. Seiunxit ecclesiasticos a laicorum iudicium potestate. Constituit praeterea ne poenitentes vel literarum expertes aut aliquo membrorum damno violati, ad sacros ordines aspirarent. Quae omnia stricte observat semper Ecclesia. Fecit et decretalem publicavitque terris. Graves de fide catholica scripsit epistolas; approbavit tomum sancti Leonis Papae confirmatisque tribus synodis Nicena et Ephesina et Calcedonensi; Eutichen, Nistorium et Dioscorum haereses cum sectatoribus damnat*⁴⁹.

Anche ipotizzando che l'autore abbia tratto tutte le sue notizie da un'opera ove erano disposte nello stesso modo in cui si leggono nel *De rebus*, appare evidente come egli abbia rielaborato il materiale, cambiato la posizione dei dati nell'esposizione, quasi a dare maggiore o minore importanza di volta in volta alle notizie che gli pareva meglio contribuissero a caratterizzare l'azione e la figura che andava delineando. In più, egli, oltre a disporre in maniera piuttosto differente il materiale, tende anche a variare il lessico, e dove proprio non può, adotta un'altra struttura del periodo, altre soluzioni sintattiche e grammaticali (si noti come, nell'elencazione dei sinodi, utilizzi l'ablativo assoluto; in più, come abbiamo già avuto modo di dire, si distingue per l'uso di varianti grafiche⁵⁰).

⁴⁸ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

⁴⁹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 11.

⁵⁰ Si vedano le varianti *Eutychem / Eutichen; Nestorium / Nistorium*, e il termine *haereticos*, in sostituzione del quale Arca usa, impropriamente, *haereses*.

Diviene plausibile l'ipotesi che sia l'Arca sia il Fara abbiano liberamente - e ognuno a suo modo - rielaborato le fonti, comuni per questa parte. Ci conforta in questa nostra opinione il fatto che - e qui cade l'ipotesi che Arca abbia semplicemente attuato una rielaborazione esclusivamente stilistica di quanto scritto da Fara - a ben vedere, nei due brani sopra riportati si trovano un paio di notevoli "differenze". Arca fornisce infatti una notizia che in Fara non è presente, ossia l'informazione che Ilario sottrasse i clerici alla giustizia laica; viceversa, nello scritto del Bittese è riportata in maniera incompleta la notizia, data dal Fara, che il papa avrebbe riunito in un unico tomo i decreti di diritto pontificio. Se si riflette sul fatto che la natura e i fini dell'opera di Arca gli consentono di dilungarsi nella sua trattazione e che egli si propone di fornire un quadro il più possibile completo delle biografie che scrive, stupisce il fatto che egli, "copiando" da Fara, abbia deciso di passare sotto silenzio l'informazione che la decretale di cui parla fosse quella relativa al diritto pontificio.

Ma pur a voler trascurare questo dato, resta il fatto che il Bittese fornisce una notizia che Fara omette; si torna dunque a quanto ipotizzato prima col rilevare l'estrapolazione dall'opera del De Mariana, ed è quasi pleonastico dire, ancora una volta, che se si suppone da parte dell'Arca un plagio costante o, peggio, una totale dipendenza dal materiale raccolto dal Fara, non è spiegabile che egli riporti notizie assenti nell'opera di questi.

Sempre relativamente alle vite sopra analizzate va ancora fatto un rilievo: la narrazione del Fara, in questa e in tutte le biografie di santi e confessori di cui tratta - e anche a prescindere da questa parte del *De rebus*, in cui la materia è compendiata, in tutte le sue opere - è sempre scarna, priva di qualsivoglia commento, sintetica, attinente com'è, esclusivamente, alla notizia: questo è un tratto peculiare dello stile e della scrittura del Sassarese. Caratteristica saliente dello stile di Arca, invece, è sempre e comunque l'intento di far trasparire il proprio pensiero, di esprimere il proprio giudizio, la propria partecipazione emotiva, inserendo e anzi "intessendo", per così dire, nella narrazione, una sorta di "voce fuori campo", che costantemente commenta quanto narra; e non di rado accade che l'autore tenda a sottolineare il proprio punto di vista con una serie di massime, di citazioni classiche e bibliche, di domande retoriche.

Per concludere la nostra analisi sulla biografia di s. Ilario, va rilevato che in entrambi gli autori è molto dettagliata e circostanziata la descrizione delle opere materiali realizzate dal papa; Arca introduce questo argomento con un bel collegamento: *Quantum valeret opibus, effusa liberalitas et pietas manifestat, quas non rebus propriis, vel propinquis exornandis consumpsit, sed*

*piis et pauperibus componendis libenter. Sed ipsa monumenta demonstrant*⁵¹ e passa poi a descrivere con minuzia di particolari i tre oratori fatti costruire da Ilario nel battistero della basilica costantiniana. La narrazione continua col particolare che il papa *intulit Crucis lignum inclusum auro variisque gemmis exculptum*⁵² e si dilunga nella descrizione degli ornamenti degli oratori. Prosegue poi informando di alcune altre iniziative del papa, tra le quali la costruzione del monastero e della basilica di santa Bibiana martire, riportando anche l'iscrizione che ivi si può leggere⁵³.

Anche Fara fornisce queste informazioni, ma con qualche differenza: laddove Arca parla di una *aurea columba duarum librarum in columna Oniquina*, egli riferisce di un *agnus aureus duarum librarum in columnis onychinis*⁵⁴ e solo in seguito, riferendosi al *fons Ioannis*, parla di una *columba aurea*. Anche lui riporta la notizia della edificazione del monastero e della basilica di S. Bibiana e, a questo proposito, ci sono due notazioni da fare: nel *De rebus* compare la variante *Babiena*, laddove Arca riporta *Bibiana*, e inoltre in Fara non vi è alcuna menzione dell'iscrizione che Arca trascrive nel *De sanctis*. Tutte le notizie relative ai monumenti vengono dal Fara attribuite a Platina, al Libro pontificale e a Martino Polono, fonti che Arca menziona - eccettuato il *Liber pontificalis* - ma all'inizio della biografia, dove pare riferirle alla vita di Ilario in generale.

Rimane dunque improponibile, alla luce di quanto visto, che Arca abbia copiato direttamente da Fara: a voler tacere sulle incongruenze nella descrizione di un monumento, non si spiegherebbe comunque la riproduzione dell'iscrizione della basilica di S. Bibiana - che non è riportata dal Fara - se non ipotizzando che il Bittese, almeno per quel che attiene a queste informazioni, abbia consultato ed elaborato direttamente le fonti primarie comuni.

Solo alla fine della sua biografia di s. Ilario Arca riserva spazio all'informazione relativa alle ordinazioni effettuate dal papa e anche qui rileviamo una discordanza con le notizie fornite da Fara. Ci pare esemplificativo riportare i rispettivi passi:

Arca: *Tres habuit ordinationes in Urbe, quibus episcopos duos et viginti creavit, presbyteros viginti quinque et diaconos quinque*⁵⁵.

⁵¹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 11.

⁵² IDEM, *ibidem*.

⁵³ *Haec tibi mens valide decrevit praedia Christe / Cui testator opes detulit ille suas. / Hilariusque Papa sacris coelestibus aptans / Effecit vere muneris esse tui.* I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 12.

⁵⁴ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

⁵⁵ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 12.

Fara: ...ordinationes tres mense Decembri in Urbe fecit, quibus episcopos passim 22 et in Eccl<esia> Rom<ana> quinque, et viginti presbyteros et quinque diaconos creavit⁵⁶.

Come si può vedere, Fara indica il mese in cui avvennero le ordinazioni, laddove Arca non ne fa cenno ma, in più, c'è discordanza nei numeri; Arca, forse semplicemente cambiando la punteggiatura, annovera tra i presbiteri i cinque episcopi che Fara indica come assegnati alla Chiesa Romana, mentre il numero dei diaconi corrisponde: è da chiedersi se egli qui contraddica volutamente il Fara, interpretando i dati in maniera differente.

In ultimo, riteniamo interessante anche vedere come sia stilisticamente originale e particolarmente elaborato il periodo col quale Arca annuncia la morte del papa; si propone un confronto con la formula adottata da Fara: quest'ultimo scrive semplicemente: ...moritur 5 kalen. Augusti⁵⁷ e passa immediatamente a dare notizie sulla sepoltura, mentre Arca così si esprime: *ad laborum capiendum fructum excedit, vitae funiculo interciso ad 5 kalen. Augusti, qui ut sanctitatis radios vita sua mittebat atque fulgorem in sanctorum tumulis collocatur, ut magis ac magis effulgens coleretur sanctus*⁵⁸.

Nel *De sanctis Sardiniae* vengono riportate in chiusura due informazioni in più, rispetto al *De rebus Sardois*: Arca infatti indica il nome del successore del papa, Anastasio II, ed inoltre data la celebrazione della solennità dedicata a Ilario, in Roma, *ad quartum Idus Septembris, ut ex Romanis Martirologiis constat. Eius gesta videbis in secundo consiliorum tomo*⁵⁹. Questo dato ci dà modo di rilevare, anche in virtù di quanto visto a proposito di Simmaco, che Arca utilizza di frequente come fonte il Martirologio, mentre Fara spesso lo trascura; qui inoltre Arca indica anche il II Tomo dei Concili, che Fara non menziona affatto.

Ci pare di aver illustrato in modo esauriente la *vita Hilarii* di Arca e di poter formulare la conclusione che tale biografia risulta in molte parti indipendente dal Fara e molto lontana, nel taglio, nei contenuti, nello stile e nella lingua, da quella presente nel *De rebus Sardois*.

Appare davvero sconcertante che il Motzo abbia voluto vedere nella vita di Ilario la prova del plagio dell'Arca, quando proprio in essa si trova il passo ripreso dal De Mariana, a testimonianza che Arca non dipende esclusiva-

⁵⁶ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 162.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*.

⁵⁸ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 12.

⁵⁹ IDEM, *ibidem*, p. 13.

mente dal Fara ma, anzi, cita addirittura un'opera che il Fara non poteva conoscere e, quando cita, lo fa indicando con precisione il *locus*.

Restano da esaminare e valutare le biografie relative agli altri due esempi riportati dallo studioso per suffragare la sua tesi.

Le argomentazioni del Motzo si riducono ad una citazione di una frase tratta dalla vita di S. Potito e ad un rilievo su un particolare relativo a s. Lusorio.

A proposito di Potito, vediamo nel dettaglio quanto afferma lo studioso: "A proposito di s. Potito il Fara *de r. S.* I p. 38⁶⁰ indica la fonte *ut ex antiquo manu scripto codice in archivio Ecclesiae Cathedralis Pisanae recondito constat*; la notizia è ripetuta dall'Arca I p. 56 *eius historia ex antiquo codice constat qui apud Pisanam Ecclesiam est reconditus*; ma il Fara, non l'Arca, fu e dimorò a lungo a Pisa, dove ebbe modo di trascrivere il testo"⁶¹. È opportuno effettuare un confronto un poco più approfondito tra quanto leggiamo nel *De rebus* ed il lavoro del Bittese.

Di Potito Fara⁶² cita il nome del padre, Ila, i miracoli e i nomi delle benedicate, le torture subite dal santo, la decapitazione, l'ascesa al cielo e la sepoltura, concludendo con l'indicazione della fonte. Com'è naturale in un'opera di genere agiografico, la narrazione dell'Arca è molto più ricca, densa di notizie ed informazioni particolareggiate, di dialoghi molto ben costruiti e di una serie di commenti che parrebbero originali e personali, giacché sono costanti nell'intera opera e si riscontrano in gran numero, come peculiarità, in tutto il *De sanctis*. Ci rendiamo ben conto che, per chi ipotizzi un completo plagio da altro autore, anche tali commenti sarebbero da attribuirsi alla fonte - che, essendo agiografica, potrebbe essere omogenea come taglio - ma si può altrettanto plausibilmente supporre che così non sia e che i commenti, le citazioni bibliche e di autori classici, la discussione che intercala la narrazione, possano essere frutto della fatica compositiva di Arca.

Vediamo l'andamento della narrazione: Arca imposta tutto il racconto dando un particolare rilievo al fatto che Potito fosse un giovinetto, e su questo *topos* del *sanctus puer* insiste particolarmente laddove Fara, nell'opera storica, mostra totale indifferenza per questo dato, non accennando neppure all'età del santo.

L'Arca apre la sua *praefatio* premettendo una citazione biblica⁶³ - inesi-

⁶⁰ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 146.

⁶¹ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 19.

⁶² I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 146.

⁶³ *Laetare iuvenis in adolescentia tua: Eccl.*, 7. I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 54.

stente, ovviamente, nel *De rebus Sardois* - prosegue commentando tale passo e subito di seguito introduce la figura di Potito. Lo stile, in tutta la biografia, è piuttosto elaborato: si inanellano massime e precetti con precisi riferimenti alla vita del *puer*, il tutto caratterizzato sempre da un'espressione di sgomento stupore e di commossa reverenza per il sacrificio di colui che in fondo era solo un bimbo ma, in virtù della sua fede, non cedette né alle minacce né alle torture. L'autore ci informa dei miracoli del santo già nella sintetica premessa⁶⁴. Riferisce poi in breve delle torture e dei supplizi subiti dal martire e della decapitazione, avvenuta in Puglia. Anche in questa parte, benché molto sintetica, la disposizione delle notizie è diversa da quella che si trova in Fara; si confronti il testo:

Arca: ...*Proiectus in carcerem, animatus est angelo, resolutis catenis. Superato eculeo, laniaturas bestias ad lenitatem facilitatemque mutavit. Quid quod sartaginis fervens oleum, tranquillum sibi placidumque cognovit; abscisus lingua oculisque perfossus, in coelum sempre anhelans, verba - et si non ore, corde - tamen plura faciebat ad Deum. Capite tandem in Apulia detruncatus, visus est ut columba evolare in coelum*⁶⁵.

Fara: *Itaque ab Antonino tunc christianos persequente captus et fustibus caesus catenisque ferreis ligatus in carcere fuit reclusus sed angelus, catenis ad instar cerae liquefactis, eum mirabiliter est consolatus. Cum postea eculeo suspensus, exungulatus, ad bestias damnatus et in sartagine ferventis oleis missus illaesus remaneret, iussu Antonini fuit, oculis effossis et lingua abscissa, in Apulia decollatus Idibus Ianuarii. Cuius anima in columbae specie, cunctis videntibus, migravit in coelum, corpus autem a christianis in Sardiniam delatum in loco Norae, nunc caput Pulae dicto, fuit honorifice conditum, ut ex antiquo ma. scri c. in archivio ecclesiae cathedralis Pisanae recondito constat*⁶⁶.

Le informazioni, come si può vedere, sono pressoché le stesse, ma ben diverso è lo stile; è agevole rilevare nel passo dell'Arca un intervento dell'autore, una personale riflessione che denota un ragionamento su quanto va scrivendo, quale che sia la sua fonte.

⁶⁴ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 55: *Nec se solum daemonis liberavit astutia, sed Antonini filiam multis excruciatam tormentis. Medicus factus coelestis, Ciriacam Agathonis coniugem pruritu leprae infestam mundavit...* Fara, invece, scrive: *In urbe Valeriana Quiriacam Agathonis coniugem lepra mundavit et Romae Agnetem, Antonini Pii filiam daemone liberavit.* I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 146. È appena il caso di rilevare la presenza di varianti grafiche: in Arca infatti, in luogo di *Quiriacam* si ha *Ciriacam*, ed in entrambi gli episodi manca l'indicazione della città.

⁶⁵ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 55.

⁶⁶ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 146.

L'ultima affermazione del Fara in merito alla fonte da lui utilizzata, che rimanda alla città di Pisa, riveste per noi un particolare interesse: il Motzo infatti, come già si è visto, ritiene di rinvenire qui una prova irrefutabile del plagio. Ci pare che, anche valutando il codice manoscritto menzionato da Fara come unica fonte della vita di Potito composta da Arca, le poche laconiche informazioni e la più che scarna trattazione contenute nel *De rebus*⁶⁷, a fronte della estesa narrazione che l'Arca dedica al santo, non permettano in effetti di arguire o dedurre alcunché. Possiamo aggiungere che Arca cita anche il Martirologio Romano, ma è indubbio che, se le fonti sono solo queste, egli debba aver preso visione del codice pisano o perlomeno di una sua trascrizione; e a meno di poter postulare una fonte comune, si potrà supporre che qui l'Arca abbia ripreso il Fara, anche se, allo stato attuale, non abbiamo alcuna prova di ciò (e cioè che la fonte "pisana" alla quale Arca si sarebbe rifatto sia stata proprio la trascrizione di Fara). Insomma, tenendo per certo che Fara trascrisse il codice pisano, se anche Arca avesse copiato tale trascrizione, nel *De rebus* non vi è quasi traccia di quanto il Nostro scrive.

L'ultimo rilievo fatto dal Motzo riguarda s. Lussorio. Lo studioso scrive infatti: "A proposito del martirio di s. Lussorio l'Arca p. 74 scrive *de Fordongiano loco in Sardiniae Chorographia manifeste constabit*, ed è un richiamo che egli ha trascritto di peso dal Fara, il quale nel secondo libro della Corografia, a proposito delle diocesi di Oristano, parla di Fordongianus e riferisce l'iscrizione relativa al martirio di s. Lussorio"⁶⁸.

Quanto dal Motzo affermato non appare del tutto chiaro. Intanto, il rimando ad una corografia non prova necessariamente granché; visto che ci risulta che anche Arca scrisse un'opera storica che contiene lunghe descrizioni di carattere geografico ed antropico (quanto si deve intendere per corografia) troviamo logico che egli potesse rimandare alla trattazione più estesa contenuta nella sua *Naturalis et moralis historia*. Ad un confronto con tale opera infatti abbiamo riscontrato che l'autore tratta appunto della cittadina nel libro V⁶⁹ e riporta l'iscrizione, così come la riporta Fara. Potrebbe dunque essere

⁶⁷ Quattordici righe in tutto secondo l'edizione Cadoni.

⁶⁸ B. R. MOTZO, *art. cit.*, p. 19.

⁶⁹ I. ARCA, *Naturalis et moralis historia de regno Sardiniae* (in via di pubblicazione a cura di M. T. Laneri) I. V, c. 140v: *In loco Fordingiano ceu Forosano civitas Gurulis nova interit, Romanorum tempore celebris, iuxta fluvium aedificium cernitur, praeclaris quibusdam semidivitis aedificiis cum publicis tum privatis, lapideo pons maximus, aquaeductus insignis viaque lata, grandioribus lapidibus strata, aedes s. Luxorii Sardi, qui inibi est passus lapide attestante: "Hic effusus est sanguis beatissimi martyris Luxorii; celebratur natale eius XII Kal. Septembris". Termæ omni Sardinia celebres non frigidarum aquarum modo sed natura ebullientium ad morbos levandos varios.*

logico che Arca, avendo scritto di Fordongianus nella sua opera storica, gradisse segnalargli al lettore, visto che spesso egli nelle sue opere ama citare gli altri suoi lavori.

D'altra parte il Motzo, in questa circostanza, non si rifà al *De rebus*, ma arguisce il plagio dall'opera agiografica deperdita soltanto ed esclusivamente dal rimando sopra riportato. Insomma, mentre per gli altri esempi aveva un sia pur flebile riscontro nel *De rebus Sardois*, in questo caso egli si sbilancia fino ad azzardare un'ipotesi davvero poco comprovabile. Infatti, quanto Fara afferma nel *De rebus Sardois* a proposito di Lussorio si riduce al seguente passo: *Anno 304 Luxorius, natione sardus et Christi miles pro verae fidei confessione, iussu M. Delasii tunc Sardiniae praesidis, fuit fustibus graviter caesus et decollatus extra Calarim, in loco "frateria" appellato, 12 Kal. Septembris: sepultus fuit ****, ut ex antiquo m<anu> s<cripto> c<odice> in archivio ecclesiae metrop<olitanae> Turritanae recondito constat. De hoc sancto meminit etiam divus Gregorius in registro (sic)*⁷⁰.

A questo punto è d'obbligo confrontare anche la *In Sardiniae chorographiam* fariana; secondo il Motzo infatti Arca avrebbe copiato dall'opera agiografica il rimando alla trattazione su Fordongianus contenuta nella *Chorographia*, trattazione che dovrebbe dunque essere ben esauriente. Nella *Chorographia* però il Fara nomina Lussorio in un passo di interesse indiretto: *Aquam autem medicam esse in Olienae agro regionis Ogugliastri et in antro divo Luxorio sacro, regionis Montis Leonis, eius die festo stillantem multi tradidere*⁷¹ e in un altro brano, descrivendo le varie caratteristiche della zona di Fordongianus, scrive: *et antiquae structurae aedibus divo Luxorio sacris in loco ubi pro Christi nomine fuit decollatus in quibus huiusmodi inscriptio cernitur: HIC EFFUSUS EST SANGUIS BEATISSIMI MARTYRIS / LUXORII, CELEBRATUR NATALE EIUS XII KAL. SEPTEMBRIS*⁷², nient'altro.

La biografia di s. Lussorio contenuta nel *De sanctis Sardiniae* è invece piuttosto estesa. Si tratta di una narrazione incentrata per lo più sulle modalità della conversione, sul particolare che il santo era anziano quando si convertì, ma riscattò la propria vita da idolatra dedicandosi con abnegazione al cristianesimo e subendo serenamente l'atroce martirio. Arca è prodigo qui di richiami alle letture sacre, utilizza costantemente citazioni bibliche - di più, cita testualmente il salmo di Davide e il *locus* è sempre puntualmente richiamato da una nota a margine - arricchisce la narrazione con dialoghi che sot-

⁷⁰ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 150.

⁷¹ IDEM, *In Sardiniae chorographiam*, I, in *Opera*, cit., p. 124.

⁷² IDEM, *ibidem*, II, p. 196.

to lineano la psicologia del santo e del suo interlocutore, il *praeses* Damasio; crea un'atmosfera di grande, densa emozione, sottolineando anche le reazioni dei torturatori e della folla che assiste, e all'interrogatorio e al martirio. Riguardo alla sepoltura del santo, Arca innanzitutto informa che, al momento della morte di Lussorio, affinché i cristiani non si impossessassero del corpo, il *praeses* Damasio diede ordine che venisse seppellito in un luogo isolato, fuori dalla città di Cagliari. Così commenta l'episodio: *Putabant, insani, privatum honore sanctum si loco deserto⁷³ compleretur sententia, sed aliter divina misericordia factum. Nam magna confluens diversis partibus multitudo, condit honorifice sanctissimum corpus in subterranea crypta, quo loco postea sacratum est ipsi templum, cum lapide inciso marmoreo...*⁷⁴ riportando poi l'iscrizione; a quest'ultima il Bittese fa seguire una generica datazione del martirio⁷⁵ e, infine, le fonti. E anche qui cita con precisione le fonti e ne indica qualcuna in più rispetto a Fara: *Reperitur in calendario Romano apud Caesarem Baronium. Recitat eius acta Mombrit., tom. 2 vit. sanctorum, et extitit in urbe Calari Monasterium sancti Luxorii dictum, de quo sanctus Gregorius in reg. lib. 7 ad Ianuarium Calaritanum Praesulem. De Fordongiano loco in Sardiniae chorographia manifeste constabit*⁷⁶ e con questo rimando si chiude la biografia di Lussorio di Giovanni Arca.

Insomma, in ragione di quanto visto, ci pare proprio che il rimando "accusato" dal Motzo non abbia affatto valore di prova.

Comparazione fra le strutture delle due opere

Pur non potendoci qui dilungare nell'effettuare un confronto testuale relativo a tutte le biografie di santi trattate in comune dai due autori, riteniamo utile procedere ad un breve esame della disposizione e dell'esposizione del materiale nelle due opere: i criteri di tale disposizione restano infatti per lo più simili e invariati in tutte le biografie⁷⁷ e dimostrano chiaramente ed am-

⁷³ Una nota a margine informa: *Locus est in comitatu Sedilensi sic appellatus, ad quem ductus est martyr decollandus*. I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 73. È da rilevare il fatto che in Fara tale notizia è omessa e si nomina invece, come già visto, un luogo *Frateria appellato*: I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 150.

⁷⁴ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 73.

⁷⁵ *Passus est autem temporibus supradictis Imperatorum Maximiani et Diocletiani, Delasio praeside Calari*.

⁷⁶ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, p. 74.

⁷⁷ Ciò si può verificare tenendo presente quanto già detto per le vite di Simmaco e Ilario.

piamente come le due opere siano piuttosto diverse. Ciò è dovuto principalmente al fatto che si tratta di opere appartenenti a due generi letterari distinti: l'agiografico e lo storico, ciascuno connotato da caratteri e peculiarità propri.

Arca premette sempre alle vite un breve prologo elogiativo e riassuntivo, nel quale anticipa, in sintesi, tutte le vicende, le imprese, il martirio e, assai raramente, le notizie sulla sepoltura del santo, che lascia alla fine della biografia; alla parte finale della trattazione riserva, se si tratta di pontefici, l'indicazione della durata del pontificato, mentre trascura quasi sempre di indicare la data di inizio del pontificato stesso.

Fara invece comincia sempre dalla data di morte o di elezione del santo; se si tratta di un papa precisa immediatamente la data dell'elezione, la durata del pontificato in anni mesi e giorni, il numero di ordinazioni eventualmente effettuate, il numero di concili e sinodi eventualmente presieduti.

Arca cita per lo più all'inizio le sue fonti, mentre Fara dedica alla indicazione degli autori consultati la parte conclusiva della trattazione, oppure li menziona inframmezzandone la citazione alle notizie di volta in volta tratte dall'una o dall'altra fonte.

Vediamo ora più specificatamente come i due scrittori dispongono il materiale: Fara applica puntualmente un criterio cronologico - in coerenza col carattere storico dell'opera - laddove Arca segue una disposizione per aree geografiche e, nel primo libro del *De sanctis Sardiniae*, tratta dunque dei martiri cagliaritari, nel secondo dei martiri turrítani e nel terzo dei confessori sardi o in Sardegna deportati, dedicando un'appendice ai santi minori la cui origine si può riportare alla Sardegna ed inserendo alla fine dell'opera il calendario.

Il Fara, in linea appunto col suo criterio cronologico, dedica una sezione del paragrafo sugli imperatori romani (nel I libro del *De rebus Sardois*) all'avvento del cristianesimo e ai martiri sardi. L'impostazione della trattazione è affatto diversa da quella dell'Arca: Fara elenca innanzitutto una serie di santi minori, ed è significativo - vedremo poi perché - che nella sua opera vi sia uno spazio in bianco riservato alla datazione della morte di tali santi; si tratta di Emiliano, Priamo, Luciano e Felice, una donna, e poi di Salustiano, seguito da Gabino e Crispolo, Crescenziario e infine Giusta, Giustina ed Ene-dina. È da rilevare che, per tali santi, Fara cita come sua fonte esclusiva Usuardo⁷⁸.

Ai medesimi santi l'Arca dedica un breve cenno proprio in chiusura del

⁷⁸ I. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, pp. 144-146.

secondo libro, elencandoli appena e facendo precedere l'elenco dalla frase: *Alii multi sancti fuere martyrio coronati, quorum vitae series et martyrii non nisi brevissimo est comperta compendio*; menziona poi insieme i santi Gabino e Crispolo (citando però diverse fonti, nello specifico: Beda, Usuardo e Adone), San Crescenziano (indicando come fonti Beda, Usuardo e Adone) e infine Santa Giusta, Giustina ed Enedina, richiamando, al loro riguardo, il Martirologio ad opera di Gregorio XIII e precisando ancora che *natalis annus horum sanctorum omnibus est incompetus*. Certo, a vederla come il Motzo, questo potrebbe essere forse un punto a favore del fatto che Arca non avrebbe rinvenuto la datazione in Fara; ciò non toglie che la spiegazione possa essere un'altra (che anzi a noi pare più plausibile): la mancanza della datazione può più semplicemente dipendere dalla circostanza che nessuna fonte la riporti, e che quindi anche il Fara, per questo stesso motivo, non abbia potuto fornire una data precisa. Dunque, Arca potrebbe anche non aver copiato da Fara, ma consultato direttamente le fonti, dal momento che cita - si è precedentemente notato - molti più autori rispetto al Sassarese.

Ad Emiliano, Priamo, Luciano e Felice e Salustiano - che, ricordiamo, sono tra i primi martiri citati da Fara - Arca dedica, alla fine del terzo ed ultimo libro della sua opera, un breve paragrafo intitolato *De aliis sanctis quorum non habetur historia*⁷⁹. Per Emiliano, Priamo, Luciano e Felice egli indica come fonti Beda, Usuardo e Adone; menziona invece Salustiano come *Salussianus confessor* e cita come fonte Usuardo.

Fara dedica una trattazione appena più ampia alla vita e all'opera di Sant'Antioco; tratta poi di Potito, di Ponziano, di Proto, Gianuario e Gavino, di Efisio, di Giovenale e di Lussorio, di santa Restituta e di Eusebio, e infine di Lucifero e di s. Ilario. In coerenza con l'impostazione cronologica, il Fara tratta di Simmaco nel paragrafo relativo ai re dei Vandali.

Come si vede, la sistemazione delle pur scarse notizie nell'economia dell'opera di Arca è assai diversa da quella utilizzata dal Sassarese.

Diversità di notizie e opinioni fra Arca e Fara. Qualche esempio

A titolo di esempio, riportiamo qui qualche *specimen* decisamente indicativo dell'atteggiamento critico dell'Arca all'indirizzo di alcune informazioni contenute nel *De rebus Sardois*. Almeno relativamente a tali *specimina*,

⁷⁹ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., III, p. 71.

apparirà evidente che il *De sanctis Sardiniae* si distanzia dalle notizie fornite dal Fara e non può perciò considerarsi come riconducibile al *De rebus Sardois* e, presumibilmente, neppure a quanto il Sassarese avrà scritto nel *De vitis*.

Nel *De rebus Sardois*, il Fara indica S. Gavino come *miles Romanus*, ma tale informazione non è mai presente nell'opera dell'Arca; questo porta a ritenere che egli abbia voluto, a proposito di questa notizia, prendere le distanze dal Fara, non condividendo e non riportando dunque l'informazione che riteneva forse non attendibile. Il dato ci interessa in quanto fu specificamente segnalato dal Marignacio come elemento di diversificazione nella biografia dell'Arca: "Pero el dotor Fara dize que s. Gavino era romano y soldado y confirmalo con estas palabras 'ut fertur', esto es: 'como dizen'; y para averiguar esse 'como dizen' yo me he desuelado y buscado quanto en mi ha sido possible les autores de martyrologios e historiadores y solo sigue Fara su compatriota por ser amigo, esto es al dotor Araolla, en dizer que san Gavino era romano. Pero Arca que ha escrito despues non le ha seguido por no hablar su opinion con firme fundamento. Dize pues Fara que san Gavino era romano etc. y a mi parece no fué sino nuestro sardo, pues que nadie lo dize de los que escriven de este santo y para // hombre grave como el y su amigo doctores insines, no està bien que asì lo digan y quiten a nuestra patria este thesoro y le den a cuyo no es ny jamàs tal hallaràn por màs que se desuelen"⁸⁰.

Di rilevante interesse è anche il fatto che, nel parlare di Efsio, Fara indichi espressamente che il santo era di origine greca: *Anno 303 floruit Ephysius, natione Graecus, ex Christophoro christiano et Alexandra coniuge procreatus*⁸¹; mentre in Arca si legge: *non procul ab Antiochia in Heliae civitate Alexandria, nobilis foemina ex natione Graeca ac studiis Idolorum addicta, quae viro christiano Christophoro in matrimonio iuncta, unicum ab eo suscepit Ephysum filium*. Si noti che Fara indica come nome della madre Alexandra, per una probabile confusione col nome della città; in Arca invece appare più chiaramente che Alexandria, in questa variante, è toponimo (la città era infatti realmente esistente nella regione). Così, laddove Fara dichiara con sicurezza che Efsio era *natione Graecus*, Arca non fa cenno alla sua nazionalità, limitandosi a segnalare l'origine della madre, ma dall'informazione che

⁸⁰ G. G. GILLO Y MARIGNACIO, *op. cit.*, f. 133.

⁸¹ J. F. FARA, *De rebus Sardois*, cit., I, p. 150. In realtà negli atti non si parla mai di una tale provenienza di Efsio; in tutte le *passiones* pervenute si indica invece o la stirpe greca della madre Alessandria (il nome si trova anche nella variante *Alexandra*) o la sua padronanza della lingua greca.

fornisce non si può non arguire che ritenesse il santo di origine siriana⁸².

Ancora a proposito di Efsio, è davvero degno di nota il brano che Arca dedica al luogo di sepoltura del santo. Si può ben vedere come l'Arca dimostri proprio in questa occasione un certo spirito critico e buone doti di analisi, nonché una certa capacità dialettica, distanziandosi dalle fonti e usando un tono polemico che alcuni elementi suggeriscono si indirizzi anche al Fara. Innanzitutto, dedichiamo la nostra attenzione a quanto scritto dal Fara:*decollatus fuit in loco Norae, nunc caput Pulae dicto*. È opportuno in questa sede estendere il confronto anche alle altre *passiones* di Efsio e a quanto è da esse riportato. Nella *passio* attribuita a Marco si legge: *subito Satellites, ministri iniquitatis, arripiunt illum in eum locum, qui dicitur Nuras prope eandem hanc Calaritanam Civitatem, statutum puniendis, quibuscumque malefactoribus erat locus iste*⁸³. Gli *Acta Sanctorum* riportano: ...*condemnatum arripiunt Ephysum ministri, Nurasque constitutum ad solitum supplicii locum perducunt*⁸⁴; e ancora, la *passio* riportata negli *Analecta Bollandiana* recita: *Martyrizatus est [...] apud Calaritanam civitatem in insula Sardinia, in loco qui dicitur Nuras...*⁸⁵. Come si può vedere, c'è accordo tra le fonti.

Vediamo ora quanto afferma Giovanni Arca a questo proposito: dato che il passo è di rilevante importanza riteniamo utile riportarlo per intero⁸⁶: *Locus hunc Neoterici civitatem Noram existimant, quae nunc Caput Pulae vocatur. Vellem hoc ego firmo quodam probato testimonio*⁸⁷. *Statutus erat hic locus, ait historia, puniendis quibusque morte, quasi nobis innuat, non procul ab urbe situm, cum ait: 'Ephysum passum apud Calaritanam civitatem'. Ea enim loca vicina populis videmus semper; constat quam longe fuerit Nora civitas posita. Rursus illa tunc civitas florebat non parum, cur ergo historia vocabulis iis utitur: 'Duxerunt in eum locum, qui dicitur Nuras', et non in urbem Noram, nisi quia locus is erat privato situ et nihil ad Noram pertinens*

⁸² Pare davvero degno di nota il fatto che tale indicazione dell'origine greca della donna si accordi perfettamente con la versione attribuita a Marco, mentre sia gli atti pubblicati negli *Acta Sanctorum* sia quelli editi negli *Analecta* indicano soltanto la conoscenza della lingua greca da parte della madre di Efsio e non la di lei origine. Si sarebbe portati dunque a pensare che la fonte di Arca, in questo caso, avrebbe potuto essere proprio la versione più antica della *passio*, quella composta dal discepolo stesso di Efsio, Marco, appunto.

⁸³ P. F. SULIS, *Acta Martyrii Sancti Ephysii a Marco Presbytero Calaritano oculato teste conscripta*, in *Culto religioso dei Santi Cagliaritani provato con documenti*, Roma 1853, p. 84.

⁸⁴ *De S. Ephysio Martire*, «Acta Sanctorum», (gennaio, I), p. 1005.

⁸⁵ *Passio Sancti Ephysii martyris*, «Analecta Bollandiana», III, Société Générale de Librairie Catholique, 1884, p. 377.

⁸⁶ I. ARCA, *De sanctis Sardiniae*, cit., I, pp. 51-52.

⁸⁷ La nota a margine riporta: *Dubitatur de loco Nuras*.

civitatem? Estque parum rationi conveniens, si rem attentius perpendamus, ut Nora civitas, quae parum se Calari sub//mittebat, aut antiquitate aut conditoris nobilitate, eius statueretur multandorum carnificina? Publice multantur, qui tali stringitur fato, ut celebri spectentur frequentia; quid proderat Calari totique Sardiniae, si loco tam remoto conficiebantur damnandi, nullo terrore maleficiorum spectato? Excludimus etiam Nuras Caput Terrae nunc dictum, quia multis etiam millibus distat ab urbe Calari, nec habetur in monumentis tunc temporis habitatum.

Le ragioni dell'Arca appaiono chiare, circostanziate, improntate ad un ragionamento logico. Egli conclude esponendo la sua teoria: *Ob haec monemur asserere ad muros Calaritanae civitatis locum illum fuisse, ut commodius posset exerceri munus officii. Favet ipsa sancti historia, cum dicit: 'Martyrizatus est Ephysus apud Calaritanam civitatem in loco qui dicitur Nuras'. Nunc nobis occultus, quia cuncta extincta vicissitudine temporum, at novo mutato nomine. Omnia fere, quae nunc extant, novo vocantur nomine, de fluminibus, civitatibus ac de locis ipsis sit sermo. Haec dixerim propter eos qui ductum afferunt ad Noram civitatem pro martyrio Ephysum*⁸⁸.

I rilievi fatti dall'Arca e la lucida discussione che egli effettua sui dati in suo possesso denotano una personalità analitica, che usa della propria fonte in maniera critica.

Tirando dunque le somme di questa sia pur parziale disamina si riscontra che Arca cita sempre - e spesso puntualmente - le sue fonti; che talvolta menziona tra le fonti stesse un numero maggiore di autori rispetto a quelli indicati da Fara nel *De rebus* e addirittura, in un caso, egli cita un autore che Fara non poteva in alcun modo conoscere. Inoltre, le sue biografie sono sempre assai estese, circostanziate, dettagliate, peculiarità che ovviamente mancano del tutto nella breve sintesi fariana, così come le numerosissime citazioni bibliche nonché i dialoghi, che spesso costituiscono l'ossatura stessa della biografia, e ai quali l'autore si affida per delineare il personaggio e costituire un *pathos* che crea forte presa nel lettore. Non va da ultimo trascurato il caso in cui Arca esercita, nei confronti di altri autori coi quali si trova in disaccordo, incluso il Fara, una fine ironia, esponendo le sue ragioni con un piglio polemico piuttosto acceso. Alla luce di recenti studi e contributi della critica su-

⁸⁸ Ad un confronto anche superficiale appare chiaro che quando Arca cita alla lettera - e ciò è evidenziato da espressioni quali *historia vocabulis iis utitur o ipsa sancti historia, cum dicit* - il testo più vicino a quello a cui il Bittese si rifà è quello riprodotto dagli *Analecta*, al quale anche da parte del Bollandus e degli agiografi si attribuisce una qualche patente di originalità ed autenticità.

gli umanisti sardi e grazie ad una più approfondita lettura delle opere dell'Arca, è parso dunque opportuno, in questa sede, riprendere e rivedere le posizioni di Bachisio Raimondo Motzo nei riguardi di Giovanni Arca. La critica del Motzo infatti, così drasticamente negativa, non potendo tenere conto dei criteri di valutazione e di analisi di cui ci si avvale oggi, soprattutto per quel che concerne la "questione plagio", ha influenzato negativamente ed improntato di sé, in tal senso, tutti gli studi successivi nei confronti dell'Arca.

In conclusione, si può invece affermare che, ad una lettura priva di pregiudizi, i *De sanctis Sardiniae ll. tres* di Giovanni Arca rivelano una figura di studioso dotata di uno stile di scrittura personale, un certo metodo, cultura e una qualche capacità critica, nonché uno spirito piuttosto indipendente; non si riscontra insomma nel suo lavoro una piatta soggezione ad un modello o, peggio, quella pedante vena di scrivano copista delle opere altrui che gli si è voluta attribuire.

Raimondo Zucca

*Aquae Lesitanae**

1. Topografia delle *Aquae Lesitanae*

La localizzazione delle *Aquae Lesitanae* presso le terme di San Saturnino - Benetutti, piuttosto che sulle coordinate della *Geographia* di Tolomeo, unica nostra fonte per gli *Ydata Lesitanà* (*Aquae Lesitanae*), poiché in generale appaiono estremamente incerte per quel che concerne le *poleis mesogeioi* della Sardegna¹, può basarsi su una documentazione archeologica ed epigrafica che rivela l'esistenza nel sito di una stazione termale provvista di un luogo di culto di *Aesculapius*.

Tolomeo nota l'esistenza di una *polis*, *Lesà*, alla stessa longitudine degli *Ydata Lesitanà* (31° 30'), ma situata 10' a sud delle *aquae* (rispettivamente 36° 35' e 36° 45').

Ne deduciamo la probabile pertinenza delle *Aquae Lesitanae* al *territorium* di *Lesà*², benché ignoriamo lo statuto di *Lesà*, un centro di discussa localizzazione che, in base al poleonimo preindoeuropeo³, si considererebbe più

* Ringrazio il mio amico Franco Orrù di S' Arena Scoada (S. Vero Milis) per l'intelligente collaborazione prestata in occasione del sopralluogo alle *Aquae Lesitanae* in data 31 ottobre 1996. I disegni delle figg. 1, 5 sono dell' Arch. M. Chighine dell'Università di Roma, "Tor Vergata".

¹ Ptol. III 3, 7. Sull'incertezza dei dati cfr. P. MELONI, *La Sardegna romana*, Sassari 1991², p. 305.

² Cfr. ad es. le *Aquae Neapolitanae* in rapporto a *Neapolis*, in *Sardinia* (R. ZUCCA, *Neapolis e il suo territorio*, Oristano 1987, pp. 138-139) e le *Aquae Thibiltanae* in relazione a *Thibilis* in *Numidia* (CL. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris 1982, p. 484).

³ *Lesà* (e il derivato *Aquae Lesitanae*) è inquadrabile, nell'ambito del substrato mediterraneo, nello strato iberico (cfr. A. TROMBETTI, *Saggio di antica onomastica mediterranea*, «Studi Etruschi» 13 (1939), p. 303, a proposito della radice *l-s e, in generale, B. TERRACINI, *Osservazioni sugli strati più antichi della toponomastica sarda*, in AA. VV., *Il Convegno archeologico in Sardegna*, Reggio nell'Emilia 1927, pp. 137 ss.; M. L. WAGNER, *La lingua Sarda*, Berna 1950, pp. 273 ss.), cui rimandano non solo elementi idronomastici o genericamente toponomastici sardi ma anche poleonimi e antroponimi documentati in Sardegna nell'età romana. Tra i numerosi esempi si presceglie tra i toponimi *Carbia* (Itin. Ant. 83 Wess.), un centro dell'Algherese localizzabile presso S. Maria de Calvia e il Riu Calvia, con certezza raccordabile a toponimi iberici (A. TROMBETTI, *Saggio di antica onomastica*, cit., p. 297), e fra gli antroponimi *Belsa*, *Cariti* (*filia*) attestata su un cippo a capanna di Su pranu 'e Pischinas-Fordongianus (*ILSard* I 196). Il nome ritorna nella terza *tabula* di Botorrita, un testo iberico del I secolo a.C. (F. BELTRÁN, ed., *El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca)*, Zaragoza 1996, pp. 79, 131).

probabilmente come una *civitas stipendiaria*.

L'incertezza dei dati tolemaici relativi alla dislocazione delle *villes d'eaux* della Sardegna antica comportò una oscillazione degli studiosi relativa all'identificazione delle terme di Benetutti con le *Aquae Lesitanae* ovvero con le *Aquae Ypsitanae*.

Vittorio Angius nel 1839, nella Biblioteca Sarda, e nel 1851 nel *Dizionario* di Goffredo Casalis, difendeva l'ubicazione delle *Aquae Ypsitanae* a Benetutti:

Ragionando nella Bibl. sarda, sotto la rubrica *Acque Issitane? Lesitanae? Neapolitane?* scrissi nel 1839: "Stimerei le acque di Fordongianos essere le Lesitane, quelle di Benetutti essere le Issitane". Avendo presa questa opinione dalla ragion dell'ordine, che Tolomeo mostrò di voler seguire discendendo da' luoghi boreali ai meridionali, per cui delle tre acque, che successivamente trovava a non brevi intervalli, prima nominava le superiori, dipoi le seconde, quindi le più meridionali. Persistendo ancora nella medesima, che mi pare probabilissima, aspetterò che in Fordongianos si trovi qualche monumento, il quale riferisca il nome antico della terra, che poi fu detta *Forum Trajani*. Per me dunque le Acque Issitane sarebbero le terme, che furono poi dette volgarmente *Ven-e Tudi* (Fonte di Tudi) e alteratamente Benetutti.⁴

Tuttavia Alberto Lamarmora nel suo *Voyage en Sardaigne* proponeva sin dal 1840 la localizzazione della *Aquae Lesitanae* a Benetutti⁵, seguito da Giovanni Spano nel suo contributo sulle terme antiche e acque termali in Sardegna:

Non meno celebri [delle acque di Fordongianus] erano le acque termali di Benetutti, nel Goceano passato il Tirso. Queste sono le *Aquae Laesitanae* dei Romani, e dal beneficio che ne ricevevano gli ammalati hanno preso il nome moderno dal villaggio vicino di Benetutti. Noi le visitammo nel 1839, e siamo stati sorpresi dalla gran quantità dell'acqua che in ogni verso vi sgorga, le une più calde delle altre. Vicino alla Chiesa di S. Saturnino, edificio Pisano, vi si osservano alcuni avanzi di costruzioni antiche, restaurate come quelle di Sardara nel medio Evo⁶.

L'identificazione di queste scaturigini termali di Benetutti con le *Aquae*

⁴ V. ANGIUS, in G. CASALIS, *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna*, XIX bis, Torino 1851, p. 473.

⁵ A. LAMARMORA, *Viaggio in Sardegna* (trad. V. Martelli), II, Cagliari 1927, pp. 328-329.

⁶ G. SPANO, *Terme antiche ed acque termali in Sardegna*, «Buletтино Archeologico Sardo» V (1859), p. 104.

Lesitanae si è affermata nella letteratura storica e archeologica, ed è acquisita fra gli altri da Christian Hülsen⁷, Ettore Pais⁸, Antonio Taramelli⁹, Piero Meloni¹⁰, Giovanna Sotgiu¹¹, Robert J. Rowland¹².

2. Il complesso termale

Il centro termale localizzato in prossimità dell'insediamento di *Lesà*, ancorché distinto da esso, dovette essere raccordato mediante uno o più *deverticula* con la viabilità del territorio e in particolare con la *via ab Ulbia Caralis per mediterranea*, tra le *stationes* di *Caput Thyrsi* e *Sorabile*, il cui tracciato scorreva ad oriente delle *Aquae*¹³.

La scoperta delle strutture dello stabilimento termale romano è assai recente, risalendo al 1971, come è documentato da Piero Meloni:

Nel 1971, in occasione di lavori di riattamento del vecchio stabilimento termale di S. Saturnino, 6 km circa a sud-ovest del paese [di Benetutti], lavori ripresi nel 1983, furono messi in luce resti delle terme romane, e, in particolare, di un ambiente interpretato come il tepidario, col pavimento mosaicato¹⁴.

Le strutture visibili hanno ricevuto una preliminare analisi nella tesi di laurea di Francesca Ponsanu sulle *Testimonianze di età romana nel Goceano*, redatta sotto la direzione di Cinzia Vismara e discussa nell'Ateneo turritano nell'Anno Accademico 1991-1992¹⁵.

L'impianto planimetrico del complesso non può apprezzarsi nella sua interezza a causa della parziale sovrapposizione dello stabilimento moderno

⁷ Ch. HÜLSEN, in RE, II, 1896, s.v. "Aquaë Lesitanae" -54, c. 302.

⁸ E. PAIS, *La 'formula provinciae' della Sardegna nel I secolo dell' Impero secondo Plinio*, Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica, Torino 1908, p. 603, nr. 26; IDEM, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, Roma 1923, pp. 380, 391.

⁹ A. TARAMELLI, *Edizione archeologica della Carta d'Italia al 100.000. Foglio 194. Ozieri*, Firenze 1931, pp. 43-44, nr. 32.

¹⁰ P. MELONI, *La Sardegna romana*, cit., pp. 305-306.

¹¹ G. SOTGIU, *Insedimenti romani*, in AA.Vv., *Atlante della Sardegna*, II, I, Roma 1980, p. 92.

¹² R. J. ROWLAND, *I ritrovamenti romani in Sardegna*, Roma 1981, p. 19.

¹³ R. ZUCCA, *Nota sui culti delle Aquae calidae in Africa e Sardinia*, in AA. Vv., *Studi di antichità in memoria di Benita Sciarra Bardaro*, Fasano 1994, p. 222.

¹⁴ P. MELONI, *La Sardegna romana*, cit., pp. 305-306.

¹⁵ F. PONSANU, *Testimonianze di età romana nel Goceano*, Tesi di Laurea. Relatore Cinzia Vismara. Facoltà di Magistero. Anno Accademico 1991-1992.

su quello antico e per l'interro di numerose strutture murarie in opera cementizia con paramenti a filari di tuffelli.

L'unico ambiente rilevabile iconograficamente è una vasca circolare gradonata di modeste dimensioni (diametro m 3, 90: profondità m 1, 95), corrispondente all'ambiente circolare menzionato dal Meloni. Si tratta di un vano circolare con probabile accesso ad oriente, provvisto di vasca a quattro ordini di gradini anulari. La struttura è realizzata in opera cementizia con pareti e gradini in blocchi di trachite grigio-chiara. Lastre di marmo bianco parzialmente superstiti attestano il decoro di questo ambiente che, considerate le piccole dimensioni, potrebbe interpretarsi come una vasca per i bagni termali ad alta temperatura.

Infatti gli impianti romani per l'utilizzo delle *aquae calidae* distinguono la *natatio*, di grandi dimensioni, rettangolare, quadrata ma anche circolare, destinata alle balneazioni in acque calde temperate dalla miscela con acque fresche, dalle *piscinae*, di ridotte dimensioni, a impianto centrale, circolari o poligonali, utilizzate per brevi bagni in acqua termale ad alta temperatura.

Possiamo riscontrare questa coesistenza in numerosi complessi termali: in questa sede è sufficiente il rimando alle *Aquae Flaviana*e in Numidia¹⁶ e alle anonime *Aquae* del Djebel Oust in Tunisia¹⁷, entrambe con *natatio* rettangolare porticata e *piscinae* circolari. In Sardegna le *Aquae Ypsitanae* di Fordongianus associano alla *natatio* rettangolare con portici, diverse altre vasche semicircolari per i bagni in acqua termale calda¹⁸.

Scarni rinvenimenti ceramici di età imperiale (in particolare ceramiche in sigillata chiara A del II-III sec. d.C. e anfore africane) orientano per una fase romana imperiale, benché non si escludano preesistenze che potranno essere rivelate da scavi futuri.

¹⁶ ST. GSELL, *Monuments antiques de l'Algerie*, I, Paris 1901, pp. 236-239; IDEM, *Atlas archéologique de l'Algerie*, F° 28, nr. 137; H. JOUFFROY, *Les Aquae africaines*, in AA.VV., *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines* (Caesarodunum 26), Tours 1992, p. 91.

¹⁷ M. FENDRI, *Evolution chronologique et stylistique d'un ensemble de mosaïques dans une station thermale à Djebel Oust (Tunisie)*, in *La Mosaïque Gréco-Romaine*, Paris 1965, pp. 157-173; H. JOUFFROY, *Les Aquae africaines*, cit., p. 94.

¹⁸ A. TARAMELLI, *Fordongianus. Antiche terme di Forum Trajani*, «Notizie degli Scavi di Antichità» 1903, pp. 469 ss.; R. ZUCCA, *Fordongianus*, Sassari 1986; IDEM, *Ricerche storiche e topografiche su Forum Traiani*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo» III (1986), pp. 167 ss.; P. B. SERRA, G. BACCO, *Forum Traiani: il contesto termale e l'indagine archeologica di scavo*, "L' Africa romana" XII, Sassari 1998 (in corso di stampa).

3. Il culto di Esculapio

Inserito nel contesto termale doveva esservi nelle *Aequae Lesitanae* un santuario consacrato al dio salutare 'par excellence' *Aesculapius*.

A questo luogo di culto possiamo riportare con probabilità due fusti di colonne su base in trachite grigia e tre are ugualmente in trachite color grigio depositate presso lo stabilimento termale attuale.

Due are, mutile superiormente, costituite da un corpo parallelepipedo su base modanata, appaiono attualmente, forse a causa del loro stato frammentario, prive di iscrizione¹⁹.

La terza ara, benché gravemente mutila superiormente e ricomposta da tre frammenti, è dotata di una iscrizione sacra.

L'ara, proveniente dalla medesima officina delle prime due, è realizzata in un blocco di trachite grigia lavorata a gradina e lisciata solo in corrispondenza dello specchio epigrafico al centro della faccia anteriore.

Il corpo parallelepipedo dell'ara si innesta su una base a semplice modanatura. L'altezza totale residua è di cm 42,5; la larghezza della base di cm 38,5; la larghezza del corpo cm 27,8, la profondità massima (alla base) cm 31,5.

L'iscrizione è impaginata, mediante linee di guida tracciate lievemente sulla superficie dell'ara, su cinque linee superstiti dell'intero testo.

Le lettere capitali, con decise apicature, sono alte cm 2,5; l'interlinea è ridotta a cm 0,3.

La superficie iscritta appare profondamente abrasi in corrispondenza delle linee 1-3, sicché solo la profondità del solco delle lettere consente di determinare, con incertezze, la sequenza dei segni.

Il testo è il seguente:

```

-----
C++A [- - -]
MO[- - -]
VO[- - -] +VS++
OS+[- - -] AESCLAP [.]
V S L M

```

----- / C++A[- - -] / MO [- - -] / VO[- - -] +VS++ / OS+[- - -] Aesclap[i] /
v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

¹⁹ Ara nr. I: alt. (residua) cm 87; largh. (base) cm 49; (sup.) cm 35; ara nr. II: alt. (residua) cm 49; largh. (base) cm 47; (sup.) cm 35.

La sigla dell'ultima linea evidenzia il carattere sacro dell'epigrafe e più specificamente quello di *votum solutum*.

Quanto alla divinità oggetto del *votum*, a causa della mutilazione superiore dell'ara, non può aversi un'assoluta certezza. Infatti, benché sia nota, seppure non frequentemente, la indicazione della divinità nella parte terminale del testo²⁰, la regola riserva al dio la prima linea dell'iscrizione sacra.

Alla linea 4 il teonimo *Aesclap[ius]* potrebbe integrarsi, conseguentemente, sia al caso dativo, *Aesclap[io]*, intendendo che il dedicante indicato nelle linee antecedenti sciolse il voto ad Esculapio, sia, più probabilmente, al caso genitivo, *Aesclap[i]*, collegando la divinità al dedicante.

Lo stato dell'iscrizione non consente soluzioni sicure, ma parrebbe da escludere, in base agli spezzoni di lettere, sia la formula *ex visu Aesclapi*, sia l'indicazione di una dignità sacerdotale (*sacerdos Aesclapi*) rivestita dal dedicante.

In ogni caso il riferimento ad *Aesclap[ius]* in una iscrizione votiva delle *Aquae Lesitanae* consente di affermare, anche in questo centro termale della *Sardinia*, l'esistenza del culto di Esculapio, uno dei più frequenti presso le *aquae calidae*²¹.

La forma *Aesclapius*, derivata da quella greca *Aisclapios* forse attraverso un'intermediazione italica²², ha una diffusione estremamente minoritaria rispetto alle canoniche forme *Aescolapius* / *Aesculapius* e *Asclepius*, ma è la più anticamente attestata nell'epigrafia latina, in uno dei *pocola deorum*, della seconda metà del IV sec. a.C.²³. In età imperiale la forma *Aesclapius* è documentata in particolare ad *Aquileia*²⁴ e *Narona*²⁵.

In Sardegna il culto di *Aesculapius*, favorito dalla preesistenza della venerazione di *Eshmun* punico, identificato con *Asklepios-Aesculapius*²⁶, si affer-

²⁰ Cfr. ad es. *CIL* VI 30847 = *ILS* 3835 (Roma): *C. Bruttius/ Aesculapio/ dono dedit/ merito; CIL* IX 2322 = *ILS* 3450 (prope *Allifas*): [*C. Ae]milius C. l. Eleuther Herculi Gallico v(otum) s(olvit) m(erito)*; *CIL* X 1571 = *ILS* 3852 (*Neapolis*): *T. Flavius/ Antipater/ una cum / Flavia Artemisia uxore/ et Alcide lib(erto)/ Asclepium et / Hygiam/ lovi Flazzo/ votum /libens solvit*; *CIL* XIV 4234 = *ILS* 3417 (*Praeneste*): *Q.K. Cestio Q. f. / Hercule donu/ [d]edero; CIL* XIV 4234 = *ILS* 3417 (*Tibur*): *M. Caerellius/ lazemis q(uin)q(uennalis) /pistorum (ter)/ et perp(etuus et/ codicarius, item/ mercator/ frumentarius/ invicto / Herculi/ ex voto d(ono) d(edit)*.

²¹ AA.Vv., *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, cit., *passim*; AA.Vv., *Fruizione e culto delle acque salutarie in Italia* (Atti del Convegno Internazionale di Studio. Roma-Viterbo 29-30 ottobre 1993, a cura di L. Gasperini), in stampa.

²² D. VAGLIERI, in *Diz. Ep.* I, p. 314.

²³ *Eph. ep.* I, 5 = *ILS* 2958: *Aisclapi pococolom* (sic).

²⁴ *CIL* V 727-728.

²⁵ *CIL* III 1766-1767.

²⁶ P. MELONI, *La Sardegna romana*, cit., pp. 381-382.

ma già intorno alla metà del II sec. a.C., con la base bronzea di San Nicolò Gerrei, votata da un Cleone ad *Eshmun Merre-Asklepios Merre-Aesculapius Merre*²⁷.

Nel periodo imperiale il culto di *Aesculapius* è documentato a *Karales*²⁸, *Siurgus Donigala*²⁹, *Sulci*³⁰ e in tutti i centri termali: nelle *Aquae Neapolitanae* probabilmente³¹, nelle *Aquae Ypsitanae*³² e, ora, nelle *Aquae Lesitanae*.

²⁷ *CIL* X 7856 = *ILS* 1874.

²⁸ *CIL* X 7552-7553; per l'attestazione di un *vicus Martis et Aesculap[i]* cfr. *CIL* X 7604.

²⁹ *CIL* X 7857.

³⁰ *AE* 1971, 130.

³¹ *ILSard* I, 40 = G. ALFÖLDY, *Studi sull' epigrafia augustea e tiberiana di Roma* (Vetere 8), Roma 1993, pp. 131-133, 137. Cfr. R. ZUCCA, *Nota sui culti delle Aquae calidae*, cit., p. 220.

³² *ILSard* I, 186; G. SOTGIU, *Arula dedicata ad Esculapio da L. Cornelius Sylla (Fordon-gianus-Forum Traiani)*, in AA. VV., *Studi in onore di Giovanni Lilliu per il suo settantesimo compleanno*, Cagliari 1985, pp. 601-619. Cfr. R. ZUCCA, *Nota sui culti delle Aquae calidae*, cit., pp. 220-221.

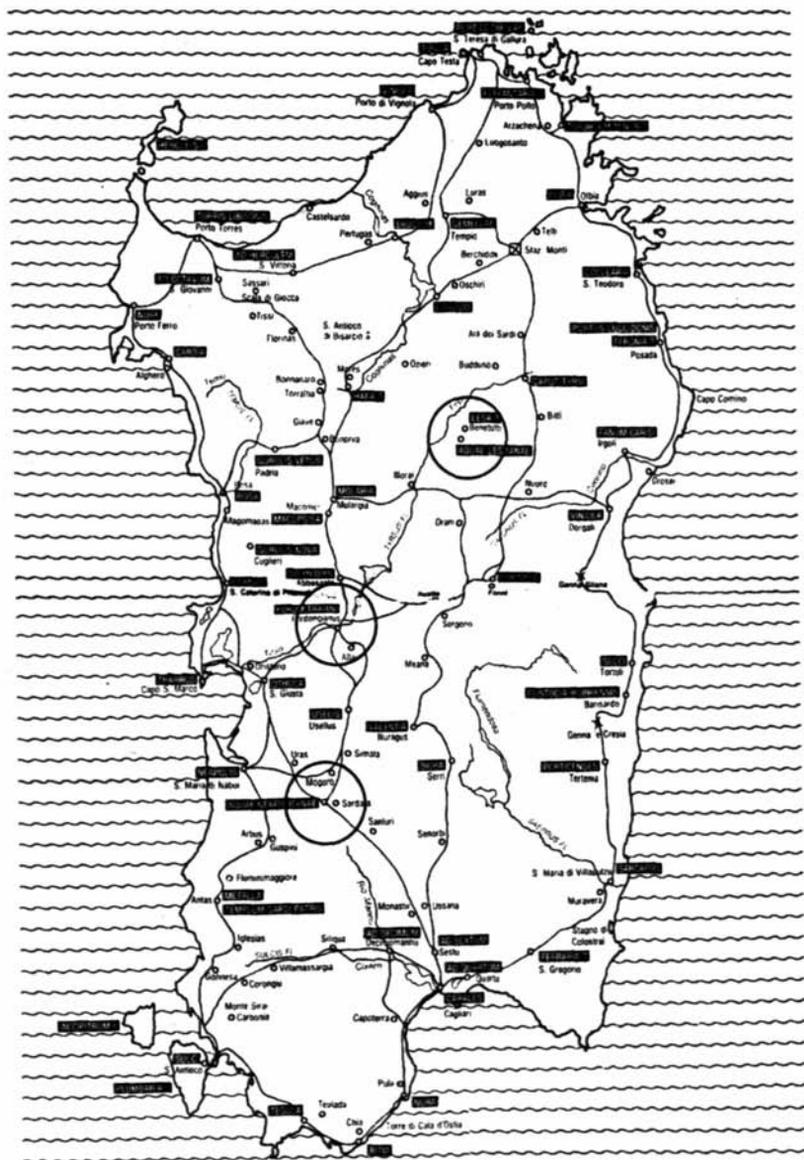


Fig. 1 - La Sardegna con le *Aquae calidae* (da P. MELONI, *La Sardegna romana*, riel. Arch. M. Chighine).

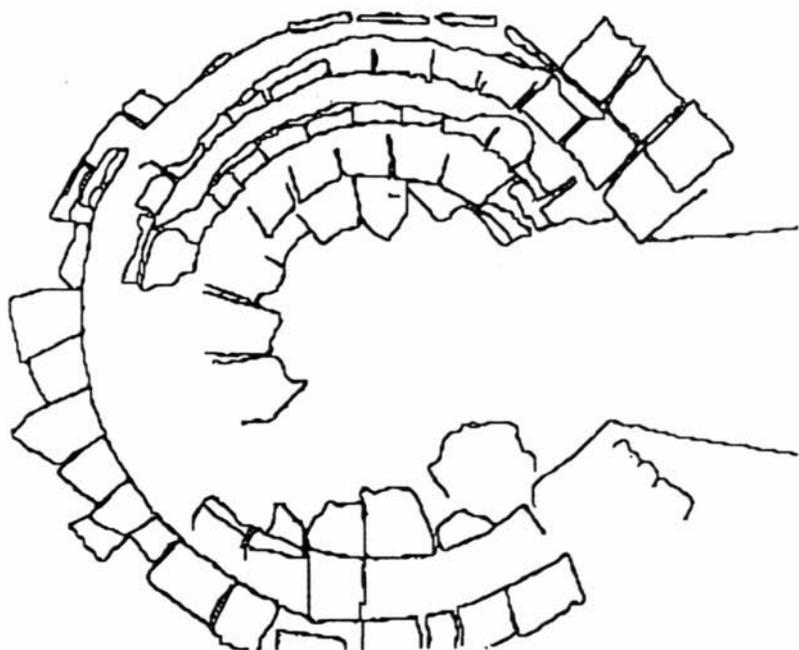


Fig. 2 - *Aquae Lesitanae*: la piscina circolare (da F. PONSANU, *Testimonianze di età romana nel Gocceano*).



Fig. 3 - *Aquae Lesitanae*: la piscina circolare. Foto R. Zucca.



Fig. 4 - *Aquae Lesitanae*: ara votiva di Aesculapius. Foto R. Zucca.

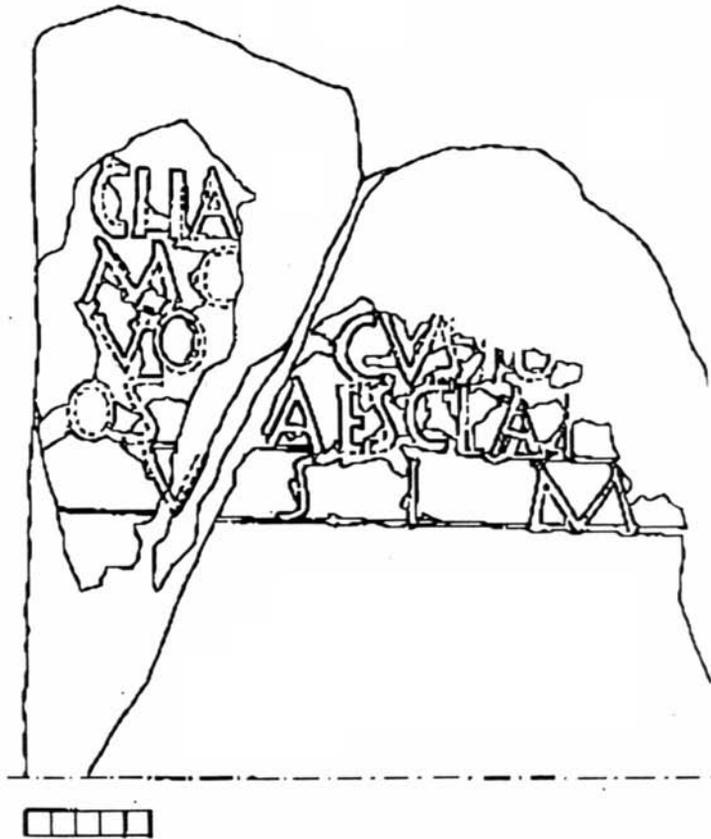


Fig. 5 - *Aquae Lesitanae*: ara votiva di Aesculapius. Fax-simile dell'Arch. M. Chighine.

INDICE

GIUSEPPE MELONI, <i>Enzo Cadoni, amico e collega</i>	pag. 5
ATTILIO MASTINO, <i>Ricordo di Enzo Cadoni</i>	9
Bibliografia degli scritti di Enzo Cadoni	13
ANTONIO M. BATTEGAZZORE, <i>La presenza celata di Menestore e di Teofrasto nella disputa botanica di Plutarco sull'edera, che non attecchisce nei giardini di Babilonia</i> (Quaest. conv. III 2, 648b-649e)	19
FERRUCCIO BERTINI, <i>Il Terenzio di Goldoni</i>	41
CLAUDIO BEVEGNI, <i>Noterelle testuali all'omelia XV di Fozio</i>	53
ANDREA BLASINA, <i>Note sul costume di Clitemestra nell'Orestea</i>	57
NICOLA CADONI, <i>Riflessioni su Laocoonte (a margine di Aristotele e Lessing)</i>	71
GIOACHINO CHIARINI, <i>Strutture temporali e strutture narrative nei poemi omerici</i>	85
LUCIANO CICU, <i>Materiali per un'indagine sul pubblico teatrale. Alla ricerca dello spirito comunitario nell'Atene del V secolo</i>	99
ANTONIO DEROMA, <i>Barisone d'Arborea, Giovanni Arca e un'inedita storia di Sardegna</i>	133
MARIA TERESA LANERI, <i>Giovanni Arca e il Bellum marchionicum</i>	147
BASTIANINA LIPERI, <i>La risurrezione dei morti nei Vangeli</i>	177
MAURIZIA MATTEUZZI, <i>Giasone e il linguaggio del guadagno nella Medea di Euripide</i>	201
GIANCARLO MAZZOLI, <i>Le Metamorfosi di Apuleio: una conferma cronologica (flor. 10)</i>	211
PIETRO MELONI, <i>Vitam excoluere per artes. La dimora dei beati nel VI libro dell'Eneide e "l'acqua della fonte della vita" nell'Apocalisse</i>	217
ANNA MARIA MESTURINI, <i>Maschera e travestimento: εἰκονικός in Polluce Onomasticon IV 146, 148 Bethe (e in Tractatus Coislinianus XV 43-45 Koster?)</i>	225
ALBERTO MORAVETTI, <i>Nuovi scavi nella necropoli ipogeica di Santu Pedru (Alghero-Sassari). La tomba VII</i>	251
GIAMPIERO PIANU, <i>Note sul problema della localizzazione di Siri</i>	279
GIOVANNA MARIA PINTUS, <i>La biografia di Lucifero di Cagliari nel De viris illustribus di Girolamo</i>	289

ANNA MARIA PIREDDA, <i>La vergine di Antiochia</i>	pag. 297
PAOLA RUGGERI, <i>At nos hinc alii sitientes ibimus Afros. Virgilio tra il Bellum Perusinum e gli accordi di Brindisi</i>	309
FRANCO-LUCIO SCHIAVETTO, <i>Una ricetta medievale per la preparazione di vino medicinale</i>	335
FRANCESCO SECHI, <i>Guglielmo D'Ockham. Premesse per la comprensione del suo pensiero politico-giuridico</i>	337
ALESSANDRO TEATINI, <i>L'arco onorario di Adriano ad Auita Bibba</i>	355
RAIMONDO TURTAS, <i>Giovanni Arca. Note biografiche</i>	381
MARIA GAVINA VALLEBELLA, <i>Per una rivalutazione del "De sanctis Sardiniae". Note sull'accusa di plagio di Bachisio Raimondo Motzo nei confronti dell'opera agiografica di Giovanni Arca</i>	411
RAIMONDO ZUCCA, <i>Aquae Lesitanae</i>	441