

**EIKASMOS**

*Quaderni Bolognesi di Filologia Classica*

---

Studi Online, 3 – Bologna 2020

**FIGURE DELL'ALTRO**  
*Identità, alterità, stranierità*

a cura di

GIOVANNA ALVONI, ROBERTO BATISTI e STEFANO COLANGELO









EIKASMOS

Quaderni Bolognesi di Filologia Classica · Studi Online 3

**FIGURE DELL'ALTRO**  
*Identità, alterità, stranierità*

a cura di

GIOVANNA ALVONI, ROBERTO BATISTI e STEFANO COLANGELO

PÀTRON EDITORE  
Bologna 2020

Copyright © 2020 by Pàtron editore - Quarto Inferiore - Bologna

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È vietata la riproduzione parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Prima edizione, dicembre 2020

PÀTRON Editore – Via Badini, 12  
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell’Emilia (BO)  
Tel. (+39)051.767003  
Fax (+39)051.768252  
E-mail: [info@patroneditore.com](mailto:info@patroneditore.com)  
Sito: <http://www.patroneditore.com>

Il catalogo generale è visibile nel sito web. Sono possibili ricerche per autore, titolo, materia e collana. Per ogni volume è presente il sommario, per le novità la copertina dell’opera e una breve descrizione del contenuto.

ISBN: 978-88-555-8000-7.

## Indice del volume

G. ALVONI – R. BATISTI – S. COLANGELO, <i>Introduzione</i> .....	VII
R. BATISTI, <i>Estranei, commensali, nuovi venuti: prospettive etimologiche recenti sul lessico della stranierità nelle lingue classiche</i> .....	1
C. NERI, <i>La traduzione come ascolto dell'altro</i> .....	23
M. JANKA, <i>Rapsodi del nuovo millennio: traduzione tedesche contemporanee dei poemi omerici tra genuinità ed attualità</i> .....	39
K. MARCINIAK, <i>Cum tacet, vertit. Cicerone traduttore dal greco al latino (in cinque puntate poetiche)</i> .....	53
S. NANNINI, <i>Socrate atopus e paradossale</i> .....	77
U. SCHMITZER, <i>Roma straniera</i> .....	103
J. KÖNIG, <i>Non obstet pudor. German, English, Italian translations of Ovid's Ars amatoria</i> .....	127
R. FICHEL, <i>Qualis artifex perit Nero? The meaning(s) of artifex in the Suetonian Vita Neronis</i> .....	149
V. GARULLI – E. SANTIN, <i>Oltre la traduzione: strategie di comunicazione e confini linguistico-culturali nelle iscrizioni metriche bilingui greco-latine</i> .....	163
K. SCHLAPBACH, <i>Foreign pantomimes, imperial culture, and the language of dance: Contextualising the dance motif in Apuleius' Metamorphoses</i> .....	187
R. TOSI, <i>Stranierità e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)</i> .....	211
S. SCHREINER, <i>Home(lessness) in Latin texts – and beyond</i> .....	229

C. FRANCHI, <i>Uomini-pesce e denti di serpente. Lo straniero nel «Romanzo di Alessandro» greco</i> .....	245
F. GIUNTA, <i>Il disordine impuro. La figura di Solimano e l'universo dei pagani nella Gerusalemme liberata del Tasso</i> .....	259
D. DONNA, <i>Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi</i> .....	279
P. SCHIAVO, «Ritengo tutti gli uomini miei compatrioti». <i>Montaigne e l'universalità del particolare</i> ....	293
M. SPALLANZANI, <i>Filosofi, 'barbari' e 'selvaggi'. Una storia francese raccontata da Montaigne, Rousseau e Diderot</i> .....	307
V. LAGIOIA, <i>Instruire les sauvages: femminili osservazioni e immagini dello straniero (Nouvelle-France, XVIII secolo)</i> .....	329
C. PERISSINOTTO, <i>I TIGI: sulla tragedia di Ustica</i> .....	343
F. MILANI, <i>Giorgio Vasta absolutely lost nei deserti americani</i> .....	369
R. CHERCHI, <i>Il cittadino, lo straniero e la Costituzione: i modelli e le norme</i> .....	385
E. PORCARO, <i>CPIA e integrazione degli stranieri</i> .....	399
Indice analitico.....	419





## Introduzione

Questo volume nasce da un convergere di origini diverse, lontane nel tempo: da un insieme di correnti, si potrebbe dire, che hanno potuto incontrarsi e arricchirsi di reciproche disposizioni di metodo e di condivisioni di idee. Da un lato, il lavoro del gruppo di ricerca internazionale *The Past for the Present*, che unisce dal 2017 ricercatori, docenti e studenti delle università di Varsavia, Monaco e Bologna, sotto la direzione e il coordinamento dell'amica e collega Katarzyna Marciniak, della Facoltà "Artes Liberales" dell'Università di Varsavia; dall'altro, la parte 'italiana' dell'*équipe* di ricerca del progetto *Tradition, Translation, Transformation*, che ha operato tra il 2015 e il 2017 organizzando un seminario sulla tradizione a Bologna (*Found in Translation*, primavera 2017) e una serie di convegni, prima a Bologna, nel 2015, poi a Mosca e, infine, a Tokyo, nel 2016. Partecipi, in varia misura, di tutte queste esperienze, abbiamo provato a impostare una ricerca transdisciplinare, costruita come un diagramma circolare, intorno a una parola-chiave che ha costituito, nelle sue versioni italiana, inglese e tedesca, il titolo stesso del progetto di ricerca che abbiamo presentato all'Università di Bologna nel 2018: *Stranierità – Foreignness – Fremdheit*. Un progetto che aveva previsto la pubblicazione di un volume – ritardata, poi, oltre che dalle difficoltà da sempre note a tutti coloro che si impegnano nella ricerca in campo umanistico, soprattutto in Italia, e infine dall'emergere sempre più minaccioso della pandemia che condiziona in questi mesi la vita di relazione, materiale e intellettuale, di tutti noi – di un volume, dicevamo, che raccogliesse più tempi, più discipline, più lingue, più orizzonti di riflessione, e tentasse di farli dialogare, di renderli leggibili nelle loro specificità, ma anche di dar loro un orizzonte, uno sfondo più largo, più propositivo, più ramificato di quanto i singoli sguardi, le singole discipline istituzionali, potessero farci immaginare. Il risultato è questo *Figure dell'altro*, che nel riprendere il sottotitolo di un celebre saggio di Jean-Pierre Vernant, *La morte negli occhi*, percorre il lungo tempo di una sorta di antropologia del letterario, immersa nella ritualità, nella differenza e nel conflitto delle culture, ma anche nella rappresentazione più specificamente linguistica di quella differenza e di quel conflitto. «Il solo antidoto all'estraniamento

è l'«estraneità»: così Renato Solmi traduceva, nel 1954, una frase dell'aforisma di Adorno intitolato *La verità su Hedda Gabler*, incluso nei *Minima moralia*. Una frase che in tedesco suonava: «Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung»; e se si pensa alla semantica plurale di ognuno di questi termini nel pensiero europeo del Novecento, dove *estraneità*, *estraniazione* e, più ancora, *alienazione* hanno costituito un lungo campo di conflitto (una sorta di lotta per la supremazia che la lingua di Adorno fa ben risuonare in quella ripetizione di “gegen”), si può ancora di più riflettere sul fatto che questa idea di “Fremdheit” era appartenuta, prima che ad Adorno, a Wilhelm von Humboldt, che l'aveva adoperata nella premessa (1816) alla propria traduzione dell'*Agamennone* di Eschilo, manifestando l'intenzione di voler conservare, nella lingua di arrivo, un certo «colore della stranierità» («eine gewisse Farbe der Fremdheit»), in una formula che è poi divenuta, a tutti gli effetti, una definitiva apertura di campo non solo alla teoria, bensì alla prassi, a una specie di coscienza pragmatica, al *fare* come dimensione privilegiata del tradurre e del traduttore. Una formula che potrebbe, anche ora, transitare ad altri luoghi della ricerca e della conoscenza, che rispetto alla traduzione noi abbiamo voluto considerare qui – non senza un certo timore – come altrettante metafore produttive di senso: l'ermeneutica culturale, soprattutto del mondo antico; la storiografia, la filologia, la riflessione sull'epica, il dibattito filosofico moderno sull'essere stranieri, e sul riconoscere lo straniero in sé stessi; infine, la critica letteraria contemporanea, ma anche l'interpretazione giuridica e il lavoro militante delle scienze sociali. Al volume sarebbe dovuto appartenere un altro saggio, di grande significato per l'insieme della nostra ricerca: quello di Manuela Marchesini, uscito – nel troppo tempo, ahinoi, trascorso tra le giornate bolognesi di *Figure dell'altro*<sup>1</sup> e l'uscita di questo volume – su «Italia» LXXXVI/4 (2019) 588-606, intitolato “*Le catene dell'identità che ci portano alla rovina*”: *Gadda e Lakhous, stranieri e basta*.

Il già citato progetto di ricerca “*Stranierità – Foreignness – Fremdheit*. La rappresentazione dello straniero nelle culture europee e mediterranee”, da cui nasce il presente volume, si colloca all'interno delle attività dei “Progetti innovativi nell'ambito degli accordi di cooperazione internazionale” finanziati dall'Ateneo di Bologna; desideriamo ringraziare in particolare il Magnifico Rettore Prof. Francesco Ubertini, la prorettrice alle relazioni internazionali Prof.ssa Alessandra Scagliarini e il prorettore alla ricerca Prof. Antonino Rotolo, per il loro sostegno all'iniziativa. Ringraziamo, inoltre, i direttori della collana «Studi di Eikasmós Online» e l'editore

---

<sup>1</sup> Per una cronaca di quelle giornate, si veda Paola Marabini, «BollStudLat» XLVIII/2 (2018) 674-683.

Patron per avere accolto il volume nel suo catalogo. Tutti i contributi sono stati sottoposti a *double blind peer review*; ringraziamo, perciò, anche tutti i revisori anonimi, delle cui preziose osservazioni abbiamo tenuto debito conto nella curatela del volume.

Apri il volume il contributo di Roberto Batisti, *Estranei, commensali, nuovi venuti: prospettive etimologiche recenti sul lessico della stranierità nelle lingue classiche* (pp. 1-22), che offre una ricca rassegna dei termini che designavano lo ‘straniero’ nelle lingue classiche e ne analizza l’etimologia. La trattazione prende le mosse dalla parola italiana *stranierità*, che l’Autore mette in rapporto sia con *foreignness* sia con *Fremdheit* e di cui sottolinea la caratteristica di occasionalismo. Quanto alle lingue classiche, mentre il greco antico non sembra conoscere un sostantivo ricavato dalla radice di ξένοσ, ‘straniero’, ‘ospite’, ed equivalente all’italiano *stranierità*, è più vicino a un’idea generale di ‘stranierità’ il latino *peregrinitas*. Se risulta difficile individuare un termine astratto che indichi la condizione di ‘stranierità’, vari sono i nomi dello ‘straniero’, che in greco si sovrappongono e s’intrecciano sovente coi nomi dell’‘ospite’ e del ‘nemico’. Il contributo fornisce una rassegna esaustiva delle designazioni dello straniero nelle lingue classiche e più in generale indoeuropee, nonché un esame approfondito delle proposte circa l’etimologia di *hostis* e ξένοσ, termini analizzati dettagliatamente nelle loro più antiche attestazioni.

Introduce al tema della traduzione, uno degli argomenti centrali del volume, il contributo di Camillo Neri, *La traduzione come ascolto dell’altro* (pp. 23-38). Partendo da una citazione della *Lettera di Aristeo a Filocrate* a proposito delle condizioni ideali in cui avvenne la traduzione dei Settanta, l’autore sottolinea come il tradurre sia una sfida, un problema, ed accenna alla vivace discussione che il tema della traduzione ha suscitato in questi ultimi anni a proposito della II prova dell’Esame di Stato per il Liceo Classico. Problema sì, ma anche risorsa, perché il rendere da una lingua ad un’altra implica un confronto con l’altro, con il diverso, e il dono della diversità, pur problematico, è senza dubbio un arricchimento. Diversi da noi sono i classici greci e latini, variamente tradotti nel corso del tempo (come nel caso della prima strofe del famoso frammento 31 Voigt di Saffo, del quale vengono riportate alcune traduzioni), che dicono a ciascuno cose diverse. Nonostante la loro diversità e lontananza nel tempo, i classici greci e latini sono dentro di noi, sono la tradizione di cui è importante divenire consapevoli, come sottolineato da G. Cambiano. Diversi e tuttavia profondamente radicati in noi, i classici sono scrittori che hanno parlato per noi, per riprendere la definizione di A. Traina, e non solo per

noi, aggiunge l'Autore. Sono scrittori che hanno parlato per molti, sono i libri che abbiamo in comune con molti altri lontani da noi nel tempo e nello spazio. La traduzione è un'operazione di ascolto e di comprensione dell'altro, del diverso, anche di quel diverso che è profondamente radicato dentro di noi, come nel caso dei classici greci e latini.

Segue l'esame di varie traduzioni omeriche in lingua tedesca nel saggio di Markus Janka, *Rapsodi del nuovo millennio: traduzioni tedesche contemporanee dei poemi omerici tra genuinità ed attualità* (pp. 39-52). Janka sottolinea come la traduzione dei classici antichi greci e latini, in quanto collegamento con un mondo lontano nel tempo e 'straniero', spesso possa essere considerata una «colonizzazione dell'antico». L'Autore passa poi ad analizzare, sulla base di alcuni passi-campione, varie traduzioni omeriche in lingua tedesca. L'analisi si apre con la resa 'mimetica' di Johann Heinrich Voß del 1793, per giungere a mettere a confronto, in conclusione, due traduzioni dell'*Iliade* contemporanee, quella di Raoul Schrott (2008) e quella di Kurt Steinmann (2017). Soffermandosi sulle caratteristiche principali della traduzione rapsodica di Schrott, che, non interessata ad una resa letterale, mira a trasporre l'*Iliade* nella lingua tedesca del presente come se Omero fosse un contemporaneo, l'Autore mette in rilievo come essa fosse stata anticipata dall'*Odisea* di Christoph Martin del 1996, antecedente importante, ma ignorato dai recensori di Schrott.

L'importanza del ruolo di mediazione culturale svolto dalle traduzioni dal greco al latino ad opera di Cicerone sottolinea Katarzyna Marciniak in *Cum tacet, vertit: Cicerone traduttore dal greco al latino (in cinque puntate poetiche)* (pp. 53-76). Il contributo analizza la pratica del tradurre in Cicerone, soffermandosi in particolare su cinque 'modelli' illustrati dettagliatamente sulla base di esempi, con lo scopo di mettere in rilievo la complessità del rapporto con l'originale e gli intenti sottesi ad una resa non sempre fedele, ma che ha avuto un influsso importante sui lettori di varie epoche. La mediazione culturale ciceroniana, con i suoi allontanamenti dall'originale finalizzati a mettere in rilievo determinati valori, è stata il filtro del rapporto della sua epoca e di quelle successive con la civiltà greca.

Ai suddetti tre contributi sulla traduzione come rapporto con l'altro segue la documentata analisi di una figura di straniero per eccellenza, quella di Socrate, cui è dedicato il contributo di Simonetta Nannini, *Socrate atopos e paradossale* (pp. 77-102). Straniero ad Atene (nell'*Apologia* Socrate definisce sé stesso ξένος) e atenocentrico nel contempo, l'atopia di Socrate non è soltanto spaziale, ma anche temporale. Egli è eccentrico anche nell'aspetto fisico, simile a quello di un sileno,

ma il suo essere straniero è principalmente legato alla sua consapevolezza di non sapere, che viene avvertita come una dissimulazione. Nel dialogo socratico l'interlocutore, guidato dalle domande di Socrate, giunge alla fine al punto in cui Socrate lo voleva condurre. Un altro aspetto dell'*atopia* di Socrate è la sua voce demonica, non prescrittiva, lontana dalla religione tradizionale, nonché il procedimento maieutico. Importante caratteristica della figura del filosofo fin dalla giovinezza è l'aporia: nelle lunghe fasi di riflessione, in cui il filosofo si concentra su sé stesso in quanto in aporia, egli si estranea dal mondo circostante ed è contemporaneamente in aporia e atopia. Con il mettere in relazione aporia e atopia, nel *Simposio* l'atopia immobile e atenocentrica dell'*Apologia* diventa mobile in senso verticale, dall'umano al divino, dal mondo della realtà a quello delle forme. Una figura così complessa suscita l'interrogativo se essa fosse reale oppure così delineata da Platone. Questi tratti devono essergli appartenuti, scrive l'Autrice, dato che sia in Platone sia in Senofonte si parla di suoi imitatori. Socrate diventa un eroe, che ha pagato con la morte la sua estraneità. Il saggio si chiude con un paragrafo dedicato ad imitazioni contemporanee, in cui l'Autrice individua una suggestiva analogia fra la figura di Socrate e quella del *detective*.

Dalla stranierità di Socrate ad Atene si passa alla stranierità della topografia di Roma per Ovidio, Giovenale e Prudenzio nel contributo di Ulrich Schmitzer, *Roma straniera* (pp. 103-126). Partendo da una citazione di Karl Valentin, l'Autore stabilisce un discrimine fra straniero e non straniero nella conoscenza diacronica dei luoghi, fondamentale anche nella prospettiva sincronica. Il concetto di stranierità è strettamente collegato con la relazione identità-alterità: ciò che è proprio si definisce dal confronto con ciò che è straniero. L'esperienza ovidiana di stranierità percorre l'intero *corpus* delle elegie dell'esilio: Ovidio si sente straniero a Tomi, ma anche Roma gli è diventata straniera. Mentre l'Ovidio delle opere dell'esilio vive con sofferenza la propria lontananza da Roma, Giovenale la desidera, in quanto la Roma dei suoi tempi è ormai caratterizzata da una presenza eccessiva di stranieri e sta perdendo la propria identità. La sua capacità di integrare la stranierità è giunta a termine. La stranierità di Roma nella descrizione di Giovenale non è rappresentata dalla lontananza spaziale, ma dall'allontanamento dalle proprie tradizioni. Roma tende tuttavia a mantenere la sua tradizione pagana per lungo tempo e ciò non poteva piacere al cristianesimo, come è evidente dalle opere di Prudenzio. In questa prospettiva diventano stranieri i sostenitori dei culti pagani, vi è esclusione di quanti aderiscono alla religione ed alla cultura tradizionali. Pagano diventa sinonimo di 'non romano'. Bisogna però aspettare sino al VII secolo per vedere un tempio di Roma trasformarsi in una chiesa.

Il tema della traduzione ritorna nel contributo di Jan König intitolato *Non obstet pudor. German, English, Italian translations of Ovid's Ars amatoria* (pp. 127-148), e dedicato appunto a una selezione di traduzioni e adattamenti dell'*Ars* ovidiana in tre importanti aree linguistico-culturali europee fra il XIV e il XX secolo. Quest'opera complessa, legata da un lato a tratti universali dell'esperienza umana, dall'altro alla società e alla cultura letteraria della propria epoca, si rivela un caso di studio particolarmente adeguato per una teoria della traduzione come adattamento. L'*Ars amatoria*, infatti, presenta una 'stranierità' data dalla grande distanza culturale fra il mondo del poema e quello dei suoi traduttori, dai caratteri peculiari dell'opera (esempio unico di poema erotico-didattico), e dalle difficoltà dello stile ovidiano. Non sorprende, dunque, constatare che ogni traduzione s'interessa a un diverso aspetto dell'originale, tralasciandone altri, secondo l'inclinazione della propria epoca: tanto più che i contenuti 'sensibili' dell'originale ben si prestavano a censure o a interpretazioni moraleggianti (come quella che vedeva nei *Remedia amoris* una sincera palinodia dell'uomo e dell'autore Ovidio). In particolare, König osserva che le traduzioni di area italiana tendono a spiegare il testo con note erudite, quelle in inglese espandono e rielaborano l'originale, mentre quelle in tedesco cercano una resa fedele del testo. In conclusione, questo studio conferma che ogni confronto tra diverse traduzioni mette in evidenza un ampio spettro di possibili letture dell'originale, testimoniando così la ricchezza e la complessità dell'opera; e che ogni traduzione riflette lo spirito e il gusto della propria epoca.

Raimund Fichtel (*Qualis artifex perit Nero? The meaning(s) of artifex in the Suetonian Vita Neronis*, pp. 149-162) studia un particolare caso di dialettica fra identità e alterità nel rapporto fra Nerone-*princeps* e Nerone-*artifex*. Mettendo in discussione un vecchio stereotipo biografico, lo studioso discute l'accezione del sostantivo *artifex* nelle ultime parole dell'imperatore riportate da Suetonio. Fichtel dimostra che per comprendere correttamente la celebre battuta, e con essa la caratterizzazione dell'imperatore da parte del biografo, occorre tener conto sia della polisemia del latino *ars* e del greco τέχνη ('arte' alta ma anche 'tecnica' artigianale) con i loro derivati *artifex* e τεχνίτης ('artista' o 'artigiano'), sia delle altre occorrenze di questi termini nella *Vita* suetoniana. L'immagine del Nerone-*artifex* risulta tratteggiata in maniera volutamente ambigua: Nerone allude sì alla propria arte, ma in modo ironico e riduttivo, ad esempio utilizzando il diminutivo τέχνιον. È soprattutto nella scena dell'*exitus Neronis* che questa ambiguità risalta maggiormente. Di fronte alla morte, l'imperatore sembra voler tramutare la sua *ars scaenica* in una grottesca *ars moriendi*, improvvisandosi scenografo, regista e attore

dei propri funerali. Così, è anche possibile, come suggerisce Fichtel, intendere in senso interrogativo le parole *qualis artifex pereo* (?), a cui lo ‘spettacolo’ tragicomico del suicidio costituirebbe una sorta di risposta performativa. Ne consegue che una certa interpretazione semplicistica del Nerone suetoniano come pretenzioso e incompetente, se non mentalmente disturbato, andrebbe sostituita con quella, più sfumata, di un personaggio cinico e autoironico, minato fino alla fine dai dubbi sulle proprie qualità di artista.

Valentina Garulli ed Eleonora Santin, coautrici del contributo *Oltre la traduzione: strategie di comunicazione e confini linguistico-culturali nelle iscrizioni metriche bilingui greco-latine* (pp. 163-186), prendono le mosse dal riconoscimento del ruolo primario della lingua nella definizione dell’identità culturale. Constatato che il monolinguisma rappresenta una situazione eccezionale tanto nel mondo odierno quanto in quello antico, le autrici studiano il fenomeno del bilinguismo greco-latino nell’impero romano con un approccio pragmatico, attraverso l’analisi di due esempi concreti di carmi epigrafici bilingui. L’epitafio di Gaio Giulio Icaro, ritrovato a Die nella Gallia meridionale e risalente al I/II sec. d.C., rappresenta un caso di bilinguismo d’*élite* in una famiglia probabilmente ellenofona di *status* sociale ed economico elevato. In questa iscrizione il messaggio latino gode di una certa priorità, quantitativa e spaziale, rispetto a quello greco; il distico in lingua latina, in particolare, sembra l’adattamento in chiave personale, forse ad opera dello stesso committente, del modello greco. Il monumento rimanda comunque a una situazione di bilinguismo – e, perciò, di biculturalismo – quasi perfetto, solo leggermente sbilanciato in favore del latino, e presuppone destinatari in grado di comprendere l’una e/o l’altra lingua. L’epitafio dei liberti Atimetus e Homonoëa, ritrovato a Roma e databile all’età di Tiberio, mostra invece un più forte sbilanciamento, in cui le due lingue svolgono funzioni diverse e si rivolgono a diversi destinatari: il latino, quantitativamente predominante, doveva essere la lingua del contesto sociale; il greco, a cui è affidata la rievocazione più personale della defunta, la lingua del contesto familiare. Questi due casi di studio sono rappresentativi di un quadro più generale, nel quale non s’incontra quasi mai un bilinguismo perfetto, in cui il testo greco e quello latino siano l’uno la traduzione dell’altro. In questo modo, la lingua in posizione subalterna (il greco) risulta posta in condizione di alterità; al tempo stesso, il bilinguismo imperfetto è un esempio virtuoso di convivenza fra identità diverse, in cui l’alterità non diviene ‘stranierità’.

Nel suo contributo *Foreign pantomimes, imperial culture, and the language of dance: Contextualizing the dance motif in Apuleius’ Metamorphoses* (pp. 187-



210), Karin Schlapbach si occupa di un particolare linguaggio, quello della danza, e del suo essere connotata nella cultura romana di età imperiale al tempo stesso come straniera e universale. Il genere di danza più popolare, la pantomima, giunta a Roma dall'Oriente ellenofono, aveva infatti per il pubblico romano un sapore straniero e moralmente ambiguo. Tuttavia, essa rappresentava un linguaggio universale e inclusivo adatto a esprimere la cultura di un mondo cosmopolita come quello romano, poiché poteva veicolare i contenuti più diversi (mitologici, ma anche filosofici) senza ricorrere alle parole. L'ambivalenza della pantomima, dunque, non si basa solo sulle sue origini orientali, ma è intrinseca alla danza stessa: da un lato fondata su un linguaggio del corpo innato e universale (come confermano le moderne neuroscienze), dall'altro codificata in diverse tradizioni strettamente legate ai propri contesti culturali. La seconda parte del contributo di Karin Schlapbach esamina il ruolo della danza come mediatrice fra stranierità e familiarità nelle *Metamorfosi* di Apuleio. In quest'opera il tema della danza è ricorrente, a partire dal prologo, dove il narratore, presentandosi come straniero – un greco trasferito a Roma e impadronitosi imperfettamente della lingua latina – paragona il proprio stile alla *desultoria scientia* degli artisti circensi che saltano da un cavallo all'altro. Schlapbach analizza, infine, il ruolo della danza in due scene-chiave poste rispettivamente all'inizio delle avventure del protagonista Lucio e nel loro momento culminante. La danza si conferma così metafora privilegiata dell'instabilità della sorte umana, ma anche dei processi di adattamento da una cultura all'altra: in questo caso, di una storia greca per un pubblico latino.

Renzo Tosi, nel suo contributo dedicato a *Lo straniero nei proverbi* (pp. 211-228), offre una magistrale rassegna sul tema dello straniero e dell'ospitalità nella cultura antica. L'ospitalità, «fattore antropologicamente nodale» nella grecità fin dai poemi omerici, emerge infatti in numerosi àmbiti proverbiali, anche quando non ne costituisce il tema primario. Proprio dall'episodio omerico, divenuto proverbiale, dello scambio di armi fra Glauco e Diomede nel sesto libro dell'*Iliade* prende le mosse l'articolo per indagare la presenza di ospiti e stranieri nella tradizione paremiografica antica e moderna. I proverbi sottolineano l'importanza dello scambio dei doni ospitali, che dev'essere caratterizzato da reciprocità, misura e tempestività, ma anche i doveri dell'ospitato nei confronti dell'ospitante. Il secondo filone indagato riguarda i problemi del viaggiare e vivere in terra straniera. Se del viaggio erano proverbiali le difficoltà e i pericoli, che potevano però essere alleviati da una buona compagnia, la vita in un paese straniero comportava diffidenze, discriminazioni e pregiudizi. Per questo molti proverbi raccomandano l'importanza di sapersi adattare ai costumi del luogo, mentre altri celebrano il cosmopolitismo o

relativizzano il concetto di patria, o ancora invitano a non mitizzare le proprie esperienze all'estero con racconti non veritieri. L'esperienza concreta della stranierità che emerge dai proverbi è dunque ben diversa da quella della propaganda ateniese, che celebrava (anche a teatro, nell'*Oresteia*) l'ospitalità di una città pronta ad accogliere gli esuli e a dar loro una nuova patria.

Sonja Schreiner (*Home(lessness) in Latin texts – and beyond*, (pp. 229-244) indaga il tema della patria e dell'esilio nella letteratura latina, spingendosi dagli autori classici fino ai testi medievali e neolatini. In questo modo, il contributo di Sonja Schreiner funge da ponte fra la parte del volume dedicata alla classicità, e quella dedicata alle letterature e alle culture moderne. L'ampio spettro dei possibili significati di *patria* è delimitato da due celebri sentenze di Livio (*hic manebimus optime*) e Cicerone (*patria est, ubicumque est bene*), che ne forniscono rispettivamente una definizione fisico-emozionale e una filosofica e cosmopolita. Dalla definizione di 'casa' o 'patria', si passa a quella della sua assenza; è Ovidio il cantore per eccellenza dell'esilio nella letteratura latina, che fungerà da modello per autori europei di età medievale e moderna, da Petrarca a Joachim Du Bellay allo sloveno Thomas Chrönn. La ricorrenza di temi e sentimenti affini attraverso i secoli si spiega con le caratteristiche costanti della natura umana. Così, il sentimento espresso nelle *Consolationes* di Seneca o nei versi latini di Valafrido Strabone (IX sec. d.C.) è senz'altro definibile *nostalgia*, sebbene quest'ultimo termine e la sua prima descrizione scientifica risalgano alla fine del XVII secolo, in particolare alla dissertazione di Johannes Hofer. Il personaggio di Annibale tratteggiato da Livio dimostra come il senso di patria non conosca confini: il condottiero cartaginese, al momento di lasciare l'Italia, mostra di sentire come sua patria la terra nemica in cui ha combattuto per anni, non la Cartagine che ha a stento conosciuto. All'espansione imperiale di Roma, infine, si collegano due diversi fenomeni: la conquista brutale delle patrie altrui, denunciata dal britanno Calgaco di Tacito, e la trasformazione dell'Urbe in una nuova patria per gli immigranti provinciali, fenomeno stigmatizzato da Marziale e Giovenale, e che anticipa le caratteristiche e i problemi delle odierne società multiculturali.

L'oltrepassare il concetto stesso di 'straniero' nella cultura ellenistica è la base del saggio di Caterina Franchi *Uomini-pesce e denti di serpente. Lo straniero nel «Romanzo di Alessandro» greco* (pp. 245-258): il viaggio di Alessandro in India portò naturalmente alla scoperta e alla consapevolezza di popolazioni che finora erano solo leggenda, e che di leggenda ancora hanno il sapore della mitologia. Cinocefali, pigmei, centauri e fauni sono tra le creature più 'canoniche', ma il

*Romanzo di Alessandro*, testo che nasce nel III sec. d.C. come un agglomerato di tante lettere apocrife e che subisce diverse trasformazioni a seconda della cultura e del tempo che se ne appropria, arrivando anche ad essere tradotto in più di trenta lingue, offre una pletera di nuovi popoli, mai identificati come ξένοι né mai giudicati da punti di vista morale o intellettuale. Diverso caso sono le creature di Gog e Magog, strumento di Satana e quindi moralmente impuri, e i Gimnosofisti, saggi cui Alessandro china gli occhi: di questi popoli viene esplorata anche la loro rappresentazione nel *codex venetus* AEIB n. 5 di San Giorgio dei Greci, l'unico manoscritto miniato del testo del *Romanzo*. Da un'analisi linguistica è possibile arrivare anche alla constatazione che ξένος non indica popoli o nazioni proprio perché l'Ellenismo supera il concetto di straniero nella sua stessa definizione, ma che è solamente rivolto alla φύσις, che sia naturale o umana.

Nel suo saggio *Il disordine impuro. La figura di Solimano e l'universo dei pagani nella Gerusalemme liberata del Tasso* (pp. 259-278), Fabio Giunta rilegge una fenomenologia di quella morale cristiana che negli anni di composizione del poema è ancora in grado di far avvertire la propria influenza e la propria immagine del mondo, e di imporle allo sguardo inventivo dell'epica. Mentre rappresenta la crociata, Torquato Tasso interpreta una forma del mondo che è già da tempo in via di sfaldamento, nella quale il gesto della conquista verso i territori più remoti dell'ecumene riproduce le scintille di uno scontro ancestrale, sovratemporale, cosmico, tra il bene e il male, tra il vecchio nucleo unitario dell'Europa medioevale e le minacciose periferie del Mediterraneo. Proprio quell'immagine di Europa che tramonta, centrata com'era per secoli sull'equilibrio dei poteri tra il papato e l'impero, si riverbera in tutto ciò che è straniero, estraneo, impuro: i territori ignoti, i tremendi animali mitologici che sconvolgono l'immaginario dei crociati; e infine, sostenuti da un formidabile impianto retorico, i personaggi apocalittici, i guerrieri dell'orrido sublime della *Liberata*. E Solimano, in particolare: il nemico feroce più della belva, portatore di quel cimiero che Tasso descrive in una delle più note *ekphraseis* infernali di tutta la poesia occidentale; quel medesimo Solimano, seguito passo per passo qui da Giunta nell'avvicinarsi al compimento di un destino già scritto, che il poema condanna a morire solo, sperduto, estraniato dal proprio stesso furore di violenza, mentre contempla la caduta di tutto il mondo delle immagini che hanno prodotto la sua leggenda. Il mondo dell'estraneo, la traiettoria metaforica della caduta, l'abisso che ha chiamato l'abisso, come nell'*Apocalisse* di Giovanni. La *stranierità* di Solimano è verticale, proiettata nel profondo, nella pienezza retorica di uno spazio epico che Giunta definisce «polarizzato», radicato nelle antitesi,

scavato ogni volta nel mondo interiore di un singolo guerriero, e insieme, come per una vertiginosa corrispondenza, nelle grandezze del cosmo.

Con il contributo di Diego Donna (*Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi*, pp. 279-292), il nostro volume percorre il tratto iniziale di un itinerario nella storia moderna delle idee, aprendo una parabola che in prospettiva dovrebbe paradossalmente chiudersi, verso la fine del Novecento, con un'ulteriore e decisiva apertura, quella della teoria del discorso di Foucault: l'intuizione di una filosofia del futuro che nasca autonomamente al di fuori dell'Europa, e che realizzi quell'urto, quel contrasto tra visioni del mondo che era comparso nella dicotomia illuminista, mai del tutto conciliata, tra la ricerca degli universali etici e l'emergere della diversità delle culture. Un problema sempre più dirimente e urgente, da quando i grandi viaggi di esplorazione verso Oriente avevano cominciato a fornire spunti, nozioni e modelli contrastivi di vita e di società. Come sottolinea Donna, il Seicento europeo elegge la Cina come terreno di disputa tra gli *esprits forts*: uno di loro, Pierre Bayle, si accosta alla visione confuciana della natura come a un universo di materia eterna e increata. Tale universo implica, per fondarsi, una forma di ateismo non semplicemente negativa e astratta, bensì, al contrario, propositiva, orientata a realizzare un patto sociale raffinato, complesso, ricco, gerarchizzato, operativo dai tempi più remoti. Partendo da un'analisi critica dell'idea di *sostanza* spinoziana, Bayle è il primo, secondo Donna, a scoprire nella coscienza europea la consapevolezza di essere diventata «estranea a sé stessa». Ed è notevole il processo, chiaramente ricostruito in questo saggio, di recupero del pensiero sapienziale dell'Oriente come di un alleato per la costruzione di una nuova filosofia. L'ateismo cinese, studiato per la prima volta nella complessità dei suoi modelli e nella sua fenomenologia storica, costituisce in Bayle, si potrebbe dire, il luogo di un'impostazione comparativa, tra Oriente e Occidente, delle fonti di pensiero con le quali tutto il Settecento istituirà un dialogo destinato – pur tra feroci opportunismi e fraintendimenti – a non interrompersi nella modernità.

Tuttavia, se un certo ruolo costruttivo della percezione dell'estraneità dei modelli di speculazione teologico-filosofica si ravviva come mai prima tra Sei- e Settecento, sul piano etico il tema affiora già nella seconda metà del Cinquecento, in una forma talmente articolata da poter restare come traccia, una volta di più, fino al nostro presente. In quella forma così densa, così radicata nell'esistenza di ognuno, nella storia di tante nostre solitudini e dispersioni, indaga qui il saggio di Piero Schiavo: «*Ritengo tutti gli uomini miei compatrioti*». *Montaigne e l'universalità del particolare* (pp. 293-306). Montaigne, appunto, è l'inventore di una sorta di sguardo

mobile, che richiama costantemente l'impegno critico del lettore: per questa capacità lo avrebbe ammirato e preso a modello Erich Auerbach, e in questo senso Piero Schiavo lo pone qui al punto inaugurale di una ricerca di principio sulla condizione umana, fondata sul riconoscimento dell'estraneo. La tolleranza è l'idea centrale discussa da Montaigne, ed è in lui che il confronto con l'estraneo incontra la retorica del paradosso: il lettore è guidato a rintracciare, nell'analisi dei principi di convivenza etica e civile di una società remotissima e superficialmente primitiva, lo sfaldamento della dogmaticità dei propri principi. Nei ragionamenti di Montaigne sul cannibalismo, per esempio, il paradosso è la chiave retorica della *stranierità*: quella che apre alla coscienza delle nostre infondatezze, di fronte a uno spettacolo terribile, è vero, ma mai più terribile di quello che noi mettiamo quotidianamente in scena nella tortura o nella sopraffazione dell'inerme. Lo straniero ci insegna che la nostra normalità, così rassicurante e mansueta all'apparenza, può essere più abnorme dell'abnorme. Ogni consuetudine è una seconda natura, che ci rende diversi; e ogni individuo fa esperienza, anzi è esperienza, di questa grande diversità. Ogni individuo è invitato non solo a tollerare, ma anche a conoscere il diverso, così come è invitato a fare i conti, morali e intellettuali, con la propria mutazione interiore, che è continua e ci accompagna per la vita.

Con il saggio di Mariafranca Spallanzani, *Filosofi, "barbari" e "selvaggi"*. *Una storia francese attraverso Montaigne, Rousseau e Diderot* (pp. 307-328), si riprende il cammino da Montaigne agli illuministi, e si procede fino a Rousseau nel rileggere questa forza di penetrazione del senso dello straniero nel formarsi della soggettività moderna. E se Foucault costituiva, per gli esempi precedenti, il punto finale di una proiezione novecentesca della funzione dell'*altro*, qui è Claude Lévi-Strauss a essere usato retrospettivamente come lettore di Montaigne (e anche delle sue fonti filosofiche antiche: Sesto Empirico, gli atomisti, Plutarco, Cicerone), in un procedimento di associazioni che diventa una storia, un discorso di reperti e di documenti testuali, con una propria sintassi e una propria capacità di far reagire tra loro le valenze combinatorie dei concetti. Per Spallanzani, questo esercizio della mente è il fondamento della teoria della conoscenza di Rousseau: il viaggio filosofico che ci conduce nelle terre dell'estraneo e dell'inusuale, con nessun altro scopo che quello di capire l'uomo. Un ulteriore caso, insomma, nel quale trovarsi di fronte lo straniero significa dover fare un primo disegno dell'universale, e più probabilmente – come succederà al Rousseau che rappresenta sé stesso nelle *Rêveries* – significa anche ritrovarsi soli, con i remi in barca, a fissare nella memoria gli snodi di senso della propria vita. Spetta invece a Diderot e ai *philosophes*, come suggerisce Spallanzani, il compito di dirigere verso il discorso sociale queste

funzioni del viaggio e del contatto con lo straniero. E non sarà una svolta pacificata, né ingenua: il viaggio non è più la pratica del filosofo, ma anche del mercante; e purtroppo, in parallelo, del trafficante, del saccheggiatore, del colonizzatore. La faccia del mondo muta rapidamente, e tanto più disintegriamo la figura dell'estraneo, tanto più rinunciamo a pensare noi stessi come soggetti liberi.

Il contributo di Vincenzo Lagioia (pp. 329-342) è intitolato *Instruire les sauvages: femminiili osservazioni e immagini dello straniero (Nouvelle-France, XVIII secolo)*. In queste pagine, gli strumenti della conoscenza dello straniero cominciano ad agire *in loco*, nelle terre remote, nell'aria e nel paesaggio dei territori francesi d'oltremare, come venivano allora denominati. A questa dislocazione, rispetto allo sguardo intellettuale dei *philosophes*, si aggiunge quella di una narratrice, suor Marie Hachard, partita il 24 ottobre 1726 come giovane religiosa orsolina incaricata, insieme a un gruppo di consorelle, di istruire e convertire le popolazioni della Louisiana e del grande Golfo del Messico. Sono impressioni di viaggio, vive e coinvolgenti, a volte spaesate in una fenomenologia diversa da ciò che ci si sarebbe aspettati. E anche qui, come nei racconti epici del secondo Cinquecento, la semplificazione nei riguardi dello straniero finisce per diventare manichea: le popolazioni locali possono essere docili fino all'ingenuità, o feroci fino al cannibalismo. Tuttavia, ciò che colpisce in questa relazione di lavoro è la capacità di empatia, oltre che di differenza: la giovane religiosa compie quotidianamente un'opera paziente di interazione dialettica con l'immenso mondo che ha di fronte; ne ammira l'operosità, ma si rammarica della sua povertà (che è la mancanza della fede cristiana), e tenta di circoscriverne in uno sguardo unitario tutte quelle manifestazioni che sente e vive come contraddittorie. Accanto alla giovane novizia Marie Hachard c'è la sua superiora, suor Marie Tranchepain, che lascia a propria volta ricordi vividi di quella missione: dal suo punto di osservazione emerge il lato morale, la funzione sociopolitica, si potrebbe dire, di quel viaggio. Istruire diventa organizzare una comunità, un risponderci reciproco di istituzioni: stanziare, lontano dalla terra d'origine, l'obiettivo di una visione politica e religiosa. Così, scrive Lagioia, «le Orsoline della Louisiana nei primi decenni del XVIII secolo sono protagoniste attive della storia di un popolo nascente»; una società che, vista nei termini antropologici del nostro tempo, ha tutte le caratteristiche per creolizzarsi, per rendere concreto – attraverso un succedersi di grandi sofferenze sociali – il volto di una società che non è più né europea né “selvaggia”.

Con il saggio di Cristina Perissinotto (*I TIGI: sulla tragedia di Ustica*, pp. 343-368) ci spostiamo direttamente in un campo che conserva il suo impianto di

narrazione storica e documentaria, ma che lo inquadra nella ritualità della parola civile del teatro, per poi trasferirla in una molteplicità di mezzi espressivi. Anche qui si parla, metaforicamente, di un popolo (quelli che Marco Paolini chiama *I-TIGI*, ricordando la sigla che distingueva il Dc-9 Itavia abbattuto il 27 giugno del 1980, con ottantuno persone a bordo, sul cielo di Ustica, in circostanze mai del tutto chiarite, e anzi coperte, travisate e nascoste dalle stesse istituzioni, italiane e forse anche straniere, che avrebbero dovuto disvelarne la logica). Il popolo dei “Tigi”, come li chiamò Paolini nel suo celebre pezzo di teatro civile, è tornato davanti a noi, evocato nello spazio teatrale, come un’alterità secca, evidente, illuminante; e noi ci siamo ostinati a spegnerne la memoria, a non intercettarne la traccia sul radar, a non sentirne più la voce. Mentre ripercorre l’inchiesta – e i modi con i quali Paolini, insieme a uno dei più importanti narratori italiani di fine Novecento, Daniele Del Giudice, ha ricostruito il senso dei reperti e dei verbali, delle voci e dei punti di intercettazione degli ultimi istanti del Dc-9 – Cristina Perissinotto torna antropologicamente, diremmo, al dramma irrisolto di Antigone, alla forza della voce profonda degli insepolti, dei non celebrati, e di tutte le vittime ostinatamente lasciate da parte come collaterali alle rovine del nostro convivere quotidiano: quelle vittime che sono qui i veri artefici di un possibile risveglio della memoria, in una civiltà che riesce a convivere tranquillamente, non si sa più veramente in ragione di quale diritto, con le più teleguidate bolle d’informazione e la più spudorata propaganda a effetto. I veri stranieri, potremmo dire, rispetto alla condiscendenza e all’inerzia civile di questa contemporaneità.

Con il saggio di Filippo Milani (*Giorgio Vasta absolutely lost nei deserti americani*, pp. 369-384) si rilegge uno dei più efficaci esempi di racconto-*reportage* nella narrativa di oggi: *Absolutely nothing* di Giorgio Vasta, appunto. Milani interpreta un narratore che percorre, con l’aiuto dell’immagine e della parola, l’apnea del percorrere il nulla, il viaggio nel cuore del tempo morto, il sottrarsi del paesaggio all’occhio per progressiva espansione, per sconfinamento, e infine il suo rendersi straniero, passo per passo, ai nostri limiti. Da dove viene tutto questo senso di vuoto, di “minorità”, di quel narratore spaesato? Dal fondo della storia a cui egli appartiene, dall’insufficienza del suo sguardo rispetto all’impenetrabile superficie del mondo globalizzato. In questa lettura, coniugando gli strumenti interpretativi della geografia, dei *visual studies* e della storia della letteratura, Milani decifra la metafora che lega, in Vasta, i luoghi abbandonati e le parole che compongono il suo stesso linguaggio narrativo. Entrambi i nuclei – gli oggetti senza più vita, i luoghi desertificati, e le parole, le frasi – sono sottoposti a un’interrogazione, a una prova costante di tenuta, di usabilità, di prova rispetto a tutti quei parametri simbolici che

permettono di non scomparire, di non dimenticare. Il nostro stesso linguaggio è straniero, sembra dire Vasta: abbandonato e deprivato delle sue relazioni fondamentali; bisogna sforzarsi di ridargli, prima che sia tardi, una storia, una corrente vitale, politica, di energia comunicabile.

Proprio in questa chiave di ricerca di parametri simbolici, pur nell'apparente *estraneità* di campo rispetto alle nostre abitudini di studio (ma dovremmo avere imparato, ormai, quanto produttiva possa diventare questa coscienza profonda dell'estraneità – più generalmente cognitiva, e poi più banalmente disciplinare – rispetto al movimento delle idee), *Figure dell'altro* si chiude con due contributi collocabili nel campo delle scienze sociali, più che in quello delle *humanities* più tradizionalmente specificate. Il motivo è semplice: la continua relazione tra il discorso letterario e la sfera pubblica conduce a riflettere su quali parametri, appunto, la nostra attitudine di lettori possa identificare oggi intorno a sé, e in particolare quali valori, e con quali contraddizioni, le strutture sociali e le istituzioni politiche tendano ad associare alla percezione di chi sentiamo, intorno a noi, come *straniero*. Il saggio di Roberto Cherchi, *Il cittadino, lo straniero e la Costituzione: i modelli e le norme* (pp. 385-398) compie un'operazione ermeneutica su una realtà testuale tutt'altro che fissata, sia perché è in dialogo con le fonti filosofiche già incontrate nei saggi precedenti di questo volume (la sezione dedicata da Mariafranca Spallanzani, per esempio, a Rousseau), sia perché il suo carattere interpretabile nel tempo sposta con grande rapidità l'orizzonte culturale, oltre che quello normativo, sull'essere stranieri, oggi, nel nostro Paese, e su che cosa ciò significhi in termini di vita comune, oltre che di costruzione di un'identità complessa. Ciò che Cherchi analizza come «paradigma della transizione», cioè l'insieme di quei diritti che dovrebbero garantire il ricongiungimento delle famiglie divise dall'emigrazione di massa, e il loro processo di integrazione, è ridiscusso in un contesto nel quale il cittadino e lo straniero finiscono per non essere trattati allo stesso modo, in molti aspetti della vita, persino dalla Costituzione italiana, che nella percezione di molti di noi ha recepito più efficacemente di altre uno dei frutti migliori della riflessione illuminista, l'«imperativo dell'uguaglianza».

In questo modo, l'ultimo saggio del nostro volume, quello di Emilio Porcaro – *CPIA e integrazione degli stranieri*, pp. 399-411 – si potrebbe leggere come uno sguardo “da dentro”, come un *reportage* composto di dati e di distinzioni programmatiche, di linee-guida proposte e in qualche caso perseguite, in qualche altro disattese, nel mondo dei Centri Provinciali per l'Istruzione degli Adulti, i CPIA, che in un ginepraio di difficoltà e di inadeguatezze burocratiche, rese ancora più



inestricabili dalla pandemia del 2020, diventano un campo di integrazione fondamentale, di incontro fra la condizione umana dello straniero e l'insieme delle sue possibilità di realizzazione, se non addirittura di riscatto, individuale e collettivo. Ha un grande significato che Porcaro, che opera quotidianamente nel campo dell'istruzione degli adulti, e in particolare degli stranieri arrivati da poco in Italia, fondi il suo discorso su questa citazione di Julia Kristeva: «lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità». E quasi chiudendo il cerchio dal quale la nostra riflessione collettiva era partita, quello della lingua, che racchiude in sé la percezione dello straniero in continua mediazione con le due forze attive, fondamentali, della traduzione e dell'apprendimento, il CPIA è il campo dell'insegnamento della lingua, appunto. La lingua che ci appartiene per consuetudine, ma che, se è possibile, diventa ancor più nostra quando chi non la conosce arriva per impararla, per usarla nella scrittura, per costruire in essa un mondo narrativo; la lingua come elemento di scambio, di relazione, che non riduce la "minorità" al pittoresco, e che si arricchisce di tutte le differenze che la sua storia ha potuto accogliere. Per quel che può valere, questa lingua della stranierità sarà la lingua della letteratura italiana, delle letterature europee del ventunesimo secolo. Ma chi lavora nel concreto di questi meccanismi, nella relazione interumana che è alla base della vita dei CPIA, compie né più né meno del lavoro del narratore: quella grande metafora mentale con cui si può far parlare un paesaggio, dargli un codice, permettergli di raccontarsi, di trasmettersi, di trasportarsi in noi\*.

GIOVANNA ALVONI, ROBERTO BATISTI, STEFANO COLANGELO

---

\* I curatori hanno proceduto in unità di intenti e di metodo nell'allestimento del volume e nella redazione di questa *Introduzione*, in cui Giovanna Alvoni ha curato in particolare la sintesi dei contributi sino a U. Schmitzer, Roberto Batisti quella dei contributi da J. König a C. Franchi, Stefano Colangelo quella dei contributi da F. Giunta a E. Porcaro, e inoltre la presentazione iniziale.

***Estranei, commensali, nuovi venuti:***  
**prospettive etimologiche recenti sul lessico della stranierità**  
**nelle lingue classiche\***

**1. ‘Stranierità’: una nuova parola per un nuovo concetto?**

Per studiare i molteplici aspetti della condizione di straniero attraverso le epoche e le culture, pare inevitabile servirsi del concetto e del termine di ‘stranierità’. Quel che non necessariamente può apparire scontato a un parlante italiano, però, è l’esistenza stessa del termine. La studiosa di filosofia Manuela Verduci, che ha promosso la *stranierità* a titolo d’un suo recentissimo libro come calco del tedesco *Fremdheit*, osserva che il concetto espresso dalla parola tedesca «sfugge ad ogni semplice operazione di trasporto nella lingua italiana [...] ci serviremo allora della lingua come uno strumento poetico, coniando un neologismo [...]: la *stranierità*» (2017, 8s.). In realtà, più che un neologismo come sostenuto dalla studiosa, *stranierità* sembra essere un occasionalismo: una creazione estemporanea, ‘ben formata’ secondo i meccanismi della lingua, e di fatto compiuta indipendentemente più volte da parlanti e scriventi, che tuttavia non è entrata stabilmente nel lessico<sup>1</sup>. Prova ne siano i 3530 risultati di una semplice ricerca del termine italiano su Google<sup>2</sup>, certo non

---

\* Esprimo i miei più sentiti ringraziamenti ai promotori del convegno, e a tutti i partecipanti per le loro stimolanti osservazioni. Ringrazio inoltre Michele Ortore (Università per Stranieri di Siena) per le indicazioni lessicografiche, Thomas Steer (Ludwig-Maximilian-Universität München / Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) per aver discusso con me i contenuti di un suo contributo inedito, e i due referees anonimi per le loro preziose indicazioni. Resta soltanto mia la responsabilità di quanto si afferma nel presente lavoro.

<sup>1</sup> Il lemma è assente, ad esempio, dal *GDLI*, che pure riporta altri derivati non comuni di *straniero*, tutti peraltro a valore spregiativo: da *stranierismo*, «Moda culturale o forma del costume derivata da paesi stranieri» a *stranieromania*, «Esagerata predilezione per tutto ciò che è straniero» e *stranierume*, «Entità politico-amministrativa derivata da un ordinamento straniero» (Battaglia, *GDLI*, XX, 284-286).

<sup>2</sup> Ricerca eseguita il 13/05/2018.

paragonabili ai 528.000 dello stesso *Fremdheit* o ai 593.000 dell'inglese *foreignness*, che sono termini a tutti gli effetti ben impiantati nel lessico delle rispettive lingue. L'indagine su uno strumento più specifico e ormai molto sfruttato a fini lessicografici come *Google Ricerca Libri*<sup>3</sup> sortisce 381 occorrenze di *stranierità* in testi in lingua italiana a partire dal XVIII secolo (e precisamente da Marcheselli 1775, che con 3 occorrenze alle pp. 45, 49 e 53 sembra il primo ad attestare il termine). La natura di occasionalismo del termine sembra confermata dal fatto che, fin dalle prime attestazioni, lo scrivente si senta spesso in dovere di giustificare il conio, o comunque commenti esplicitamente l'impiego della parola<sup>4</sup>. Un'analisi più minuziosa delle singole attestazioni mostrerebbe, peraltro, che il referente del termine *stranierità* non è sempre lo stesso: l'accezione di 'condizione (esistenziale, giuridica, psicologica...) di colui che è straniero' pare relativamente recente, e seriore rispetto ad altre quali, ad esempio, il 'forestierismo' dello stile o dei costumi. Una situazione per certi versi simile è quella che si riscontra nelle lingue classiche. Molti studi recenti si sono concentrati sugli aspetti della stranierità nel mondo antico, ma nonostante il ricorrere nei loro titoli dei vari equivalenti di questo termine nelle lingue moderne<sup>5</sup>, è difficile ritrovare in greco o in latino un suo preciso equivalente.

Il greco antico, in particolare, non sembra conoscere un sostantivo ricavato dalla radice di ξένος, 'straniero', 'ospite' ed equivalente al nostro *stranierità* – fatto notevole in una lingua che spicca per la sua propensione alla creazione di un lessico astratto. In greco classico non vi è traccia, infatti, di un astratto \*ξενότης, mentre ξενία indica normalmente, com'è risaputo, l'ospitalità, l'accoglienza ospitale, il rapporto d'amicizia o d'alleanza, e arriva all'accezione tecnica legale de 'l'essere straniero, l'essere privo del diritto di cittadinanza'<sup>6</sup>. Sempre alla sfera dell'ospitalità rimandano l'omerico ξεινοσύνη (*Od.* XXI 35) e i più tardi ξένωσις e ξενισμός, quest'ultimo anche a quella della 'stranezza'; la ξενιτεία, invece, è il 'soggiorno all'estero'<sup>7</sup>. Se ci si rivolge agli aggettivi e ai participi neutri sostantivati, altra risorsa

<sup>3</sup> Ricerca eseguita il 02/06/2018.

<sup>4</sup> Così già Marcheselli 1775, 53: «Ho accennato essermi piaciuto di chiamar tal difetto [...] Esoticismo. Stranierità non mi spiace, essendo che questa lingua [*scil.* l'italiano] più alla Greca, che alla Romana, ha balia d'acconciarsi le voci al bisogno». Nello scritto dell'abate padovano Stefano Marcheselli (che rispondeva alle critiche di un giornalista romano alla volgarizzazione della *Scaccheide* di Marco Girolamo Vida ad opera del barcellonese Gianfrancesco Masdeu) il termine funge dunque da sinonimo di *esotismo* o *forestierismo* come vizio stilistico.

<sup>5</sup> Cf. ad esempio Papadodima 2013; Santiago Álvarez-Oller Guzmán 2013; Kienlin 2015.

<sup>6</sup> Cf. LSJ<sup>9</sup> 1188; *Gf*<sup>3</sup> 1611.

<sup>7</sup> Come opportunamente ricorda Pontani (2018, 16), in greco moderno, lingua di un popolo d'emigranti, ξενιτεία indica ancora «il sentimento della 'vita in terra straniera', e del conseguente senso di inappartenenza e di malinconia».

molto sfruttata dalla lingua greca per la creazione di espressioni astratte, Platone (*Leg.* 702c) offre τὸ ξενικὸν αὐτῶν (*scil.* τῶν νόμων), il ‘carattere straniero’ delle leggi prese da ‘altrove’ (ἐτέρωθεν), mentre Diodoro Siculo (XII 53,3) racconta che il siceliota Gorgia colpì gli Ateniesi τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως: non tanto con il suo «foreign accent» (così LSJ<sup>9</sup> 1188 s.v. ξενίζω), quanto piuttosto con il “carattere insolito dell’eloquio”<sup>8</sup>, che lo stesso Diodoro (XII 53,4) definisce poco oltre τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς, “la stranezza” o “novità della composizione”. Usi sostantivati del neutro dell’aggettivo ξένος rimandano in genere all’idea di ‘stranezza’ e simili (cf. ad es. Diod. Sic. III 18,5 τὸ ξένον τῆς ὄψεως, “la stranezza dell’aspetto”; XVII 102,3 τῷ ξένῳ καὶ παραδόξῳ τῆς παρουσίας πτοηθέντες, “colpiti dal modo straordinario e inatteso della sua venuta”; Plut. *Rom.* 12,6 τῷ ξένῳ καὶ περιττῷ, “originalità e stravaganza”; Luc. *VH* I 2 τὸ ξένον τῆς ὑποθέσεως, “l’originalità del soggetto”; *Zeux.* 7,5 τῆς ἐπινοίας τὸ ξένον, “l’originalità dell’idea”; Dio Cass. LIV 4,2,4 τὸ ξένον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ τοῦ εἴδους, “la novità del suo nome e della sua effigie”), eventualmente in senso stilistico, ad esempio nei trattati retorici di Dionigi di Alicarnasso (*Lys.* 8,3 ὁ γὰρ ὄγκος καὶ τὸ ξένον καὶ τὸ ἐξ ἐπιτηδεύσεως ἅπαν, “l’enfasi, la stravaganza e tutto ciò che viene dallo studio”; *Th.* 50,14 ἐξηλλαγμένην τῶν ἐν ἔθει σχημάτων ἐπὶ τὸ ξένον καὶ περιττόν, “che devia dalle figure consuete in direzione della stravaganza e della raffinatezza”). A una forma di ‘stranierità’ si riferisce invece il sintagma in Artem. I 53,20, dove l’interpretazione di un sogno getta luce sui concreti pericoli che possono derivare, allora come oggi, da un *gap* linguistico non colmato: τὸ δὲ κακῶς ἀναγινώσκειν τὰ βαρβαρικὰ γράμματα κακῶς ἐν βαρβάροις ἀπαλλάξαι σημαίνει ἢ νοσήσαντα παρακάψαι διὰ τὸ ξένον τῆς φωνῆς, “(sognare) di leggere male lettere barbare significa che si farà una brutta fine tra i barbari, o che ci si ammalerà e si delirerà a causa dell’estraneità della lingua”<sup>9</sup>.

Giunge semmai più vicino a un’idea generale di ‘stranierità’ il latino *peregrinitas*<sup>10</sup>, che accanto all’accezione di ‘stranezza’, «outlandishness» e a quella giuridica («alien status, alienage») già viste per i termini greci può indicare la «foreignness» dei costumi e soprattutto della lingua (in opposizione all’*urbanitas*), nel rimpianto di Cicerone per i *Romani sales* smarriti nell’Urbe multietnica (*Fam.* IX 15,2 *in urbem nostram est infusa peregrinitas, nunc uero etiam bracatis et*

<sup>8</sup> Correttamente traduce ora «la novità del suo parlare» il *GF*<sup>3</sup> (1611 s.v. ξενίζω), di contro a «la pronuncia straniera» delle precedenti edizioni.

<sup>9</sup> Sui composti del termine, antichi e moderni (come *xénophobe*, coniato da Anatole France nel 1901), vd. Spina 2018.

<sup>10</sup> Cf. *OLD*<sup>2</sup> II 1470.

*Transalpinis nationibus*) e nella prescrizione di Quintiliano (*Inst.* XI 3,30) all'oratore che dovrà avere un *os ... in quo nulla neque rusticitas neque peregrinitas resonet*<sup>11</sup>. Si tratta in ogni caso di aspetti parziali e specifici, più che dell'etichetta di una condizione generale del *peregrinus*.

## 2. Lo straniero, l'ospite, il nemico: un problema di ricostruzione indoeuropea

Alla difficoltà d'individuare un termine astratto che indichi la condizione di 'stranierità' fa fronte la varietà dei nomi dello 'straniero', che nelle lingue classiche si sovrappongono e s'intrecciano sovente coi nomi dell'ospite e del nemico, come osservava già nel 1949 Carl Buck censendo le varie espressioni di questi concetti nelle principali lingue indoeuropee antiche e moderne<sup>12</sup>. Ma la più influente riflessione sul campo semantico della stranierità e dell'ospitalità nella cultura indoeuropea, vent'anni dopo Buck, si deve a Émile Benveniste, nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*: per spiegare la molteplicità dei nomi, egli partiva dalla fondamentale osservazione che «la nozione di straniero non si definisce nelle civiltà antiche con criteri costanti, come nelle società moderne». Esisteva da un lato lo straniero-ospite (gr. ξένοϛ), che gode di specifici diritti a patto di essere legato al cittadino da determinate convenzioni; altrimenti, lo straniero può essere definito come colui che viene da fuori (lat. *aduena*) o che è fuori dai confini della comunità (lat. *peregrinus*); la conclusione è che «non esistono quindi stranieri in sé [...] lo straniero è sempre uno straniero particolare, colui che è sottoposto a uno statuto distinto»<sup>13</sup>.

Sia il latino, sia il greco possiedono in questo campo semantico dei nomi di probabile eredità indoeuropea, ma d'interpretazione etimologica controversa, su cui si sono moltiplicate le ipotesi dei linguisti senza che nessuna ad oggi sia veramente riuscita a prevalere. L'unico termine ereditario attestato con sicurezza in più rami della famiglia indoeuropea – con distribuzione geografica prevalentemente 'occidentale'<sup>14</sup> – è ricostruibile come *\*g<sup>h</sup>ósti-*<sup>15</sup>, riflesso nel latino *hostis*, classicamente il

<sup>11</sup> Se la *peregrinitas* e la *rusticitas* censurate da Quintiliano fanno essenzialmente riferimento ad abitudini di pronuncia (l'*os* senza difetti è parte della corretta *pronuntiatio*), la lettera di Cicerone lamenta lo «swamping of the Roman sense of humour by the influx of foreigners» (Adams 2007, 134s.) e non fa riferimento, dunque, a forestierismi meramente linguistici.

<sup>12</sup> Cf. Buck 1949, 1349-1351.

<sup>13</sup> Benveniste 1969, I, 360s. (= 1976, I, 276s.)

<sup>14</sup> L'equivalente di *\*g<sup>h</sup>ósti-* nell'area indoiranica è il lessema riflesso nell'ai. *átithi-*, av. *asti-*, sulla cui possibile etimologia vd. ora Ramhartner 2012, 269-275.

<sup>15</sup> Vd. Pokorny, *IEW* II 453, *NIL* 173.

‘nemico (pubblico)’ ma ancora lo ‘straniero’ per le leggi delle *XII Tavole*<sup>16</sup>, e in forme germaniche (got. *gasts*, ted. *Gast*, ingl. *guest*) e slave (asl. *gostь*)<sup>17</sup>. In queste ultime prevale il senso di ‘ospite’, che nel latino classico passa invece al composto *hospes* (da *\*hosti-pot(i)-*, letteralmente ‘signore dell’ospite’<sup>18</sup>; il medesimo composto è attestato nello slavo *gospodь*, ‘signore’ < *\*g<sup>h</sup>osti-poti-*).

Proprio sul caso del latino *hostis* e *hospes* si soffermava Benveniste in altre celebri pagine del *Vocabolario*: per il linguista francese, *hostis* non indicava mai uno straniero qualunque, ma precisamente l’ospite, lo straniero legato al cittadino da un vincolo speciale che gli garantiva pari diritti; solo in séguito al mutamento delle strutture sociali, con la decadenza dell’ospitalità istituzionalizzata (l’*hospitium* latino, la greca ξενία) il senso del termine si sarebbe ristretto a ‘straniero’ e poi a ‘nemico’, lasciando a *hospes* l’accezione primitiva di ‘ospite’. Analogamente, secondo Benveniste, anche nella Grecia arcaica lo ξένος sarebbe stato primariamente l’‘ospite’, per poi evolvere al senso di ‘straniero’, pur senza arrivare mai fino a quello di ‘nemico’<sup>19</sup>.

La ricostruzione benvenistiana, autorevole e divenuta in larga misura canonica<sup>20</sup>, non per questo è rimasta al riparo da critiche<sup>21</sup>, di alcune delle quali si dirà più avanti. È lecito domandarsi, inoltre, se essa sia stata supportata o piuttosto inficiata dalle successive ricerche etimologiche attorno alla derivazione dei termini *hostis* e ξένος, che restano oggetto di vivace dibattito in ambito indoeuropeistico.

<sup>16</sup> Cf. Cic. *De off.* I 37 *hostis enim apud maiores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus. indicant duodecim tabulae: aut status dies cum hoste, itemque aduersus hostem aeterna auctoritas*; Varr. *De ling. lat.* V 1,3 *tum eo uerbo (i.e. hostis) dicebant peregrinum, qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem*; [Fest.] 101,7 *hostis apud antiquos peregrinus dicebatur, et qui nunc hostis, perduellio*.

<sup>17</sup> Alcune lingue IE occidentali di attestazione più frammentaria conservano il termine in composti onomastici: venetico *hosti-havos* < *\*g<sup>h</sup>osti-g<sup>h</sup>ouó-*, ‘che onora gli ospiti’, leponzio *UVAMO-KOZIS* < *\*upmno-g<sup>h</sup>ostis*, ‘che ha ospiti supremi’, ligure *VELA-GOSTIUS* < *\*kleuo-g<sup>h</sup>ostis*, ‘che ha ospiti illustri’ (= germ. *hlewa-gastiR*). Su altre possibili attestazioni di *\*g<sup>h</sup>osti-* nel celtico d’Italia, vd. Solinas 2007.

<sup>18</sup> Per i due termini latini vd. Ernout-Meillet, *DELL* 300s. e De Vaan, *EDL* 291.

<sup>19</sup> Cf. Benveniste 1969, I, 92-96 (= 1976, I, 68-71).

<sup>20</sup> Essa è recepita in importanti opere di consultazione sulla cultura dei popoli indoeuropei quali, ad es., Mallory-Adams 1997, 249 e 2006, 269.

<sup>21</sup> Sull’esigenza di una revisione si è espressa Solinas (2007, 550), secondo cui «le linee di questa interpretazione sono del tutto da rivedere», così come «andranno messi in discussione sia l’impianto teorico-metodologico sia la prassi operativa» del *Vocabolario* in genere.

L'etimologia che da ultimo va prevalendo fra gli specialisti vede in *\*g<sup>h</sup>ósti-* un astratto personificato (o forse il singolativo di un antico collettivo<sup>22</sup>) dalla radice *\*g<sup>h</sup>es-* ~ *\*g<sup>h</sup>as-* (LIV<sup>2</sup> 198), che in antico indiano significa 'mangiare', 'divorare': il senso remoto del termine sarebbe stato dunque 'commensale'<sup>23</sup>; sulle presumibili ragioni culturali di questa etimologia ci si soffermerà a breve. Heidermanns (2002) scompone diversamente *\*g<sup>h</sup>o-sth<sub>2</sub>-i-* nel tema di dimostrativo *\*g<sup>h</sup>e/o-* presente anche nel latino *hi-c*, *ho-c* e nella radice *\*steh<sub>2</sub>-*, 'stare', interpretandolo quindi come 'colui che sta da parte'. Ancora diversa l'analisi offerta da Eichner (2002) e Vine (2006), che partono da una radice *\*g<sup>h</sup>es-*, 'prendere/dare in cambio' (cf. itt. *kāššar*, 'in cambio di'; la stessa radice sarebbe presente nel nome indoeuropeo e greco della 'mano': gr. *χείρ*, itt. *kiššar* < *\*g<sup>h</sup>és-ōr*), da cui deriverebbero in latino tanto *hostia*, 'vittima sacrificale' (in origine 'sostitutiva' di un sacrificio umano?) e *hostire*, 'compensare, ripagare', quanto lo stesso *hostis*, inteso dunque come colui con cui s'intrattengono scambi da pari a pari, o che possiede uno stato legale simile al cittadino. Anche Ramhartner (2012) parte dalla radice dell' 'afferrare' (che doveva avere un derivato nominale in *-to-*: cf. ai. *hásta-*, 'mano', lat. *praestō* < *\*prai hestōd*, 'a portata di mano'), ma ricostruisce una diversa trafila semantica, che si lega all'idea del *\*g<sup>h</sup>ós-ti-* come ospite indesiderato (in opposizione al termine indoiranico proseguito dall'ai. *átithi-*, av. *asti-*, che indicano l'ospite gradito ed espressamente invitato): il sostantivo astratto *\*g<sup>h</sup>ós-ti-* avrebbe designato dapprima l'atto di afferrare (con le mani) e per sostantivazione il 'prigioniero', lo 'straniero', accezione da cui si passerebbe nelle varie lingue a 'ospite (sgradito)' oppure a 'nemico'.

Ancora più oscuro – al punto che gli etimologisti non escludono un'origine di sostrato<sup>24</sup> – appare il greco comune *\*ksenwos* (questa la forma ricostruibile dal confronto fra i vari esiti dialettali, e attestata già in miceneo)<sup>25</sup>, che all'interno dell'indoeuropeo ha tutt'al più incerti riscontri in forme frigie (l'antroponimo *Ξευνά* ~ *Ξευνε* ~ *Ξευνη*, in cui però – come in genere nel neofrigio – non si può escludere un grecismo) e albanesi (*huaj*, 'straniero' < *\*ksānja?*). I linguisti hanno spesso cercato di ricondurre la parola greca allo stesso etimo del latino *hostis*, dal momento

<sup>22</sup> Così Garnier 2013, che ipotizza una trafila *\*g<sup>h</sup>es-*, 'mangiare' → *\*g<sup>h</sup>ós-t-*, 'pasto' → collettivo *\*g<sup>h</sup>ós-t-ōi*, 'tavolata' → singolativo *\*g<sup>h</sup>ós-t-i-*, 'commensale'.

<sup>23</sup> Steer (2019), sulla scia di Liebert (1949, 183), suggerisce un'ulteriore possibilità a partire dalla medesima radice: *\*g<sup>h</sup>os-h<sub>2</sub>th<sub>1</sub>-i-* 'colui che va (rad. *\*h<sub>2</sub>et<sub>1</sub>-*) verso il pasto' > 'commensale' (cf. ted. *Kost-gänger*).

<sup>24</sup> Così Beekes, *EDG* 1034 s.v. *ξένος*, ma cf. le obiezioni di Balles 2011.

<sup>25</sup> Att. *ξένος*, ion., ep. *ξένος*, ciren. *ξένος*, dor. (cor., corcir.) *ξένος*, (iper-)jeol. *ξένος*, mic. *ke-se-nu-wo*.

che il gruppo consonantico iniziale può contenere, in teoria, il grado zero di  $*g^hes$ <sup>26</sup>. Così, al netto dei vari percorsi di derivazione morfologica diversamente tratteggiati dagli studiosi, anche  $*ksenwos$  può essere considerato in ultima analisi un derivato della radice del ‘mangiare’, sempre con il senso di ‘commensale’<sup>27</sup>:

Sul piano morfologico, diverse proposte recenti convergono sull’idea di una derivazione ‘de-casuale’ tramite il suffisso  $-uo-$  a partire da un locativo in  $-én$ : così ad es. Garnier 2013, 67 (neutro  $*g^hos-r$ , ‘nutrimento’ → collettivo  $*g^hés-ōr$ , ‘banchetto’, loc. sing.  $*g^hs-én$  → agg.  $*g^hs-en-uo-$  >  $*ξενφός$ , ‘colui che è al banchetto’ → sost.  $ξένφος$ , ‘ospite’) e Steer (2019): nome radicale  $*g^hos-$ , ‘cibo, pasto’ → loc. sing.  $*g^hs-én$ . Lo stesso Steer (modificando una ricostruzione di Brugmann 1892, 172-174) suggerisce però come alternativa la derivazione a partire da un presente in  $-nu-$  (attestato in avestico  $ayžōnuuamna-$ , ‘che non si consuma’)  $*g^hs-néu-$  /  $*g^hs-nu-$  → agg.  $*g^hs-n-uo-$ , ‘che mangia’ → sost.  $*g^hs-én-uo-$ , ‘commensale’ > ‘ospite’. Data la difficoltà di decidere fra queste e altre trafile etimologiche possibili, lo studioso conclude, cautamente, per il *non liquet*. Una derivazione pure ‘de-locativale’, ma da diversa radice, è quella proposta da Neri (2013), su cui vd. *infra*. Ancora diversamente Oettinger (ap. Rieken-Sasseville 2014, 311 n. 23): nome d’agente  $*g^hs-en-$  ‘colui che mangia avidamente’ →  $*g^hs-en-uo-$  ‘commensale, ospite’ con il suff.  $-uo-$  che indica lo stato sociale (è vero però, come gli stessi autori avvisano, che questa specializzazione semantica del suffisso è attestata con sicurezza solo nel suo esito anatolico  $-wa-$ ).

I sostenitori di questa tesi, da Watkins (1995, 246 n. 15) a Garnier (2013) e Jackson (2014), hanno motivato la derivazione con l’importanza della commensalità nei riti di ospitalità dei popoli indoeuropei, adducendo a supporto dati di diversa natura: fra questi, il sostantivo vedico  $ságdhi$ , ‘pasto in comune’ <  $*sm-g^hs-ti$ , dove apparirebbe al grado zero lo stesso derivato  $*g^h(o)s-ti-$ ; alcune collocazioni fraseologiche in greco (come la  $ξε(τ)νία τράπεζα$ , ‘tavola ospitale’ di due passi pindarici<sup>28</sup>) e in antico indiano<sup>29</sup>; oltre che paralleli con derivati della sinonima radice  $*(h_i)ed-$ , ‘mangiare’, come  $*etuna-$ , nome di creature ostili della mitologia

<sup>26</sup> Scettici su questa soluzione tanto Frisk, *GEW* II 334 («nur bei einer mechanischen und willkürlichen Zerlegung möglich») quanto Chantraine, *DELG* 765 («il n’y a pas moyen d’operer un rapprochement plausible»).

<sup>27</sup> A parte l’aberrante interpretazione come ‘cibo’ (Schwyzer, *GG* I, 329), che rimanderebbe a un primitivo cannibalismo! Vd. *contra* Knobloch 1982.

<sup>28</sup> Pind. *O.* 3,40  $ξε(τ)νίας ... τράπεζας$ , *I.* 2,39s.  $ξε(τ)νίαν / ... τράπεζαν$ .

<sup>29</sup> *RV* X 15,12  $svadhāyā té akṣam$ , «who have eaten according to their customs», confrontabile con Pind. *I.* 2,48  $ξε(τ)νιον ἐμὸν ἠθαῖον$ , “mio fidato ospite”: da questo raffronto Jackson (2014) ricostruisce un ‘fraseologema’ PIE  $*sue-d^h_1-eh_2-eh_1 g^hes-h_1ed-$ , «to eat in accordance with custom».



germanica (anord. *þotunn*, aingl. *eoten*) spesso tradotto ‘gigante’, che indicherebbe dunque in questo caso un ospite sgradito e mostruoso, ma pur sempre come riflesso della «inherent ambiguity of the ‘stranger’ as the potential ‘friend-fiend’» (Jackson 2014, 99). Si noterà che le suddette analisi presuppongono necessariamente per *hostis* e *\*ksenwos* il valore primario di ‘ospite’, in linea con l’interpretazione benvenistiana.

Sergio Neri (2013, 199) pensa invece al già ricordato nome della ‘mano’ e suggerisce, per un ipotetico derivato *\*ǵʰés(o)r-*, ‘mano’ → loc. sing. *\*ǵʰs-én* → *\*ǵʰs-én-uo-*, ‘colui che è in mano (di qualcuno)’, due opposte interpretazioni: una ospitale «in der Hand/im Schutz befindlich» e una ostile «in der Hand/Gewalt seiend > Geisel, Fremder», a ennesima conferma dell’ambivalente statuto della ‘stranierità’. Del tutto diverso l’approccio di Françoise Bader (1982), che tramite una scomposizione dei termini, forse più ingegnosa che verosimile, in elementi pronominali deitici e riflessivi ricavava tanto per *\*ǵʰosti-* quanto per *\*ksenwo-* il significato di ‘esterno’, in sé plausibile se si pensa invece che l’accezione originaria fosse di ‘straniero’ (vd. *infra* per i potenziali paralleli semantici). A una radice *\*kʷsen-* col senso di ‘compensare, reciprocare’ pensava invece Schwartz (1982, 1985), sulla scorta di raffronti con forme iraniche e anatoliche<sup>30</sup>. Questa derivazione, foneticamente problematica per l’assenza di una labiovelare in miceneo (dove la si attenderebbe ancora conservata, pure in nesso con /s/)<sup>31</sup>, è ancora recentemente giudicata la più verosimile sul piano semantico da una studiosa, Rosa-Araceli Santiago-Álvarez (2004, 39), che molto si è occupata dello straniero nel mondo greco.

### 3. Designazioni trasparenti dello ‘straniero’ nelle lingue classiche e indoeuropee

Il caso testé citato vale a dimostrare come le ragioni della grammatica comparata non siano sempre facilmente compatibili con quelle della ricostruzione storico-culturale; ed è vero che sul piano formale alcune delle ricostruzioni elencate si scontrano con problemi fonico-morfologici troppo complessi per essere discussi in questa sede, ma di cui pure occorre tener conto. Per giudicare la plausibilità semantica delle diverse proposte, può essere invece utile confrontarle con l’abbondante casistica delle altre designazioni dello ‘straniero’ create dai parlanti greco, latino e altre lingue

<sup>30</sup> Itt. *kuššan-*, ‘compensazione, pagamento’, av. *xšqmānē*, \*‘in cambio’, oss. *(æ)xsæn* ‘comune’, irl. *(ar) son* ‘in cambio’; un derivato *\*kʷsen-w-* analogo a quello del greco in av. *xšnu-*, ‘compensare, dare ospitalità, propiziare con offerte’, *xšnut-*, ‘compensazione, dono ospitale’.

<sup>31</sup> Cf. la grafia della medesima sequenza in PY Ta 716.2 *qi-si-pe-e* /kʷsiphehe/ = ξίπεε, ‘spade’ (duale).

indoeuropee in epoca storica, e dunque – a differenza dei nomi discussi finora – perlopiù etimologicamente trasparenti.

Lo straniero è anzitutto chi giunge da lontano: troviamo così nomi derivati da radici di verbi di movimento, come il greco ἔπηλυς ~ ἐπηλύτης ~ ἐπήλυτος, tratto dal tema dell'aoristo ἐπήλυθον, 'io giunsi', e il latino *advena* da *aduenio*. Un caso affine a questi potrebbe essere ἰκέτης, 'supplice', connesso alla radice del verbo ἴκω ~ ἰκνέομαι, 'arrivare, raggiungere'; secondo una recente proposta, infatti, ἰκέτης potrebbe essere stato in origine un equivalente di ξένος<sup>32</sup>, se è vero che lo Zeus *Hiketios* dell'*Odissea* (XIII 213) e lo Zeus *Hikesios* venerato a Tera (*IG XII*<sup>3</sup> 402-404a) e a Delo (*ID* 1813,5) sembrano 'protettori degli stranieri' più che 'dei supplici'<sup>33</sup>. Più peculiare, ma sempre riconducibile a un verbo di moto, lo svolgimento semantico di ἐπακτός, letteralmente 'portato da fuori' (aggettivo verbale di ἐπάγω), dunque 'importato', 'estraneo, straniero', detto di merci e oggetti, ma anche di persone.

Altri termini sono invece imbastiti su un tema pronominale o avverbiale che indica la lontananza: è il caso del tedesco *fremd* (< proto-germ. \**framapiz* ← \**fram*, '(via) da' < PIE \**pro-m-*), ma anche del greco τηλεδαπός, 'che viene da lontano, straniero, remoto', e del principale nome dello straniero in latino classico, *peregrinus*, derivato dal locativo avverbiale *peregrī* (classicamente *peregrē*), 'in terra straniera, all'estero' (da *per* + *ager*, 'campo, terra, territorio').

Affini a questi appellativi sono quelli che indicano lo straniero come colui che è, o sta, 'da parte', 'all'esterno'<sup>34</sup>. Le lingue classiche abbondano di termini costruiti sull'avverbio/preposizione \*(*h*<sub>1</sub>)*egʰs* (> gr. ἐκ/ἐξ, lat. *ē/ex*; cf. Dunkel, *LIPP* II 204-208) a cui spesso si aggiunge il suffisso oppositivo \*-(*e*)*ro-*: in greco ne derivano una formazione antica e divenuta etimologicamente opaca come ἐχθρός, 'odioso, ostile, nemico' (< \**h*<sub>1</sub>*egʰs-tro-*), ma anche derivati e composti più trasparenti come ἐξωτικός, 'esteriore, esterno, straniero' (propriamente dall'avverbio e 'preposizione impropria' ἔξω) o ἔκφυλος, 'esterno alla tribù'. In latino dall'avverbio-preposizione *extrā* deriva la nutrita serie di *exterus*, *exter*, *externus*, *extrāneus*, *extrārius*, fino a quel latino volgare \**extraneārius* da cui discende l'antico francese *estrangier* passato nell'italiano *straniero* e nell'inglese *stranger*. L'altro termine inglese *foreign(er)*, pure per il tramite del francese medievale *forain*, risale a un latino volgare

<sup>32</sup> Cf. il nesso di *Od.* VIII 546 ξεινός θ' ἰκέτης τε.

<sup>33</sup> Muscianisi 2017a, 78-80 e 2017b.

<sup>34</sup> Cf. nell'antico indiano i casi paralleli di *nīṣṭya-* 'esterno, straniero' ← *nis-* 'fuori, via da' e *sānutya-*, 'estraneo, straniero, recondito' ← *sanutár-*, 'via, lontano', avverbio imparentato con got. *sundro*, 'a parte' e gr. ἄνευ, ἄτερο, 'senza', 'in disparte' (Mayrhofer, *EWAIA* II 697).

\**forāneus* derivato di *forās*, ‘fuori’ (così come, con diversa suffissazione, l’italiano *forestiero*). L’avverbio latino, poi, non è altro che una forma fossilizzata di accusativo plurale del sostantivo che designava la ‘porta di casa’, e che ha la stessa radice indoeuropea \**d<sup>h</sup>uer-* del greco θύρα: proprio da quest’ultimo il greco ricava un aggettivo θυραῖος, ‘che è alla porta, fuori, esterno’, quindi ‘estraneo, straniero’.

Come è lecito attendersi, però, la maggior parte dei nomi dello straniero nelle lingue indoeuropee<sup>35</sup> è formata da derivati o composti dalla radice pronominale \**al-jo-* (Pokorny, *IEW* 24-26; Dunkel, *LIPP* II 21-27), che fornisce alle lingue classiche l’indefinito ἄλλος, *alius*, e che indica appunto l’alterità, la diversità. Numerosi i composti greci con primo membro ἄλλο<sup>o</sup> che designano lo straniero in quanto appartenente a una ‘altra’ terra o stirpe (ἄλλοδαπός, ἄλλοτριος, ἄλλόφυλος, ἄλλογενής, ἄλλοεθνής, ἄλλοτέρων); il latino risponde col derivato *aliēnus*, che a sua volta forma composti come *aliēnigena*. A questi derivati si possono affiancare alcuni sintagmi: lo straniero “venuto da altrove” (*Od.* VII 33 ὅς κ’ ἄλλοθεν ἔλθη, sul quale vd. *infra*); gli ἄλλους ἀνθρώπους su cui veglia il già menzionato Zeus Hiketesios<sup>36</sup> e che sono forse in questo contesto da intendere come ‘gli stranieri’, non genericamente ‘altri uomini’ (Muscianisi 2017b). Composti simili a quelli greci citati sono attestati in pressoché tutto il mondo indoeuropeo, dal celtico al germanico, dall’armeno al tochario, sempre con il corrispettivo etimologico di ἄλλος e *alius* come primo membro:

Senza pretesa d’eshaustività, si vedano ad esempio nella traduzione gotica della Bibbia le espressioni *alja-kuns*, traduce e perfetto corrispondente etimologico del gr. ἄλλο-γενής (Lc 17:18), e *gasteis jah aljakonjai*, “ξένοι καὶ πάροικοι” (Eph. 2:19), sintagma in cui appare anche il nome indoeuropeo dell’ospite discusso più sopra. Sempre dall’ambito germanico provengono anord. *alja-markiR*, aat. *ali-landi*, lett. ‘di un’altra terra’ (come, in ambito celtico, il nome tribale gall. *Allo-broges*), aingl. *al-dēodig*, lett. ‘di un’altra gente’ (cf. Manzelli 2001, 166s.). L’armeno indica lo ‘straniero’ come *ayladēm*, lett. ‘di altro volto’, o *ayl-azg*, lett. ‘di altra razza’ (*ayl* = ἄλλος = *alius*). Ai margini orientali del mondo indoeuropeo, il tochario B deriva dallo stesso tema pronominale *aletstse*, ‘estraneo, straniero’ (da cui l’astratto *alletsñe*, «unrelatedness, foreignness, strangeness»!), e *alek-ypoye* ~ *alek-ypoyssse*, ‘di un altro paese’ (Adams 2013).

<sup>35</sup> Forse anche il ved. *arí-*, ‘straniero’ (poi ‘ospite’ e ‘nemico’) come autorevolmente sostenuto da Thieme (1938) e Mayrhofer (*EWAlA* I 111s.): vd. *contra* Palihawadana 1981/1982 (= 2017), per cui il senso originario era ‘capo tribale’.

<sup>36</sup> *Od.* XIII 213s. Ζεύς σφραεσ τεΐσαιτο ἰκετήσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους / ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τείνεται ὅς τις ἀμάρτη.

Un altro curioso nome greco dello straniero, ὀθνείτος, è connesso a ἔθνος, ‘nazione’ (con gradazione vocalica *-e-/-o-* che rimanda a una derivazione alquanto arcaica), ed è stato spiegato come ‘appartenente all’*ethnos*’, cioè alla nazione, distinto dall’appartenente al *genos*, cioè alla famiglia legata da vincoli di sangue (Fraenkel 1950): la designazione, dunque, di un’estraneità relativa. Di conseguenza, questo aggettivo si opponeva dapprima a συγγενής (ad es. in Is. IV 18, Eur. *Alc.* 534s.), poi a οἰκεῖτος quando si perse il contrasto semantico fra ἔθνος e γένος, e ὀθνείτος divenne un nome generico dello straniero, prima di decadere definitivamente dall’uso (Chantraine 1946). Si ricordi però anche come l’espressione τὰ ἔθνη, ‘gli (altri) popoli’ finisca per significare ‘gli stranieri’, contrapposti di volta in volta ai Greci tutti (Arist. *Pol.* 1324b10), ai cittadini di una singola *polis* (ad es. gli Ateniesi in *IG* II<sup>2</sup> 956), e soprattutto agli Ebrei nel greco biblico e cristiano, come calco dall’ebraico עֲגִימִי *ha-ggoyim*. Una sorte parallela toccò all’aggettivo ἔθνικός (in sostituzione dell’arcaico ὀθνείτος), che finì per indicare i popoli ‘stranieri’ e anche ‘barbari’.

Si è lasciata per ultima la denominazione forse più tipica e significativa per il mondo greco, quella che definisce lo straniero in base alla differenza linguistica: βάρβαρος, nome formalmente affine a espressioni che in diverse lingue indicano la balbuzie, l’eloquio incomprensibile o stentato, il cui carattere fonosimbolico era già chiaramente riconosciuto da Strabone<sup>37</sup>. Si pensi al greco βαμβαίνω, βαμβαλύζω ‘battere i denti; balbettare’, latino *balbus*, ai. *barbara-*, ‘balbuziente; non-ario, barbaro’, *balbalā kar-*, ‘balbettare’, arm. *barbanj*, ‘ciance, ciarle, favole’, etc. A questo riguardo, è importante ricordare che mentre nel mondo greco lo ξένος è pur sempre lo straniero greco (di un’altra *polis*) o ellenizzato, culturalmente omogeneo e di pari dignità, quindi potenziale *ospite*<sup>38</sup>, βάρβαρος è lo straniero non greco, radicalmente ‘altro’ per lingua e cultura di fronte a una grecità che, in assenza di unità politica, comincia a definirsi in base a lingua e costumi comuni, giusta la celebre definizione

<sup>37</sup> Strab. XIV 2,28 οἶμαι δὲ τὸ βάρβαρον κατ’ ἀρχὰς ἐκπεφωτισθαι οὕτως κατ’ ὀνοματοποιίαν ἐπὶ τῶν δυσεκφόρων καὶ σκληρῶς καὶ τραχέως λαλούντων. Tutto il passo di Strabone, che prende lo spunto dalla menzione dei Cari come βαρβαρόφωνοι in *Il.* II 867 per intervenire nel dibattito sul perché fosse questo l’unico popolo definito barbaro nei poemi omerici (sulla questione vd. ora Saviano 2017), contiene riflessioni di grande interesse sull’origine del termine *barbaros* e sull’evoluzione dal suo impiego, da neutra espressione di diversità linguistica a marcatore di differenza etnica.

<sup>38</sup> Come ricorda Cartledge (2002, 62-64), è eccezionalmente possibile per un barbaro stringere un rapporto individuale di ξενία con un greco – come nel caso di Agesilao e del persiano Farnabazo riferito da Senofonte (*Hell.* IV 1,29-39) – senza che con ciò venga meno la distinzione fondamentale fra βάρβαροι e ξένοι.

erodotea (VIII 144,2): τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμοιὸν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεῖα τε ὁμότροπα, “la grecità, che ha lo stesso sangue e **la stessa lingua**, santuari degli dèi e sacrifici in comune, e costumi simili”. Secondo questa prospettiva ellenocentrica, divenuta predominante dopo le guerre persiane, il barbaro è dunque uno straniero inferiore per definizione<sup>39</sup>. Solo a Sparta, a quanto pare, non prese piede la nuova distinzione e si continuarono a chiamare ξένοι tutti gli stranieri, barbari compresi. La peculiarità lessicale, rilevata dallo stesso Erodoto (IX 11 οἱ ἔφοροι εἶπαν ἐπ’ ὄρκου καὶ δὴ δοκέειν εἶναι ἐν Ὀρεσθείῳ στειχόντας ἐπὶ τοὺς ξείνους. ξείνους γὰρ ἐκάλεον τοὺς βαρβάρους, “gli efori dissero sotto giuramento che credevano che i soldati fossero a Oresteo, in marcia contro gli stranieri (chiamavano stranieri i barbari)”; cf. IX 55), è probabile conseguenza d’un atteggiamento di chiusura generalizzato che non faceva distinzione fra Greci e non-Greci. Nello stesso periodo lo stato spartano era noto per la pratica delle ξενηλασίαι, ‘espulsioni di stranieri’ ricordate fra gli altri da Tucidide (I 144,2, II 39,1) e Senofonte (*Lac.* 14,4).

Com’è noto, le connotazioni negative del termine passano anche in latino, dove *barbarus*, secondo l’analisi semica condotta da Émile Ndiaye (2005), è termine retoricamente carico che si distingue dai suoi quasi-sinonimi (*alienigena*, *exter*, *externus*, *hospes*, *hostis*, *peregrinus*) per i tratti della *feritas* e della *vanitas*, ed è scelto perciò quando si vuole stigmatizzare ed escludere lo straniero come indegno della cittadinanza romana o pericoloso per il potere di Roma.

Molte delle denominazioni viste ora per lo ‘straniero’ si ritrovano nei nomi del ‘nemico’, la cui semantica diacronica è stata studiata da Sergueï Sakhno (2012). Lo studioso prende in esame il campo semantico dell’inimicizia nelle principali lingue indoeuropee, e suddivide le designazioni etimologicamente trasparenti nelle seguenti categorie:

- a) non-ami
- b) étranger
- c) haï, détesté
- d) exclu, refoulé, rejeté
- e) mal intentionné
- f) contre

---

<sup>39</sup> Cf. ad es. Gauthier 1973; Moggi 1996; Cartledge 2002, 53-56; Santiago-Álvarez 2005. Sulla nascita del sentimento dell’unità etno-linguistica ellenica, e sulla conseguente contrapposizione ‘greci-barbari’ a partire dal V secolo, restano di grande valore le osservazioni di Morpurgo Davies 1987 (2002).

- g) guerre, lutte
- h) autre, autre (d'un pair)

In particolare i punti (b), (d), e (h) sono illustrati da Sakhno con alcuni dei nomi già discussi nel presente contributo. Il passaggio da ‘straniero’ a ‘nemico’ visto per *hostis* trova paralleli in celtico, indoiranico<sup>40</sup>, e persino nel francese secentesco (*l'étranger* è per Racine ‘il nemico’ collettivamente inteso); quello da ‘escluso’ a ‘straniero’ e quindi a ‘nemico’, presupposto da ἐχθρός, è indipendentemente attestato in slavo e germanico<sup>41</sup>. Ancor più illuminante risulta la panoramica offerta da Gianguido Manzelli (2001, 170) sulle lingue della famiglia ugro-finnica, nelle quali i nomi dello straniero – quando non sono tratti, come a volte accade, da uno specifico etnico poi generalizzato a *tutti* i popoli estranei<sup>42</sup> – fanno riferimento ai concetti di ‘esterno’, di ‘paese’, di ‘margine’, di ‘(nuovo) arrivato’ o di ‘essere umano’:

- a) ‘fremd/Fremder’ < ‘aus/außen’
- b) ‘fremd/Fremder’ < ‘Rand’
- c) ‘fremd/Fremder’ < ‘Land’
- d) ‘fremd/Fremder’ < Ethnikum
- e) ‘fremd/Fremder’ < ‘(Neu)ankömmling’
- f) ‘fremd/Fremder’ < ‘Mensch’ (pl. ‘Leute’)

Si può notare come quasi tutti i punti trovino corrispondenza nelle designazioni greche, latine e indoeuropee sopra discusse al paragrafo 3: si ricordino, per il punto (a), i molti derivati e composti di ἐξ/*ex*, *foras* e sinonimi; per il punto (e), i derivati da verbi di moto del tipo di ἔπιλυς e *aduena*; per il punto (f), gli sviluppi

---

<sup>40</sup> Gall. *gelyn*, ‘nemico’: irl. *gall*, ‘straniero’; ai. *dāsá-*, ‘straniero; nemico; barbaro, infedele; demone; schiavo’ < proto-indo-ir. *\*dasyu-*, ‘straniero’ > ‘nemico’. Quest’ultimo termine è forse legato al gr. δούλος, mic. *do-e-ro /do(h)elos/*, ‘schiavo’ < *\*dospelos*, se il senso originario era ‘straniero o nemico catturato’. Nella cultura greca d’età classica, com’è noto, l’opposizione polare ‘liberi : schiavi’ si sovrappone con quelle ‘greci : barbari’ e ‘cittadini : forestieri’, favorita dal fatto che la maggioranza della popolazione schiavile nelle *poleis* greche fosse d’origine straniera. Questo fatto, insieme al contrasto fra la libertà politica greca e il dispotismo orientale, condusse autorità come Aristotele (*Pol.* 1327b 29-32) a teorizzare la ‘naturale’ predisposizione degli stranieri barbari alla schiavitù. Su questi temi, vd. diffusamente Cartledge 2002, 51-77 e 105-166.

<sup>41</sup> In termini derivati dalla radice IE *\*uerg-/uereg-*, ‘respingere’ (lat. *urgere*): russo *vrag*, ‘nemico’, germanico *\*warga-*, ‘fuorilegge’.

<sup>42</sup> Come l’ungherese *vendég*, ‘ospite’ (< ‘straniero’), da un nord-it. *venedego*, ‘veneziano’ (Manzelli 2001, 168).

semantici di ὄθνεϊτος e ἔθνικός. Dalla rassegna di Manzelli risulta inoltre che diversi termini sono derivati da voci significanti ‘altro, diverso’ (ad es. finn. *muukalainen*, estone *muulane* ← *muu* ‘altro’), similmente a quando accade con i molti composti di \**aljo-* nelle lingue indoeuropee. Le evidenti coincidenze e i parallelismi fra gli sviluppi osservabili nelle due famiglie indoeuropea e ugro-finnica possono suggerire che certe traiettorie semantiche abbiano, se non validità universale, certo una notevole diffusione interlinguistica.

#### 4. I valori di ξέvoς e *hostis* nelle più antiche attestazioni

Forti di questi riscontri, si può ora tornare a indagare più da vicino la storia di ξέvoς e *hostis* nelle lingue classiche. Se si risale alle prime attestazioni del termine greco nelle tavolette micenee, a parte l’antroponimo *ke-se-nu-wo* (PY Cn 286,1), che corrisponde a nomi come Ξένων, ben attestati in greco alfabetico, l’aggettivo *ke-se-nV-wi-jo* /*ksewijos*/ appare solo riferito a merci: esso qualifica a Cnosso (KN Ld 473b, 574b, 585b, 649b) delle vesti (*pa-we-a*), a Pilo (PY Fr 1231) dell’olio offerto alla dea Potnia. Si è dibattuto se si trattasse di oggetti destinati in dono a *ospiti* di riguardo (Carlier 1988, 8s. «des vêtements d’apparat, destinés aux hôtes [...] huile des hôtes»), o piuttosto di prodotti ‘stranieri’, ossia d’importazione (Woronoff 2006, 37, il quale sottolinea come «l’on ne voit pas très bien ce que viendrait faire la notion d’hospitalité, alors que le sens d’huile ou de tissus ‘étrangers’, c’est-à-dire d’importation, paraît plus satisfaisant»). Una soluzione di compromesso, che consente di non decidere fra i due sensi storici di ξέvoς, è quella appoggiata, fra gli altri, da Santiago-Álvarez (2012, 55 e 64) e da Weihartner (2017, 155): si tratterebbe di tuniche e d’olio rispettivamente destinati a, e ricevuti come, ‘dono ospitale’ tramite il commercio estero.

Già molto più istruttivi appaiono gli usi di ξέvoς nell’*epos* arcaico. In un suo importante contributo, Philippe Gauthier (1973) osservò che i valori di ‘straniero’ e ‘ospite’ sono compresenti *ab initio* in Grecia, di modo che non è possibile riscontrare nei testi quell’evoluzione da ‘ospite’ a ‘straniero’ ipotizzata da Benveniste. Nei poemi omerici, anzi, l’accezione primaria è quella di ‘straniero’, sempre suscettibile di diventare ‘ospite’ qualora trovi un protettore che lo accoglie. Lo studioso esemplificava la sua tesi con l’analisi di un passo odissiacco che già si è avuto occasione di menzionare in questo contributo. Esso è notevole per presentare nel giro di pochi versi tre occorrenze di ξέvoς che bene illustrano l’ambigua polisemia del termine, tanto che sono suscettibili di essere rese con tre espressioni differenti in una traduzione in lingua moderna (come accade in quella italiana, celebrata e diffusa, di Rosa

Calzecchi Onesti, che qui si riporta)<sup>43</sup>. All’inizio del settimo canto dell’*Odissea* (vv. 22-33), Odisseo giunge al paese dei Feaci come ξείνος sconosciuto da un paese lontano, e chiede di essere condotto al palazzo del re Alcinoo; la ragazza che lo accoglie – sotto le cui sembianze si cela la dea Atena – accetta di fargli da guida, ma lo avvisa che gli abitanti del paese malsopportano gli ξείνοι, e non accolgono di buon grado chi viene da fuori:<sup>44</sup>

“ὦ τέκος, οὐκ ἄν μοι δόμον ἀνέρος ἠγήσαιο  
 Ἀλκίνου, ὃς τοῖσδε μετ’ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει;  
 καὶ γὰρ ἐγὼ ξείνος ταλαπείριος ἐνθάδ’ ἰκάνω  
 τηλόθεν ἐξ ἀπίης γαίης· τῷ οὐ τίνα οἶδα 25  
 ἀνθρώπων, οἳ τήνδε πόλιν καὶ ἔργα νέμονται.”  
 τὸν δ’ αὖτε προσέειπε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
 “τοιγὰρ ἐγὼ τοι, ξεῖνε πάτερ, δόμον ὃν με κελεύεις  
 δεῖξω, ἐπεὶ μοι πατρὸς ἀμύμονος ἐγγύθι ναίει.  
 ἀλλ’ ἴθι σιγῇ τοῖον, ἐγὼ δ’ ὁδὸν ἠγεμονεύσω, 30  
 μηδέ τιν’ ἀνθρώπων προτιόσσειο μηδ’ ἐρέεινε.  
 οὐ γὰρ ξείνους οἶδε μάλα ἀνθρώπους ἀνέχονται,  
 οὐδ’ ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ’ ὅς κ’ ἄλλοθεν ἔλθῃ.

“O fanciulla, vorrai tu condurmi alla casa  
 del nobile Alcinoo, che su questo popolo regna?  
**Straniero**, provato dai mali qui arrivo  
da terra remota, lontano, e non conosco nessuno 25  
 degli uomini, ch’hanno questa città e le campagne”.  
 E gli rispose la dea Atena occhio azzurro:  
 “Sì, certo, **ospite padre**, la casa che chiedi  
 t’insegnerò, perché al mio nobile padre è vicina.  
 Tu cammina in silenzio, e io ti mostrerò la via; 30

<sup>43</sup> Questa traduzione può invero essere considerata troppo libera su questo punto, come osserva uno dei *referee* anonimi; è vero che la maggior parte delle altre traduzioni italiane recenti rispetta la ripetizione lessicale dell’originale, adoperando *straniero/i* per tutte e tre le occorrenze. La scelta della versione di Calzecchi Onesti, però, è funzionale a illustrare come il termine possa, legittimamente, esser reso con una varietà di traducanti – non solo, credo, per scrupolo di *variatio*, ma proprio in virtù di una polisemia assente dal suo corrispettivo italiano.

<sup>44</sup> Si riproduce qui il testo dell’edizione di T.W. Allen, *Homeri opera*, III, Oxonii 1917<sup>2</sup>, su cui si basa la traduzione di Calzecchi Onesti.



e non guardare, non interrogare persona.

Costoro non vedono volentieri **gli estranei**,  
non fanno cordiale accoglienza a chi venga da fuori.”

Come osservava Gauthier, in un paese che d’abitudine non intrattiene relazioni con l’esterno gli ξεῖνοι sono semplici stranieri – non ospiti, nemmeno in potenza. Lo studioso proseguiva sottolineando come già in età arcaica, da Esiodo (*Op.* 225 ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι) alla silloge teognidea (793s. μήτε τινα ξείνων ... / μήτε τιν’ ἐνδήμων), lo ξένος fosse frequentemente contrapposto all’indigeno (ἐνδημος, nei due passi citati), poi, con rinnovamento lessicale che riflette l’evoluzione dell’organizzazione politica, al cittadino (ἄστος ο πολίτης), a partire da Pindaro<sup>45</sup>. Quest’uso non lascerebbe dubbi sulla priorità storica del senso di ‘straniero’.

A una conclusione simile, ma ancora più netta, sul valore di ξε(ι)νος nella lingua omerica giunge l’analisi di tutte le attestazioni iliadiche e odissiache svolta più recentemente da Michel Woronoff (2006). Secondo questo studioso, se è vero che solo il contesto permette di determinare volta per volta l’accezione dell’ambiguo termine, nel mondo omerico la situazione dello ξε(ι)νος appare nel complesso molto fragile: l’ospitalità non è la norma, ma riguarda un numero limitato di stranieri, quelli che trovano un protettore (un «*étranger privilégié*, celui dont la sécurité est garantie par un notable»); gli ξε(ι)νοι, figure frequenti soprattutto nell’*Odissea*<sup>46</sup>, sono spesso connotati da una sorte sventurata e accostati a mendicanti, supplici e vagabondi<sup>47</sup>.

Nel mondo romano è invece sicuro che il significato arcaico di *hostis*, obsoleto in età classica ma ancora ricordato da Cicerone e Varrone, fosse ‘straniero’. Il senso di ‘ospite’ è classicamente affidato al composto *hospes*, che di per sé, tuttavia, non garantisce per una simile accezione anche nel nome semplice. Secondo la ricostruzione offerta da Hiltbrunner (1978) sulla scia di Benveniste e Gauthier, *hospes* avrebbe preso il senso (recenziore) di ξένος per influsso della ξενία greca sull’*hospitium* romano; fu allora che *hostis*, divenuto superfluo per lo ‘straniero’ nel senso amichevole di ‘(potenziale) ospite’, si specializzò come ‘nemico (pubblico)’ (in

<sup>45</sup> L’opposizione ξε(ι)νος : ἄστος ricorre in *P.* 4,78, *O.* 7,90, 13,3; quella ξένος : πολίτας in *I.* 1,51. Ad Atene e in altre *poleis* d’età classica questo dualismo sarà complicato dalla graduale formazione di una categoria intermedia fra cittadini di pieno diritto e forestieri, quella dei meteci (μέτοικοι), ossia degli stranieri residenti. Gli atteggiamenti nei confronti di questi ultimi erano spesso contraddittori, e potevano sfociare nella xenofobia; cf. Fisher 2006, 338-345.

<sup>46</sup> Sulle scene di ospitalità nei poemi omerici vd. Reece 1993, che ne individua dodici nella sola *Odissea* di fronte a quattro nell’*Iliade* e due negli *Inni omerici*. Per un interessante confronto con il tema dell’*hospitium* nell’*Eneide*, soprattutto nell’ambito del rapporto fra Enea e Didone, vd. Gibson 1999.

<sup>47</sup> Sui valori di ξένος e derivati nella Grecia arcaica vd. ora anche le riflessioni di Spina 2018, 115-124.

opposizione all'*inimicus*, 'nemico personale'), mentre *peregrinus* prese il suo posto nel senso neutrale di 'straniero, esterno alla comunità'. Altrimenti detto, è possibile, con le parole di Condello (2004), «ipotizzare un'evoluzione che proceda in qualche modo da un *hostis* indicante originariamente una classe privilegiata dei *peregrini*, a un *hostis* indicante comunque una classe privilegiata degli *inimici*. Con il che, inutile nascondere, resterebbero oscuri sin troppi passaggi di una questione che andrà considerata [...] affatto aperta». Tanto è vero che altri studiosi, come Bettini e Borghini (1983), propendono invece per un'ambiguità originaria e sincronica di *hostis*, che avrebbe espresso una nozione di parità capace di sfociare ora nell'amicizia ora nella guerra, tale per cui «l'*hostis* può configurarsi contemporaneamente come amico oppure come nemico» (308).

## 5. Conclusioni

A conclusione di questa rassegna, necessariamente selettiva e sintetica, è possibile riprendere in considerazione da una nuova prospettiva le ipotesi etimologiche sopra elencate. Se infatti lo sviluppo storicamente accertabile è sempre da 'straniero' a 'ospite' (dal generale al particolare, come anche la logica vorrebbe)<sup>48</sup>, e non viceversa, appare meno probabile che la famiglia di *hostis* e quella di ξένος, se con essa imparentata, abbiano avuto una connessione etimologica originaria con le nozioni di commensalità (Watkins, Garnier, Jackson) o di scambio reciproco (Eichner, Vine, Schwartz); le derivazioni da radici indicanti la distanza, l'esteriorità (Bader), la separazione (Heidermanns), o implicanti rapporti di natura tendenzialmente ostile (Ramhartner) avrebbero invece paralleli nelle formazioni trasparenti di età successiva e nelle altre famiglie linguistiche. Un'accezione originaria neutra e denotativa si accorda meglio anche con lo sviluppo semantico *in malam partem* 'straniero' > 'nemico', pure comunissimo a livello interlinguistico e storicamente esemplificato proprio dal latino; bisognerebbe altrimenti immaginare un duplice sviluppo 'ospite' > 'straniero' > 'nemico', non impossibile ma meno economico.

In età storica il greco e (in misura inferiore) il latino arricchirono il lessico ereditato dall'indoeuropeo sviluppando un ricco vocabolario per indicare lo 'straniero' da diversi punti di vista, ma non ricavarono sostantivi astratti per indicare il

---

<sup>48</sup> Sulla stessa linea le considerazioni di Moggi 1996, 105 n. 12 («credo, infatti, che *xenos* nel senso di "hostis" (= straniero "pari iure") abbia preceduto *xenos* nel senso di "hospes", proprio come "hostis" ha preceduto il derivato "hospes"») e Schmidt 2004 («nicht primär 'Gast', sondern 'Fremder' [...] nie aber heißt ξ[ε]ῖνος 'Feind'»).

concetto e la condizione di ‘stranierità’ se non in accezione strettamente giuridica, per indicare chi non gode del diritto di cittadinanza. Motivo ne è forse la stessa ambiguità e polisemia di ξένος (dovuta alla molteplicità di situazioni concrete che il termine si trovava a designare, e a sua volta facilitata dal suo *status* sincronicamente ‘immotivato’), con ξενία che si specializza nel senso di ‘ospitalità’ e altri derivati in quello di ‘stranezza’. E forse, per tornare alle osservazioni di Benveniste, il fatto che non esista per la civiltà antica un «étranger en soi», ma tante variabili *figure dell’altro* quante sono le specifiche situazioni in cui lo straniero si presenta – di volta in volta ospite o prigioniero, schiavo o commensale, supplice o nemico.

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

ROBERTO BATISTI  
roberto.batisti2@unibo.it

#### Abbreviazioni bibliografiche

- Adams 2007 = J.N. A., *The Regional Diversification of Latin, 200 BC – AD 600*, Cambridge 2007.  
 Adams 2013 = D.Q. A., *A Dictionary of Tocharian B.*, Amsterdam-New York 2013<sup>2</sup>.  
 Bader 1982 = Françoise B., *Autour du réfléchi anatolien: etymologies pronominales*, «BSL» LXXVII (1982) 83-156.  
 Balles 2011 = Irene B., rec. Beekes, *EDG (q.v.)*, «Zeitschrift für celtische Philologie» LVIII (2011) 204-212.  
 Battaglia, *GDLI* = S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, I-XXI, Torino 1961-2002.  
 Beekes, *EDG* = R.S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.  
 Benveniste 1969 = É. B., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris 1969 (trad. it. a c. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, Torino 1976).  
 Bettini-Borghini 1983 = M. B-A. B., *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in AA.VV., *Linguistica e antropologia*. «Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi. Lecce, 23-25 maggio 1980», Roma 1983, 303-312.  
 Brugmann 1892 = K. B., *Etymologisches*, «IF» I (1892) 171-177.  
 Buck 1949 = C.D. B., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago 1949.  
 Camerotto-Pontani 2018 = A. C.-F. P. (edd.), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Milano-Udine 2018.  
 Carlier 1988 = P. C., *L'étranger dans le monde mycénien*, in R. Lonis (ed.), *L'étranger dans le monde grec*. «Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études Anciennes. Nancy, mai 1987», Nancy 1988, 7-21.  
 Cartledge 2002 = P. C., *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford 2002<sup>2</sup> (1993<sup>1</sup>).  
 Chantraine 1946 = P. C., *À propos de grec ὀδνεῖος*, «BSL» XLIII (1946) 50-56.  
 Chantraine, *DELG* = P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris 1969-1980.  
 Condello 2004 = F. C., *I nomi del nemico: appunti sul lessico classico*, «Griseldaonline» IV (2004) <<http://www.griseldaonline.it/temi/il-nemico/i-nomi-del-nemico-condello.html>>.

- Dunkel, *LIPP* = G.E. D., *Lexikon der indogermanischen Partikeln und Pronominalstämme*, I-II, Heidelberg 2014.
- Eichner 2002 = H. E., *Lateinisch hostia, hostus, hostire und die stellvertretende Tiertötung der Hethiter*, in M. Fritz-S. Zeilfelder (edd.), *Novalis Indogermanica*. «Festschrift für G. Neumann zum 80. Geburtstag», Graz 2002, 101-156.
- Ernout-Meillet, *DELL* = A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris 1959<sup>4</sup>.
- Fisher 2006 = N. F., *Citizens, foreigners and slaves in Greek society*, in K.H. Kinzl (ed.), *A Companion to the Classical Greek World*, Malden-Oxford 2006, 327-349.
- Fraenkel 1950 = E. F., rec. J.B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, «Gnomon» XXII (1950) 235-239.
- Frisk, *GEW* = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960-1972.
- Garnier 2013 = R. G., *Le nom indo-européen de l'hôte*, «JAOS» CXXXIII (2013) 57-69 (ora in *Scripta selecta. Études d'étymologie indo-européenne*, Paris 2017, 335-352).
- Gauthier 1973 = P. G., *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, «AncSoc» IV (1973) 1-21.
- GF* = F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2013<sup>3</sup>.
- Gibson 1999 = R.K. G., *Aeneas as hospes in Vergil, Aeneid 1 and 4*, «CQ» XLIX (1999) 184-202.
- Heidermanns 2002 = F. H., *Nominal composition in Sabellic and Proto-Italic*, «TPS» C (2002) 185-202.
- Hiltbrunner 1978 = O. H., *Hostis und ξένοσ*, in S. Şahin et al. (edd.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*. «Festschrift für F.K. Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976», I-II, Leiden 1978, I, 424-446.
- Jackson 2014 = P. J., *Themes of commensality in Indo-European lore: à propos Greek ξένοσ and Proto-Germanic \*etuna-*, in Melchert-Rieken-Steer 2014 (q.v.) 92-100.
- Kienlin 2015 = T.L. K. (ed.), *Fremdheit. Perspektiven auf das Andere*, Bonn 2015.
- Knobloch 1982 = J. K., *Von menschenfressenden Indogermanen und von fleischfressenden Särgen*, «Glotta» LX (1982) 2-7.
- Liebert 1949 = G. L., *Das Nominalsuffix -ti- im Altindischen: Ein Beitrag zur altindischen und vergleichenden Wortbildungslehre*, Lund 1949.
- LIV*<sup>2</sup> = H. Rix-M. Kümmel et al., *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden 2001<sup>2</sup>.
- LSJ*<sup>9</sup> = H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, rev. H. Stuart-Jones et al., Oxford 1940<sup>9</sup>.
- Mallory-Adams 1997 = J.P. M.-D.Q. A. (edd.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London-Chicago 1997.
- Mallory-Adams 2006 = J.P. M.-D.Q. A., *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford 2006.
- Manzelli 2001 = G. M., *Fremde in den uralischen Sprachen zwischen Gastlichkeit und Feindschaft*, in B. Jostes-J. Trabant (edd.), *Fremdes in fremden Sprachen*, München 2001, 157-178.
- Marcheselli 1775 = S. M., *Tre orazioni in difesa di M. Girolamo Vida vescovo d'Alba contra un moderno foglio letterario. Lettere critiche del medesimo, che illustrano la vita, e l'opere del detto autore*, Padova 1775.
- Mayrhofer, *EWAIA* = M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg 1992-2001.
- Melchert-Rieken-Steer 2014 = H.C. M.-Elisabeth R.-T. S. (edd.), *Munus amicitiae N. Oettinger a collegis et amicis dicatum*, Ann Arbor-New York 2014.

- Moggi 1996 = M. M., *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca di epoca arcaico-classica*, «RSB» VIII (1996) 103-116.
- Morpurgo Davies 1987 = Anna M.D., *The Greek notion of dialect*, «Verbum» X (1987) 7-27 (ora in T. Harrison [ed.], *Greeks and Barbarians*, Edinburgh 2002, 153-171).
- Muscianisi 2017a = D.G. M., *Gli epiteti degli dèi nelle fonti epigrafiche delle Cicladi/Die Götterepitheta der Kykladen in den inschriftlichen Quellen*, Diss. Macerata-Köln 2017.
- Muscianisi 2017b = D.G. M., *Theran  $\eta\chi\epsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  (6<sup>th</sup> c. BC) and Homeric  $\eta\chi\epsilon\tau\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$ : evidence for Zeus 'of the foreigners' in Archaic Greece*, in F. Logozzo-P. Poccetti (edd.), *Ancient Greek Linguistics: New Approaches, Insights, Perspectives*. «Proceedings of the IX Colloquium on Ancient Greek Linguistics. Rome, March 23-27 2015», Berlin-Boston 2017, 775-787.
- Ndiaye 2005 = Émilie N., *L'étranger 'barbare' à Rome: essai d'analyse sémiologique*, «AC» LXXIV (2005) 119-135.
- Neri 2013 = S. N., *Zum urindogermanischen Wort für 'Hand'*, in A.I. Cooper et al. (edd.), *Multi nominis grammaticus*. «Studies in Classical and Indo-European Linguistics in Honor of A.J. Nussbaum on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday», Ann Arbor 2013, 185-205.
- NIL = D.S. Wodtko-B. Irslinger-C. Schneider, *Nomina in indogermanischen Lexicon*, Heidelberg 2008.
- OLD<sup>2</sup> = P.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 2012<sup>2</sup>.
- Palihawadana 1982 = M. P., *The Indra cult as ideology. A clue to power struggle in an ancient society*, «Vidyodaya Journal of Arts, Science and Letters» IX-X (1981-1982) 37-112 e 1-59 (ora in «Electronic Journal of Vedic Studies» XXIV, 2017, 18-166).
- Papadodima 2013 = Efi P., *Foreignness Negotiated. Conceptual and Ethical Aspects of the Greek-Barbarian Distinction in Fifth-Century Literature*, Zürich 2013.
- Pinault 1998 = G.-J. P., *Le nom indo-iranien de l'hôte*, in W. Meid (ed.), *Sprache und Kultur der Indogermanen*. «Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft. Innsbruck, 22.-28. September 1996», Innsbruck 1998, 451-477.
- Pokorny, *IEW* = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Tübingen-Bern-München 1957-1969.
- Pontani 2018 = F. P., *Zeus Xenios*, in Camerotto-Pontani 2018 (q.v.) 15-30.
- Ramhartner 2012 = H. R., *Gebetene und ungebetene Gäste: zur Etymologie des indoiran. 'Gast'-Wortes (ved.  $\acute{a}t\bar{i}^h\bar{i}$ -, av.  $asti$ -) und von westidg.  $*g^h\acute{o}stis$* , in V. Sadovski-D. Stifter (edd.), *Iranistische und indogermanistische Beiträge in memoriam J. Schindler (1944-1994)*, Wien 2012, 269-290.
- Reece 1993 = S. R., *The Stranger's Welcome. Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor 1993.
- Rieken-Sasseville 2014 = Elisabeth R.-D. S., *Social status as a semantic category of Anatolian: the case of PIE  $*-uo-$* , in Melchert-Rieken-Steer 2014 (q.v.) 302-314.
- Sakhno 2012 = S. S., *L'image de l'ennemi à travers les termes de différentes langues (données de sémantique historique)*, in B. Krulic (ed.), *L'ennemi en regard(s). Images, usages et interprétations dans l'histoire et la littérature (France, Allemagne, Russie, XVIII-XX siècles)*, Bern 2012, 13-30.
- Santiago-Álvarez 2004 = Rosa-Araceli S.-A., *La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (Odisea)*, «Faventia» XXVI (2004) 25-42.
- Santiago-Álvarez 2005 = Rosa-Araceli S.-A., *La condición de extranjero en el mundo griego antiguo: algunas observaciones*, in A. Alvar Ezquerro et al. (edd.), *Actas del XI congreso español de estudios clásicos*, Madrid 2005, 587-596.

- Santiago-Álvarez 2012 = Rosa-Araceli S.-A., *Hospitalidad y extranjería en el mundo micénico*, in C. Varias García (ed.), *Actas del Simposio Internacional: 55 Años de Micenología (1952-2007)*, Barcelona 2012, 51-89.
- Santiago-Álvarez – Oller Guzmán 2013 = Rosa-Araceli S.-Á.-Marta O. G. (edd.), *Contacto de poblaciones y extranjería en el mundo griego antiguo. Estudio de fuentes*, Barcelona 2013.
- Saviano 2017 = Martina S., *Sui 'Cari barbarofoni' di Il. II 867*, «Erga Logoi» V (2017) 81-94.
- Schmidt 2004 = M. S., ξείνος, in M. Meier-Brügger (ed.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, III. (M-II), Göttingen 2004, 463-469.
- Schwartz 1982 = M. S., *The Indo-European vocabulary of exchange, hospitality, and intimacy. (The origins of Greek ksénos, sún, phílos; Avestan xšnu-, xšqanman-, etc.); Contributions to etymological methodology*, «Proceedings of the Berkeley Linguistics Society» VIII (1982) 188-204.
- Schwartz 1985 = M. S., *Scatology and Eschatology in Zoroaster: On the Paronomasia of Yasna 48.10 and Indo-European \*H2EG 'to make taboo' and the reciprocity verbs \*KWSEN(W) and \*MEGH*, in H.W. Bailey et al. (edd.), *Papers in Honor of Professor Mary Boyce*, 1985, 473-496.
- Schwyzler, GG I = E. S., *Griechische Grammatik*, München 1939-1971.
- Solinas 2007 = Patrizia S., *Annotazioni sulla forma \*ghosti- nel celtico d'Italia*, in G. Cresci Marrone-A. Pistellato (edd.), *Studi in ricordo di F. Broilo*. «Atti del Convegno. Venezia, 14-15 ottobre 2005», Padova 2007, 549-568.
- Spina 2018 = L. S., *Parole per lo straniero. I Greci a confronto con l'altro se stesso*, in Camerotto-Pontani 2018 (q.v.) 115-130.
- Steer 2019 = T. S., *Some thoughts on the etymology and derivational history of Greek ξείνος*, in A.A. Catterl. Kim-B. Vine (edd.), *QAZZU warrai. Anatolian and Indo-European Studies in Honor of Kazuhiko Yoshida*, Ann Arbor 2019, 334-346.
- Thieme 1938 = P. T., *Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari arya, aryaman und ārya*, Leipzig 1938.
- de Vaan, EDL = M. De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008.
- Verduci 2017 = Manuela V., *Stranierità. Una filosofia dell'altrove*, Firenze 2017.
- Vine 2006 = B. V., *An alleged case of 'inflectional contamination': on the i-stem inflection of Latin civis*, «ILing» XXIX (2006) 139-158.
- Watkins 1995 = C. W., *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York-Oxford 1995.
- Weilhartner 2017 = J. W., *The interrelationship between Mycenaeans and foreigners*, in M. Oller et al. (edd.), *Tierra, territorio y población en la Grecia antigua: aspectos institucionales y míticos*, Merim 2017, 151-168.
- Woronoff 2006 = M. W., *L'étranger dans les poèmes homériques*, in P. Brillet-Dubois-É. Parmentier (edd.), *Φιλολογία*. «Mélanges offerts à M. Casevitz», Lyon 2006, 37-43.

### Abstract

Designations of the 'stranger' in ancient Indo-European languages – often, and significantly, intertwined with names for 'guest' or 'enemy' – have frequently been studied from different disciplinary perspectives. On the etymological level, the derivation of some terms central in this complex semantic field – one need only think of Greek ξείνος or Latin *hostis* – is still unclear, and their original meaning

debated. A reflection on other, linguistically more transparent words for ‘stranger’ in ancient cultures can help evaluating between old and new etymological interpretations.

Le designazioni dello ‘straniero’ nelle lingue indoeuropee antiche – spesso, e significativamente, intrecciate con quelle dell’‘ospite’ o del ‘nemico’ – sono state più volte studiate da diverse prospettive disciplinari. Sul piano etimologico, alcuni termini centrali di questo complesso campo semantico – basti pensare al greco *xenos* e al latino *hostis* – risultano tutt’ora di derivazione poco chiara, e il loro significato originario è di conseguenza discusso. Una riflessione su altri nomi dello straniero, linguisticamente più trasparenti, nelle culture antiche può aiutare a orientarsi fra le vecchie e nuove interpretazioni etimologiche di questi termini.

## La traduzione come ascolto dell'altro\*

### 1. Tra auspici e utopie

«Tre giorni dopo, Demetrio li prese, attraversò l'argine di 1300 metri che si protendeva sul mare e portava all'isola, passò il ponte e avanzò verso nord; li riunì quindi in una casa costruita sulla riva, un luogo magnifico e silenziosissimo, e li invitò a completare la traduzione: a loro disposizione c'era tutto quanto poteva essere necessario a quello scopo».

*(Lettera di Aristeo a Filocrate 301)*

«E loro si sistemarono in quel luogo appartato, senza che vi fosse nessuno se non gli elementi naturali, la terra, l'acqua, l'aria, il cielo: proprio quegli elementi, del resto, la cui origine stavano per svelare in una sorta di sacro rito, perché la creazione dell'universo costituisce l'inizio dei libri della legge; e allora, come divinamente ispirati, traducevano profetizzando, e non ciascuno a suo modo, ma ricorrendo tutti agli stessi nomi e agli stessi verbi, come se un unico suggerimento, invisibilmente, li facesse risuonare in ciascuno di loro. Ebbene, chi non sa che ogni lingua – e il greco più di ogni altra – è ricca di nomi, e che il medesimo concetto può essere espresso, tradotto e parafrasato in molti modi, adattandovi frasi ogni volta differenti? Proprio quanto non sembra essere accaduto nella traduzione di questa legge, per cui i termini propri greci trovavano perfetta corrispondenza nei termini propri ebraici, e ne rispecchiavano alla perfezione i concetti e il significato».

*(Filone, Vita di Mosè II 37s.)*

---

\* Il testo – che riproduce deliberatamente il tono discorsivo e allegramente informale dell'intervento al Convegno – riprende considerazioni già proposte nell'*Introduzione ad Hermeneuein. Tradurre il greco* (Bologna 2009, 1-6), integrandole e modificandole alla luce di riflessioni che sono venute maturando in questi anni e delle feconde discussioni con gli studenti e con i colleghi che ne sono nate nelle non poche occasioni che ho avuto di presentarle in varie università e scuole. Ho deliberatamente rinunciato – in questa sede e su un argomento così vasto – a un apparato di note e a indicazioni bibliografiche (specie per gli interventi orali o su *blogs*): le poche che mi sono concesso sono di mero complemento e/o offrono gli estremi dei soli brani citati e commentati.



Oltre a offrire alla traduzione perfetta il suo modello narrativo e a ricordarci che il tradurre – quando pure riguardi parole meno impegnative e avvenga in modi meno favolisticamente ideali – è sempre un miracolo<sup>1</sup>, la storia dei Settanta e della loro ispirata versione in greco della Bibbia ebraica nel III sec. a.C. – nel resoconto quasi-storico della *Lettera di Aristea* come in quello mistico e sacralizzante di Filone, che qui ho tradotto e cucito insieme in uno spregiudicato *patchwork* – ci è ancora utile, se non come utopia, almeno come auspicio, per tre sostanziali e sostanziosi motivi:

a) è una traduzione che riflette sì uno studiato convergere di convenienze (quella dei Tolemei di Alessandria e quella dei Sommi Sacerdoti di Gerusalemme), *ma anche un coraggioso incontro di differenze* (l'ellenismo in lingua greca e il giudaismo in lingua ebraica);

b) è una traduzione che richiede concentrazione (il luogo “appartato”, “silenziosissimo”), dedizione assoluta (“nessuno se non gli elementi naturali, la terra, l'acqua, l'aria, il cielo”), isolamento (avviene, infatti, sull'*isola* di Faro), tutte capacità non troppo diffuse nel mondo del *multitasking* e dell’“attenzione continua periferica parziale” (la definizione è di Linda Stone, ricercatrice Microsoft), e che rendono perciò quell'esercizio, come contravveleno al presente, per non perdere del tutto una facoltà dell'umano, tanto più necessario nel nostro tempo;

c) è una traduzione collettiva, un lavoro collettivo, come è sempre il tradurre, che anche nelle sue felicemente casuali riuscite migliori si fa sempre attraverso una magica triangolazione autore-traduttore-lettori, e che si fa per giunta nella storia, generazione dopo generazione, nelle tante traduzioni da rifare tutti i giorni (“come i letti”, “come la cena”, dico spesso ai miei studenti); non perché tutti i giorni cambino i testi che traduciamo, beninteso, ma perché tutti i giorni, a cambiare, siamo proprio noi.

Auspicio e utopia sono le parole giuste. La traduzione – quella dal latino, s'intende, ma anche quella dal greco, sebbene lo spirito della Controriforma, ancora aleggiante sui nostri ordinamenti scolastici, assegni a quest'ultima un ruolo non più che ancillare, quando non quello pittoresco di una duratura stramberia, cui guardare con affettuosa ironia, nella prassi scolastica e nell'attenzione dell'opinione pubblica – è oggi al centro di virulente (quanto ineffettive) polemiche.

---

<sup>1</sup> Così la pensava il vecchio Wilamowitz (U. v.W.-Moellendorff, *Die Kunst der Übersetzung*, in *Kleine Schriften*, VI, Berlin 1972, 157), recentemente (ri-)studiato da E. Simeone, *L'arte del tradurre secondo Wilamowitz*, «A&R» X/3-4 (2016) 210-225.

che, tracciate persino sulle pagine dei giornali. Tra autorevoli *novatores* e non meno battaglieri *servatores*. I primi (e.g. L. Serianni, M. Bettini, in parte M. Napolitano, etc.)<sup>2</sup>, affrontando il problema (antropologico) della mutazione (antropologica) dei nostri giovani, si pongono in ricerca (giustamente) del metodo più idoneo a suscitare gli interessi e a intercettare le pratiche, e a proporre loro un esercizio che non sia il rapido copia/incolla/stampa su un lindo foglio A4 della versione purchessia che un cireneo *pro classe* si sia incaricato di individuare su un qualsivoglia 'sito-Internet' e di spedire *via-Whatsapp* all'annoiato gruppo dei compagni in attesa; individuandolo infine (se giustamente, non so) nella «contestualizzazione [...] seguita da domande di vario contenuto, per permettere allo studente di articolare anche un discorso su quanto ha tradotto» (Bettini), nel primato da assegnare alla «poesia» e alla «letteratura cristiana» piuttosto che al solito Cicerone (Serianni), nella drastica semplificazione dell'insegnamento grammaticale («tre declinazioni posson bastare», ancora Serianni), nel potenziamento dei percorsi tematici dall'antico al moderno (la più volte invocata 'fortuna' o 'permanenza' degli autori e dei motivi), nell'apertura agli studi in chiave antropologica, sociologica, psicanalitica del mondo antico. Sull'altro fronte stanno i secondi (e.g. W. Lapini, F. Condello, etc.)<sup>3</sup>, preoccupati, anzi convinti che in tal modo il «lavoro sui testi si ridurrà ben presto a intrattenimento e aneddoto, a florilegio di mirabilia per gli "oh" e i "wow" di scolaresche mitridatizzate da un facilismo succhiato col latte; dopodiché, liberata dalla zavorra del documento scritto, la civiltà greca e latina si leverà come una mongolfiera verso il mondo dei sogni» (Lapini); e persuasi (non a torto) che «intervenire sulle regole» significherà di fatto «ridurle, annacquare»: «sostituisci le regole con i raccontini (la Sfinge, il Minotauro, l'invidia degli dèi, il pediluvio nell'Ilisso)», continua sarcasticamente Lapini, «e vedrai che i licei classici torneranno a riempirsi; un principio suscettibile di essere applicato ovunque: lo studio della segnaletica è tedioso e disturba la gioia della guida, perché non abolirlo? Le palle da tennis vanno a sbattere contro la rete, perché non levarla di mezzo?»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Mi riferisco a diversi interventi orali e sui *blogs* (che consentono quasi sempre una fulminante sommarietà, persino più spigliata di quella del discorso orale), ma anche – nel caso di Napolitano – a *Il liceo classico: qualche idea per il futuro*, Roma 2017 (con bibl.).

<sup>3</sup> Anche in questo caso, il riferimento è a interventi orali e *on blogs*, a discussioni informali, ma anche – per quando riguarda Condello – a *La scuola giusta*, Milano 2018 (con bibl. *online*).

<sup>4</sup> Per una rassegna del dibattito, si veda R. Luzzi, *La cultura e la formazione classica nella società contemporanea. Rassegna di un dibattito culturale (aprile-ottobre 2016)*, «ClassicoContemporaneo» II (2016) 20-35.

*Dum Romae consulitur, Saguntum oppugnatur*, avrebbe detto un Livio in formato-*blog*<sup>5</sup>: il liceo classico perde iscritti (meno 5-7%, ci dicono, ma ora c'è un rimbalzo, ci ri-dicono)<sup>6</sup>, i ragazzi continuano a essere capaci della citata “attenzione continua periferica parziale” (il libro, WA sul telefono, la mail, la musica in cuffia, la tv sullo sfondo, etc.) ma non più di quella concentrazione assoluta e prolungata su un unico oggetto che è richiesta da una traduzione-comprensione dal greco o dal latino, e anche all'Università (quando va bene) si coltivano i *translation studies*, che – separando comprensione e traduzione e considerando quest'ultima un prodotto (quasi-)artistico – hanno spesso legittimato gli insegnanti (almeno i più *trendy*) a correggere più l'italiano che la comprensione del greco o del latino (più i traduttismi gerundizzanti o i detestabili “affinché” che il senso autentico, contestuale di un termine), ergendo il gusto, in definitiva, a criterio di giudizio, e finendo per formare «dei ‘filologi’ prima che si siano formati dei ‘grammatici’», come ha recentemente osservato un neutrale (in quanto non-filologo) osservatore milanese, Claudio Brambilla<sup>7</sup>. Notando che «è possibile, insomma, che un giovane di vent'anni, con basi linguistiche molto incerte e una padronanza del lessico greco assai ridotta, divenga ben presto in grado di ‘muoversi’ in biblioteca (o al computer), di mettere insieme un commento, di parlare perfino di qualche difficile problema testuale, di fare insomma quello che si chiama il ‘lavoro erudito’: senza avere tuttavia né una sicura conoscenza delle lingue antiche, né una sufficiente familiarità con quelle culture di cui i testi sono un prodotto». «Non sarà che non di rado, insomma», si chiedeva sensatamente il non-addetto ai lavori, «il giovane venga indirizzato all'approfondimento dei dettagli, allo studio del difficile, dello specialistico, del particolare, senza che ci si sia assicurati della consistenza dei fondamenti della sua preparazione?».

Che fare, quindi? Ha davvero ancora senso discutere – a babbo morto, si direbbe – di un esercizio che (un po' come il bicameralismo perfetto, si dice) nessun altro paese al mondo ha mantenuto nell'insegnamento secondario obbligatorio, che quasi sempre comporta fatiche non ricompensate, sforzi inani, sofferenze senza frutti?

---

<sup>5</sup> Il testo, come spesso accade, è un po' diverso dalla sua rimasticazione proverbiale: si veda in realtà XXI 7,1 *dum ea Romani parant consultantque, iam Saguntum summa vi oppugnabatur*.

<sup>6</sup> I numeri più recenti – talmente disaggregati da sfocare in una nube di vaporoso lenimento i sintomi di un innegabile decremento – li dà Condello (*o.c.* 30-41).

<sup>7</sup> «Eikasmós» XXVIII (2017) 468-473: 471s.

Chiunque si sia cimentato nel tradurre, più o meno lontano dalla quiete e dagli elementi naturali dell'isola di Faro, sa bene che trasferire forme e contenuti da una lingua all'altra comporta inevitabilmente rinunce dolorose, fallimenti e tradimenti. In questo senso la traduzione è una sfida che ci è lanciata davanti. È, etimologicamente, un *problema*.

## 2. Un problema e una risorsa

<sup>1</sup>Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole<sup>8</sup>. <sup>2</sup>Emigrando dall'oriente, gli uomini capitarono in una pianura nella regione di Sennaar e vi si stabilirono. <sup>3</sup>Si dissero l'un l'altro: "Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco". Il mattone servì loro da pietra e il bitume da malta. <sup>4</sup>Poi dissero: "Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra". <sup>5</sup>Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. <sup>6</sup>Il Signore disse: "Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua<sup>9</sup>; questo è l'inizio della loro opera, e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. <sup>7</sup>Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro". <sup>8</sup>Il Signore li disperso di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. <sup>9</sup>Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperso su tutta la terra.

(*Genesi 11,1-9*: trad. CEI-UELCI 2008)

Se la traduzione è un problema e un problema così grande – per restare nell'ambito dei racconti fondativi – è per via di Babele, di quella primigenia 'confusione', così come ci è stata raccontata e 'tradotta'. La superbia, la città, la torre. Il Dio che scende e punisce, confonde e disperde. *Babel*, da *balal*, "confondere", dice il narratore della *Genesi*. Ma a chi voglia rileggerlo nella lingua originale, scavando con amor di filologo nelle parole e nelle loro radici ebraiche, questo stesso testo potrà dire cose diverse:

<sup>1</sup>Ed era tutta la terra lingua una e parole une. <sup>2</sup>E fu quando partirono da oriente che trovarono una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. <sup>3</sup>E dissero, ciascuno al suo compagno: "Su, costruiamoci mattoni e cuociamoli nella fornace". E così il mattone servì loro da pietra e il bitume da

---

<sup>8</sup> «una sola lingua e le stesse parole» (trad. CEI 1971-1974).

<sup>9</sup> «un solo popolo e hanno tutti una lingua sola» (trad. CEI 1971-1974).

cemento. <sup>4</sup>Poi dissero: “Su, costruiamoci una città e una torre, e la sua cima sia nel cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci sulla faccia di tutta la terra”. <sup>5</sup>E scese il Signore a vedere la città e la torre che costruivano i figli dell’uomo. <sup>6</sup>E disse il Signore: “Ecco, popolo uno e lingua una per tutti loro; questo è il loro cominciare/profanare a fare e ora non sarà loro impossibile tutto ciò che hanno progettato di fare. <sup>7</sup>Su, scendiamo e confondiamo là la loro lingua, che non comprendano ciascuno la lingua del suo compagno”. <sup>8</sup>E li disperse il Signore di là sulla faccia di tutta la terra e cessarono di costruire la città. <sup>9</sup>Per questo si chiamò il suo nome Babele, perché là confuse il Signore la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra.

(*Genesi 11,1-9: trad. mia*)

Ecco allora, in questa nuova traduzione: il desiderio di conservazione identitaria e di immobilismo degli uomini, scandito da quell’“uno”, ripetuto ossessivamente (v. 1 “ed era tutta la terra lingua una e parole une”), da quei mattoni e da quel bitume che edificano e cementano la decisione di non abitare “tutta la terra” (vv. 3s.); la discesa di un Dio preoccupato di questo incipiente monumento all’autocentrismo etnico, di questa profanazione egoista<sup>10</sup> del suo progetto di popolamento del mondo; la confusione delle lingue come mezzo di diffusione dell’umanità per tutta la terra. *Babel*, “porta di Dio” (*bab + El*), come dicono gli etimologisti<sup>11</sup>, e l’etimologia sembra quasi sottolineare la funzione di questa porta, attraverso la quale Dio, lungi dal punirci, ci salva, e introduce nel mondo il dono – per noi così problematico – della diversità.

### 3. Classiche distanze

φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν  
ἔμμεν’ ὄνηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι  
ἰσθάνει καὶ πλάσιον ἄδῦ φωνεί-  
σας ὑπακούει

(*Sapph. fr. 31,1-4 Voigt*)

<sup>10</sup> Il verbo *halal*, al v. 6, significa sia “iniziare” che “profanare”.

<sup>11</sup> F. Zorell per esempio, nel suo *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Romae 1940, 95), rimanda al sumero *Ká-dingir* e all’assiro *Bâb-ilu*.

Anche i classici, infatti, a volerli guardare da vicino, sono così. E perfino un testo famosissimo – forse il più famoso dell'intera letteratura greca, dell'intera letteratura classica, il fr. 31 V. di Saffo – ci appare irrimediabilmente 'diverso'. I classici sono diversi da noi, al punto che la prima esigenza che pongono è proprio quella di tradurli. *Babel* ha fatto effetto, e il suo effetto dura ancora. Questa insulsa banalità può però servire a temperarne altre, non meno insulse, e tuttavia non infrequenti nell'esperienza quotidiana di un filologo, sempre più costretto a giustificare, di fronte alla sbigottita ironia dei più, la propria stessa esistenza professionale. "Studiate i Greci e i Latini? Ma non sono sempre quelli?" "Li traducete? Ma non li hanno già tradotti?". Vediamolo, allora, il nostro frammento 'già tradotto':

*Ille mi par esse deo videtur,  
ille, si fas est, superare divos,  
qui sedens adversus identidem te  
spectat et audit*

(Catullo, *Carme 51*)

A chi venisse in mente di contestare il filologico trucco – la traduzione abbisogna ancora di... traduzione, e siamo sempre di fronte a un classico – si potrà offrire quest'altra traduzione 'già fatta':

Pari e maggior d'un Dio quegli che assiso  
Dinanzi a te, dolci parole ottenne,  
O nel soave lampeggiar d'un riso  
Co' rai s'avvenne!

(Saffo, fr. 31 Voigt; trad. I. Nievo, 1856)

Non so quanti oggi potrebbero dirsi soddisfatti di questa traduzione 'già fatta'. Ovviamente ne sono state fatte altre, anche recenti:

Mi sembra pari agli dei quell'uomo che siede di fronte a te e vicino ascolta te che dolcemente parli e ridi un riso che suscita desiderio.

(Saffo, fr. 31 Voigt; trad. di F. Ferrari)

È la traduzione di Franco Ferrari, del 1987. Di dieci anni dopo è un'altra traduzione degli stessi versi, a cura del compianto Antonio Aloni:

Sembra a me simile agli dèi  
 quell'uomo, che di fronte a te  
 siede e da presso il dolce tuo  
 parlare ascolta,  
 e il riso amabile;

(Saffo, fr. 31 Voigt; trad. di A. Aloni)

Neppure l'attualità, come si vede, ci soccorre del tutto. "Pari" (Ferrari) o "simile" (Aloni)? E "che suscita desiderio" (Ferrari) o "amabile" (Aloni)? Se è vero che i classici continuano a parlarci è evidente che dicono a ciascuno cose diverse. E chi non si accontentasse di leggere ciò che hanno detto ad altri, si ritroverebbe di fronte al problema della traduzione.

#### 4. Un'ineguagliabile mobilitazione neuronale

Il problema, ovviamente, coinvolge quello dello studio delle lingue classiche. Un esercizio che un tempo cominciava a scuola, e che godeva (e ancora gode) di strenui difensori: "il latino forma il pensiero logico", "il greco è matematica pura". Ovvero, più di recente: "il greco è *la* lingua geniale", "il liceo classico è *la* scuola giusta"<sup>12</sup>. – "Ma perché non studiare la logica?" si chiese un giorno qualcuno. "Perché non dedicarsi direttamente alla matematica?". "Perché non coltivare altre lingue, senz'altro non ottuse?". "Perché non frequentare altre scuole, certamente non ingiuste?". E con l'avvento di nuove e più o meno legittime esigenze scolastiche (da Internet ai mitocondri evocati da Andrea Ichino, economista di vaglia e avvocato dell'accusa al *Processo al liceo classico* del Palazzo Carignano di Torino, il 14 novembre 2014<sup>13</sup>), il greco e il latino, con il liceo classico che li pro-

---

<sup>12</sup> I riferimenti sono naturalmente ad Andrea Marcolongo, *La lingua geniale* (Roma-Bari 2016) e a F. Condello, *La scuola giusta* (Milano 2018), dove – al netto di molte suggestive riflessioni e accattivanti argomentazioni – può suscitare curiosa attenzione l'articolo *La*, che nella sua valenza determinativa e individualizzante sembra implicare (quanto volontariamente, non saprei) che le altre lingue siano *naturalmente* stupide, e le altre scuole *statutariamente* ingiuste.

<sup>13</sup> Avvocato della difesa era Umberto Eco, che in quell'occasione non ebbe forse la prontezza di sfruttare il comodo, quanto involontario *assist* dell'avversario, chiedendogli per es. "a proposito, che cosa significa mitocondrio?". Nella polarità istituita da Ichino, l'antipodo negativo del mitocondrio era naturalmente l'aoristo passivo, ove la passività (come al fuorigioco) aggiunge inutilità

fessa(va), hanno cominciato a collezionare bocciature. Se si eccettua la salvaguardia di un piccolo gregge in via di estinzione di specialisti-mediatori, si potrebbe anche smettere di studiare greco e latino, con buona pace – per esempio – dei sempre deprecabili ‘strenui difensori’.

La perdita sarebbe troppo grande [...]. Io sono convintissimo [...] che lo studio mirante all'interpretazione, alla traduzione dal latino e dal greco comporti una mobilitazione intellettuale straordinaria, pari per lo meno allo studio delle più elevate matematiche. Si tratta infatti di passare da un sistema espressivo ad un altro, dando senso, cogliendo quelli che Ortega chiamava “i silenzi del testo”, perché il testo cela dei silenzi, tra una parola e l'altra, tra una frase e l'altra [...]. La traduzione è l'operazione più esaltante dal punto di vista della mobilitazione delle forze intellettuali. Non a caso, tutti constatiamo, se siamo onesti con noi stessi, che non riusciamo mai ad essere soddisfatti di come abbiamo tradotto [...]. A scuola, ai professori di liceo che si arrabbiano per gli sbagli degli allievi, dico sempre: state calmi, perché hanno sbagliato fior di umanisti. L'errore, certo, l'errore grossolano, che si sana rapidamente, quello dovrebbe essere il più presto possibile rimosso, ma il fatto che il testo sia aperto, che l'interpretazione sia un problema e che la traduzione abbia molte “uscite”, questo insegnatelo ai giovanotti. Sarebbero più interessati che non al feticismo di una misteriosa traduzione unica e vera, che forse nessuno riesce ad acciuffare... Per questo io ritengo che gli antichi ci siano utili, non perché Cicerone ha detto parole immortali senza le quali non mi so orientare nel mondo. È chiaro. La traduzione è un tipo di esercizio che, rispetto alle lingue classiche, proprio perché sono prive di contesto o sono dotate di un contesto che ti devi faticosamente conquistare, è più difficile e quindi più utile, più ‘mobilitante’. Ed è, si badi, un modo di mobilitare il cervello che non ha ancora trovato l'uguale: io non vedo perché se ne debba fare a meno. Platone diceva che si debbono far studiare musica e matematica: non c'è nulla di più astratto e di più “inutile” dell'una e dell'altra.

(L. Canfora, *Il fiume si scava il suo letto, in Di fronte ai classici*, a c. di I. Dionigi, Milano 2002, 51-54)

## 5. Il diverso dentro di noi

Ma anche ammesso che si possa levare la bandiera dell'inutilità nel pieno fulgore della religione dell'utile, se sono la diversità, la lontananza e l'assenza di

---

all'iconica astrusità dell'aoristo *tout court*. Gli ‘atti’ di quel processo sono in U. Cardinale-A. Sinigaglia (edd.), *Processo al liceo classico. Resoconto di un'azione teatrale*, «Torino, Teatro Carignano, 14 novembre 2014», Bologna 2016.



contesto (“i silenzi del testo”) a mobilitare intellettualmente e in modo unico il popolo dei discenti, perché allora i poemi omerici e non i *Veda*? Perché Saffo e non Yehudah Halewi? Perché insomma il latino e non – poniamo – lo swahili? (Se l’è chiesto anche Massimo Fusillo, più o meno in questi termini, in un intervento *on blog* sul problema scottante della seconda prova della maturità.) Perché, in definitiva, tra le tante ‘alterità’ possibili, dovremmo scegliere proprio l’alterità dei classici? La palla passa a Giuseppe Cambiano:

L’unica risposta possibile diventa allora quella di mostrare che questo “altro” rappresentato dai testi dei filosofi greci è venuto però ad annidarsi, attraverso lunghi e svariati processi, nel corpo stesso della nostra cultura occidentale: di fatto è diventato un altro dentro di essa, camuffato sovente come se fosse identico a noi o modificato, corretto, distorto o più semplicemente assunto in maniera anche inconsapevole [...]. Facciamo l’ipotesi peggiore di voler azzerare completamente il passato, perché lo giudichiamo completamente falso o obsoleto e inutilizzabile oggi, e lasciare spazio soltanto al presente. Il rischio sarebbe di credere di essersi sbarazzati degli antichi [...] e di continuare invece a essere vittime del passato senza rendersene conto, di continuare a coltivare e nutrire dentro di sé credenze e “pregiudizi” che vengono proprio dal passato [...]. Una delle funzioni “educative” della rilettura dei classici [...] può consistere nel mostrare che ciò che per noi è ovvio non è necessariamente tale, ma è il risultato di premesse [...] e, più in generale, di costruzioni umane sotto certe condizioni. Diventando “tradizione”, queste costruzioni si sono per così dire naturalizzate come credenze comuni.

(G. Cambiano, *Libertà e schiavitù dei classici*, *ibid.* 38-41)

## 6. Uno stimolo alla rivolta

I classici, insomma, sono *alii et iidem* a un tempo. Diversi da noi (perché la storia ce li ha allontanati), e tuttavia profondamente radicati – che lo sappiamo o meno – nella nostra identità culturale (perché ne costituiscono tuttora tasselli importanti). Lo dimostra anche Ivano Dionigi, nel suo recente *Il presente non basta. La lezione del latino* (Milano 2016), in una prospettiva sostanzialmente apologetica e latino-centrica. Ma si può anche andare all’attacco: scoprire il pensiero degli antichi sotto l’ovvietà di schemi che ancora usiamo, d’altra parte, non può in definitiva indurci a confermare con più forza quell’ovvietà? E lo studio analitico e faticoso della tradizione non potrebbe contribuire a renderci ancora più schiavi del pensiero dominante, della cultura egemone, dei modelli dei vincitori? Anche in questo caso,

commenta Edoardo Sanguineti, l'antidoto – più che l'antropologia – è la traduzione:

Un mio amico filologo, molto tempo fa, era solito dirmi che è classico tutto ciò che sopravvive a un medioevo. Mi parve, e mi pare, una definizione eccellente [...]. Un classico, in qualche modo, è sempre scritto in una lingua morta. E questo significa che i classici ci interessano perché sono da noi radicalmente diversi. Sono radicalmente esotici, oserei dire, temporalmente come spazialmente, almeno per metafora. Importano perché additano forme di esperienza da noi remote, anche impraticabili, e anche, non di rado, incomprensibili, ma che, appunto per questo, ci aprono a dimensioni diverse, altrimenti ignote e insospettabili [...]. Il vero problema, dunque, è operare in modo che il classico giovani, oggi, agli oppressi, e non agisca come testimone del dominio ma come stimolo alla rivolta. Un classico vive, ad ogni modo, in primo luogo, in traduzione [...]. I classici servono perché aprono a un possibile futuro, in quanto sono lì a dichiararci, di fatto, che si può cambiare la vita e modificare il mondo [...]. Non importano affatto come immagini di durata, come monumenti di eternità. Anzi, ci dicono splendidamente che c'è un'areté di Achille e una di Socrate [...]. E poi, l'Omero di Virgilio è forse l'Omero di Monti? E il Virgilio di Dante è forse quello di Caro? [...]. I classici nascono con la filologia, e sono condizionati alla filologia. Dove non si ha filologia, non si ha classico, propriamente.

(E. Sanguineti, *Classici e no*, *ibid.* 211-213)

E questo non perché il greco e il latino abbiano *in sé* una particolare carica ugualitaria (le società che li hanno prodotti e praticati, al contrario, erano tutt'altro che isonomiche), né perché la scuola che ne trasmette le conoscenze sia *peculiarmente* una garanzia di giustizia sociale<sup>14</sup>, ma perché lo studio della letteratura in generale e la traduzione dei classici in particolare offrono uno straordinario stimolo all'innovazione e al cambiamento. Nel cap. 15 del III libro della sua *Democrazia in America*, Alexis de Tocqueville – nell'osservare, con spirito schiettamente aristocratico, che «le produzioni letterarie degli antichi», pur «non irrepreensibili», «hanno qualità speciali che possono meravigliosamente servire a controbilanciare i nostri difetti particolari», cioè quelli delle società democratiche e industriali: «esse ci sostengono dalla parte verso cui pendiamo» – annota con elitaria preoccupazione che «se ci si ostinasse a insegnare solo la letteratura in una società in cui ciascuno fosse abitualmente condotto a fare violenti sforzi per accrescere la sua fortuna o per

---

<sup>14</sup> Una garanzia che dovrebbe promanare dalla scuola pubblica *tout court* (nella sua varietà), che o è fattore di uguaglianza, di giustizia e di mobilità sociale, o non può dirsi compiutamente scuola (senza aggettivi).

mantenerla, si avrebbero *cittadini molto colti e molto pericolosi* [corsivo mio], perché, siccome lo stato sociale e politico darebbe loro tutti i giorni bisogni che l'educazione non consentirebbe mai di soddisfare, essi turberebbero lo stato in nome dei greci e dei romani, invece di fecondarlo col loro lavoro»<sup>15</sup>. Ecco una pericolosità di cui il nostro tempo non sembra poter fare a meno.

## 7. Parole per noi

È solo traducendo dunque – filologicamente, con precisione e pazienza, consapevoli di essere nella storia e di fare opera storica – che è possibile resistere (antropologicamente) al gorgo risucchiante del presente e alla forza ottundente della massificazione industriale, e continuare a far parlare i classici. E a farli parlare per noi, oggi e qui, e non per qualcuno che ce li traduce e in tal modo ce li interpreta (se ci si nega quella fatica, ci si nega di entrare per guardare con i propri occhi, accettando di entrare bendati, con qualcuno di fianco che ci racconta quello che vede lui...). Certo, occorrerà sempre un piccolo gregge di specialisti, in grado di produrre edizioni scientificamente affidabili (lo studio della storia in genere, e degli scrittori antichi in particolare, non ammette diletantismi), ma la conoscenza della lingua e l'esercizio mai definitivo della traduzione – oltre a esercitarsi a resistere – possono dischiudere emozioni impensate – tanto estetiche, quanto spirituali – per chi non voglia negarsene la fatica. Stupisce, nella sua commovente franchezza, la semplicità della confessione vocazionale di un grande latinista, Alfonso Traina:

La mia vocazione letteraria è stata precoce. Da sempre ho divorato libri, e ho cominciato presto a far versi. Con questi presupposti, ero predestinato a fare il professore di lettere, lo sapevo fin dal ginnasio. Non me ne sono pentito. Perché insegnare è comunicare, uscire da se stessi per ritornarvi arricchiti dal contatto con gli altri. Questo era essenziale per un temperamento come il mio, così incline all'individualismo e così poco aperto ai rapporti e ai valori sociali. E poi contatto coi giovani, con la loro freschezza, con la loro fiducia nella vita, a controbilanciare il pessimismo di chi veramente giovane, forse, non è stato mai. Ma questo è solo un aspetto della nostra professione. L'altro è l'attività scientifica, che in me si è quasi sempre radicata nell'attività didattica, sia perché lo sforzo di chiarire i problemi agli altri mi aiutava a chiarirli a me stesso, sia perché da questa tensione interpreta-

---

<sup>15</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. a c. di G. Candeloro, Milano 1992<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>), 552s.

tiva (la filologia per me è essenzialmente esegesi) mi nascevano spunti e occasioni per la ricerca scientifica [...]. Ma perché proprio il latino? Le letture della mia adolescenza erano i grandi scrittori di tutte le letterature, dall'italiana alle orientali. La scelta del latino fu, almeno in parte, casuale. Si potrebbe dire che non fui io a scegliere il latino, ma il latino a scegliere me. In quello che era un tempo il ginnasio inferiore ebbi la fortuna d'incontrare un professore – un vecchio prete – che con metodi del tutto tradizionali mi inculcò, negli anni più ricettivi della vita, le basi del latino e l'amore per il latino. Forse anche perché la sua lapidaria concisione si accordava con la mia tendenza alla concettosità e alla sintesi (non per nulla il mio prosatore preferito è Seneca). Poche lingue potrebbero concentrare tanto significato in due parole come il latino di un'iscrizione funeraria: *morituri resurrecturis* («i destinati a morire ai destinati a risorgere») [...]. Ma il latino veicola [...] anche le esperienze dei grandi del passato. Io non condivido il rigido storicismo di quegli studiosi che mettono sullo stesso piano grandi, minori e minimi. Certo, ogni scrittore è un momento della nostra storia e ha diritto al nostro interesse. Ma solo i grandi hanno arricchito la nostra conoscenza dell'uomo – ossia di noi stessi. Confrontarmi con essi è stata l'altra faccia, che chiamerei esistenziale, della mia filologia. I miei autori sono stati i poeti dell'età repubblicana e augustea, un poeta della prosa come Seneca e un poeta bilingue come Pascoli. Non mi hanno dato solo un'emozione estetica (in cui può esaurirsi il pirotecnico latino di Plauto), ma mi hanno aiutato a capirmi e quindi, negli angusti limiti in cui la mia problematica coincideva con la loro, a capirli: è la conflittualità catulliana fra sesso e amore, l'accettazione virgiliana di un destino che si può non amare, l'ansia oraziana del tempo, l'ideale senecano di una saggezza che conti solo sulle sue forze interiori, il nichilismo pascoliano appena temperato dall'appello alla solidarietà nel dolore. Mi hai chiesto anche una definizione di «classico». Ecco: uno scrittore che ha parlato per noi.

(A. Traina, *Io e il latino*, *ibid.* 261-263)

## 8. Qualcosa in comune

Dionigi citerebbe il primato della parola<sup>16</sup>, la centralità del tempo, la nobiltà della politica. Ma Traina ci dà forse una definizione più preziosa e non limitata al latino. Un classico è «uno scrittore che ha parlato per noi». Non tutti gli autori che hanno parlato per noi, tuttavia, sono classici. Chiunque frughi nel tesoro della propria memoria (che è forse la cosa più preziosa che ci portiamo addosso) troverà l'*Odissea* e l'*Eneide*, le *Epistole* di Orazio e il *Cantico dei Cantici*, ma anche il li-

---

<sup>16</sup> “Parole, non fatti!” è uno *slogan* (il *copyright* è di R. Benigni) che mi piace molto, specie di fronte al sempre più pubblicizzato orrore dei fatti.

bro del profeta Amos e *Cittadella* di Saint-Éxupéry, e persino qualche volume illustrato con la copertina sdruccita che accompagnava solitudini bambine, e che forse abbiamo letto e riletto soltanto noi. I classici, se è lecito correggere persino Traina, sono libri che hanno parlato per molti. Sono libri che ‘abbiamo in comune’. Persino con gli stranieri, persino con gli sconosciuti, persino con quei nonni che non abbiamo quasi conosciuto, persino con generazioni ormai andate di uomini e donne i cui occhi si posarono su quelle pagine. Può essere un pensiero sciocco – lo riconosco – ma io continuo a pensare che sia importante avere dei libri in comune. Può essere l’inizio di un dialogo, di un’amicizia, di un amore. Molecole di comunità, legami in potenza. Se poi sono libri da tradurre, che stiamo traducendo, l’esperienza del dialogo con l’altro può moltiplicarsi.

### 9. L’ospitalità linguistica

Traduzione, insomma, è paziente ascolto dell’altro, incontro con l’altro. E non di un altro qualsiasi: ma di un altro che ha parlato per tanti secoli, per tante generazioni, per tanti uomini. Per tanti morti. E chi, come me, è convinto che anche i morti (almeno quelli la cui memoria continuiamo a portarci sulle spalle) abbiano diritto di cittadinanza nelle città dei vivi, può sentire qualche emozione nell’ascoltare chi ha parlato anche a loro, anche per loro. Questa emozione, questo ascolto commosso implica una traduzione. Non tanto e non solo come atto meccanico della trasposizione nella nostra lingua, bensì come forma, e come forma primaria, di comprensione, se è vero quel che scrisse un giorno George Steiner (*Dopo Babele*)<sup>17</sup>, per cui «dopo Babele, comprendere è tradurre».

Quello che si sarà compreso, a questo punto, è che la traduzione è una forma di comunicazione ‘a distanza’ (che implica un momentaneo abbandono della propria soggettività e una disponibilità al dialogo con il diverso), e con il passato, non tanto per recuperarne gli idoli ma piuttosto per ritrovarne le potenzialità inesprese, «le frecce di futuro non lanciate o la cui traiettoria è stata interrotta», per usare un’immagine di Paul Ricoeur<sup>18</sup>, al quale e alle cui osservazioni sulla traduzione

<sup>17</sup> G. S., *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, trad. it. Milano 2004<sup>3</sup> (ed. or. Oxford 1998<sup>3</sup>, 1975<sup>1</sup>).

<sup>18</sup> La cui concezione del tradurre come ‘ascolto’ non appassiona Condello (*o.c.* 214), che osserva scettico: «non si tratta di ripetere definizioni d’effetto (“la traduzione come ascolto dell’altro”, secondo la formula di Ricoeur, la “traduzione come ospitalità”, o consimili); sono definizioni sugge-

come sfida etica, oltre che intellettuale, vorremmo dare la parola conclusiva di queste disordinate riflessioni:

Il rischio con il quale deve fare i conti il desiderio di tradurre – e che rende una sfida l'incontro con lo straniero nell'ambito della propria lingua – è davvero insuperabile. Franz Rosenzweig ha dato a questa sfida la forma di un paradosso: tradurre – egli dice – è servire due padroni, lo straniero nella sua estraneità e il lettore nel suo desiderio di appropriazione [...]. Lavoro di traduzione, dopo aver vinto le resistenze intime motivate dalla paura, al limite dall'odio per lo straniero, percepito come una minaccia diretta contro la nostra stessa identità linguistica. Ma anche lavoro del lutto, applicato alla rinuncia all'ideale stesso di traduzione perfetta [...]. L'abbandono del sogno della traduzione perfetta resta l'ammissione dell'insuperabile differenza tra il 'proprio' e lo straniero. Resta la sfida dello straniero [...]. Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, con il rischio di servire e di tradire due padroni, è praticare ciò che mi piace chiamare *l'ospitalità linguistica* [...]. Ospitalità linguistica, quindi, ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero [...]. Si deve quindi dimorare presso l'altro, per condurlo presso di sé a titolo di ospite invitato.

(P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a c. di D. Jervolino, Brescia 2001, 66s., 50, 78)

## 10. Un bilancio: *serendipity* all'isola di Faro

È possibile tentare un bilancio:

- una possibilità di fare parlare i classici, e di farli parlare per noi;
- un esercizio unico che richiede una straordinaria mobilitazione intellettuale;
- un corpo a corpo con la diversità, e con una diversità che si è ripetutamente e multiformemente nascosta nella nostra identità, mascherandosi sotto luoghi comuni;

---

stive, ma diranno qualcosa – se hanno davvero qualcosa da dire – a traduttori d'età». Ma il punto, naturalmente, non sono le (eventuali) letture ricoeuriane dei traduttori – «d'età» o meno che siano, imberbi o no, cui non è comunque necessario ammannire «definizioni suggestive» – ma le attitudini umane che l'esercizio del tradurre (secondo l'analisi di Ricoeur) contribuisce, più o meno consapevolmente in chi lo svolge, ad attivare e a sviluppare. Un po' come il telaio gandhiano nell'educazione alla pace.

- uno stimolo alla rivolta, al cambiamento, all'innovazione, e alla scoperta delle possibilità inesprese del passato;
- una difesa della pluralità, del confronto e del dialogo;
- una forma di ascolto, e di comprensione, dello straniero, e – attraverso lo straniero – anche di noi stessi.

Che tradurre (e far tradurre) non sia poi un esercizio così inutile, anche nel mondo di oggi?

Certo, tutto questo non toglie che la traduzione felice, la traduzione riuscita sia un momento di *serendipity*, come lo fu quella celebrata in una grande festa di corte, tra gli applausi – gli ultimi, temo, toccati al mestiere di traduttore – all'isola di Faro. Ma sin dal XVI secolo Cristoforo Armeno<sup>19</sup> ci ha insegnato che la 'serendipità' è certamente frutto del caso (o del dono divino), ma anche di attenzione, spirito di osservazione, concentrazione, acume che sa cogliere gli attimi. Quelli che rendono la vita un meraviglioso insieme di occasioni per incontrare e ascoltare gli altri.

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

CAMILLO NERI  
camillo.neri@unibo.it

#### **Abstract**

Some thoughts on the practice of translation from Greek and Latin – today at the center of heated discussions on the structure of the classical high school – as an intellectual exercise, critical confrontation with one's own tradition, stimulus to innovation, dialogue with diversity, ethical challenge.

Riflessioni sulla pratica della traduzione dal greco e dal latino – oggi al centro di accese discussioni sugli assetti del liceo classico – come esercizio intellettuale, confronto critico con la propria tradizione, stimolo all'innovazione, dialogo con la diversità, sfida etica.

---

<sup>19</sup> *Viaggi e avventure dei tre principi di Serendippo*, citato (dall'edizione *Voyage ... de trois princes de Sarendip*, Amsterdam 1721) da Horace Walpole in una lettera del 28.1.1754 a Horace Mann (in W.S. Lewis, *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, XX. *Horace Walpole's Correspondence with Sir Horace Mann*, ed. by W.S. Lewis-W.H. Smith-G.L. Lam, IV, New Haven-London 1960, 407s., con note e *Appendix 11 ad l.*).

**Rapsodi del nuovo millennio:  
traduzioni tedesche contemporanee dei poemi omerici  
tra genuinità ed attualità**

**1. Tradurre Omero oggi: problemi costanti nel cambiamento dei paradigmi del tradurre**

Spesso i traduttori dei testi letterari greci e latini provenienti da un passato lontano e straniero (e talvolta veramente ‘strano’) sono accusati di una cosiddetta «colonizzazione del passato»<sup>1</sup>. Questa critica diventa più marcata se si tratta di Omero, il (quasi) mitico padre e fondatore della letteratura europea e fondatore di tutte le linee di tradizione e trasformazione che confluiscono nella cultura contemporanea. Questo caso di una colonizzazione del passato, quindi, può davvero essere considerato un atto d’appropriazione e semplificazione di una tradizione molteplice e complessa.

Già Friedrich Hölderlin, nella sua piccola arte poetica condensata nella celebre lettera del 4 dicembre 1801 indirizzata al suo amico Casimir Ulrich Böhlen-dorff<sup>2</sup>, descrive il pericolo di derivare le norme estetiche d’arte esclusivamente dalla perfezione assoluta dei Greci: «sich die Kunstregeln einzig und allein von griechischer Vortreflichkeit zu abstrahiren»<sup>3</sup>. Una *aemulatio* dei modelli Greci «nella geniale presenza di spirito e capacità di rappresentazione», infatti, gli sembra impossibile per il tedesco «in jener homerischen Geistesgegenwart und Darstellungsgabe»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Walton 2006, 22 e 272 n. 41, con riferimento a Bassnett 1980. La citazione riflette un pensiero di Cohen 1962. Contributi centrali di questa scuola di studi sulla traduzione nei contesti di colonizzazione, *cultural translation studies* e *polysystem theory*, sono Bassnett-Lefevere 1990; Lefevere 1992; Toury 1995 e Hermans 1999.

<sup>2</sup> Cf. anche Wohlleben 1990, 41-43.

<sup>3</sup> Hölderlin 1992, 912.

<sup>4</sup> *Ibid.*



Trenta anni prima dell'asserzione di Hölderlin l'esperimento di volgere le opere omeriche nella lingua tedesca dell'epoca classicista si impegnò a superare il divario tra presente e passato. L'atto di naturalizzazione dell'origine nella propria letteratura nazionale diventò una testimonianza importante per un cambiamento di paradigma nella teoria della traduzione, un «*übersetzungstheoretischen Paradigmenwechsel*»<sup>5</sup>.

La traduzione completa delle opere omeriche di Johann Heinrich Voß (1751-1826) fu pubblicata nel 1793. Già nel 1806, quando uscì la terza edizione, questa traduzione era diventata canonica, e successivamente ottenne una tale predominanza nei paesi di lingua tedesca (nonostante abbia ricevuto gravi critiche) da essere presente fino a oggi come criterio e punto di riferimento per nuove traduzioni dei poemi omerici<sup>6</sup>.

L'imitazione vossiana dei modelli antichi ha creato un modo di tradurre 'mimetico'. Al contrario dell'arte figurativa, comunque, nelle traduzioni l'armonia, la simmetria e la misura mancarono. Ciononostante, i molti critici di Voß respingevano gli apprezzamenti benevoli come quello di Christoph Martin Wieland (1733-1813), poeta e traduttore e scrittore estetico<sup>7</sup>. Egli approvò il concetto creativo di Voß, dedicato a un'imitazione equivalente di carattere e stile del poeta antico<sup>8</sup>:

<p>(1782) Diese Übersetzung ist so getreu, daß man sie beynahe wörtlich nennen kann; ein wesentlicher Vorzug, den sie vor allen übrigen metrischen Übersetzungen Homers voraus hat [...].</p> <p>(1790) Denjenigen, welche die antike Manier und Dikzion, wodurch die Vossischen Überset-</p>	<p>(1782) Questa traduzione è così fedele che può essere chiamata quasi 'letterale'; questo mi sembra un vantaggio essenziale, che la distingue da tutte le altre versioni metriche di Omero.</p> <p>(1790) A quelli che pensano che la</p>
---	---

<sup>5</sup> Cf. Kitzbichler 2009, 15-35, particolarmente p. 20 sulle traduzioni omeriche dei tre poeti del cosiddetto *Hainbund* a Göttingen: Gottfried August Bürger (1747-1794), Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750-1819) e Johann Heinrich Voß (1751-1826).

<sup>6</sup> Cf. per esempio la conclusione della recensione di Jessen 2007 a Steinmann 2007: «Das sind die typischen Unterschiede, die sich beim Vergleich von *Odysee*-Übersetzungen finden lassen; man muss sie zugegebenermaßen dramatisieren, damit sie ins Gewicht fallen. Dass sie am Ende so groß nicht sind, dass Vorteile bei einer Stelle stets mit Nachteilen bei anderen aufgewogen werden, dass am Ende niemals Voß so schlecht abschneidet, wie spätere Philologen glauben machen wollten, erhöht freilich den Rechtfertigungsdruck für Neuübersetzungen. Warum werden sie überhaupt gewagt? Aus Tüdderei, Rechthaberei oder weil am Ende die *Odysee* ein so großartiges Stück Literatur ist, dass man sie sich am liebsten mit einer Nachschöpfung einverleiben möchte?».

<sup>7</sup> Sulla "(non) visibilità" del traduttore in generale, cf. Venuti 1995; ma anche già Berman 1984, con riflessioni di Schleiermacher.

<sup>8</sup> Wieland 1823, 36-38.

<p>zungen der Griechen so getreue Kopien ihrer Originale werden, nicht modern genug finden, muß ich sagen: daß meines Bedünkens nur zwey Wege sind, die Werke eines Homer ... in unsere Sprache überzutragen – entweder so, daß man von dem eigenen Charakter und Styl des alten Dichters, der sich eben so sehr in seiner Dikzion als in seiner Vorstellungsart ausdrückt, so viel zu erfassen und nachzubilden suche, als nur immer mit den wesentlichsten Regeln der lebenden Sprache, in welche übersetzt wird, bestehen kann; oder so, wie zu vermuthen ist, daß der alte Grieche gesprochen haben würde, wenn er (alles übrige gleich) unser Zeitgenosse gewesen und in unsrer modernen Sprache gedichtet hätte. Das Letztere tat Pope in seiner Übersetzung Homers ... (Voß' Lesern ist hingegen) bey Lesung seiner Ilias und Odyssee so zu Muthe..., als ob sie den alten Vater Homer selbst, nicht ein glattgeschornes, nach der neuesten Mode frisiertes, gekleidetes und herausgeputztes, kurz, in einen modernen Elegant travestiertes Homerchen vor sich sähen.</p>	<p>maniera antica e la dizione delle traduzioni vossiane come copie degli originali non sia abbastanza moderna, devo rispondere che ci sono due soli modi di tradurre le opere omeriche nella nostra lingua – o in modo tale da provare a comprendere e riprodurre per quanto possibile tutto del carattere e dello stile del vecchio poeta, che si esprime nella sua dizione e nella sua immaginazione, finché questo rimane compatibile con le norme della lingua in cui si traduce; o così come si suppone che avrebbe parlato il vecchio Greco con noi, se fosse stato nostro contemporaneo e avesse composto i suoi poemi nella nostra lingua moderna. Quest'ultimo modo è quello di Pope nella sua traduzione di Omero ... Il lettore di Voss, invece, leggendo l'<i>Iliade</i> e l'<i>Odissea</i> ha l'impressione di vedere di fronte a sé il vecchio padre Omero in persona, non un Omerino tosato, pettinato all'ultima moda, in un abito fino e travestito con ogni eleganza.</p>
--	--

La tipologia dell'analisi delle traduzioni sviluppata da Wieland (e anche Schleiermacher) si è rivelata canonica, poiché Raoul Schrott (\*1964), scrittore e poeta dotto tirolese, nell'introduzione programmatica della sua cosiddetta 'trasmissione' dell'*Iliade* dell'anno 2008 fa riferimento esplicito alla tipologia di Wieland<sup>9</sup>.

Schrott, però, presenta un'autonoma reinterpretazione della valutazione di Wieland: mentre quello derideva la traduzione modernizzante di Pope, che era particolarmente orientata al codice della lingua destinataria, Schrott rivaluta fortemente questo tipo di 'trasmissione' o mediazione del testo antico nella nostra epoca<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Si deve valutare come un intermediario importante la teoria della traduzione proposta da Wolfgang Schadewaldt che modernizza le idee di Wieland nelle riflessioni sulla sua pratica della traduzione, cf. Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009b, 425-435 e Janka 2009, 225s. (con bibliografia).

<sup>10</sup> Schrott 2008, XXXIII s.: «(So) ist jedes dichterische Werk bereits eine erste Übersetzung dessen, was der Autor fühlt und denkt und dennoch nur durch die beschränkten Mittel einer Diktion wiedergeben kann – um es auf diese Weise dem Leser in den Kopf zu setzen. Damit dies nach drei-

Le riflessioni paratestuali o metatestuali di Schrott confermano in modo esemplare la costanza dei problemi e delle difficoltà nel cambiamento dei paradigmi della traduzione, nonostante la sua pretesa innovatrice<sup>11</sup>.

Gli aspetti seguenti sono rimasti essenziali nelle discussioni sulla riuscita o sul fallimento dell'appropriazione dei poemi omerici nella lingua tedesca, tra fedeltà verso l'inimitabile originale e 'libertà' di trasformazione:<sup>12</sup>

- imitazione o scioglimento del verso originale (esametro dattilico)
- realizzazione coerente della lingua formulare tipica dell'oralità dell'epica arcaica
  - imitazione coerente degli *epitheta ornantia* (le etichette ornamentali dei caratteri e condizioni dell'*epos*)
  - fedeltà riguardante le idee genuine greche come *kleos*, *aidōs*, *dikē* e i concetti di corpo e di mente o intelletto e le loro funzioni<sup>13</sup>
  - fedeltà riguardante l'ordine dei pensieri e parole del testo originale
  - imitazione della recitazione rapsodica (in modo drammatico)
  - appropriazione all'orizzonte di comprensione in riferimento ai *realia* etc.

## 2. Traduzioni tedesche contemporanee neorapsodiche dell'*Odissea* (1996) e dell'*Iliade* (2008 e 2017)

Schrott si distacca enfaticamente dal metodo filologico della traduzione che 'ama il senso letterale' (*philo-logoi*)<sup>14</sup>, benché i suoi paratesti dimostrino un forte *ethos* filologico-storico<sup>15</sup>. Egli desidera invece sostituire alla filologia il principio rapsodico. Con riferimento al dialogo socratico *Ione* di Platone, Schrott considera

---

tausend Jahren wieder gelingen kann, stellt man sich am besten vor – so Wieland in einem Kommentar zur Voßschen Übersetzung –, wie Homer gesungen hätte, wenn unsere deutsche Sprache die seine gewesen wäre.» Cf. anche Schrott 2008, XXXIIs., che confessa di «tradurre in modo rapsodico» come metodo interpretativo e attualizzante che spiega anche l'ambiente culturale omerico.

<sup>11</sup> Cf. Schrott 2008, XXXI-XL.

<sup>12</sup> Sui concetti linguistici di equivalenza formale ed equivalenza dinamica, cf. Nida-Taber 1982. Sulle diverse categorie di equivalenza cf. anche Koller 1997 e Herkendell 2003.

<sup>13</sup> Cf. Steinmann 2009, 416.

<sup>14</sup> Schrott 2008, XXXIII.

<sup>15</sup> Schrott 2008 tratta in modo saggistico gli aspetti 'senso letterale e contenuto' («Wörtlichkeit und Sinngehalt», XXXII), 'interpretazione' («Interpretation», XXXIIIs.), 'esametro' («Hexameter», XXXIVs.), 'linguaggio' («Sprache», XXXV-XXXVII), '*epitheta*' («Epitheta», XXXVIIIs.) e 'drammaticità' («Dramatik», XXXIX-XL).

questo principio come metodo interpretativo di mediazione<sup>16</sup>. Questo metodo quindi mi sembra davvero una differenza specifica che distingue l'*Iliade* di Schrott dalle versioni precedenti, ad esempio di Wolfgang Schadewaldt e Hans Rupé. Nel caso di Schrott la versione della trasmissione radiofonica antecedeva la versione pubblicata a stampa<sup>17</sup>.

Già dieci anni prima di Schrott, Christoph Martin (\*1952), regista radiofonico, autore e musicista, ha realizzato nel 1996 un'*Odissea* neorapsodica<sup>18</sup>. Martin aveva l'intenzione, come scrisse, di soffiare via la polvere («den Staub rausblasen»), cioè di togliere la patina arcaica per modernizzare linguisticamente la storia avventurosa, così giocosa e piena di effetti. La sua versione radiofonica è stata recitata da Dieter Mann, un attore-rapsodo versatile anche nella modulazione prosopopeica della sua voce. Nonostante l'importanza di questo modello, i recensori dell'opera di Schrott l'hanno totalmente ignorato<sup>19</sup>.

Per delineare questa tradizione più recente di traduzioni omeriche nella lingua tedesca presenterò un panorama di versioni del proemio dell'*Odissea*, partendo da Voß (1781, versione rivista 1793) fino a Steinmann (2007) e Janka (2014). Quest'ultimo prova di unire mimetica strutturale e metrica con equivalenza stilistica. Martin ha rifondato la tradizione rapsodica orale creando un modulo proemiale adattabile ad ogni parte del poema epico:

---

<sup>16</sup> Schrott 2008, XXXIII. Similmente XXXV sul "ritmo flessibile che non è né senza legame né libero" («flexiblen Rhythmik, die jedoch weder ungebunden noch frei ist») e XXXIX sulla sua intenzione di "presentare questo modo di interpretazione recitativa, che ritrasforma i versi omerici in atti linguistici, anche sulla carta" («(d)iese Art von rezitativer Interpretation – die die homerischen Verse wieder zu einem Sprechakt werden ließ – auch auf dem Papier zu präsentieren»).

<sup>17</sup> Disponibile anche su CD: Raoul Schrott, *Homer. Ilias – Hörspiel. Neufassung*, 20 Audio-CD(s), gelesen von Manfred Zapatka.

<sup>18</sup> Cf. Janka 2001, in particolare 89-105.

<sup>19</sup> Cf. particolarmente l'analisi filologica molto polemica di Paul Dräger (2009). Dräger nemmeno menziona Christoph Martin come modello traduttivo di Raoul Schrott. Inoltre riduce il valore ermeneutico della sua critica fondamentale di Schrott per la sua polemica esagerata (cf. 14s., 17s.) e il suo rifiuto di accettare il concetto sperimentale di Schrott. Dräger valuta quindi la versione di Schrott sulla base di criteri stranieri e inadeguati.

<p>Homer, <i>Odyssee</i>, 1, 1-10</p> <p>Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε· πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων. 5 ἄλλ' οὐδ' ὥς ἐτάρους ἐρρῦσατο, ἰέμενός περ· αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο, νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ἵπερίονος Ἥελίοιο ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἦμαρ. τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπέ καὶ ἡμῖν. 10</p>	<p>Johann Heinrich Voß (1781/1793)</p> <p>Sage mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes, Welcher so weit geirrt, nach der heiligen Troja Zerstörung, Vieler Menschen Städte gesehn und Sitte gelernt hat Und auf dem Meere so viel' unnennbare Leiden erduldet, Seine Seele zu retten und seiner Freunde Zurückkunft. Aber die Freunde rettet' er nicht, wie viel er sich mühte, Denn sie schufen sich selbst durch Missetat ihr Verderben; Toren! welche die Rinder des hohen Sonnenbeherrschers Aßen; aber der Gott nahm ihnen den Tag der Zurückkunft. Sage hievon auch uns ein wenig, Tochter Kronions.</p>
<p>trad. metrica tedesca di Markus Janka (2014)</p> <p>Den Mann nimm dir zum Thema, Muse, den Tausendsassa, der lange irrte, nachdem er Troias Festung zerstörte. Vielerlei Menschen Städte sah er und lernte sie kennen, viele hat er auf See ertragen voll Kummer im Herzen, immer besorgt um sein Leben und um die Heimkehr der Freunde. 5 Doch auch so konnte er die Freunde nicht retten, trotz allem. Denn durch höchstpersönliches Freveln gingen sie unter, Dummköpfe, da sie die Rinder des hohen Heliosgottes aufaßen. Der aber strich für sie den Tag ihrer Heimkehr. Setze irgendwo ein, Zeus' Tochter, erzähle auch uns hier. 10</p>	<p>trad. italiana (Di Benedetto/Fabrini 2010)</p> <p>Dell'uomo, dimmi o Musa, molto versatile, che molte volte fu sbattuto fuori rotta, dopo che di Troia la sacra rocca distrusse, e di molti uomini le città vide e l'intendimento conobbe e molti patimenti, lui, sul mare ebbe a soffrire nell'animo suo, cercando salvezza di vita e il ritorno per sé e per i compagni; 5 ma anche così i compagni non li salvò, pur desiderandolo. Fu per le loro stesse scelleratezze che essi perirono, puerilmente stolti, essi che le vacche del Sole Iperione mangiarono, e quello allora tolse loro il giorno del ritorno. Di ciò, iniziando da qualche punto, dea figlia di Zeus, di' anche a noi. 10</p>
<p>Rudolf Alexander Schröder (1910/11)</p> <p>Sag mir den Mann, o Muse, den vielverschlagnen, den Irrsal Schlug, nachdem er die Burg der heiligen Troja zerbrochen. Örter der Menschen sah er gar viel; und ihre Gedanken Wußt er zumal und trug auf der Ferne der hohen Gewässer Leid um sein eigenes Los und die Heimkehr seiner Gesellen. 5 Aber auch so vermocht er's nicht, den Freunden zu helfen; Denn sie selbst verderbeten sich durch eigene Torheit, Narren, die, frevelnder Gier, des allüberstrahlenden Phoibos Heilige Rinder verzehrt: drum starben sie ferne der Heimat. Dies und anderes künd auch uns mit Gunsten, o Göttin!</p>	<p>Wolfgang Schadewaldt (1958)</p> <p>Den Mann nenne mir, Muse, den vielgewandten, der gar viel umgetrieben wurde, nachdem er Trojas heilige Stadt zerstörte. Von vielen Menschen sah er die Städte und lernte kennen ihre Sinnesart; viel auch erlitt er Schmerzen auf dem Meer in seinem Gemüte, während er sein Leben zu gewinnen suchte wie auch die Heimkehr der Gefährten. Jedoch er rettete auch so nicht die Gefährten, so sehr er es begehrte. Selber nämlich durch ihre eignen Freveltaten verdarben sie, die Toren, die die Rinder des Sohns der Höhe, Helios, verzehrten. Der aber nahm ihnen den Tag der Heimkehr. Davon – du magst beginnen, wo es sein mag – Göttin, Tochter des Zeus! sage auch uns!</p>

<p>Christoph Martin (1996)</p> <p>Erzähle, Muse, vom weltgewandten Mann, der weit reiste und viel herunkam, nachdem er das berühmte Troja zerstört hatte. Viele Länder und Städte sah er, lernte deren Sitten und Gebräuche kennen; auf See geriet er in Not, versuchte sein Leben zu retten und seine Männer nach Hause zu bringen; doch was er auch tat, seinen Gefährten konnte er nicht helfen: Sie gingen durch eigene Dummheit zugrunde, denn sie frevelten und aßen von den Rindern des Helios. Deshalb verhinderte der Gott, daß sie den Tag ihrer Heimkehr erlebten. Erzähle auch uns davon, Göttin, Tochter des Zeus, und fang einfach irgendwo an...</p>	<p>Kurt Steinmann (2007)</p> <p>Muse, erzähl mir vom Manne, dem wandlungsreichen, den oft es Abtrieb vom Wege, seit Troias heilige Burg er verheerte. Vieler Menschen Städte sah er und lernte ihr Denken kennen und litt auf dem Meer viel Qual in seinem Gemüte, trachtend sein Leben zu sichern und seinen Gefährten die Heimkehr. 5 Gleichwohl rettete er sie nicht, wie sehr er es wünschte. Denn sie gingen durch eigene Freveltaten zugrunde, Narren, die des Hyperionsohnes Helios Rinder in sich stopften, doch der nahm ihnen den Tag ihrer Heimkehr. Davon berichte – beginn, wo du willst – Zeus' Tochter, auch uns nun.</p>
---	--

Mi sembra evidente che la versione di Martin sia stata più che un'ispirazione per Schrott, benché questo omettesse un riferimento esplicito all'importante modello. Completamente diverso da Martin e Schrott è il più recente rapsodo omerico in lingua tedesca, lo svizzero Kurt Steinmann (2007 *Odissea*, 2017 *Iliade*), che dichiara di intendere una «versione metrica mimetica e contemporanea» nel senso di Voß. Per Steinmann la forma generica e la metrica sono inseparabili dal contenuto delle narrazioni, cosicché sono quasi amalgamati («untrennbar verschmolzen»)<sup>20</sup>.

Quali sono state le novità influenti su Martin? La Musa 'racconta' («erzähle») invece di 'dire' («sagen/nennen»). Questa è una dichiarazione programmatica sottolineata dalla ripetizione semantica nella fine del proemio, anche qui all'inizio di una frase<sup>21</sup>.

Gli epiteti sono resi in un modo rinfrescante e non dogmatico: *poly-tropon* (v. 1) «weltgewandt» combina elegantemente gli aspetti del *globe trotter* con quelli dell'uomo esperto dalle mille facce. Steinmann 2007 preferisce «wandlungsreich» ('proteiforme') e rende univoco qualcosa che è più complesso nell'originale. Martin rende νήπιος nel v. 8 con «dumme Kerle» ('stupidi/cretini') invece che con «Toren» ('stolti') o «Narren» ('buffoni') di Steinmann, che sembrano trasferire il lettore o uditore nel carnevale.

A mio avviso, la versione neorapsodica di Martin, rinunciando al metodo mimetico, acquista chiarezza, leggerezza e fascino (non solo) umoristico senza distruggere la magia della narrazione arcaica<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Su Steinmann e Schrott si veda Mindt 2009.

<sup>21</sup> Diversamente Steinmann, *Odissee* cit., che rende ἔννεπε (V. 1) con «erzähl» e εἰπέ (V. 9) con «berichte», provando così a imitare la leggera *variatio* lessicale nel greco.

<sup>22</sup> Per un'analisi di Martin più approfondita cf. Fuhrmann 1996 e Janka 2001, 89.

### 3. L'*Iliade* di Raoul Schrott in confronto esemplare a diverse altre traduzioni tedesche dei poemi omerici

Tramite un paragone tra le loro versioni del proemio dell'*Iliade* possiamo dimostrare le qualità specifiche delle nuovissime traduzioni pubblicate da Schrott (2008) e da Steinmann (2017). La traduzione mimetica (nel miglior modo possibile) di Janka può servire come fondamento filologico dell'analisi comparativa seguente

#### Omero, *Iliade* 1,1-7 (trad. Markus Janka):

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος  
 οὐλομένην, ἣ μυρὶ ἄχαιοις ἄλγε' ἔθηκε,  
 πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν  
 ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν  
 οἰωνοῖσι τε πᾶσι, Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή,  
 ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε  
 Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.

Zorn besinge, du Göttin, des Peleussohnes Achilleus,  
 unheilvollen, der tausende Griechen mit Schmerz überhäufte,  
 viele Seelen von wackeren Kämpfern zum Hades hinabwarf,  
 Heldenseelen, sie selbst zum Fressen machte für Hunde  
 und für die Raubvögel alle, vollendet wurde Zeus' Ratschluss;  
 ab dem Zeitpunkt, an dem sich erstmals entzweiten und zankten  
 Atreus' Sohn, Kommandant der Männer, und Halbgott Achilleus.

#### 'trasmissione' di Raoul Schrott (2008) <sup>23</sup>:

*mēnin áeide, theá, peleiádeo achilēos  
 ouloménen, hé myrí' achaióis álge' étheken*

von der bitternis sing, göttin - von achilleús, dem sohn des peleús  
 seinem verfluchten groll, der den griechen unsägliches leid brachte  
 und die seelen zahlloser kriegler hinab in das haus des hades sandte  
 die blutvollen leben dann nur noch fleisch an dem die hunde fraßen  
 den vögeln ein festmahl - und wie zeus' wille sich dadurch erfüllte ...  
 sing, muse, und beginn mit dem moment wo der göttliche achilleús  
 sich in einem streit mit seinem kriegsherrn agamemnon entzweite.

#### traduzione di Kurt Steinmann (2017) <sup>24</sup>:

Singe vom Ingrim, Göttin, des Peleus-Sohnes Achilleus,  
 vom verfluchten, der zahllose Schmerzen schuf den Achaiern  
 und viele kraftvolle Seelen der Helden vorwarf dem Hades,  
 aber sie selbst zu Beutestücken machte den Hunden  
 und den Vögeln zum Schmaus – Zeus' Wille ging so in Erfüllung –,  
 von dem Punkt an, da sich die beiden streitend entzweiten,  
 Atreus' Sohn, der Gebieter des Heers, und der edle Achilleus.

<sup>23</sup> Schrott 2008, 15.

<sup>24</sup> Steinmann 2017, 7.

La ‘trasmissione’ di Schrott confronta i primi due versi greci con accenti per l’intonazione ritmica con la sua notazione neorapsodica tedesca. Steinmann invece ritorna a una scrittura più tradizionale e offre un aggiornamento prudente della versione canonica di Voß. Sorprendente è la scelta di Steinmann della parola antiquata «Ingrimm» per rendere μῆνιν. Nel verso 10 invece scrive il tradizionale «Zorn» per rendere χόλος.

Per approfondire la lettura comparativa si può interpretare un passaggio molto celebre del canto XXII dell’*Iliade*: l’ultimo controverso confronto dialogico tra i nemici mortali Ettore e Achille. Quest’ultimo ha messo la sua lancia fra il collo e la clavicola di Ettore. L’appello finale dell’eroe moriente è bruscamente ripudiato:

**b) ultima verba di Ettore: Omero, *Iliade* 22, 344-366 (trad. Markus Janka):**

<p>Τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·      μή με κύνων γούνων γουνάζεο μὴ δὲ τοκῆων·      αἰ γάρ πωσ αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη      ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας,      ὡς οὐκ ἔσθ' ὅς σῆς γε κύνες κεφαλῆς ἀπαλάλκοι,      οὐδ' εἴ κεν δεκάκις τε καὶ εἰκοσινήριτ' ἄποινα      στήσωσ' ἐνθάδ' ἄγοντες, ὑπόσχονται δὲ καὶ ἄλλα,      οὐδ' εἴ κέν σ' αὐτόν χρυσῶ ἑρύσσασθαι ἀνώγοι      Δαρδανίδης Πριάμος· οὐδ' ὥς σέ γε πότνια μήτηρ      ἐνθεμένη λεχέεσσι γοήσεται ὃν τέκεν αὐτή,      ἀλλὰ κύνες τε καὶ οἰωνοὶ κατὰ πάντα δάσσονται.      Τὸν δὲ καταθνήσκων προσέφη κορυθαίολος Ἴκτωρ·      ἦ σ' εὖ γινώσκων προτιόσσομαι, οὐδ' ἄρ' ἔμελλον      πείσειν· ἦ γὰρ σοὶ γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμὸς,      φράζεο νῦν, μὴ τοί τι θεῶν μῆνιμα γένομαι      ἦματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων      ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιοῖσι πύλῃσιν.      Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε,      ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει      ὃν πότμον γοῶσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἦβην.      τὸν καὶ τεθνηῶτα προσηῶδα δῖος Ἀχιλλεύς·      τέθναθι· κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὀππότε κεν δῆ      Ζεὺς ἐθέλη τελέεσαι ἧδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.</p>	<p>345 350 355 360 365</p>	<p>Den sprach mit finsterem Blick der flinke Läufer Achill an:      «Nein, du Hund, weg von den Knien, beknie mich nicht bei den Eltern!      Könnte ich nur freien Lauf meinem wütenden Zorn jetzt lassen,      roh würde ich dir dein Fleisch abschneiden und essen zur Strafe! Niemanden      gibt es, der dir die Hunde vom Kopf davonjagt,      auch nicht, wenn zehn- und zwanzigfach Lösegeld sie für dich zahlen      und hierherschaffen und versprechen, viel mehr noch zu leisten,      auch nicht, wenn deinen Leib mit Gold aufzuwiegen befähle      Dardanos' Spross Priamos; dich wird auch nicht deine Frau Mutter      betten auf Laken, um den leiblichen Sohn zu beklagen,      sondern Hunde und Vögel zerreißen dich völlig in Stücke.»      Den sprach sterbend noch an der glänzende Helmträger Hektor:      «Gut kann ich es deinen Blicken entnehmen: Ich sollte dich nicht mehr      überzeugen: Dein Herz ist wirklich von Eisen gepanzert!      Pass jetzt bloß auf, dass ich dir nicht göttlichen Zorn noch erregen könnte an      jenem Tag, wenn dich Paris und Phoibos Apollon,      bist du auch noch so edel, vernichten am Skaiischen Tore.»      Als er so redete, hat der Tod ihn völlig umnachtet      und seine Seele war aus den Gliedern zum Hades entwichen,      über ihr Schicksal klagend, getrennt von mannhafter Jugend.      Selbst zu dem Toten noch sprach der Halbgott Achilleus die Worte:      «Stirb du nur! Mein Todeslos werde ich dann ziehen, sobald erst Zeus will,      dass es geschieht, und die anderen ewigen Götter.»</p>
---	--	--

**Raoul Schrott (2008, 459-460):**

achilleús aber setzte ihm den fuß auf die brust und sagte finster:  
 du hund! bettel nicht, beknie mich nicht mit den eltern –  
 brächt ichs über mich, würd ich dich am liebsten selber  
 in stücke reißen und fressen. für das was du getan hast  
 wird niemand die hunde von dir abhalten: nicht einmal

**Kurt Steinmann (2017, 419):**

Finsteren Blicks sprach da zu ihm der schnelle Achilleus:  
 «Nicht bei den Knien, du Hund, bitt mich kniefällig, noch bei den Eltern!  
 Könnten mich selber doch Ungestüm und Zorn dazu treiben,  
 abgesäbelt dein Fleisch roh zu essen, für das, was du tatest!  
 Ebenso sicher gibt's keinen, der dir vom Haupt scheucht die Hunde,



für zehn- und zwanzigmal soviel - nicht einmal wenn sie noch mehr versprechen und mir priamos anbieten sollte dein gewicht in gold aufzuwiegen! deine verehrte mutter sie wird ihr kind nicht aufbahren um ihr leid zu klagen – dafür werden hunde und geier von dir nichts übriglassen.  
 da antwortete der sterbende hektor, sein helm aufleuchtend:  
 ich wußte - mit wem - ich es - zu tun hab. ich hab geahnt daß ich dich - nicht überrede. dein herz - es ist wie eisen. aber paß auf - sonst ziehst du dir - wegen mir - den zorn der götter zu: an dem tag - wo paris und phoibos apollon dich trotz aller große zermalmen - beim skaiischen tor!  
 das waren seine letzten worte - dann legte der tod sich über ihn und löste die seele von den gliedern, die hinab zu hades flatterte ihr los beklagend - dieses blutvoll junge leben, das sie zurückließ.  
 achilleús aber wollte selbst einem toten nichts schuldig bleiben: sei du nur tot! ich nehme meinen tod jetzt gerne auf mich – wann immer zeus und die andern götter ihn mir schicken!

selbst wenn sie zehn-, ja zwanzigmal unermessliches Lösgeld brächten und es wögen und mir noch andres versprechen; und hieß' er auch deines Leibes Gewicht mit Gold aufzuwiegen, Priamos, Dardanos' Sohn, auch dann soll die waltende Mutter weder aufbahren dich noch beklagen, den sie geboren, sondern Hunde und Vögel werden dich gänzlich zerreißen!»  
 Da sagte Hektor sterbend zu ihm, der Schüttler des Helmes:  
 «Ja, wo ich dich nun ansehe, kenn' ich erst recht dich! Ich konnte nicht dich bereden; denn dein Herz ist doch wahrlich von Eisen. Sieh nun zu, dass nicht Grund ich dir werde für göttliches Zürnen an dem Tag, an dem dich Paris und Phoibos Apollon all deiner Stärke zum Trotz vernichten am Skäischen Tore!»  
 Also sprach er, und ihn umhüllte der Eintritt des Todes, und die Seele flog aus den Gliedern, ging rasch in den Hades, klagend über ihr Los, verlassend Mannskraft und Jugend. Selbst zum Toten sprach da der göttergleiche Achilleus:  
 «Sei du nur tot! Den eigenen Tod empfang' ich, wann immer Zeus ihn vollziehen will und die andern unsterblichen Götter.»

Già nel primo verso dell'esempio (22, 344) si può osservare che Schrott rende gli *epitheta ornantia* fissi in un modo flessibile e adattabile alla situazione concreta: πόδας ὠκύς ('coi piedi veloci/rapidi') diventa "che ha messo il suo piede sul petto del nemico" («der ihm den Fuß auf die Brust setzte»). Così Schrott vuole realizzare la simbologia implicita della scena: quindi «questa versione risolve i profili fissi e li collega con un contesto dinamico»<sup>25</sup>.

Già Martin aveva interpretato gli attributi ornamentali adattandoli al contesto specifico. Ulisse comincia il suo rapporto dell'incontro con l'anima (εἴδωλον) di Achille morto nel modo seguente: "E veniva lo spirito di Achille, figlio di Peleo, insieme con le anime di Antiloco, Patroclo e Aiace, che era il più bello e impressionante combattente fra i Danai, eccetto naturalmente Achille, **che non solo a piedi, ma anche col suo intelletto era sempre il più veloce/rapido**" (Martin 1996, 182 nella traduzione di *Odissea* 11, 467-472)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Secondo Schrott 2008, XXXVIII nel suo commento «löst diese Fassung die starren Konturen auf und bindet sie in einen dynamischen Ablauf ein». Un esempio simile offre la versione di *Iliade* 22, 364, dove Schrott espande per amplificazione l'espressione participiale concessiva καὶ τεθνηῶτα ('anche a un morto', 'selbst zu dem Toten'): "non voleva rimanere debitore di qualche cosa neanche a un morto...", «wollte selbst einem Toten nichts schuldig bleiben».

<sup>26</sup> «Da kam der Geist des Achilleus, des Sohnes des Peleus, zusammen mit den Seelen von Antilochos, Patroklos und Aias, des schönsten und beeindruckendsten Kämpfers unter den Danaern,

Steinmann invece ritorna al modo tradizionale e meno artificioso con “il veloce Achille” («der schnelle Achilleus»).

Il verso 346 può servire come esempio della concretizzazione e trasformazione dei concetti omerici dell’intelletto e della mente. Schrott aspira ad appianare l’espressione «goffa che è tipica per Omero per quanto riguarda i processi soggettivi del pensare»<sup>27</sup>. Il “furore/furia e ira” diventa un’espressione meno intensa e allusiva combinando programmaticamente la scena col proemio “Se io fossi capace di...” («brächt ichs über mich») <sup>28</sup>. Steinmann rende la coppia di espressioni fortemente emozionali μένος e θυμός abbastanza fedelmente con «Ungestüm» (‘impetuosità’), un po’ antiquato in tedesco, e «Zorn» (‘ira’).

#### 4. L’Omero tedesco di Schrott e Steinmann: rapsodi tedeschi contemporanei dell’epica antica?

In sintesi: come Martin venti anni fa, Schrott intende riprodurre il linguaggio omerico nell’ambiente della cultura contemporanea di lingua tedesca così come – secondo Wieland – «avrebbe parlato il vecchio Greco se fosse stato il nostro contemporaneo e avesse composto i suoi poemi nella nostra lingua moderna». Con coscienza letteraria, essi non propongono copie fedeli dell’originale, ma trasmutazioni o *Travestien* nel senso di Wieland. Quest’orientamento verso la lingua di destinazione (*Zielsprache*) segue un concetto illusionistico dell’equivalenza dei sistemi dei segni e dei loro effetti: la *mimesis* contemporanea non solo nella forma particolare del linguaggio, ma anche dell’orizzonte rapsodico della recitazione e ricezione dei poemi, viene specificamente comparata per esempio con la *mimesis* linguistica neo-vossiana di Steinmann. La prosa melodica della raccolta di Martin mostra segnali di colloquialità, modernismi lessicali e modernizzazioni interpretative, aiutando l’illusione della recitazione rapsodica. Schrott aggiunge una notazione conseguente per l’articolazione degli atti linguistici, delle unità di significato, delle parti della narrazione e delle strutture del dialogo.

L’oralità della recitazione rapsodica è resa evidente per un pubblico più ampio dalla strana ortografia e interpunzione, che assomiglia alle particelle greche che danno i segnali per intonazioni specifiche. È stato un esperimento ingegnoso della

---

abgesehen von Achilleus natürlich, **der nicht nur zu Fuß, sondern auch geistig immer der schnellste war**».

<sup>27</sup> «für Homer typische unbeholfene Ausdrucksweise subjektive Denkprozesse betreffend», Schrott, *Ilias* cit. XXXVI.

<sup>28</sup> Cf. Dräger 2009, 9.

mediazione del senso e del suono dell'incommensurabile e complessa arte narrativa arcaica omerica (l'altro e strano *kat' exochen*) per un pubblico del nuovo millennio per creare spazi di risonanza simpatetica e trasmettere la magia dell'origine letteraria a un mondo radicalmente trasformato, sviluppando molteplici forme d'identità culturale.

Geschwister-Scholl-Platz 1,  
D – 80539 München

MARKUS JANKA  
[markus.janka@klassphil.uni-muenchen.de](mailto:markus.janka@klassphil.uni-muenchen.de)

## Bibliografia

### Testi e traduzioni

- Hölderlin 1992 = F. H., *Sämtliche Werke und Briefe*, II, ed. M. Knaupp, München 1992.  
 Schadewaldt 1975 = *Homer. Ilias*. Übertragung von W. Schadewaldt, Frankfurt am Main 1975.  
 Schrott 2008 = *Homer. Ilias*. Übertragen von R. Schrott. Kommentiert von P. Mauritsch, München 2008.  
 Steinmann 2017 = *Homer. Ilias*. Aus dem Griechischen übersetzt und kommentiert von K. Steinmann. Nachwort von J.P. Reemtsma. Mit 16 Illustrationen von A. Christian, München 2017.  
 Hampe 1979 = *Homer. Odyssee*. Übersetzt von R. Hampe, Stuttgart 1979.  
 Martin 1996 = *Homer. Die Odyssee*. Erzählt von C. Martin, Frankfurt am Main 1996.  
 Schadewaldt 1958 = *Homer. Die Odyssee*. Deutsch von W. Schadewaldt, Hamburg 1958.  
 Scheibner 1986 = *Homer. Odyssee*. In Prosa übertragen von G. Scheibner, Berlin-Weimar 1986.  
 Schröder 1952 = *Homer. Odyssee*. R.A. Schröder, in *Gesammelte Werke*, IV, Berlin-Frankfurt am Main 1952, 639-1082.  
 Nestle-Voß 1781 = *Homer. Odyssee*. Herausgegeben von W. Nestle, Deutsch von J.H. Voß, bearbeitet von E.R. Weiß, Berlin-Leipzig [1781].  
 Steinmann 2007 = *Homer. Odyssee*. Aus dem Griechischen übersetzt und kommentiert von K. Steinmann, Zürich 2007.  
 Ciani-Avezzù 1990 = *Omero. Iliade*. Introduzione e traduzione di Maria Grazia Ciani, commento di Elisa Avezzù, Marsilio 1990.  
 Di Benedetto-Fabrini 2010 = *Omero. Odissea*. Introduzione, commento e cura di V. Di Benedetto. Traduzione di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Milano 2010.  
 Wieland 1823 = C.M. Wieland, *Sämtliche Werke*, XLIX: Miscellaneen, herausgegeben von J.G. Gruber, Leipzig 1823.

### Altre opere

- Bassnett 1980 = Susan B., *Translation Studies*, London 1980.  
 Bassnett-Lefevere 1990 = S. B.-A.L., *Translating, History and Culture*, London 1990.

- Berman 1984 = Antoine B., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Parigi 1984, (*La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, trad. it. di G. Giometti, Macerata 1997).
- Blank 2009 = T. B., *Homers Heimat ist die Dichtung. Essay statt einer Rezension zu Raoul Schrott: Homers Heimat*, München 2008, «Gymnasium» CXVI (2009) 469-474.
- Cohen 1962 = J.M. C., *English Translators and Translations*, London 1962.
- Cerri 2009 = G. C., *Tradurre l'epica greca arcaica: tra narrazione ed elocuzione*, in C. Neri-R. Tosi (edd.), *Hermeneuein. Tradurre il Greco*, Bologna 2009, 17-30.
- Dräger 2009 = P. D., *Rez. Raoul Schrott: Homer Ilias. Übertragen. Kommentiert von Peter Mauritsch*, München 2008, «Göttingische Gelehrte Anzeigen» CCLXI (2009) 1-27; cf. «BMCR» 2009.08.30 <<http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-08-30.html>>.
- Fuhrmann 1996 = M. F., *Daß es nur so kracht. Christoph Martin hat Homers Odyssee ins Knackige übersetzt*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» CCXXIX (1.10.1996), L 17.
- Herkendell 2003 = H.E. H., *Textverständnis und Übersetzung*, «Der Altsprachliche Unterricht» XLVI/III (2003) 4-13.
- Hermans 1999 = Theo H., *Translation in Systems: Descriptive and System-Oriented Approaches Explained*, Manchester 1999.
- Janka 2001 = M. J., *Odysseus 1996: Ithaka auf der Bühne, im Rundfunk und im Buch. Die Rezeption der Odyssee im Multimedia-Zeitalter*, in M. Korenjak/K. Töchterle (edd.), *Pontes I. Akten der ersten Innsbrucker Tagung zur Rezeption der klassischen Antike*, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2001, 79-107.
- Janka 2009 = M. J., „*Ohn' alles Griechisch hab' ich ja verdeutscht die Iphigenia*“. *Deutsche Euripidesübersetzungen von Schiller bis Steinmann zwischen Philologie und Bühnenpraxis*, in W. Kofler/F. Schaffner/K. Töchterle (edd.), *Pontes V. Übersetzung als Vermittlerin antiker Literatur*, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2009, 221-244.
- Janka 2010 = M. J., *Neue Rhapsoden braucht das Land. Christoph Martin und Raoul Schrott auf der Suche nach einem deutschen Homer der Postmoderne*, in H. Korte (ed.), *Text+Kritik-Sonderband „Homer und die deutsche Literatur*, Göttingen 2010, 242-261.
- Janka 2016 = M. J., *Die homerische Odyssee als Architekt der phantastischen Literatur*, in P. Ferstl/T. Walach/S. Zahlmann (edd.), *Fantasy Studies*, Wien 2016, 235-268.
- Jessen 2007 = J. J., *Rec. di Homer. Odyssee*. Aus dem Griechischen übersetzt und kommentiert von Kurt Steinmann, Zürich 2007, «Die Zeit» 7.12.2007.
- Kitzbichler 2009 = Josefine K., *Von 1800 bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, in Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009a, 15-35.
- Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009a = Josefine Kitzbichler-Katja Lubitz-Nina Mindt (edd.), *Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin-New York 2009a.
- Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009b = Josefine Kitzbichler-Katja Lubitz-Nina Mindt (edd.), *Dokumente zur Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin-New York 2009b.
- Koller 1997 = W. Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Wiesbaden 1997<sup>5</sup>.
- Lefevere 1992 = A. L., *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London 1992.
- Mindt 2009 = Nina Mindt, *Die Übersetzung griechischer Literatur: Homer im 21. Jahrhundert*, in Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009a, 350-353.
- Nida-Taber 1982 = E. Nida-C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1982.

- Schrott 2009 = R. S., *Sieben Prämissen einer neuen Übersetzung der Ilias (2006)*, in Kitzbichler-Lubitz-Mindt 2009b, 499-505.
- Steinmann 2009 = K. S., *Zu meiner Odyssee-Übersetzung*, in W. Kofler-F. Schaffnerath-K. Töchterle (edd.), *Pontes V. Übersetzung als Vermittlerin antiker Literatur*, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2009, 414-417.
- Toury 1995 = G. T., *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam-Philadelphia 1995.
- Venuti 1995 = L. V., *The translator's Invisibility*, New York 1995.
- Walton 2006 = J.M. W., *Found in Translation. Greek Drama in English*, Cambridge 2006.
- Wohlleben 1990 = J. W., *Die Sonne Homers*, Göttingen 1990.

### **Abstract**

The intense and highly controversial discussions about recent translations of the *Iliad* and *Odyssey* in German speaking countries, esp. during the last decade, have underscored the relevance of philological reception studies concerning the multiple linguistic aspects and cultural functions of *hermeneuein/vertete/translated* ancient epic into (post)modern literature. Starting from a diachronic reflection about the needs, challenges and limits of mediating between cyclic epic of a distant past and contemporary audiences, the paper offers a case study of new rhapsodic German versions of Homer printed in books and/or broadcast on radio.

Le discussioni intense e molto polemiche sulle traduzioni recenti dell'*Iliade* e dell'*Odisea* nei paesi di lingua tedesca durante lo scorso decennio hanno confermato l'importanza degli studi filologici della ricezione circa i diversi aspetti linguistici e le molteplici funzioni culturali dello *hermeneuein/vertete/tradurre* poemi epici antichi nella letteratura (post)moderna. Partendo da una riflessione diacronica su bisogni, compiti e limiti di una mediazione dell'epica ciclica da un passato lontano a un pubblico contemporaneo, la relazione fornisce degli esempi di nuove versioni rapsodiche di Omero sia pubblicate a stampa sia trasmesse per radio.

***Cum tacet, vertit: Cicerone traduttore dal greco al latino***  
**(in cinque puntate poetiche)**

*Piae memoriae*  
*Professoris Alphonsi Traina*

«Polonica, ut olim Graeca, vix leguntur» – è quasi impossibile leggere, cioè capire, le opere in polacco, come capitò una volta ai testi greci. Fatta questa constatazione, Marian Plezia, uno dei ciceronianisti polacchi più eminenti, chiamato da Kazimierz Kumaniecki, con una certa tenerezza, «il suo allievo più vecchio»<sup>1</sup>, decise

---

<sup>1</sup> Vorrei ringraziare Jerzy Axer per aver condiviso con me questi ricordi preziosi e per essere il mio 'Cicerone' attraverso gli studi sull'Arpinate. Il presente articolo si basa sul mio dottorato di ricerca, «Cicero vortit barbare. Przekłady mówcy jako narzędzie manipulacji ideologicznej» [Le traduzioni di Cicerone come strumenti della manipolazione ideologica], di cui il Prof. Axer fu il promotore (Università di Varsavia, 2004, ed. Gdańsk 2008), su alcuni articoli che ne sono risultati (i dati bibliografici sotto) e sulla mia monografia *Pro Cicerone poeta. Poezja Marka Tulliusza Cyncerona na przestrzeni stuleci* [Pro Cicerone poeta. La poesia di Marco Tullio Cicerone attraverso i secoli], Warszawa 2008 (contiene una bibliografia complessiva di ca. 1000 segnalazioni sino al 2008). In questa sede vorrei esprimere la mia gratitudine anche alla 'Famiglia Filologica Bolognese' – infatti, proprio all'Università di Bologna, grazie all'invito dei Proff. Alfonso Traina (il mio primo ospite e contatto a Bologna), Ivano Dionigi, Giovanna Alvonì, Valentina Garulli e Camillo Neri ho trascorso i miei primi soggiorni di ricerca a raccogliere la bibliografia per la tesi. Riprendere questo argomento oggi significa per me tornare ai ricordi bellissimi dell'esperienza di ricerca squisitamente umanistica. Una delle testimonianze della forza dei nostri contatti è oggi l'attività del Cluster: The Past for the Present, che unisce le nostre università, avendomi permesso tra l'altro la partecipazione al convegno *Figure dell'altro: identità, alterità, stranierità*, organizzato da Giovanna Alvonì e Stefano Colangelo, nel 2018, a Bologna. Inoltre vorrei esprimere la mia gratitudine a Roberto Batisti della sua accuratezza nella preparazione del mio articolo per la stampa e, *last but not least*, ai due revisori anonimi per tutti i commenti preziosi e l'impegno nella lettura. Nel momento, in cui rispedisco la versione finale del mio testo, il mondo combatte contro la pandemia che ha scosso tantissimi campi della vita quotidiana. Ma non ha toccato la collaborazione tra i nostri atenei, pur cambiandone parzialmente la modalità per quanto riguarda le visite di studio. Tanto più apprezzo tutti i ricordi dei miei soggiorni di ricerca tra gli amici dall'Università di Bologna e la possibilità di contribuire al volume che documenta i legami imprescindibili dei contatti tra gli studiosi, il che dà la speranza per il futuro.

di svolgere la prolusione «De Polonorum studiis Tullianis oratio» in latino. La prolusione in oggetto ebbe luogo l'11 maggio 1989 a Varsavia e fu la prima conferenza del primo grande Convegno Ciceroniano in Polonia (VII Colloquium Tullianum nella serie di convegni internazionali), inaugurato quel giorno alla presenza del Presidente della Repubblica Italiana Francesco Cossiga, del Presidente del Consiglio di Stato della Repubblica Popolare di Polonia (e il futuro Presidente del paese, già dal luglio 1989) Gen. Wojciech Jaruzelski, del Presidente del Centro di Studi Ciceroniani (CSC) Giulio Andreotti e del Vicepresidente del CSC Scevola Mariotti. Il responsabile dell'evento da parte polacca fu un altro allievo di Kumaniecki – quello che egli aveva chiamato «il suo allievo più giovane» – Jerzy Axer, cui fu affidata l'organizzazione del Convegno nel 1989, oltre dieci anni dopo la morte del suo Maestro, e non senza ragione. Quell'anno fu storico in Polonia e in tutta la regione. Il trionfo della 'Solidarność' e la prospettiva delle prime libere elezioni (fissate al 4 giugno 1989) aprivano un capitolo nuovo nella storia dell'Europa, facendo crescere le speranze di una riunificazione del continente spezzato dalla cortina di ferro che per decenni tentò di dividere, per fortuna invano, la gente in 'questi nostri' e 'quegli stranieri', cioè 'i nemici'. E chi se non Cicerone sarebbe potuto servire meglio come emissario del mondo occidentale nel paese, la cui storia era segnata dalla definizione «*equus Polonus sum, Latine loquor*»<sup>2</sup>? È significativo che il discorso di Plezia, che accennò a quella tradizione mediante la scelta dell'antica *lingua franca* per il suo discorso, fu seguito dalla conferenza di Italo Lana sul tema «La concezione ciceroniana della pace».

Oggi è difficile immaginarsi un convegno ciceroniano con la partecipazione dei presidenti dei paesi, anzi, pure il latino sta per diventare quasi altrettanto esotico del greco antico, con i tagli sempre più drastici nell'orario scolastico<sup>3</sup>. Sempre più rari sono anche gli eventi universitari durante i quali si possono sentire conferenze in varie lingue. Il programma del primo Convegno Ciceroniano in Polonia

---

<sup>2</sup> J. Axer, *Łacina jako język elit* [Il latino come lingua delle élites], Warszawa 2004.

<sup>3</sup> In Italia, dove il latino fa parte del patrimonio culturale vivamente percepito, forse non si sperimenta questa tendenza così tanto; tuttavia, in Polonia la percentuale degli studenti di liceo che seguono un corso di latino è calata al 2,9%, con soli 74 posti di lavoro per i latinisti in tutto il paese (vd. i dati della Societas Philologa Polonorum: <<http://www.ptf.edu.pl/nauczanie-laciny-stan-prawny/>>, accesso: 15.02.2020). La nuova riforma del 2020 ci dà un raggio di speranza, nondimeno è un raggio ancora debole, dato che il numero di ore del latino (come materia facoltativa) è bassissimo.

contemplava relazioni in francese, inglese, italiano, latino e tedesco<sup>4</sup>. Il terzo millennio si è trasferito in un villaggio globale, dove tocca all'inglese svolgere la funzione onorevole della *lingua franca* (infatti, l'abbiamo scelta anche per il secondo Convegno Ciceroniano del 2019<sup>5</sup>); nondimeno, un aspetto rimane immutato: il ruolo delle traduzioni nella trasmissione culturale – ugualmente valido sin dall'antichità e in vari aspetti della vita umana. Perché questa vita, o piuttosto le vite di quasi tutti gli uomini del mondo si svolgono allo stesso tempo sia a livello locale sia in un contesto più vasto, e la necessità di comunicare (cioè anche tradurre) per coesistere bene (si noti il tema della pace scelto da Lana!) è un'urgenza primaria per i singoli individui e le società intere.

Alfonso Traina, uno dei precursori degli studi traduttologici nel campo della letteratura antica, l'autore del libro *Vortit barbore. Le traduzioni poetiche da Tito Livio a Cicerone*<sup>6</sup>, nella sua collezione di versi *Schegge* (Bologna 2014) che aveva chiamati «postumi» con il senso dell'umorismo a lui tipico («siccome il solo postumo sono ancora io» – parole che oggi non si possono leggere senza lutto), riportò come uno dei motti le parole di Pier Paolo Pasolini: «La traduzione, in qualsiasi aspetto è l'operazione più vitale dell'uomo» (93). Infatti, al fondo di questa operazione si trova l'idea che già Aristotele riteneva costitutiva per l'essere umano – l'abilità di usare la lingua per uno scambio comunicativo<sup>7</sup> che rende possibile alle persone straniere di superare la loro stranierità e capirsi.

In séguito alle ricerche nel campo degli *Human-Animal Studies*, oggi sappiamo bene che anche i nostri fratelli minori hanno le proprie lingue, quindi nel terzo millennio il contesto traduttologico amplia i propri fini ed acquisisce un'importanza

---

<sup>4</sup> Gli interventi e gli articoli tenuti durante il Convegno si possono leggere nel numero speciale *Cicerone e lo Stato* della rivista «Ciceroniana» V/7 (1990), oggi riedito come *Ciceroniana On Line*, a c. di Ermanno Malaspina: (<<https://www.ojs.unito.it/index.php/COL/issue/view/135>>, accesso: 15.02.2020). Per la prolusione di Plezia, vd. pp. 35-43 e per quella di Lana pp. 45-59.

<sup>5</sup> *Cicero, Society, and the Idea of Artes Liberales*, organizzato dalla Società Internazionale degli Amici di Cicerone (Ermanno Malaspina) e il Cluster, Collegium Artes Liberales e Centro di Studi sulla Tradizione Antica (OBTA) alla Facoltà di Artes Liberales, Università di Varsavia (Jerzy Axer, Katarzyna Marciniak) nei giorni 12-14 dicembre 2019; v. il sito del Convegno: <<http://www.obta.al.uw.edu.pl/en/cicero-congress>> (accesso: 15.02.2020).

<sup>6</sup> Roma 1970 (1974<sup>2</sup>). Qui occorre menzionare anche Scévola Mariotti con il suo *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Urbino 1952; Leopoldo Gamberale, *La traduzione in Gellio*, Roma 1969 e Maurizio Bettini, «Vertere»: un'antropologia della traduzione nella cultura antica, Torino 2012.

<sup>7</sup> Rocco Pititto, *Pensare, parlare, fare: Una introduzione alla filosofia del linguaggio*, Pomigliano d'Arco 2012, 15.



come mai prima<sup>8</sup>. Comunque, siccome tutto questo ha l'inizio nell'antichità<sup>9</sup>, non si esaurisce mai il bisogno di riflettere sui concetti del passato, e con doppio frutto: da una parte, i cambiamenti nell'emotività moderna ci permettono di rivisitare il pensiero degli antichi da una prospettiva nuova, dall'altra parte le teorie e pratiche dei nostri antenati dai tempi remoti alimentano la riflessione sul presente, in particolare su come oltrepassare le barriere dell'alterità a favore dell'impegno per creare una comunità al di sopra di ogni tipo di barriere.

In questo contesto, nel presente articolo propongo di focalizzare la nostra attenzione sulle traduzioni di Cicerone come uno dei padri fondatori della civiltà mediterranea, che con il passar del tempo raggiunse i più lontani confini del mondo e vi portò l'idea ciceroniana di una comunità spirituale che egli aveva cercato di creare in base alle culture greca e latina, integrandole pure per mezzo delle sue ricche attività traduttologiche. In particolare, dopo una presentazione concisa degli elementi cruciali dell'*ars vertendi* di Marco Tullio, mi concentrerò sull'analisi di un aspetto meno conosciuto di essa, vale a dire, sul ruolo delle traduzioni ciceroniane nel suo vasto programma culturale, che – *quod erit demonstrandum* – mantiene l'attualità persino nei nostri giorni.

### ***Cicero vortit barbare***

Gli studi sulle traduzioni sono fondamentali per capire meglio la problematica dello sviluppo delle culture. La sensibilità estetica, le forme esterne delle opere e persino i valori morali ivi presenti vengono trasferiti e cominciano a fiorire in un ambiente nuovo. Questo fenomeno nel contesto romano si osserva già sull'esempio degli autori dell'epoca arcaica, per menzionare solo Livio Andronico che 'diede' ai Romani il loro primo Omero, adattato alle loro esigenze ed allo stesso tempo capace di allargare il loro orizzonte culturale<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Vd. ad es. i risultati delle ricerche più recenti pubblicati nei volumi di Meng Ji e Michael Oakes (edd.), *Advances in Empirical Translation Studies: Developing Translation Resources and Technologies*, Cambridge 2019 e Kirsten Malmkjær (ed.), *The Routledge Handbook of Translation Studies and Linguistics*, Oxford 2017.

<sup>9</sup> Arist. *GA* IV 3,769b 4-10; Elizabeth B. Bearden, *Monstrous Kinds: Body, Space, and Narrative in Renaissance Representations of Disability*, Ann Arbor 2019.

<sup>10</sup> Vd. anche il caso di Plauto e Terenzio – il primo è proprio l'autore della frase famosissima («Philemo scripsit, Plautus vortit barbare», *Trin.* 19) che diede il titolo alla monografia di Traina, *op. cit.*, dove si può trovare l'analisi dei passi specifici, sia riguardo a Cicerone che ad Andronico, Plauto, Terenzio, Ennio ecc.

Tuttavia, occorre osservare che l'adattamento dei modelli culturali primari attraverso il processo traduttologico porta paradossalmente alla creazione di concetti ben diversi da quello originale. Siccome i cambiamenti sono spesso quasi impercettibili, oppure si spiegano facilmente con le necessità di adattare, appunto, l'originale all'altra cultura, le traduzioni – se 'applicate' da un visionario abile – possono diventare uno strumento efficacissimo della formazione mentale (per non dire 'ideologica') della società in questa cultura. Marco Tullio Cicerone è senza dubbio tale visionario, anzi, uno dei padri fondatori della civiltà occidentale, il quale raccolse la sfida di tradurre appunto un elemento di questa civiltà all'altro e per l'altro. E gli elementi in oggetto non sono di secondaria importanza. Al contrario, si tratta dei pilastri dell'eredità a cui ci riferiamo pure oggi: la cultura greca e quella romana – in particolare, le opere letterarie, intere o in frammenti, che Cicerone tradusse dal greco al latino.

Tra le ragioni per cui l'Arpinate si dedicò proprio all'operazione del tradurre si indica soprattutto il valore didattico di tale compito, secondo Quintiliano:

*vertere Graeca in Latinum veteres nostri oratores optimum iudicabant. Id se L. Crassus in illis Ciceronis de Oratore libris dicit fecitasse: id Cicero sua ipsa persona frequentissime praecipit, quin etiam libros Platonis atque Xenophontis edidit hoc genere translatos. (Inst. X 5,2)*

Quintiliano quindi apprezza l'arte traslatoria nell'acquisizione delle competenze linguistiche auspicabili per l'oratore<sup>11</sup>. Gli esempi concreti si possono trovare nel dialogo *De officiis*, in cui Cicerone si rivolge al figlio, ricordando la propria esperienza giovanile:

*has res commodissime Xenophon Socraticus persecutus est in eo libro, qui Oeconomicus inscribitur, quem nos, ista fere aetate cum essemus, qua es tu nunc, e Graeco in Latinum convertimus. (II 24,87)*

Cicerone, questa volta nel dialogo *De oratore*, è anche la fonte dell'informazione di Quintiliano sulla pratica traslatoria di Licinio Crasso – uno dei maestri dell'Arpinate (I 34,155 *ea, quae legerem Graece, Latine redderem*). Vediamo quindi l'importanza assoluta di Cicerone negli studi sul fenomeno del tradurre nell'antichità. Di conseguenza, un *caveat* diventa necessario: le analisi intraprese nel presente articolo riguardano solo il caso di Marco Tullio. Se invece vogliamo indagare sulla scala e sulla pratica generale dei Romani, dobbiamo procedere con cautela per non

---

<sup>11</sup> Vd. anche Susan Bassnett, *Translation Studies*, London-New York 2015<sup>4</sup>, Viré Ghislaine, *Version, traduction et didactique de la traduction: quelques réflexions à propos du latin*, «Équivalences» 36/1-2 (2009), 157-177.

trasporre le idee ciceroniane sugli altri periodi o autori senza riserve (ad es., non si può escludere una certa ‘colorazione’ dei protagonisti del *De oratore*)<sup>12</sup>.

Comunque, Cicerone-traduttore non si limita solo all’approccio autodidattico. In quanto autore di dialoghi, egli rivela, nelle *Tuscolane*, di essere affascinato dalla pratica dei filosofi greci, in particolare Filone di Larissa, che si servivano delle citazioni letterarie per adornare il discorso nonché per addolcire i ragionamenti difficili. L’Arpinate assicura i lettori<sup>13</sup> di citare in primo luogo i poeti latini, il che suona come una specie di difesa contro le prevedibili accuse di eccessiva ammirazione per l’ellenismo<sup>14</sup>. Solo quando questi mancano, invece, Cicerone intraprenderebbe il compito di tradurre brani dagli autori greci (*Tusc. II 11,26 sed sicubi illi defecerunt, verti enim multa de Graecis, ne quo ornamento in hoc genere disputationis careret Latina oratio*). La procedura della traduzione è invece necessaria, come spiega, per il rispetto verso la regola del *decorum* che non permetterebbe di mescolare il greco con il latino (*Tusc. I 8,15 Scis me Graece loqui in Latino sermone non plus solere quam in Graeco Latine*)<sup>15</sup>. Poi, l’Arpinate indica tra le ragioni per cui traduce anche la voglia di offrire ai lettori una specie di *variatio* nella situazione in cui tutti conoscono l’originale greco (*Fin. II 32,105 nec male Euripides – concludam, si potero, Latine: Graecum enim hunc versum nostis omnes*), il che, *nota bene*, non si dovrebbe intendere come prova dell’immersione totale nella cultura greca da parte di tutti i suoi lettori – si tratta degli *aurea dicta*, delle γυνῶμαι popolari, la cui conoscenza non richiede un contatto approfondito né con la lingua né con la letteratura dell’Ellade<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Sull’importanza di Cicerone anche per gli studi sulla pratica del tradurre nelle epoche posteriori, vd. ad es. il caso di San Girolamo, cf. Neil Adkin, *Some notes on the dream of Saint Jerome*, «Philologus» CXXVIII (1984) 119-126; Paul Antin, *Les Sirènes et Ulysse dans l’œuvre de Saint Jérôme*, «RÉL» XXXIX (1961) 232-241; Edoardo Bona, *La libertà del traduttore: l’epistola «de optimo genere interpretandi» di Girolamo*, Acireale 2008.

<sup>13</sup> Per comodità, il termine ‘lettore’ viene usato nel presente articolo in senso largo, per definire il pubblico, i fruitori delle opere di Cicerone, non nel senso moderno che il verbo ‘leggere’ ha per noi oggi.

<sup>14</sup> Plut. *Cic.* 5,2,1 menziona che proprio per questo Cicerone ‘guadagnò’ il soprannome derisorio Γραειός, cf. Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton-Oxford 2004, 390.

<sup>15</sup> Questo problema non esiste nell’epistolografia, cf. Jorma Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki 1979, 48 e 295ss.

<sup>16</sup> Vd. le parole enigmatiche di Cic. *Tusc.* V 40,116 *nostri Graece fere nesciunt nec Graeci Latine*; cf. Kaimio 1979; Michel Dubuisson, *La place du grec dans la société romaine: à propos d’un ouvrage récent*, «RBPH» LXIII (1985) 108-115; J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003; Caroline Bishop, *Cicero, Greek Learning, and the Making of a Roman Classic*, Oxford 2018.

Occorre inoltre osservare che Cicerone assicura i lettori di preparare le traduzioni solo durante l'ozio, di cui ha abbastanza in certi periodi (*Tusc.* II 11,26 *Videsne abundare me otio?*, spiegando la pratica di adornare il discorso prosastico con brani poetici ed evocando la sua stima per Filone). Così anticipa altre accuse potenziali – questa volta quelle di passare, o piuttosto perdere, il tempo in modo indegno del *vir vere Romanus*, il che porta alla mente l'orazione *Pro Archia* con una forte rivendicazione dell'utilità degli studi letterari per lo sviluppo delle competenze del politico, affinché possa aiutare altri (*Arch.* 1 *alios servare*) nel periodo del *negotium* e conservare la dignità per mezzo di questo intrattenimento decoroso durante l'*otium* (*Arch.* 16 *haec studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris*).

E infatti, basta uno sguardo rapido alla biografia di Cicerone per vedere chiaramente che l'interesse per la letteratura e gli *studia* letterari, inclusa l'arte traslativa, lo accompagna per tutta la vita, esattamente come dichiara nella *Pro Archia* (*Arch.* 16 *pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur*). Probabilmente partendo dagli esercizi praticati nel processo dell'istruzione oratoria, Marco Tullio traduce opere greche in latino fin dalla sua prima giovinezza, e la sua versatilità è degna di rilievo. All'età di ca. sedici anni compone la propria versione del poema astronomico *Aratea*<sup>17</sup>, con il passar degli anni, ma ancora da giovane, diventa anche il traduttore del trattato di Senofonte *Oeconomicus*, come ricorda a suo figlio nel *De officiis* (II 24,87), poi anche dei dialoghi di Platone (in particolare occorre menzionare il *Timaeus*)<sup>18</sup> e delle orazioni di Demostene e di Eschine, a proposito delle quali pone

---

<sup>17</sup> Cf. Marie-Rose Jonin, *Cicéron et les Aratea*, «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice» XXI (1974) 247-258 e le edizioni critiche di Victor Buescu, *Les 'Aratea'*, Paris-Bucarest 1941; Antonio Traglia, *M. Tullio Cicerone. I frammenti poetici*, Milano 1962 e Id., *M. Tulli Ciceronis poetica fragmenta*, Milano 1963; Jean Soubiran, *Cicéron. Aratea, fragments poétiques*, Paris 1972. Vd. Anche Arthur Stanley Pease, *Were There Two Versions of Cicero's Prognostica?*, «CP» XII (1917) 302-304; Enrica Malcovati, *Cicerone e la poesia*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari XIII, Pavia 1943; Antonio Traglia, *La lingua di Cicerone poeta*, Bari 1950; Emma Gee, *Cicero's poetry*, in Catherine Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge 2013, 88-106. Per le pubblicazioni più recenti sugli *Aratea* (inclusa la bibliografia aggiornata), si vedano Nunzia Ciano, *Gli «Aratea» di Cicerone. Saggio di commento ai frammenti di tradizione indiretta con approfondimenti a luoghi scelti (fr. 13 e 18)*, Bari 2019; Daniele Pellacani, *Cicerone. Aratea. I, Proemio e catalogo delle costellazioni*, introd., testo e commento a cura di D. P., Bologna 2015 e Id., *Cicerone. Aratea e Prognostica*, introd., trad. e note di D. P., Bologna 2015.

<sup>18</sup> Si veda ad es. David Sedley, *Cicero and the «Timaeus»*, in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge-New York, 2013, 187-205.

l'accento sul suo apporto creativo, espresso dal verbo *convertere* a differenza del più 'tecnico' *interpretari*<sup>19</sup>:

*Nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere. (Opt. gen. 5,14)*

Ma non è tutto. Accanto a queste traduzioni – chiamiamole 'indipendenti', il *corpus Ciceronianum* cresce attraverso altri periodi della vita matura di Marco Tullio e comprende anche le traduzioni frammentarie, soprattutto poetiche, che egli impianta nei suoi dialoghi filosofici come citazioni secondo la pratica soprammenzionata di Filone. Non raramente questi dialoghi sono frutto di un *otium* 'forzato' dell'Arpinate, come le *Tusculanae*, scritte nel 45, dopo la morte di sua figlia e la vittoria di Cesare a Munda, due colpi gravi che fanno ritirare Cicerone dalle attività politiche<sup>20</sup>, o il *De officiis*, la sua ultima opera, che si mise a scrivere una volta sottratta la possibilità di agire, poco prima di prendere la decisione disperata di gettarsi nella battaglia decisiva, in cui in gioco c'erano la libertà della Repubblica e la sua vita, entrambe perdute. Le traduzioni sono quindi per l'Arpinate anche un mezzo di comunicazione con i concittadini nei periodi in cui è costretto a tacere dai triumviri e nemici politici, o persino dalle proprie delusioni ed incertezze. Spesso privato della voce sulla scena politica, ricorre allora alla forza dell'espressione artistica, comprese le traduzioni dai poeti greci, per promuovere le sue idee e garantire loro una *longue durée*<sup>21</sup> nei suoi scritti.

Proprio questa categoria 'poetica' pare particolarmente interessante, dato che non sono opere autonome, ma subordinate ai dialoghi, il che apre prospettive del

---

<sup>19</sup> Per un'analisi del vocabolario si veda, ad es., Hans E. Richter, *Übersetzen und Übersetzungen in der römischen Literatur*, Erlangen 1938; Arno Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio*, Köln 1959; e, più recentemente, Siobhán McElduff, *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source*, New York 2013. Invece il frammento citato qui viene di recente discusso da Josefina Kitzbichler, *From Jerome to Schleiermacher? Translation Methods and the Irrationality of Languages*, in Teresa Seruya e José Miranda Justo (edd.), *Rereading Schleiermacher: Translation, Cognition and Culture*, Berlin-Heidelberg 2016, 29.

<sup>20</sup> Jonathan Zarecki, *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*, London 2014, 108.

<sup>21</sup> Cf. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949.

tutto nuove nella ricerca<sup>22</sup>, oltre alle tipiche pratiche dell'*imitatio* e dell'*aemulatio*, e costituiscono un fenomeno anche nel contesto della valutazione del talento poetico dell'Arpinate. Oggi disponiamo di una trentina di frammenti di lunghezza oscillante tra uno e quarantacinque versi, in varie forme metriche (Traglia 59-92): brani ricavati dalle epopee omeriche, tragedie di Eschilo, Sofocle, Euripide, più epigrammi, *oracula*, *sententiae*, *aenigmata*. È un paradosso nel contesto della critica accanita contro Cicerone poeta, considerato il grafomane più grande della storia della poesia e l'incarnazione assoluta di tutti i peccati possibili contro le Muse<sup>23</sup>, che le sue traduzioni vengano stimate dagli studiosi. Tuttavia, occorre aggiungere che quanto di positivo si riconosce in esse viene attribuito allo spirito dei poeti greci, la cui eccellenza sarebbe sopravvissuta persino alla mediazione di un 'poetastro' come l'Arpinate, il contributo del quale si sarebbe limitato all'aspetto dell'allargamento del vocabolario latino, dello sviluppo degli effetti sonori e del perfezionamento tecnico della metrica latina – insomma, a tutto quello che si poteva legare alle competenze tecniche che si potevano acquisire durante gli studi retorici<sup>24</sup>.

Di conseguenza anche le modifiche all'interno delle versioni latine rispetto a quelle originali si spiegano di solito con le regole della pratica antica dell'*ars vertendi*, con la necessità di adattare i testi greci all'ambiente romano o con la motivazione didattica da parte dell'Arpinate, che solo raramente viene criticato ed accusato di contraffazione e sciovinismo<sup>25</sup>, mentre si apprezzano i suoi tentativi di insegnare al pubblico di Roma materie nuove anche a scapito della fedeltà testuale o a costo di semplificazioni nel processo del tradurre.

Comunque, un altro aspetto, che facilmente sfugge alla percezione nel corso della prima lettura, è degno di una riflessione approfondita. Le traduzioni che illu-

---

<sup>22</sup> Oltre al fenomeno dell'uso delle citazioni discusso nel presente articolo, si possono indicare numerosi altri argomenti di ricerca quali l'orizzonte letterario di Cicerone, la sua valutazione della cultura greca, l'adattamento dei 'Realien' greci alle esigenze dei Romani, ecc.

<sup>23</sup> Cf. Katarzyna Marciniak, *Cicerone – il più grande dei poeti*, «Ciceroniana On Line» II/1 (2018) 105-161, qui spec. 108.

<sup>24</sup> Cf. Malcovati, *op. cit.*; Traglia, *La lingua*, *cit.*; Gee, *op. cit.*; John W. Spaeth, Jr., *Cicero the Poet*, «CJ» XXVI (1930/31) 500-512; Katarzyna Marciniak, *Cicero's Lame Pegasus: Humanists and Classicists on the Poetic Experiments of the Master of Rhetoric*, «thersites. Journal for Transcultural Presences and Diachronic Identities from Antiquity to Date» (special issue edited by Christine Walde, *Stereotyped Thinking in Classics. Literary Ages and Genres Re-Considered*) II (2015) 81-111; Marciniak, *Cicerone – il più grande dei poeti*, *cit.*, 105-161.

<sup>25</sup> Cf. la rassegna di giudizi presentata da Reiff, *op. cit.*, 24: «'Chauvinist Cicero' manchem nicht mehr war als ein vielfach sogar schlechter und verständnisloser Übersetzer griechischer Philosophie», in riferimento a Emil Wendling, *Zu Posidonius und Varro*, «Hermes» XXVIII (1893) 351.

stravano le riflessioni di Cicerone in quanto *exempla* gli servivano da strumenti sottili per rafforzare le tesi che sosteneva. Quindi, tramite certe modifiche rispetto agli originali nel processo della traduzione l'Arpinate poteva aumentare questo loro potenziale, adattando il contenuto e il contesto dei brani nella versione latina alla propria visione della Repubblica perfetta e 'procurandosi' allo stesso tempo un supporto notevole da parte dei poeti o dei protagonisti più importanti della letteratura greca, menzionati nei dialoghi per nome in quanto autori favorevoli alle posizioni di Cicerone.

Occorre aggiungere che Cicerone usa in queste circostanze i verbi emotivi, per esempio: "in Euripide le parole di Teseo vengono apprezzate" (*Tusc.* III 14,29 *apud Euripiden a Theseo dicta laudantur*), "Euripide non [dice] male" (*Fin.* II 32,105 *nec male Euripides*), ecc. Tutto ciò produce un effetto particolare e complesso, di cui almeno tre aspetti meritano attenzione. Vale a dire, così (1) Cicerone aumenta la tensione drammatica del testo, quindi lo rende più attraente al pubblico; (2) crea l'impressione di una comunicazione diretta con la cultura greca, senza la sua intermediazione da traduttore; e (3) distoglie l'attenzione dei lettori dalle sue modifiche, allo stesso tempo imponendo di sfuggita ai Romani la propria valutazione dei brani tradotti (ricordiamoci: *dicta laudantur*), il che è un metodo evidente, pur molto sottile, di manipolazione.

L'operazione del tradurre diventa quindi per Cicerone uno strumento di politica culturale, per richiamare il famoso concetto di Emanuele Narducci<sup>26</sup>. Le citazioni dalla letteratura greca, tradotte e adeguatamente modificate servono all'Arpinate per convincere il suo pubblico delle sue tesi, per mezzo delle quali egli crea nei dialoghi la visione dell'ideale Repubblica Romana e offre ai concittadini certi modelli parentetici, tra cui se stesso, come una saggia guida del popolo<sup>27</sup>. Non solo quindi la man-

<sup>26</sup> Emanuele Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Roma-Bari 1997.

<sup>27</sup> Per il concetto di Cicerone come *dux togatus*, salvatore e restauratore-fondatore delle fondamenta della Repubblica Romana, vd. Trevor S. Luke, *Ushering in a New Republic: Theologies of Arrival at Rome in the First Century BCE*, Ann Arbor 2014 (94, «personal theologization»); Stephanie Kurczyk, *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Diss., Köln-Weimar-Wien 2006; Luigi Alfonsi, *Il "De consulatu suo" di Cicerone*, «Studi Romani» XV (1967) 261-267; Soubiran, *op. cit.*, 40 («une véritable apothéose»); Martin Hose, *Cicero als hellenistischer Epiker*, «Hermes» CXXIII (1995) 455-469; Rita Degl'Innocenti Pierini, *Scenografie per un ritorno: la (ri)costruzione del personaggio Cicerone nelle orazioni post reditum*, in G. Petrone, A. Casamento (edd.), *Lo spettacolo della giustizia: le orazioni di Cicerone. Palermo, 7-8 marzo 2006*, Palermo 2007, 119-137; Наталья В. Бугаева, "Consilio deorum immortalium missus": саморепрезентация Цицерона в 63-57 гг. до н. э., in С.Ю. Сапрыкин, И.А.

canza di risorse latine, come egli stesso dichiara (*Tusc. II 11,26 sed sicubi illi defecerunt*), ma anche un'altra ragione si dovrebbe prendere in considerazione negli studi sul suo ruolo di traduttore. Le citazioni dalla letteratura romana offrivano un margine abbastanza limitato per eventuali modifiche<sup>28</sup>, mentre il processo del trasferimento da una lingua all'altra creava possibilità infinite per interventi seri eppure spesso impercettibili<sup>29</sup>.

Qui di seguito vorrei proporre di passare in rassegna i cinque tipi più caratteristici di 'modelli' che si possono identificare come risultato dell'operazione del tradurre eseguita da Cicerone in vari contesti e a scopi diversi. Ovviamente occorre sottolineare che questo elenco non esaurisce il tema e altri modelli meritano di essere analizzati<sup>30</sup>. Anzi, l'impatto di questa 'manipolazione' ciceroniana non finisce con la fine della Repubblica, neppure dell'Impero Romano e il crepuscolo dell'Antichità. Cicerone traduttore guida generazioni intere di poeti, scrittori e umanisti attraverso le opere e i pensieri degli autori dell'Ellade, i cui testi erano sconosciuti al pubblico in quanto perduti oppure inaccessibili a causa di una scarsa conoscenza della lingua greca (*vix leguntur...*). Così la visione di Marco Tullio permea numerose opere di altri autori attraverso il tempo e alimenta le menti delle generazioni successive fino alla nostra, sebbene il contesto traduttologico renda difficile la piena consapevolezza di questo processo.

---

Ладынин (edd.), "Боги среди людей": культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире, Санкт-Петербург 2016, 582-608; Renata Raccanelli, *Cicerone, «Post reditum in Senatu» e «Ad Quirites»: come disegnare una mappa di relazioni*, Bologna 2012; Ead., *Dopo il ritorno: strategie apologetiche e pragmatica nell'autorappresentazione nei discorsi di Cicerone al senato e al popolo*, in P. De Paolis (ed.), *Cicerone oratore*. «Atti dell'VIII Simposio Ciceroniano, Arpino, 6 maggio 2016», Cassino 2017, 33-61; Marciniak, *Cicerone – il più grande dei poeti*, cit.; Gilson Charles Dos Santos, *Cícero e o itinerário simbólico do regresso do exílio*, «Revista História das Ideias» 38/2 (2020) 11-31.

<sup>28</sup> Comunque, ci sono casi in cui Cicerone modifica anche frammenti originali latini – questi casi riguardano, ad es., le sue proprie opere poetiche, vd. Leopoldo Gamberale, *Tradizione indiretta di Cicerone in Cicerone. Le opere poetiche*, «Ciceroniana» I (1973) 105-115.

<sup>29</sup> Pur essendo sviluppata la memoria dei testi tra gli antichi, seguire le modifiche nel testo latino rispetto all'originale greco doveva essere difficile nel caso delle citazioni inserite nei dialoghi ciceroniani, dato che vi appaiono solo le traduzioni, non gli originali, e proprio sulle traduzioni viene focalizzata l'attenzione dei lettori.

<sup>30</sup> Ho svolto un'analisi di più casi nel mio dottorato di ricerca (Gdańsk 2008); tuttavia, come osservò Plezia, *Polonica ut olim Graeca...*



### Cicerone-saggio

Innanzitutto, va sottolineato che il ventaglio di interventi intrapresi da Cicerone-traduttore per creare i messaggi da lui desiderati è vastissimo, e allo stesso tempo certe procedure ricorrono in vari contesti, usate a scopi diversi. Questa rassegna ha per forza un carattere illustrativo. Per questo è opportuno cominciare da un esempio che possa evidenziare una tecnica tipica di Marco Tullio, subito con una dimostrazione del suo carattere particolare in riferimento a un caso individuale. Concentriamoci quindi sul metodo soprammenzionato dell'introduzione dei brani tradotti come citazioni. Accanto ai verbi emotivi di apprezzamento (*dicta laudantur, nec male Euripides...*), l'Arpinate non esita a polemizzare con gli autori, da cui traduce, neppure con quelli più grandi, il Poeta *par excellence* compreso.

Infatti, sebbene Omero sia per l'Arpinate una delle autorità importanti, questo non significa che il padre della letteratura sia al sicuro dalle sue critiche<sup>31</sup>. Anzi, Valentina Chinnici osserva che alcune citazioni omeriche funzionano per Cicerone *κατ' ἀντίφρασιν*<sup>32</sup>, allo scopo di confutare le tesi che egli vuole respingere. Così avviene nel secondo libro del *De divinatione* (II 30,63ss.), in cui l'Arpinate critica vari tentativi di svelare il futuro. Riporta allora la propria traduzione (fatta, come ci assicura, nel tempo libero: *ut nos otiosi convertimus*) della profezia di Calcante dall'*Iliade* (II 299ss. [Traglia 59]) e vi aggiunge un commento ironico:

*Quae tandem ista auguratio est ex passeribus annorum potius quam aut mensum aut dierum? Cur autem de passerculis coniecturam facit, in quibus nullum erat monstrum, de dracone silet, qui, id quod fieri non potuit, lapideus dicitur factus? Postremo quid simile habet passer annis?* (Div. II 30,65)<sup>33</sup>

In Omero la profezia viene ricordata da Ulisse, Cicerone invece la fa riportare da Agamennone (Div. II 30,63 *de quoius coniectura sic apud Homerum, ut nos otiosi convertimus, loquitur Agamemnon*). Un cambiamento di questo tipo si considera di solito il risultato del *lapsus memoriae* da parte dell'Arpinate<sup>34</sup>. È particolare, comun-

<sup>31</sup> Cf. Cic. *Tusc.* I 26,65: *fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat; divina mallet ad nos.*

<sup>32</sup> Cf. Valentina Chinnici, *Cicerone interprete di Omero*, Napoli 2000, 11.

<sup>33</sup> Chinnici, *op. cit.*, 21: «Al brano poetico, ricco di *pathos*, segue, in stridente contrasto, la 'raffica' ironica di interrogative retoriche di Cicerone che smantellano su basi razionali l'attendibilità della profezia».

<sup>34</sup> Cf., ad es., William W. Ewbank, *The Poems of Cicero*, London 1933, 227: «Such inconsistencies are natural enough when one realises that these verses, almost certainly composed in the author's

que, che gli capiti nello stesso dialogo per la seconda volta, sempre riguardo al carattere di Ulisse, la cui questione nell'*Iliade* (IX 236s. [Traglia 62]) viene attribuita ad Aiace (*Div. II 39,82 at Homericus Ajax apud Achillem querens de ferocitate Troianorum nescio quid hoc modo nuntiat*). In tutti e due i casi Cicerone dimostra una conoscenza perfetta del contesto originale<sup>35</sup>. Entrambi si riferiscono all'arte della divinazione, la quale viene presentata dall'Arpinate come oscura proprio mediante gli interventi nel processo della traduzione (ad es., egli indebolisce la relazione tra il serpente e i Greci, chiara in Omero e cruciale per la comprensione della profezia, e riduce la presenza degli uccelli nel frammento attribuito ad Agamennone<sup>36</sup>). Ulisse, elevato nei suoi scritti al rango dell'ideale del saggio, non può 'compromettersi' con discorsi tanto incoerenti.

Dunque, quello che osserviamo qui è forse non tanto un *lapsus memoriae*, quanto una modifica dell'assegnazione delle parole come uno degli strumenti più sottili utilizzati da Marco Tullio per promuovere la sua visione. In questo caso si tratterebbe del trasferimento delle idee indegne di Ulisse nei panni del saggio ad altri protagonisti, tra cui Agamennone – il sommo generale dei Greci, quindi un personaggio ben adatto a un discorso solenne religioso, pur non godendo di molta simpatia nella ricezione mitologica. La fortuna di Ulisse può sembrare simile, dato che neppure egli è un protagonista positivo dal punto di vista dei Romani: infatti, la sua responsabilità della sconfitta di Troia (la patria di Enea, il padre fondatore del futuro Impero Romano), per lo più mediante trucchi e inganni, dovrebbe rendere questo personaggio detestabile al pubblico di Roma<sup>37</sup>. Comunque, non a Cicerone. L'Arpinate costruisce un'immagine positiva di Ulisse come saggio e oratore (*concedat laurea linguae!*, si potrebbe esclamare), un *exemplum pareneticum* per i Romani. Adirittura Cicerone crea un certo parallelismo tra Ulisse e se stesso, usando l'immagine dell'eroe per rafforzare l'autoritratto del saggio *rector ac gubernator civitatis*<sup>38</sup>.

Da tale prospettiva si possono capire meglio altri interventi traslatori riguardo a Ulisse da parte di Marco Tullio, come quelli che egli intraprende nella traduzione

---

youth, are being quoted in works written years later, probably without further reference to the originals».

<sup>35</sup> Cf. Chinnici, *op. cit.*, 48s. (a proposito del secondo caso): «Sorprende come Cicerone ricordi invece perfettamente il contesto (l'ambasceria *apud Achillem*) e l'argomento del discorso (*querens de ferocitate Troianorum*)».

<sup>36</sup> Nella bibliografia sul tema si possono, nondimeno, trovare le opinioni che modifiche di questo tipo siano dettagli senza importanza, cf. ad es. Jules Humbert, *Marcus Tullius Cicero. Tusculanes*, Paris 1968, 89: «Cicéron abrège généralement en éliminant bien des détails qui, sans doute, lui ont paru oiseaux».

<sup>37</sup> Cf. Silvia Montiglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011.

<sup>38</sup> Vd. sopra, n. 27.

del canto delle Sirene dall'*Odisea* (XII 184ss.). Cicerone ne traduce otto versi nel dialogo *De finibus* (V 18,49 [Traglia 66]). I dèmoni omerici che tentano Ulisse si trasformano, in latino, in maestre dell'arte retorica. L'enfasi posta dal Poeta sulla bellezza del canto viene traspota sul contenuto: «le Sirene offrono a Ulisse di renderlo più dotto», come osserva Alessandro Ronconi, citato da Chinnici, che scrive persino di «legittimazione morale» data da Cicerone «sia ad Ulisse sia ad Omero»<sup>39</sup>. Infatti, l'unica ragione degna di questo eroe perché si fermi sarebbe l'amore della scienza (*scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem*). Occorre infine sottolineare che la traduzione contiene anche il *topos* del ritorno in patria, chiaramente accentuato: *ad patrias [...] oras*. Questo motivo, che si cercherebbe invano nell'originale, è di importanza straordinaria per Cicerone che, esiliato, sperimentò nella vita le amarezze della peregrinazione e le gioie del ritorno, proprio (ai suoi occhi<sup>40</sup>) come l'eroe greco. Insomma, l'immagine positiva di Ulisse, creata dall'Arpinate nel processo della traduzione, gli permetteva sia di promuovere tra i Romani l'ideale del saggio sia di creare discretamente un mito della propria persona, un *exemplum* di autorità pari a quella dei protagonisti omerici.

### Cicerone-padre

L'approccio di 'automitologizzazione' è identificabile anche nella traduzione di Marco Tullio dal sesto libro dell'*Iliade*, dove troviamo Bellerofonte che fugge l'ira degli dèi (VI 200 ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν), la cui causa non è chiarita da Omero. L'eroe appare nel discorso genealogico di Glauco e viene presentato come errante per la Pianura Alea (VI 201 κατὰ πεδίον τὸ Ἀλήϊον). La conoscenza di mitologia ci suggerirebbe il peccato di *hybris* come causa della sua sorte, mentre Cicerone, che cita il passo nelle *Tuscolane* (III 26,63 [Traglia 60]), scritto dopo la morte della sua amata figlia Tulliola, propone un'altra interpretazione. Infatti, egli spiega la depressione di Bellerofonte – quest'afflizione che lo spinge a cercare la solitudine – con la perdita dei figli, Laodamia ed Isandro. Questi vengono, sì, menzionati anche da Omero, tuttavia il legame tra la loro scomparsa e lo stato psichico dell'eroe non è

<sup>39</sup> Alessandro Ronconi, *Interpreti latini di Omero*, Torino 1973, 48, e Chinnici, *op. cit.*, 67s.

<sup>40</sup> Sul canto delle Sirene e su 'Cicerone odissiaco' vd. Alessandro Perutelli, *Ulisse in Cicerone*, in Emanuele Narducci (ed.), *Eloquenza e astuzie della persuasione in Cicerone: Atti del V Symposium Ciceronianum Arpinas. Arpino 7 maggio 2004*, Firenze 2005, 5-22; Ioannis Deligiannis, *Το ομηρικό τραγούδι των Σειρήνων στην υπηρεσία της φιλοσοφίας του Κικέρωνα: πρώτη θεωρητική προσέγγιση του τραγουδιού στη λατινική γραμματεία και η επίδρασή της στον Δάντη*, «Mediterranean Chronicle» 4 (2014) 13-26.

chiaramente di causa ed effetto, come lo è indubbiamente nella versione ciceroniana (*omnis bonos interitu suorum quam gravissime maerere oportere. ex hoc evenit, ut in animi doloribus alii solitudines captent, ut ait Homerus de Bellerophonte*). Di conseguenza, Riccardo Scarcia, che offre un'analisi estesa del passo, chiama la traduzione dell'Arpinate «una sperimentazione 'esemplare' su se stesso»<sup>41</sup>. Infatti, Bellerofonte da padre in lutto viene evocato da Cicerone accanto a celeberrime madri mitologiche che rimpiangono la morte dei loro figli: Niobe (*et Nioba fingitur lapidea propter aeternum, credo, in luctu silentium*) ed Ecabe (*Hecubam autem putant propter animi acerbitatem quandam et rabiem fingi in canem esse conversam*). Leggendo il frammento, come osserva Chinnici, il pensiero del lettore «corre allora alla tragedia privata di Cicerone, che proprio pochi mesi prima, nello stesso anno 45, aveva perso l'amata figlia *Tulliola*»<sup>42</sup>. Questa volta la voce gli manca non per le circostanze politiche (sebbene ovviamente l'anno 45 sia difficile anche sotto questo aspetto), ma proprio a causa della sua situazione personale. In ogni modo, il suo mezzo di comunicazione, che allo stesso tempo crea una cornice letteraria per la sua vita, è sempre l'arte traslatoria con una modellizzazione adeguata del contesto originale.

### Cicerone-guida

L'operazione del tradurre permette a Cicerone anche di diventare guida per i Romani, nonché per se stesso, attraverso i meandri etici della politica. Questo modello si può osservare sull'esempio della traduzione di un verso dall'*Ippolito* di Euripide citato nel *De officiis*. Allo stesso tempo è una prova che Cicerone non sempre si serve delle citazioni latine pure se sono disponibili – qui avrebbe potuto riportare – con un commento adeguato – un verso simile per quanto riguarda il senso dalla commedia di Plauto (*Rudens* 1355). Comunque, l'evocazione delle associazioni comiche non sembra desiderabile in questa parte del dialogo, dove l'Arpinate ricorda appunto la storia tragica di Attilio Regolo che, fedele al giuramento, ritornò a Cartagine verso una morte certa (*Off.* III 29,104). La versione latina è notevolmente modificata rispetto all'originale<sup>43</sup>. Infatti, nella traduzione ciceroniana è un uomo a fare un giuramento (*Off.* III 29,108 [Traglia 72] *iuravi lingua, mentem iniuratum gero*), e non la lingua, più astrattamente, come in Euripide (*Hipp.* 612 ἡ γλῶσση ὁμώμοχ', ἡ δὲ

<sup>41</sup> Riccardo Scarcia, *La traduzione di Hom. Il. 6, 201 s. in Cic. Tusc. 3, 63*, «Ciceroniana» V (1984) 201-212, spec. 202.

<sup>42</sup> Chinnici, *op. cit.*, 58.

<sup>43</sup> Cf. Ewbank, *op. cit.*, 259.

φρῆν ἀνώμοτος). Così Marco Tullio pone l'enfasi sulla responsabilità delle parole da parte di ogni persona onesta. Ma veramente di ognuna? Occorre sottolineare che la citazione viene preceduta da una riflessione ipotetica sulla sventura del rapimento da parte dei pirati, nei confronti dei quali i giuramenti – se bisogna credere a Cicerone – non valgono: *Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris; nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium, cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune.* (*Off.* III 29,107)

La situazione presentata da Cicerone evoca un evento famosissimo a Roma, il rapimento di Cesare da parte dei pirati e la sua vendetta una volta pagato il riscatto (Plut. *Caes.* 2,1ss.). L'Arpinate, mettendo la sua traduzione – modificata per esprimere lo spirito attivo dei Romani – nel contesto degli eventi storici (Attilio Regolo) e di quelli più recenti (Cesare), entrambi famosissimi a Roma, fa del dilemma astratto discusso nel dialogo un problema ben reale che può capitare ad ogni suo lettore. Anzi, proprio questo problema capita in quel periodo a Cicerone, e in circostanze eticamente molto più complesse di quelle di Attilio Regolo (che mantenne la parola di ritornare dai nemici i quali prima si erano comportati in maniera onorevole nei suoi confronti) o di Cesare (che aveva promesso ai pirati di ucciderli, quindi semplicemente realizzò quella promessa sinistra). Marco Tullio deve affrontare un nemico che è, addirittura, un suo concittadino, quello con cui poco prima cercava di costruire una relazione corretta per il benessere della Repubblica<sup>44</sup>: Marco Antonio. Falliti tutti i tentativi, Cicerone lo comincia a definire *hostis* (*Phil.* V 25; XIV 9) e *archipirata* (*Phil.* XIII 18) per escluderlo dalla cerchia degli uomini degni di *fides*<sup>45</sup>. La traduzione dall'*Ippolito* e il suo contesto nel trattato *De officiis* completano questo processo e contribuiscono all'immagine positiva dell'Arpinate, orientando anche i suoi concittadini su come comportarsi nelle circostanze politiche difficili<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. Henriette van der Blom, *Historical exempla as tools of praise and blame in Ciceronian oratory*, in Ralph Covino-Christopher Smith (edd.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea 2011, 57: «Cicero urges M. Antonius to live up to his good ancestor, the famous orator M. Antonius. By such an exhortation Cicero tried to cast blame on Antonius' actions while apparently attempting to guide him towards proper Antonian behaviour».

<sup>45</sup> Si veda anche John T. Ramsey, *Did Cicero 'Proscribe' Marcus Antonius?*, «CQ» CXX (2020) 1-8.

<sup>46</sup> Sul collegamento fra il *De officiis* e le *Filippiche* si veda Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, [London] 1968<sup>2</sup>, 53-54; Costanza Novielli, *La retorica del consenso: commento alla tredicesima Filippica di M. Tullio Cicerone*, Bari 2001; Ingo Gildenhard, *Cicero, Philippic 2, 44-50, 78-92, 100-119: Latin Text, Study Aids with Vocabulary, and Commentary*, Cambridge 2018.

### Cicerone-tirannicida

L'uso delle traduzioni da parte di Cicerone come strumento di lotta politica contro i suoi avversari politici consiste anche nella censura del contenuto. Possiamo seguire questa procedura sull'esempio dello scontro finale tra Cicerone e Cesare, che avviene tramite un brano tradotto dalle *Fenicie* di Euripide e citato nello stesso dialogo *De officiis*. Emilio Pianezzola, nel suo studio sul significato di questa tragedia per l'Arpinate, nota che il «mito dei fratelli nemici in gara per il potere diventa nel pensiero di Cicerone paradigma del presente»<sup>47</sup>.

Nel terzo libro del *De officiis*, Marco Tullio riporta la sua traduzione dei due versi dalla parte di Eteocle. Il frammento parla della 'necessità' di infrangere le leggi. L'eroe nella versione originale ritiene che sia bellissimo farlo per ottenere il potere supremo. Sono versi famosissimi, spesso uditi a Roma in greco. Cicerone scrive che li soleva ripetere Cesare, tuttavia non menziona il dittatore con il nome proprio, ma lo presenta come un *genero* accecato dal potere del *suocero*, cioè Pompeo, accecato dal potere anch'egli (III 21,82).

L'Arpinate, accusato così spesso di *vanitas*, ci sorprende con la formula introduttiva straordinaria con la quale introduce la sua traduzione: *dicam ut potero, incondite fortasse* ("dirò quanto potrò, forse crudamente"). Questa «insolita espressione di modestia», come la chiama Enrica Malcovati<sup>48</sup>, viene interpretata dagli studiosi in quanto rinuncia alle pretese d'arte da parte di Cicerone-poeta e consapevolezza «della propria inferiorità»<sup>49</sup>. E infatti, nonostante l'apprezzamento generale per le traduzioni ciceroniane, questa volta i filologi non sono contenti della versione latina – dall'opinione che «vien diffuso e indebolito ciò che Euripide aveva detto con vivace brevità»<sup>50</sup> fino al sospetto che Cicerone abbia sbagliato nella riproduzione del senso dell'originale («Cicero has mistaken the sense of the original»<sup>51</sup>). È possibile, tuttavia, che egli avesse commesso un errore nell'arte traslatoria? Prima di considerare la sua versione uno sbaglio, vediamo che ne risulta.

<sup>47</sup> *Poetica e poesia in Cicerone: le Fenicie di Euripide*, «Ciceroniana» V (1984) 167-172, 171; vd. anche i miei *Cicero's Lane Pegasus; Cicerone – il più grande dei poeti*; e, in particolare, *Cicero und Caesar. Ein Dialog der Dichter*, «Philologus» CLII (2008) 212-222 (ed. pol. «Meander» LVII, 2002), dove discuto questa traduzione per esteso; *Cicero vortit barbare, ad loc.* (in polacco); e il secondo capitolo del mio libro *Pro Cicerone poeta. Poezja Marka Tulliusza Cyserona na przestrzeni stuleci*, Warszawa 2008.

<sup>48</sup> Malcovati, *op. cit.*, 279.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 278 (anche riguardo al *Cresfonte*).

<sup>51</sup> Ewbank, *op. cit.*, 257.

La lettura comparata dei due distici non lascia dubbi che il significato delle versioni è completamente diverso, sebbene le parole *dicam ut potero, incondite fortasse* suggeriscano una certa fedeltà nei confronti del testo greco a scapito della qualità, il che porta alcuni studiosi ad aspettarsi una traduzione filologica, che risulta purtroppo non riuscita. In realtà, invece, Cicerone così, con la tesi sulla sua incapacità, può distrarre i lettori dai cambiamenti al testo intrapresi per motivi ideologici:

εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χροῖ, τυραννίδος πέρι  
 κάλλιστον ἀδικεῖν, τᾶλλα δ' εὐσεβεῖν χροεῶν. (Eur. *Phoen.* 524s.)

*nam si violandum est ius, regnandi gratia*  
*violandum est: aliis rebus pietatem colas.* (*Off.* III 20,82 [Traglia 73])

Mentre il gerundio *regnandi* corrisponde benissimo al concetto della tirannide presente nell'originale greco e inquadra la lotta dei fratelli per il potere nell'ambiente romano, marcato dall'odio assoluto verso i re, il cambiamento cruciale del messaggio euripideo nella versione ciceroniana risulta dall'omissione dell'equivalente dell'avverbio *κάλλιστον* che, in un certo senso, attribuisce in greco alle gesta di Eteocle un valore positivo. L'Arpinate elimina questo avverbio per togliere dal brano una qualsiasi possibilità di interpretarlo come permesso di violare le leggi. Anzi, nel suo commento a séguito della traduzione egli critica Eteocle, il quale pronuncia il distico, e in più condanna a morte pure Euripide, l'autore della tragedia, proprio per aver ammesso la formulazione di un tale concetto (*Capitalis Eteocles vel potius Euripides, qui id unum quod omnium sceleratissimum fuerit, exceperit*).

Riflettendo sul potenziale politico e sull'impatto dei versi tradotti, occorre aggiungere che esattamente questo distico dalle *Fenicie* si ritrova nella biografia di Cesare scritta da Svetonio. Il distico vi appare nella traduzione ciceroniana (*Iul.* 30,4). Il biografo colse al volo l'intento dell'Arpinate. Marco Tullio, infatti, non lascia dubbi sull'interpretazione dei versi. Come osserva Pianezzola, Cesare presentato da Cicerone in quanto ammiratore delle parole di Eteocle diventa l'*exemplum* di «un'autocondanna, un'autoqualifica di tirannia, una sfida al destino del tiranno»<sup>52</sup>. Ecco che alla fine della sua vita, tradito da Ottaviano e perseguitato da Antonio, Marco Tullio ricorre all'arma più potente del mondo: la letteratura. Nel trattato *De officiis*, pubblicato dopo la morte di Cesare, Cicerone-poeta mena al dittatore un nuovo colpo, da cui Cesare non si poteva più difendere. Tutto il frammento, e in particolare la condanna a pena capitale pronunciata dall'Arpinate nei confronti di

---

<sup>52</sup> Pianezzola, *op. cit.*, 172.

Euripide e di Eteocle, può costituire un'allusione all'attentato contro Cesare, una battuta poetica finale del 'Primo Ministro' e già, a breve, dell'ultimo martire della Repubblica morente.

### Cicerone-vate

L'amore per la patria e l'essere pronto al sommo sacrificio pur di conservare le sue leggi riecheggiano anche nel primo libro delle *Tuscolane*, nel contesto della battaglia delle Termopili, immortalata nel famoso epigramma attribuito a Simonide<sup>53</sup>. Menzionando l'eroismo di Leonida, Cicerone si riferisce alle *Origines* di Catone il Maggiore, che funge nei dialoghi dell'Arpinate sia da personaggio storico che da autorità morale archetipica. Catone, nel frammento della sua opera preservato sotto il numero 83, menziona un *tribunus militum* che salva tutto l'esercito romano. Catone paragona la virtù del tribuno alla virtù di Leonida. Tuttavia, egli osserva che il tribuno e i suoi compagni non furono onorati per il loro coraggio nello stesso modo in cui erano stati omaggiati gli eroi delle Termopili, che si conquistarono fama e rispetto e che, dopo la loro morte, furono venerati con numerosi monumenti e poesie:

*Dii immortales tribuno militum fortunam ex uirtute eius dedere. nam ita euenit: cum saucius multifariam ibi factus esset, tamen uulnus capiti nullum euenit, eumque inter mortuos defetigatum uulneribus atque quod sanguen defluserat, cognouere. cum sustulere, isque conualuit saepeque postilla operam rei p. fortem atque strenuam perhibuit illoque facto, quod illos milites subduxit, exercitum ceterum seruauit. Sed idem benefactum, quo in loco ponas, nimium interest. Leonides Laco quidem simile apud Thermopylas fecit, propter eius uirtutes omnis Graecia gloriam atque gratiam praecipuam claritudinis inclitissimae decorauere monumentis, signis, statuis, elogiis, historiis aliisque rebus; gratissimum id eius factum habuere. at tribuno militum parua laus pro factis relicta, qui idem fecerat atque rem seruauerat. (Fr. 83 Peter<sup>54</sup>)*

Cicerone pare entrare in dialogo con Catone. Riporta la constatazione del suo predecessore sullo zelo dei soldati romani pronti ad andare nelle battaglie dalle quali non sembrava possibile ritornare vivi, esattamente come gli Spartani (*Tusc.* I 42,101 *sed quid duces et principes nominem, cum legiones scribat Cato saepe alacris in*

---

<sup>53</sup> Cf. Hans Oppermann, *Die Thermopyleninschrift und ihre Übersetzungen*, in *Festschrift für Max Pohlenz zum 80. Geburtstag am 30. Juli 1952*, Göttingen 1952 = («Gymnasium» LX [1953]), 121-127. Vd. anche il mio *Cicero vortit barbare, ad loc.* (in polacco), e la mia presentazione al convegno *Ethos and Exegesis* nel novembre del 2004 all'Università della Silesia.

<sup>54</sup> Il frammento è tramandato da Aulo Gellio III 7,1ss.



*eum locum profectas, unde redituras se non arbitrarentur? pari animo Lacedaemonii in Thermopylis occiderunt*), e cita la propria traduzione latina dell'epigramma greco, anche questa volta dando la parola all'autore dell'originale (*Tusc. I 42,101 in quos Simonides*). Anche questa volta, quindi, crea per i lettori l'illusione di un contatto diretto con uno dei poeti più famosi dell'Ellade, distogliendo allo stesso tempo la loro attenzione dai cambiamenti tra le versioni. E questi, infatti, non sono irrilevanti<sup>55</sup>:

ᾠ ξεῖν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε  
 κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι. (ev. πειθόμενοι νομίμοις, Sim. *FGE* fr. 22b = 92b D.)

*Dic, hospes, Spartae nos te hic vidisse iacentis,  
 dum sanctis patriae legibus obsequimur.* (*Tusc. I 42,101* [Traglia 85])

L'epigramma, che si apre con un breve *dic*, può evocare nei lettori romani delle associazioni immediate con epitaffi latini, in modo che si crei il senso di comunità tra lo straniero contestato greco e la cultura latina<sup>56</sup>. L'altra modifica è ancora più importante, perché riguarda il messaggio dei versi. Mentre la sostituzione del nome collettivo *Λακεδαιμονίοις* con il sostantivo *Spartae* rientra nell'ambito degli interventi ovvi e naturali<sup>57</sup>, non si può dire altrettanto dell'introduzione nell'epigramma della parola *patriae*. Con essa Marco Tullio attiva un flusso particolare di emozioni. Il cambiamento nel tono è notato da Malcovati, che scrive della solennità della versione ciceroniana<sup>58</sup>. Inoltre, dobbiamo notare la posizione speciale di questa parola:

<sup>55</sup> La sottigliezza dei cambiamenti e lo splendore dell'effetto raggiunto portano alcuni studiosi ad apprezzare la versione ciceroniana e a considerarla un esempio di una traduzione fedele, vd. Imre Trencsényi-Waldapfel, *De Cicerone poetarum Graecorum interprete*, «Ciceroniana» II (1961) 161-174, p. 173: «Quanta quidem fide sensum et magnificum dicendi genus Simonidis sive cuiusdam alterius Thermopylarum heroes extollentis et paucis de virtute proloquentis Latine Cicero expressit ac claravit!». Tuttavia anche questo studioso mette in rilievo le modifiche cruciali (vd. sotto, n. 57).

<sup>56</sup> L'appello al passante è un tratto caratteristico di numerosi *carmina epigraphica*, vd. Richmond Alexander Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942; Paolo Cugusi, *Aspetti letterari dei Carmina latina epigraphica*, Bologna 1985; Matteo Massaro, *Epigrafia metrica latina di età repubblicana*, Bari 1992; Alfredo Morelli, *L'epigramma latino prima di Catullo*, Cassino 2000; Paolo Cugusi-Maria Teresa Sblendorio Cugusi (edd.), *Versi su pietra: studi sui Carmina Latina epigraphica: metodologia, problemi, tematiche, rapporti*, 3 vols., Faenza 2016.

<sup>57</sup> Comunque vd. Trencsényi-Waldapfel, *op. cit.*, 174: «[...] notionem reddit magis universalem nomen civitatis 'Spartae' in vice civium Λακεδαιμονίοις».

<sup>58</sup> Malcovati, *op. cit.*, 282: «[Cicerone] liberamente e romanamente rifacendo l'originale raggiunge un vigore e una solennità che a quello mancano». Al contrario Ewbank, *op. cit.*, 241: «the Latin is but a pale reflection of the Greek».

tra l'epiteto *sanctis* e il sostantivo *legibus*, cioè esattamente in mezzo al verso. Così Cicerone usa la sua perfetta padronanza della forma per dare ai lettori un'indicazione interpretativa inequivocabile su quali concetti siano cruciali. Ed è anche significativo che non ci sia l'equivalente della parola *sanctis* nell'originale. Inserendo questo attributo accanto a termini quali *patria* e *leges*, l'Arpinate dimostra l'importanza 'globale' e la *longue durée* di questi valori, rendendo così i Romani più sensibili all'idea del sacrificio per la patria che discute nel dialogo<sup>59</sup>.

Per di più occorre aggiungere che Cicerone, in modo molto sottile, suggerisce la superiorità dei Romani, giustapponendo il piccolo gruppo eroico di Leonida (*Lacedaemonii in Thermopylis*) alle legioni intere di Romani pronti a morire per la loro patria (*legiones scribat Cato saepe alacris in eum locum profectas, unde redituras se non arbitrarentur*). L'evocazione di Catone aumenta l'autorità di questa conclusione trasmessa in modo subliminale. Allo stesso tempo, Cicerone onora così quei soldati romani che, secondo il parere di Catone, non furono commemorati abbastanza solennemente. È difficile immaginare un omaggio più splendido: Cicerone-vate li mette alla pari (o persino superiori, in quanto un gruppo più numeroso pronto all'ultimo sacrificio) dei più grandi eroi della storia – gli Spartani uccisi alle Termopili.

A causa della popolarità delle *Tuscolane*, l'Europa spesso studiava l'epigramma di Simonide attraverso la traduzione di Cicerone, tutte le sue modifiche incluse. L'*ethos* dei Greci antichi, arricchito da Cicerone con elementi dell'assiologia romana, diventò così l'*ethos* del mondo occidentale<sup>60</sup>, riecheggiante in vari contesti, paesi e tempi, come, per esempio, con il sostantivo *Polonia* al posto di *Sparta*, nell'epitaffio per i soldati polacchi caduti nella battaglia di Monte Cassino: *PRZECHODNIU, POWIEDZ POLSCE, ŻEŚMY POLEGLI WIERNI W JEJ SŁUŻBIE* ("O, passante, dica alla Polonia che siamo caduti fedeli nel suo servizio"). Si realizza così riguardo a Cicerone-poeta il pensiero del Professor Traina espresso in una delle sue poesie dalla collezione *Schegge*:

Se il poeta è poeta,

---

<sup>59</sup> Oppermann, *op. cit.*, indica il legame creato da Cicerone con il suo pubblico attraverso il suo ricorso al senso della vista (*vidisse*), come se i soldati morti chiedessero ai lettori di diventare testimoni dell'eroismo dei caduti. Invece Trencsényi-Waldapfel, *op. cit.*, mette in rilievo gli effetti fonetici (ottenuti grazie all'uso della vocale *i*), il che può avere impatto sul senso dell'udito, una traduzione quindi quasi 'sinestetica'.

<sup>60</sup> Per le analisi dell'*ethos* di alcune traduzioni si vd. Traina, *op. cit.*, e il suo capitolo *Le traduzioni*, in Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli, Andrea Giardina (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. II, Salerno 1989, 93-125. Vd. anche Astrid Seele, *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt 1995.

non appartiene a scuole,  
 accademie, avanguardie:  
 la poesia appartiene  
 solo alla vita.<sup>61</sup>

Infatti, Cicerone poeta e traduttore di Simonide inaspettatamente diventa colui che presta la sua voce ad esprimere l'inesprimibile: il rispetto da parte di quelli che vivono per l'eroismo dei difensori della patria che non sono più tra di noi. E questo fenomeno riguarda sia l'antichità sia il presente, in ogni posizione geografica. Il tempo e lo spazio non hanno qui nessuna importanza, perché la poesia (e quella di Cicerone è indubbiamente poesia) appartiene infatti alla vita, il che significa che protegge anche dall'oblio, cioè dalla morte, gli individui e l'universo dei loro ideali e valori.

### Conclusioni

Dietro la facciata di incompetenza oppure di modestia di un interprete si nascondono spesso interventi ben ponderati, mentre colui che a prima vista pare un traduttore-traditore si dimostra ben fedele ai valori che vuole trasmettere nei suoi scritti, pronto a difenderli, come sappiamo dallo svolgimento finale degli eventi il 7 dicembre 43 a.C., persino a costo della propria vita.

Il metodo ciceroniano di lavorare sulle traduzioni può essere paragonato all'attività di un funzionario romano – il censore, nel migliore significato della parola, cioè del magistrato il cui compito era quello di vigilare sugli ideali repubblicani. Anzi, Marco Tullio-censore si era assegnato e realizzò una missione molto più difficile: creò – anche per mezzo della sua sensibilità poetica, *quod erat demonstrandum* – un modello culturale ideale, che diventò un testamento per generazioni successive di umanisti, invaghiti della sua visione della cultura greco-romana come comunità delle persone unite dagli stessi ideali al di sopra di ogni nozione di stranierità. La pratica del tradurre è solo uno dei mezzi per creare e rafforzare quella comunità, ma è un mezzo molto importante. Osserviamo che nel Medioevo e all'inizio dell'Umanesimo le traduzioni dell'Arpinate erano in certi contesti la fonte principale per conoscere il pensiero greco. Ma veramente greco? Nessuno ci pensò allora, e la visione di Cicerone divenne il fondamento dell'immagine dell'antichità costruita nella civiltà europea attraverso un sistema di istruzione basato sugli scritti di Marco Tullio,

---

<sup>61</sup> Alfonso Traina, *Schegge*, Bologna 2014, 14 (“Se il poeta”).

le sue traduzioni incluse. Questa immagine e i suoi ideali li portiamo dentro anche noi. E se non sono veri, sono belli lo stesso, oppure ben tradotti.

Faculty of “Artes Liberales”  
Nowy Świat 69, PL – 00-046 Warszawa

KATARZYNA MARCINIAK  
kamar@al.uw.edu.pl

### **Abstract**

Since Antiquity, translations played a crucial role in the development of cultures. Aesthetic sensibility, the exterior form of works, and even the moral values present therein are handed over and begin to thrive in a new environment. However, it must be observed that the adaptation of primary cultural models through the process of translation paradoxically leads to the creation of concepts quite different from the original. Since changes are often almost imperceptible or easily explainable with the necessity of adapting the original to another culture, translations – if ‘employed’ by a skillful visionary – can become a very effective instrument for the intellectual (not to say ‘ideological’) development of society in the host culture. Marcus Tullius Cicero is doubtless such a visionary, indeed one of the founding fathers of Western civilization. Often deprived of a voice on the political scene, he resorted to the force of artistic expression – including the practice of translation – to promote his ideas and to assure to himself a *longue durée* in his writings. In the course of our analysis it will be shown how Cicero, by the means of his translations, handed down to us his vision of the ‘perfect Republic’ – a vision that has nourished the minds of succeeding generations until our own.

Il ruolo delle traduzioni è di importanza cruciale per lo sviluppo delle culture sin dall’antichità. La sensibilità estetica, le forme esterne delle opere e persino i valori morali ivi presenti vengono trasferiti e cominciano a fiorire in un ambiente nuovo. Tuttavia, occorre osservare che l’adattamento dei modelli culturali primari attraverso il processo traslatorio porta paradossalmente alla creazione dei concetti ben diversi da quello originale. Siccome i cambiamenti sono spesso quasi impercettibili oppure si spiegano facilmente con le necessità di adattare appunto l’originale all’altra cultura, le traduzioni – se ‘applicate’ da un visionario abile – possono diventare uno strumento efficacissimo della formazione mentale (per non dire ‘ideologica’) della società in questa cultura. Marco Tullio Cicerone è senza dubbio tale visionario, anzi, uno dei padri fondatori della civiltà occidentale. Spesso privato della voce sulla scena politica, ricorreva alla forza dell’espressione artistica, la pratica traslatoria inclusa, per promuovere le sue idee e garantirgli una *longue durée* nei suoi scritti. Nel corso dell’analisi sarà quindi dimostrato come l’Arpinate, per mezzo delle traduzioni, ci abbia trasmesso la propria visione della ‘Repubblica perfetta’ – la visione che alimenta le menti delle generazioni successive fino a quella nostra.





## Socrate *atopos* e paradossale

### 1. L'atopia di Socrate: straniero ed estraneo<sup>1</sup>

Il Socrate di Platone ha tutti i tratti di un essere umano singolare e paradossale, tale da suscitare giudizi contraddittori in quanti si trovano a osservarne gli atteggiamenti e a sperimentare l'effetto prodotto dai suoi discorsi. L'aggettivo che meglio lo definisce è *atopos*, 'senza luogo', letteralmente, ma anche 'fuori di luogo', 'eccentrico', caratteristica che i personaggi dei dialoghi platonici gli attribuiscono in più occasioni, ciascuno impiegando l'epiteto con sfumature diverse, a seconda della propria percezione (determinata dalla maggiore o minore inclinazione filosofica), che spazia dalla semplice rilevazione di una incomprensibile assurdità, sino a spingersi al timore del pericolo che potenzialmente rappresenta o al riconoscimento della sua unicità. L'atopia si può addirittura definire costitutiva di come

---

<sup>1</sup> Sull'atopia di Socrate non esiste, almeno a mia conoscenza, un lavoro specifico (ad esclusione di un breve e significativo articolo di T. Eide, *On Socrates' atopia*, «Symb.Os.» 71, 1996, 59-67), ma sulle diverse sfaccettature che tale caratteristica assume si possono ricavare molte utili e acute osservazioni, per non citare che i lavori più recenti, da E. S. Belfiore, 'Elenchus', 'Epode', and Magic: Socrates as Silenus, «Phoenix» 34 (1980) 128-137 e *Socrates' daimonic art. Love for wisdom in four Platonic Dialogues*, Cambridge 2012; J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, Milano 1994; P. Destrée-N.D. Smith (a cura di), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, New York 2005; V. Politis, 'Aporia' and searching in the early Plato, in I. Judson-V. Karamansis (a cura di), *Remembering Socrates. Philosophical essays*, Oxford 2006, 88-109; D.R. Morrison (a cura di), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2010; C. Capuccino, *Socrate*, in U. Eco (a cura di), *L'Antichità: Grecia*, Milano 2012, 382-394; M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Torino 2015; analisi e rimandi, interni ai dialoghi socratici, ed esterni, sono reperibili naturalmente anche nei commenti alle singole opere in cui compaiono *atopos* e *atopia*, soprattutto in quelli dedicati al *Simposio* e al *Teeteto*; rilevanti al nostro proposito sono poi S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002; M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003; D. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004.

Socrate è presentato da Platone<sup>2</sup>, nonché la chiave di accesso privilegiata alla sua filosofia<sup>3</sup>.

Già nella prima opera di Platone, l'*Apologia* (centro dal quale a mio avviso si dipartono, quasi a raggiera, e al quale ritornano, tutti i dialoghi socratici), Socrate dichiara di parlare in modo “estraneo” al tribunale, lui che a settant’anni non si è mai recato in quel luogo, e chiede di essere perdonato proprio come se fosse uno *xenos*, uno ‘straniero’, che parla “con la lingua e i modi” secondo i quali è stato educato (17d-18a). Socrate conosce in realtà lessico e procedure dei tribunali (“Vi dirò cose pedanti [*phortika*] ma da tribunale”, 32a), dunque non è l’ignoranza che chiede di giustificare, ma l’‘estraneità al contesto’<sup>4</sup>, e la ‘differenza’, della quale è consapevole: rifiuta di coltivare un’abilità che mira alla persuasione, la verità sostanza i suoi discorsi, così come ribadirà in particolare nel *Simposio*, pronunciando un discorso vero su Eros, non un encomio, che comporta sempre elementi di falsità, come hanno fatto in precedenza gli altri convitati. E sin da subito si affaccia la prima contraddizione esegetica connessa proprio all’atopia: Platone enfatizza l’aspetto inflessibilmente veritiero della difesa di Socrate, a costo della vita, laddove Senofonte, nella sua *Apologia*, ne evidenzia invece la *megalegoria*, l’‘arroganza’, dovuta però, molto più umanamente, alla minore importanza che la vita riveste ormai per lui, già vecchio: egli è conscio del fatto che la vecchiaia porta solo mali, dunque la morte è una sua scelta al posto della vecchiaia (*topos* diffusissimo nella letteratura greca, e non solo: la ‘bella morte’ costituirebbe così il coronamento di una vita eroicamente virtuosa). L’arroganza comunque traspare, in entrambi gli autori, dalle parole che Socrate pronuncia in sua difesa, e si spingerà, dopo la condanna, sino alla richiesta di un premio, a quello che gli si addice di più, cioè “essere nutrito nel Pritaneo” (*Ap.* 36e)<sup>5</sup>. Sempre dall’*Apologia* apprendiamo che la sua ‘diversità’ è relativa anche ai rapporti che egli normalmente stabilisce con i concittadini, rapporti sempre privati, non politici, intrattenuti discutendo con loro in sedi

<sup>2</sup> L’aggettivo non gli è mai attribuito da Senofonte, quindi è tanto più significativamente indicativo della visione ‘platonica’.

<sup>3</sup> G. Vlastos: «strangeness [...] the key to his philosophy» (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, U.S., 1991, p. 2, n. 3).

<sup>4</sup> A quello politico e a quello più ampiamente culturale: Atene si è trasformata in una città di tribunali, come lamentava Aristofane, e di retori.

<sup>5</sup> Analoga richiesta (di essere cioè mantenuto a spese della città) ritorna nella *Vita* di Esopo, e nella *Vita* pseudoerodotea di Omero. Quanto al rapporto fra la figura di chi, con le sue doti, è ‘utile’ alla città, molto più dell’atleta (“costui vi fa felici in apparenza, io vi faccio essere davvero felici, dunque lui non ha bisogno di alcun sostentamento, io sì”, 36d-e), bisogna risalire sino a Senofane (fr. 2 Gent.-Pr.); la stessa osservazione ritorna poi nell’*incipit* del *Panegirico* di Isocrate.



improprie, “in piazza, davanti ai banchi dei cambiavalute [...] e altrove” (17c), instancabilmente, cercando di evitare che trascorran “il resto della vita dormendo” (31a). Egli è un dono del dio, un tafano che sprona un cavallo grande, di razza, ma pigro. Gli Ateniesi non troveranno “facilmente un altro” come lui (30e).

Il compito di Socrate, dichiarato, è indurre la città di Atene, una città malata, che ha bisogno di cure<sup>6</sup>, “a coltivare la virtù” (31b), ma morirà secondo le leggi di Atene, pur potendo salvarsi con l’esilio: è straniero, quasi un corpo estraneo, e allo stesso tempo paradossalmente atenocentrico<sup>7</sup>. L’unica eccezione rispetto agli scenari abituali in cui si svolgono i dialoghi è infatti costituita dal *Fedro*,<sup>8</sup> ambientato fuori dalle mura della città, sull’Ilisso: a Fedro egli appare come un individuo che “suscita meraviglia” (*thaumasie*) in quanto “stranissimo” (*atopotatos*), aggettivo precisato dal successivo “non uno del luogo” (*ouk epichorio*), da lui condotto come da chi fa da guida a uno straniero (*xenagoumeno*), perché non riconosce i luoghi: non esce dalla città, né per recarsi oltre i confini, ma nemmeno fuori le mura<sup>9</sup>. Socrate, che in precedenza si è dichiarato *atopos* perché alieno ai dibattiti culturali dell’epoca<sup>10</sup>, ora risponde che lui ama imparare (*philomathes*), e mentre gli alberi e la campagna non vogliono insegnargli nulla, gli uomini della città invece sì (230d). La ‘stranezza’ e la ‘estraneità’ diventano mano a mano più complesse, estendendosi, da un lato, alle moderne disquisizioni sulla razionalizzazione del mito, pratica in voga presso i moderni intellettuali, falsi sapienti, distributori a pagamento di cultura,<sup>11</sup> e dall’altro fondendosi con la sua ribadita stanzialità in Atene, città centro di

<sup>6</sup> *Resp.* II 372e. Cf. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, lez. 6: *La città malata e i suoi medici*, Torino 2003, 86-103.

<sup>7</sup> Nonostante il rifiuto di allontanarsi sia dovuto alla determinazione di continuare ovunque a discutere come ha sempre fatto (e alla certezza che sempre avrebbe affascinato i giovani, e che da ogni luogo sarebbe dunque stato cacciato, da loro o dai padri), in ottemperanza al comando del dio.

<sup>8</sup> E naturalmente dalle *Leggi*, che con il *Fedro* condividono la famosa descrizione del paesaggio (nell’*incipit* e nel libro IV 722c 8s.): ma in quel caso il personaggio è diventato l’Ateniese, stranieri sono per lui Clinia e Megillo (*xenoi*), straniero è lui per loro (o *xene*), il luogo è Creta e il lungo percorso che i personaggi compiono va da Cnosso alla grotta di Zeus (a ricordo di altri famosi percorsi nella *Repubblica* e nel *Simposio*: città Pireo-Falero città).

<sup>9</sup> Si tratta di un’iperbole: in realtà si era recato a Corinto (*Crit.* 52b), ad Anfipoli, a Delio e a Potidea (*Ap.* 28e, *Symp.* 219e, 220e-221c). Per quanto la sua assenza di luogo appaia sin qui ‘immobile’ (cf. *infra*, §7), la sua fama si estende però fuori Atene: il *Teeteto* è ambientato a Megara, il *Fedone* a Fliunte, dove da tempo non giungono Ateniesi, ma si è sparsa la notizia della sua morte.

<sup>10</sup> “Se non credessi al mito (*scil.* quello di Borea e di Orizia), così come non ci credono i sapienti, non sarei lo strano uomo che sono” (229d).

<sup>11</sup> Socrate, è cosa nota, rifiuta la scrittura, ma in modo troppo insistito (anche Pitagora non lasciò nulla di scritto) per non alludere anche in questo caso a dispute attuali (penso alle posizioni di

interesse per la moltitudine che la affolla: gli uomini, la loro vuota presunzione di sapere, le loro passioni, la vanità, la ricerca di fama e di beni materiali, non i luoghi, se pur dotati di bellezza<sup>12</sup>, hanno importanza per lui<sup>13</sup>.

L'atopia, poi, non è soltanto spaziale, assumendo l'aggettivo nell'accezione propria, ma coinvolge, in senso forte, l'atopia del filosofo che, come Eros, ha la funzione di mediatore fra il mondo degli uomini e quello degli dei, in perenne movimento, quasi una peregrinazione, o forse un pellegrinaggio<sup>14</sup>, fra percezione di una 'mancanza' (*aporia*) e tensione a trovare il *poros* (mezzo per uscire dall'*aporia* e capacità di uscirne al tempo stesso), come si evince dal *Simposio*, e come vedremo in seguito.

Agli aspetti spaziali, infine, si aggiungono risvolti temporali: la caratterizzazione di Socrate implica infatti una sorta di atemporalità<sup>15</sup>, connessa all'inattualità dell'Atene in cui viene collocato da Platone. La città in cui si muove non è una città reale, ma ricostruita con estrema precisione, nei percorsi da e per il Pireo, nella

verse assunte da Alcidemante nell'orazione *Sui sofisti*, e da Isocrate). Tale rifiuto assume però un significato fondamentale su cosa Socrate intendesse per 'fare filosofia'. Anche il rifiuto della scrittura, dunque, per il modo in cui è argomentato nel *Fedro* - ciò che è scritto ripete, se interrogato, sempre la stessa cosa, finisce nelle mani di chiunque e non sa con chi parlare e con chi tacere, non ha un padre che lo soccorra - lo isola e lo rende *atopos*, e al tempo stesso motiva la scelta della scrittura, e l'adozione della forma dialogica, da parte di Platone (e dei socratici): non si deve compiere l'errore di ritenere che i discorsi scritti "siano qualcosa di più di un aiuto per richiamare alla memoria, per chi già lo conosce, ciò di cui si tratta nello scritto" (*Phaidr.* 275d), e chi si avventurerà nei "giardini della scrittura [...] li seminerà e scriverà per gioco [...], quando li scriverà, accumulando un tesoro di ricordi per se stesso [...] e per chiunque proceda sulle sue tracce" (276d). "Seria" sarà invece da ritenere la "scrittura nell'anima", non solo ipomnestica ma tale da consentire di seminare e piantare semi, mediante la dialettica, "da cui cresceranno altri discorsi ancora, in altri tipi di anime, capaci di rendere sempre immortale questa semenza, e di rendere chi li possiede felice, per quanto felice può essere un uomo" (276e-277a). Parole e concetti attribuiti a Socrate che appaiono profetici sulla fortuna di Socrate e del Socrate-paradigma platonico in particolare.

<sup>12</sup> Di una bellezza esteticamente apprezzabile, nella prima descrizione di un *locus amoenus* della letteratura occidentale.

<sup>13</sup> Da questa sua asserzione possiamo comprendere perché lo stoico Epitteto (*Diatr.* Ia, 1-6) e il platonico Plutarco (*de Exilio* 600F) nel I sec. d.C. lo definiscano *kosmios*, 'cosmopolita', 'cittadino del mondo'.

<sup>14</sup> Cf. *infra* § 7.

<sup>15</sup> Che venisse rappresentato scalzo nei dialoghi, ha fatto sì che Friedlaender (P. Friedlaender, *Platon*, vv. 1-3, 1964-1975; tr. it. *Platone*, Milano 2004) lo assimilasse agli uomini primitivi del *Protagora*, in cui prima che intervenisse Prometeo "l'uomo era nudo, scalzo, scoperto e inerme" (*Prot.* 321c; cf. *Resp.* 272a).

descrizione delle abitazioni, delle piazze, delle palestre, del tribunale,<sup>16</sup> in un mondo di personaggi tutti morti<sup>17</sup>, compresi i fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto, una città posta sulla linea di confine fra quella del ricordo<sup>18</sup> e una nuova città del desiderio, della volontà, un'Atene futuribile, si potrebbe dire<sup>19</sup>, il cui progetto fa parte di una costruzione che si proietta al di là del tempo. E ancora una volta incontriamo un paradosso: all'argomento del tempo il Socrate platonico accenna più volte, contrapponendo quello che corre, ritmato dalla clessidra, nei tribunali, a un tempo che andrebbe invece dilatato in meditazioni lente e attente con sé stessi, in dialoghi serrati ma approfonditi: "visto che abbiamo tempo", come spesso ripete. Dal tempo della vita reale si passa all'atemporalità di un paradigma che ha nella data di morte del filosofo il suo simbolico punto fisso, un discrimine in base al quale misurare passato e futuro, anzi predire il futuro (ormai almeno in parte presente) e condizionarlo.

## 2. Socrate-Sileno

A determinare la stranezza di Socrate concorrono anche i segni esteriori. Il suo modo di abbigliarsi è eccentrico: è perennemente scalzo e porta una tunica logora, è povero (non si occupa infatti dei propri affari, ma di quelli della città). E ancor più singolari sono i suoi tratti fisici, considerata l'appartenenza a una civiltà

---

<sup>16</sup> La stessa precisione non è tuttavia riservata alla cronologia. Frequenti sono infatti gli anacronismi 'funzionali', ai quali è stata dedicata molta attenzione (si vedano, fra gli altri, G. Arrighetti, *Platone fra mito, poesia e storia*, «SCO» 41, 1991, 13-34 e A. Capra, *Platone e la storia. La fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici*, "Acme" 53.2, 2000, 19-37) Il problema è collegato a quello più ampio della concezione platonica della storia, almeno a partire da K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988.

<sup>17</sup> Con l'unica eccezione di Isocrate nel *Fedro*.

<sup>18</sup> Quanto sia pressante il bisogno di ricostruire i luoghi – in questo caso tramite l'altrui memoria – e puntigliosa la loro riproduzione nei minimi particolari, ivi comprese le persone non più in vita che li hanno abitati, per superare lo *shock* di una perdita, per recuperare la propria identità e trasmetterla a quanti non devono dimenticare, dimostra oggi un libro come *Una storia di amore e di tenebra* di Amos Oz.

<sup>19</sup> Come Vegetti, anch'io penso che il termine 'utopia' non sia applicabile alla città ideale di Platone, che non presenta le caratteristiche di qualcosa destinato a non realizzarsi, bensì quelle di una città che potrebbe esistere se si verificassero determinate condizioni.

che coltivava l'ideale della *kalokagathia* (la coincidenza fra bello e buono)<sup>20</sup>. Socrate è particolarmente brutto, al punto da apparire quasi una maschera comica: naso camuso, occhi sporgenti, piccolo e tozzo, rozzamente sbozzato, visto che, secondo Alcibiade, assomiglia alla statuetta dei sileni “che si vedono nelle botteghe di scultura, quelli che costruiscono gli artigiani” (*Symp.* 215b)<sup>21</sup>. La sua figura è duplice come lo sono i suoi discorsi: la statuetta del sileno, aperta, rivela la statua di un dio, e Socrate, che del sileno ha l'aspetto, all'interno è pieno di saggezza (*kataphronei*, 216d); allo stesso modo i suoi discorsi, apparentemente comici, avvolti dalla “pelle di un satiro insolente (*hybristou*)”, “se uno li vede aperti ed entra dentro di loro”, appaiono gli unici dotati di senso, divini, fondamentali per “chi voglia divenire eccellente” (221e-222a). Aspetto e discorsi si corrispondono dunque perfettamente, sono coerenti pur nell'apparente paradossalità.

La *hybris*, la ‘violenza’, è un aspetto che i suoi interlocutori percepiscono, insieme con la fascinazione morale e intellettuale che esercita su di loro: ancora con le parole di Alcibiade, egli è come Marsia (un sileno, o un satiro, o un pastore), che ‘possedeva’ e rivelava chi avesse bisogno di dei e misteri, chiunque fosse a suonare la sua musica, e addirittura lo supera, ottenendo lo stesso effetto con le nude parole, chiunque le pronunci, chiunque le ascolti (*Symp.* 215b-c)<sup>22</sup>. È però vero che Marsia sfidò Apollo (il dio al cui comando Socrate obbedisce), e da lui ricevette una terribile punizione proprio per la sua *hybris*, un'arroganza che travalica l'umano. E anche Socrate, nella fondamentale, sistematica ricerca condotta su se stesso, afferma di indagare su ciò che lo riguarda, per vedere «se per caso non sia (lui) una belva che ha più volute o spira più fumo di Tifone<sup>23</sup> o invece un essere vivente più mansueto e più semplice, che condivide in qualche modo una natura di-

<sup>20</sup> Famosa è tuttavia l'eccezione costituita dall'Odisseo di Hom. *Il.* III 209- 224, più piccolo di Menelao, in apparenza insipiente o pazzo, con gli occhi a terra e lo scettro immobile nelle mani, ma dalle parole tanto sonore che nessuno pensa più “a stupir(si) di lui, per il suo aspetto”.

<sup>21</sup> Per la fisiognomica di Socrate si vedano Plat. *Symp.* 215b, 216d, 221d e *Theaet.* 143e. Il ritratto è simile a quello tratteggiato da Aristofane nelle *Nuvole*, che tuttavia si sofferma maggiormente sugli atteggiamenti, e coincide con quanto sappiamo da Senofonte (*Symp.* 2, 19 e 4, 19-5, 9). Per il Socrate-sileno si veda il bel saggio di D. Lanza, *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino 1997.

<sup>22</sup> In quel “chiunque le pronunci” credo si nasconda la voce di Platone, un “chiunque” non solo autorizzato ma anche privilegiato.

<sup>23</sup> Che fu sconfitto da Zeus e condannato a vivere nel Tartaro. Fra il nome di Tifone e il verbo *typhain*, ‘emettere fumo’, Platone crea un gioco etimologico, lo stesso al quale partecipa l'aggettivo *atyphos*, ‘non superbo, modesto’ (da *typhos*, ‘vanità, boria’), qui proposto nella bella traduzione di R. Velardi (*Platone, Fedro*, Milano 2006).

vina e priva di fumi d'orgoglio» (*Phaedr.* 229e-230a). Nel *Menone* l'omonimo personaggio lo accusa di paralizzare come una torpedine (*narke*) non solo le sue membra ma anche la sua lingua (*Men.* 79e-80a)<sup>24</sup>, parole alle quali Socrate ribatte che può condividere il paragone soltanto se si ammette che lui stesso è come una torpedine paralizzata: evidente paradosso<sup>25</sup>, che forse non significa un rifiuto del paragone da parte sua (valido se e solo se la torpedine è essa stessa paralizzata), quanto la perfetta metafora di uno stato di *impasse*, in cui lui per primo finisce spesso per trovarsi, e nel quale fa precipitare i suoi interlocutori. I Greci conoscevano il modo di colpire della torpedine, nascondendosi sotto la sabbia, come ricorda Aristotele (*HA* 620b19). Al morso doloroso e mortale della vipera (ancora un animale subdolo, che può indicare qualcuno che inganna) Alcibiade compara poi l'effetto dei suoi discorsi filosofici, tale da portare alla follia e alla frenesia bacchica (*Symp.* 217e-218a). Ma l'accusa più grave, dal punto di vista di chi lo stima e vorrebbe esserne ricambiato, è che Socrate si comporta come l'amato, indifferente e 'immobile', e non come l'amante (il cui ruolo paideutico dovrebbe assumere, secondo le convenzioni della città), e si rifiuta di scambiare la sua bellezza con chi gliela offre: non mette cioè a disposizione la propria sapienza, che anzi dissimula, accettando la bellezza fisica altrui.

---

<sup>24</sup> A esemplificazione di un fenomeno analogo si potrebbe citare anche il Crizia del *Carmide*, che appare a Socrate in aporia quanto lui, quasi per contagio, come avviene per lo sbadiglio (169c): ma Crizia è in aporia perché è incapace di *dielesthai*, di 'fare distinzioni', dunque di applicare un metodo, non riesce infatti a rispondere se non in modo confuso, per *nascondere* la sua aporia (169d), mentre Socrate, che ammette la difficoltà, è tuttavia in grado di far proseguire il ragionamento, ripartendo da un dato su cui concordare.

<sup>25</sup> La torpedine si limita a paralizzare in Nicandro (*Ther.* 456), secondo le modalità che le sono tipiche, ma in Oppiano chi la tocca entra nel dominio della nostra similitudine: è animale molle, tardo e simulatore (*malake te demas... amenenei nothes te*), lento (*bradyteti barynetai*) – torpido, insomma, ma falsamente: si realizza da un lato l'ipotesi formulata per assurdo da Socrate, dall'altro entriamo nel campo ambiguo della simulazione socratica, dell'aspetto che nasconde la sua reale essenza – ma ha una dote specifica, un'ingannevole forza che sta nella debolezza (*analkeies dolos alke*), che le consente poi di divorare le prede che si ritrovano come chi in sogno non riesce a muoversi, «vorrebbe correre, ma un laccio gli lega le ginocchia» (*Hal.* II 56 ss.; il poeta evidentemente riprende la similitudine dell'incubo di *Il.* XXII 199-201); Claudiano, nel poemetto *De torpedine* (XLVI), aggiunge l'interessante nozione che il veleno della torpedine si estende anche ad un oggetto lontano, senza che avvenga il contatto fisico (ancora una caratteristica 'socratica', unita a quelle biologiche); Guillaume Du Bartas, infine, ne *La Torpille* (*Cinquiesme Jour de la Première semaine*, 1578), rappresenta il soggetto colpito dalla torpedine non solo paralizzato ma anche privo di voce, gravato da un vero e proprio «incubus», «suant, tremblant, ronfant» (paralisi, incubo e incapacità di parlare, seguendo singoli percorsi letterari, finiscono per ricongiungersi).

### 3. Dissimulazione, nodo centrale delle accuse

Molti sono gli interlocutori di Socrate che interpretano la famosa consapevolezza socratica di non essere sapiente come simulazione di ignoranza, dunque dissimulazione della propria sapienza. Questo è il punto dal quale derivano molte delle opinioni negative che riguardano Socrate, quello che può fare pendere la bilancia verso il lato positivo dell'atopia come 'incomparabilità' o verso quello negativo di una 'stranezza' che copre in realtà un inganno: il rifiuto di condivisione non può che celare, al suo fondo, anche la finzione di un reale interesse per i suoi seguaci. Tuttavia se chi si sente oggetto di una confutazione, che alla fine produce sconforto e confusione, può spingersi sino a valutare l'inganno come una sorta di trappola, la preclusione di ogni via di uscita, senza la prospettiva di una soluzione, altri sono viceversa in grado di intravedervi come un'esortazione, obliqua per così dire, a vivere una vita diversa, migliore benché troppo difficile, talora impossibile, da vivere, data la situazione in cui operano e in considerazione delle personali ambizioni, come dimostrano le parole di Alcibiade: "mi costringe a convenire sul fatto che, pur essendo manchevole in molte cose, continuo a non prendermi cura di me stesso, ma mi occupo degli affari degli Ateniesi. Allora, a viva forza, tenendomi tappate le orecchie, me ne parto in fuga, come dalle Sirene, per evitare, sedutomi accanto a lui, di giungere alla vecchiaia al suo fianco" (*Symp.* 216a).

Allo stesso tempo la soluzione aporetica del dialogo, priva di una risposta socratica che 'aiuti' l'interlocutore a colmare le proprie carenze, ma tale da far sì che egli si liberi di opinioni erranee, potrebbe renderlo almeno disponibile ad accoglierne di non contraddittorie fra loro. L'espedito, tutto platonico (e coerente con la natura non dogmatica della sua filosofia), benché non sia sempre applicabile all'interlocutore di turno, nell'immediato, lo è però se considerato in prospettiva: l'aporia finale è la più idonea ad affrontare a mente sgombra il problema, aperto di volta in volta all'esegesi dei successivi lettori del dialogo stesso, purché in grado di affrontarne il percorso<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> E che Platone pensi ai posteri lo dimostrano le parole che Socrate rivolge a Filebo: "l'intelligenza, la memoria, e le attività a loro connesse, opinione retta e ragionamenti veri, sono più desiderabili del piacere, almeno per tutti gli esseri viventi che sono in grado di parteciparne: quelle sono le cose più utili *per tutti quelli che possono averne parte, per quelli che sono e per quelli che saranno*" (*Phil.* 11b-c).

Le difficoltà riguardanti la consapevolezza di non essere sapiente proclamata da Socrate si presentano già chiaramente nell'*Apologia*, quando egli cita l'esito dell'oracolo consultato da Cherefonte (alla domanda del quale la Pizia rispose che non vi era nessuno più sapiente di Socrate)<sup>27</sup>; dall'indagine, determinata dalla mancata coincidenza fra le parole dell'oracolo e la sua consapevolezza di non essere sapiente, deriva l'inchiesta presso politici, poeti e *technitai*, per accertare la veridicità della fama di sapienti di cui godono, un'inchiesta nel corso della quale risulta chiaro che Socrate è migliore di tutti loro perché quello che non sa non crede nemmeno di saperlo. Di qui l'odio che va crescendo attorno a lui e le accuse di arroganza. Socrate si attribuisce unicamente una sapienza *anthropine*, 'umana', e non pretende di insegnare nulla, né a pagamento, né nel modo tradizionale di intendere l'insegnamento: egli confuta le false opinioni degli interlocutori, facendo sì che entrino in contraddizione con se stessi. È del tutto consapevole, si accorge benissimo, "addolorato e impaurito" (21e), di rendersi odioso ai suoi concittadini, ma deve verificare le parole del dio sino a che non collidano più con la ferma consapevolezza di non essere sapiente: deve adempiere il comandamento del dio<sup>28</sup>. Nel corso del processo, in un momento così decisivo, egli appare del tutto sincero, proprio perché comprende la pericolosità delle sue parole, nessuna delle quali può costituire in realtà una difesa efficace. E tuttavia Platone – che lo presenta in tal modo, cercando così di rispondere evidentemente alle accuse passate, mossegli da Aristofane, a quelle avanzate nel processo e alle accuse successive, quali quella più famosa, divulgata da Policrate nel 393 (potenzialmente pericolosissima per tutti i

---

<sup>27</sup>Ap. 29a. L'oracolo secondo Senofonte rispose invece che non vi era nessuno più libero, più giusto, più saggio di Socrate, una discordanza del tutto evidente e significativa.

<sup>28</sup>Nel *Gorgia* profetizza il processo e la condanna, riconducendoli proprio all'inchiesta sui concittadini. Molti sono i punti interessanti nel dialogo, ma forse quello più idoneo al tema dell'atopia si situa a 521d. A Callicle, il quale ritiene che con la sua fiducia, "come se abitasse fuori dal mondo e non avesse alcuna probabilità di essere trascinato in tribunale", non teme di essere spogliato dei suoi averi e ucciso, Socrate risponde che sarebbe da folli pensare che tali vicende non possano capitare a tutti ad Atene. Sa che se lo condurranno in tribunale, chi lo farà sarà un uomo malvagio, e tuttavia lui è tra i pochi Ateniesi, per non dire l'unico, che si impegna nella vera arte politica, "il solo dei contemporanei a esercitarla" (cf. Ap. 31d dove dichiara che il segno demonico si è opposto a che lui facesse politica: se lo avesse fatto sarebbe morto da tempo, senza recare vantaggi né a se stesso né ai concittadini). Egli non parla per compiacere, ma puntando alla cosa migliore: in un tribunale sarà come un medico, accusato da un cuoco, portato da bambini davanti a una giuria. Non potrà difendersi, avendo procurato dolori e non piaceri, pur avendolo fatto in vista della loro salute. Socrate acquisisce quasi le caratteristiche rituali del *pharmakòs*, del capro espiatorio, messo a morte per espiare colpe altrui, essendo essenzialmente un *phàrmakon*, *vox media*, che qui agisce come 'cura', potendo in sé significare 'veleno'.

socratici)<sup>29</sup> – ci consente anche di prendere in considerazione ogni possibile reazione, e ogni valutazione, della singolare consapevolezza di non essere sapiente, ribadita più volte nel corso dei suoi dialoghi, e fondante l'essenza stessa della filosofia socratica.

Bastino alcuni esempi. Agatone nel *Simposio* ritiene che Socrate si rifiuti di comunicare la propria sapienza, e trova *hybristes* il suo rifiuto di comunicargliela (175d-e); nello stesso dialogo Alcibiade, con maggior sofferenza, asserisce che lo “costringe a convenire sul fatto che” non si prende cura di se stesso: Socrate disprezza bellezza, ricchezza, fama: “ritiene tutti questi beni degni di niente e così anche noi – ve lo dico io – e passa invece la vita a simulare ignoranza (*eironeumenos*) e a scherzare alle spalle di tutti” (216e). Clitofonte, chiunque sia l'autore dell'omonimo dialogo, opera comunque di un socratico, addirittura ritiene che Socrate serva soltanto a distruggere, a confutare, senza essere in grado di fornire nessun elemento positivo, e questo lo costringe a rivolgersi al sofista Trasimaco.

Certo il dialogo asimmetrico, nel quale soltanto Socrate pone le domande, incalzando l'interlocutore che deve rispondere brevemente e che è condotto a dare più volte il proprio assenso alle osservazioni dell'interrogante, sino a trovarsi in aperta contraddizione con se stesso, con le sue iniziali risposte, lascia l'impressione di una sorta di interrogatorio condotto con violenza da un Socrate che già prevede le risposte alle sue domande, dunque ottiene un assenso 'estorto' (e non potrebbe essere altrimenti, data l'ovvia pianificazione di Platone e nonostante la mimesi dell'oralità). Nel corso dei dialoghi, inoltre, si ha talora l'impressione che l'interrogazione da parte di Socrate del personaggio di turno abbia un esito ineludibile sin dall'inadeguatezza dell'interlocutore, che appare addirittura ridicolizzato (come il rapsodo Ione che, nell'omonimo dialogo, per non dover ammettere di essere ingiusto riconosce di essere divino, ma nel senso di 'invasato da un dio', non in possesso di alcuna sapienza), o comunque incapace di fornire risposte appropriate e talora costretto ad abbandonare il dialogo (come Eutifrone che, nell'omonimo dialogo, alla pressante richiesta di chiarire cosa sia santo e cosa no, risponde “un'altra volta, Socrate, ora ho fretta di andare via”, sbeffeggiato senza alcun dubbio, in questo caso, da Socrate che chiude il dialogo confessando di avere nutrito la speranza di imparare proprio da lui cosa fosse santo e cosa non lo fosse, unico modo per vivere meglio il resto della propria vita).

---

<sup>29</sup> E a noi nota solo tramite Senofonte (*Mem.* 2) e Libanio (*Decl.* 1).



#### 4. Voce demonica

A isolarlo dal resto della città (in questo caso dal punto di vista religioso) è anche un segno divino e demonico, una voce (*daimonion ti*) che si fa sentire sin da quando era ragazzo (*Ap.* 31c-d) e che lo fa identificare come qualcuno che non crede negli stessi dei in cui crede la città (uno dei capi d'accusa presentati al processo) o addirittura come un ateo (a partire almeno dalle *Nuvole* di Aristofane). Ma quel che è fondamentale nella voce demonica è che la sua azione è coerente con la particolare forma di dialogo adottata da Socrate: se è vero che non fornisce risposte ai suoi interlocutori, è altrettanto vero che non dispone di una guida che diriga la sua vita. La voce demonica non è prescrittiva, non gli fornisce regole, norme da seguire, non appartiene alla religione tradizionale, con i suoi miti, i suoi dogmi, e le sue offerte (tali da influenzare la divinità): lo lascia agire, limitandosi ad arrestarlo, ponendogli un divieto, soltanto quando la via, il percorso che segue non è da percorrere, lo ferma insomma solo nell'atto di compiere qualcosa di sbagliato (mentre in Senofonte, significativamente, lo esorta e lo distoglie).

La costruzione è perfetta, e i dubbi sollevati dai personaggi dei dialoghi socratici sulla personalità di Socrate si risolvono alla fine nella visione di Platone, l'unica che egli pretende sia veritiera, e che come tale si impone. Nell'*Apologia* all'andare in tribunale il *daimonion ti* non si è opposto, così come non si è opposto alla linea difensiva adottata da Socrate, dunque se ciò è stato giudicato corretto da un'entità divina, anche le sue parole dovevano, tutte, essere pronunciate come lo sono state, l'esito del processo per lui è un bene, la condanna è un bene, qualunque cosa lo attenda: una lunga notte senza sogni o un altro luogo nel quale ci sono tutti i morti, di tutti i tempi, e i grandi personaggi da continuare ad esaminare come ha fatto in vita. L'atopia, l'assenza di luogo, si fa dilatazione dello spazio, costruzione di un luogo ideale, si proietta sul futuro e sul passato, onnitemporale più che atemporale.

#### 5. Socrate *phàrmakon*

Socrate è come se fosse una *vox media* vivente: duplice nell'aspetto, e allo stesso tempo duplice nella funzione che svolge, e inevitabilmente duplice negli effetti che produce.

La città è malata ed egli ne è il medico, e come un medico in rapporto a un cuoco, al fine di risanarla le procura dolori e non piaceri.<sup>30</sup> Il suo modo stesso di curarla, tuttavia, per quanto doloroso, agisce come una forma di incantamento, di pericolosa attrazione che potrebbe indurre a vergognarsi di se stessi e a non allontanarsi mai da lui, persona incomparabile, come ricaviamo dall'appassionato discorso di Alcibiade nel *Simposio*<sup>31</sup>. Ma anche Menone, che pure non intende fare l'encomio di Socrate, oltre a stabilire un parallelo fra lui e la torpedine, asserisce: "mi affascinino (*pharmatteis*) e senza dubbio mi incanti, così che sono pieno di aporia" (*Men.* 80a). Dall'azione di *pharmattein* (verbo il cui significato può variare da 'temprare i metalli', a 'curare', a 'esercitare la magia') deriva una paralizzante sensazione di perplessità, di blocco mentale senza possibilità di soluzione. Nel *Teeteto*, infine, Socrate assume pienamente tutte le caratteristiche di un singolare medico e, contemporaneamente, dei suoi medicamenti, incantatore magico e pozione. Teeteto è il personaggio più filosoficamente dotato dei suoi interlocutori, che spesso si è posto domande cui non sa rispondere, 'gravido' e già in aporia all'inizio del dialogo, preso dalle 'vertigini' (*iliggio*). Proprio da questa situazione – un *unicum* – si genera la lunga e famosa sezione sulla maieutica, nell'ambito della quale Socrate assume il ruolo della *maia*, noi diremmo della levatrice, un ruolo ancora una volta atipico e paradossale, sia perché femminile, sia perché non risulta istituzionale ad Atene (si tratta di un'abilità che Socrate dichiara di avere ereditato dalla madre): un ruolo certo non alla pari con altre *technai*, che qui anzi compare per la prima volta come *technè* (poi nel *Politico*, 168b). Ed è proprio a questo ruolo, che egli non vuole sia divulgato (temendo le conseguenze della diffusione di tale fama), che fa risalire l'opinione negativa che i concittadini nutrono su di lui, giudicandolo 'stranissimo' in quanto dedito costantemente a inoculare il dubbio nell'animo altrui (148a). In realtà, come le levatrici "somministrando blandi farmaci e pronunciando incantamenti, possono sia stimolare, sia, se vogliono, rendere meno dolorose le doglie, e far partorire le donne che hanno difficoltà" (*Theaet.* 149d), così lui stesso con la sua arte "può suscitare e far cessare" la sofferenza di quanti lo frequentano, "pieni di qualcosa che non trova via di uscita" ("hanno le doglie, *odinousi*, infatti, e sono pieni di aporia", 151a-b). Con chi è 'gravido', dunque, il *phàrmakon*, vale a dire le sue parole incantatrici unite a un metodo di interrogazione, può funzionare come una cura e una magia che stimola dolorosi dubbi e perplessità, o li placa, facendoli emergere, quanto meno stabilendo se le opinioni che l'interlocutore è in-

---

<sup>30</sup> Cf. *supra*, n. 28.

<sup>31</sup> In particolare nel citato brano di *Symp.* 216a.

dotto a esprimere siano corrette, ‘fecondate’, o non fecondate (come le “uova di vento”), eliminandole in tal caso tramite la confutazione (condizione comunque “meno dolorosa”). Qualora l’interlocutore si dimostri refrattario alla cura, allora proprio come le levatrici che sanno favorire i matrimoni fra le persone adatte, Socrate saprà a chi indirizzarlo.

A questo punto l’atopia socratica si rivela connessa all’aporia e, almeno sin qui, in particolare a quella dell’interlocutore.

## 6. Socrate in aporia

Menone asserisce di avere sentito spesso, anche prima di incontrarlo, che Socrate non fa altro che “trovarsi in aporia” lui stesso e “gettare in aporia” chi incontra (*Men.* 80a), proprio come succede a lui ora. Ma già nell’*Apologia*, troviamo il primo caso in cui Socrate stesso conosce il dubbio e la perplessità: al responso dell’oracolo di Delfi, riportatogli da Cherefonte, egli reagisce non comprendendone il significato, così lontano, almeno a una prima e più superficiale interpretazione, dalle sue personali convinzioni (“per molto tempo non riuscii a trovare un senso [*eporoun*, ‘mi trovai in aporia’, letteralmente] alle sue parole”), quindi, pur malvolentieri, si dedica alla ricerca (*zetesin*) del reale significato dell’oracolo: “cosa intende dire, a cosa allude?”, perché “il dio certo non mente” (21b). Al termine della sua ricerca, condotta presso i concittadini ritenuti più sapienti, non gli resta che trovare un’accezione diversa in cui assumere l’aggettivo *sophos*. Rientra in se stesso e riflette (*pros emauton* [...] *elogizomen*), stabilendo di essere migliore di tutti i personaggi da lui interrogati perché “le cose che non s(a) nemmeno pens(a) di saperle” (21d, cf. 22c); alla fine si interroga (*emauton anerotan*) per appurare se preferirebbe essere come loro, e si risponde (*apekrinamen emauto*) che gli conviene essere come è (22e), applicando la corretta sequenza di quel dialogo interiore che per Platone è il pensiero (dal *dialogos* dell’anima con se stessa al *logos*).

Egli risolve perciò l’apparente contraddizione iniziale stabilendo un perfetto accordo fra sé e il dio, raggiungendo così l’*euporia*, vale a dire la felice soluzione alle sue difficoltà, dopo aver affrontato l’aporia fondamentale di tutta la sua inquieta e pericolosa ricerca: il dialogo con interlocutori diversi è ciò che il dio gli ha comandato di praticare, e al tempo stesso il ‘metodo’ che dovrà applicare anche a prezzo della vita. All’aporia originaria molte altre seguiranno: come asserisce, rivolto a Protagora, egli non è mosso da un desiderio “diverso da quello di volere esaminare le questioni su cui, di volta in volta” (*Prot.* 348c) si trova perplesso,

questioni che “possono entrare in conflitto l’una con l’altra nella nostra anima [...] in un’infinità di casi” (*Theaet.* 155b-c). Il solo Socrate, comunque, l’*atopos* per eccellenza e il primo colpito da *aporia* nei dialoghi platonici, è anche il primo, e l’unico, non solo a cercare ma a trovare una mediazione che risolve definitivamente l’*impasse*, in questo caso la contraddizione con il dio. In seguito, egli può apparire talora come totalmente paralizzato dall’*aporia*, mentre in realtà riflette alla ricerca di una soluzione, che tuttavia non sarà più definitiva ma provvisoria.

L’*aporia*, non meno dell’*atopia*, è evidentemente uno stato mentale che accompagna e caratterizza il ritratto del filosofo, sin dalla giovinezza, come lui stesso riconosce nel suo dialogo con Parmenide<sup>32</sup>. Nel *Filebo*, in particolare, alla sollecitazione di Protarco a cercare un mezzo o un sotterfugio che consenta di deviare in qualche modo, di trovare una via (*hodon*) alternativa, più bella, per raggiungere la conclusione della ricerca, egli risponde: “non c’è una via più bella né potrebbe esserci di quella di cui io sono, da sempre, innamorato, ma spesso, ormai, mi è sfuggita e mi ha lasciato solo e in *aporia* (*eremon kai aporon*)” (16b). La ‘via’ è sempre quella del metodo, una via “che non è per nulla difficile mostrare (*delosai*), ma difficilissimo percorrere (o meglio, ‘praticare’, *chresthai*)”. E qui non di una via diretta allo scopo si parla, definitivamente tracciata (*hodos*), bensì di qualcosa di più simile a una *plane*<sup>33</sup>: un viaggio, un percorso che ritorna su stesso, che è facile perdere e va ogni volta riorientato come fosse una rotta, lungo i “sentieri del mare”<sup>34</sup>. Il Socrate del *Filebo*, che racconta di sé, “solo e in *aporia*”, è lo stesso, a mio avviso, che troviamo ritratto, e considerato sotto vari punti di vista dai personaggi del dialogo, nelle lunghe e famosissime pause immobili del *Simposio*, sia quella iniziale del protiro sia quella di Potidea, in cui egli si ‘estranìa’ del tutto dal mondo esterno, immobile, insensibile, indifferente, per concentrarsi nei suoi pensieri: in tali pause è evidente come *atopia* e *aporia* si intreccino indissolubilmente. Torna anche alla mente l’immagine di Talete, alle origini del *topos* dell’intellettuale occidentale: quando è concentrato, un filosofo come Talete cade nel pozzo e suscita il

---

<sup>32</sup> Dove un giovane Socrate ammette: “Spesso [...] o Parmenide, mi sono trovato in *aporia* su tali cose” (a proposito della possibilità di parlare dell’*eidōs* in sé, del giusto, del bello e del buono, ma anche dell’uomo, del fuoco o dell’acqua, *Parm.* 130c); si vedano anche *Lys.* 304c, *Hp.Ma.* 304c, *Theaet.* 145 d-e, 187d.

<sup>33</sup> Come indubitabilmente dimostra, ad esempio, il verbo impiegato nell’*Ippia Maggiore*: *planomai men kai aporo aei* (304c).

<sup>34</sup> Quei *poroi halos* di odissiacca memoria, così prossimi nell’espressione al *poros* del *Simposio* di cui parleremo in seguito. Cf. M. Detienne-J.P. Vernant, *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*, Bari 2005<sup>2</sup>.

riso della servetta tracia<sup>35</sup>, così come chi passa il tempo a fare filosofia “provoca il riso non solo delle schiave di Tracia, ma anche del resto della gente, cadendo, per inesperienza, nei pozzi e in ogni difficoltà” (*Theaet.* 174a-174c). L’immagine di Talete ci rimanda alla costruzione della figura di un filosofo.

### 7. Socrate, il filosofo come Eros: dall’atopia immobile all’atopia verticalmente mobile

Mentre Aristodemo, da solo, non invitato, entra nella casa di Agatone per partecipare al simposio, Socrate rimane indietro, si blocca nel protiro dei vicini, e si rifiuta di entrare, benché sollecitato a farlo. La cosa, giudicata del tutto *atopon* da Agatone, per Aristodemo non è che “una specie di abitudine” (*ethos* [...] *ti*), qualcosa che l’amico fa “ogni tanto, ritirandosi dove gli capita” (175b). Sull’argomento sarà Alcibiade a tornare, narrando un episodio simile, per quanto di proporzioni più impressionanti, accaduto a Potidea: in quell’occasione il filosofo dimostrò di reggere le fatiche, l’assenza di cibo (del quale è tuttavia in grado di godere nell’abbondanza, se costretto, così come del vino), e di sopportare il gelo, come un novello Odisseo<sup>36</sup>, suscitando tuttavia il sospetto negli altri soldati, che nel suo atteggiamento intravidero una forma di disprezzo (*hos kataphronounta sphon*, “quasi li stesse disprezzando”, 219e-220b). Ma soprattutto Alcibiade ricorda come episodio che merita di essere citato (*axion akousai*, 220c), dunque rilevante, che Socrate rimase immobile, in piedi, da un’alba all’alba successiva, suscitando in questo caso lo stupore e la curiosità di tutti (che si dicono fra loro “sta meditando qualcosa”, *phrontizon*), e se ne andò solo dopo aver rivolto la preghiera al sole (220c-d). Si tratta evidentemente di una scena come quella descritta da Aristodemo, il narratore interno, ma interpretata con maggiore profondità da Alcibiade: “immerso nella riflessione (*synnoesas*), infatti, se ne stava lì sin dall’alba a indagare (*skopon*) qualcosa dritto in piedi; e poiché non procedeva sull’argomento (*prouchorei auto*), non aveva desistito (*aniei*), ma era rimasto lì fermo a ricercare (*zeton*)” (220c). Dal semplice ‘pensare’, intuito dai soldati, si passa all’individuazione di articolate attività mentali appartenenti all’ambito del pensiero ed espresse secondo il lessico socratico: riflessione (indagine all’interno di se stesso, compren-

---

<sup>35</sup> Si veda H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Bologna 1988.

<sup>36</sup> Vengono infatti citate le parole di Elena e di Menelao in *Od.* IV 242 e 271.

sione che tiene conto di vari elementi, come indica il *syn-* del composto), indagine, ricerca. Sino a rispondere a tali quesiti si è però spinto in precedenza Agatone, fornendo una risposta parziale ma potenzialmente pericolosa, che rivela la sua opinione su Socrate, la cui ironia consisterebbe secondo lui nell'irritante dissimulazione del sapere. Non a caso i soldati di Potidea potevano sospettare con fastidio che i suoi atteggiamenti esteriori di resistenza a fatiche, freddo e piaceri fossero unicamente mirati a mettersi in luce, per superbia e insieme per malevolenza, facendo risaltare le mancanze altrui. Queste le parole di Agatone: "Qui, Socrate, stenditi accanto a me, così che a contatto con te io tragga anche beneficio di quel dato di sapienza (*tou sophou*) che ti è venuto in mente (*proseste*) nel vestibolo (*prothyro*); perché di certo lo hai scoperto e adesso lo hai con te (*heures auto kai echeis*): prima di trovarlo non avresti abbandonato la posizione (*proapestes*)" (175c-d).

Queste soste a mio avviso coincidono con stati di aporia zetetica<sup>37</sup> (non paralizzante, cioè, ma volta alla ricerca di un metodo, di un *poros*), e fanno parte della descrizione che del Socrate-filosofo fornisce appunto il *Simposio*: un demone come Eros, figlio di Penia ('povertà') e di Poros ('mezzo', ma anche 'guado, passaggio', 'sentiero marino', o 'espediente, via di uscita'), povero, brutto e carente come la madre, ricco di espedienti e di una tensione al raggiungimento del bello, perennemente suscitata proprio dalla percezione di una mancanza, di un limite, e che sempre media, come un demone, fra il mondo degli uomini e quello delle Forme. Mettendo in relazione fra loro atopia e aporia, se ne ricava che quell'atopia paradossalmente immobile e atenocentrica della quale abbiamo parlato all'inizio, per continua mediazione e spostamento (nonché per successivi ridirezionamenti) diviene un'atopia mobile in senso verticale, non orizzontale,<sup>38</sup> dall'umano al divino (inattigibile), dal mondo della realtà al mondo delle Forme.<sup>39</sup> Estendendo poi l'immagine del filosofo del *Simposio* a quella del filosofo dell'allegoria della caverna nella *Repubblica* (VII 514a-520a), potremo aggiungere al quadro sino a ora delineato alcuni tratti ulteriori, che si riallacciano al tempo stesso al tema del peri-

---

<sup>37</sup> Cf. V. Politis, *Is Socrates Paralyzed by His State of Aporia? (Meno 79e7-80d4)*, in M. Erler-L. Brisson (edd.), *Plato. Gorgias-Meno*, St. Augustin 2006, 268-72; *Aporia and Searching in the Early Plato*, in L. Judson-V. Karasmanis (edd.), *Remembering Socrates*, Oxford 2006, 88-109.

<sup>38</sup> L.-A. Dorion, *L'Autre Socrate: Études sur les écrits Socratiques de Xénophon*, Paris 2013, ha particolarmente insistito sulla fondamentale differenza fra il Socrate platonico, «intermédiaire» che opera una «médiation verticale» fra uomo e dio, e il Socrate di Senofonte, «entremetteur» che opera una «médiation horizontale» fra gli uomini.

<sup>39</sup> O meglio, per Platone, dal mondo sensibile dell'apparenza al mondo inattigibile delle Forme.

colo percepito dal filosofo e al *topos* di Talete: il filosofo, passando dalla penombra della caverna alla luce del sole, rimane in aporia in un primo momento (come accecato), poi è costretto a ridiscendere nella caverna, risultando ancora una volta accecato, per il passaggio dalla luce al buio. Da un lato il costante movimento basso-alto, alto-basso riuscirà ancora più evidente, dall'altro tale movimento costituirà un obbligo (interiore e al tempo stesso dettato dal dio) per il filosofo, che dovrà prendersi cura dei cittadini, nonostante la loro derisione nei confronti di quella che a loro appare come cecità al mondo reale, e altro non è che cecità al mondo apparente delle ombre della caverna, e senza curarsi dei pericoli che ciò comporta: egli ha il compito di salvare la città da se stessa, di guarirla come un medico (e in fondo davvero come l'unico politico), sostenendo una duplice, alterna e inevitabile forma di accecamento.

## 8. Socrate e la complessità coerente o ricondotta alla coerenza

Nei dialoghi socratici Socrate appare delineato come il costante rovesciamento delle comuni credenze religiose, della *paideia* tradizionale, di ogni convenzione sociale, e come un essere doppio, o addirittura politropico come Odisseo<sup>40</sup>, un individuo singolare che attrae, strega, provoca dolore (ma, come un medico, con l'intento di guarire), che aiuta, come una levatrice (una *maia* non più in grado di partorire lei stessa), chi è 'gravido', a partorire in apparenza una soluzione ai suoi dubbi, in realtà a liberarsi dalle opinioni sbagliate, a porsi nella condizione di cercare una soluzione, oppure che si limita a confutare, che confonde, getta nel dubbio, senza proporre egli stesso qualcosa di positivo. Ma nonostante l'atopia ai limiti dell'umano, e nonostante le impressioni contraddittorie alle quali dà esito, incrociando i diversi brani Socrate ne emerge coerente, *atopos* e *aporos*, ma in grado di continuare a cercare e a indicare una 'rotta' da seguire (di adempiere il compito affidatogli dal dio): se non si trovasse d'accordo con se stesso, allora si apparirebbe in quell'"assurda difficoltà" (ancora una volta espressa dalla coppia *aporos... kai atopos*), nella quale si troverebbe il padre o il legislatore di *Leggi* II 662e,

---

<sup>40</sup> Antistene pare avesse proprio in lui identificato l'omerico *Odysseus polytropos* che piega il discorso in molti tropi, a seconda dell'uditorio, pur restando in definitiva *monotropos*. Cf. G. Gianantonio, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, Napoli 1991, 344s.

nell'impossibilità di raggiungere la coerenza con se stesso<sup>41</sup>. La sua personalità, alla fine, è semplicemente incomparabile, tanto che Hadot riconosce in lui il primo Individuo.

Ma sino a che punto la duplicità o complessità di Socrate, così accentuata, gli appartenne nella realtà o non fu piuttosto una 'scelta' di Platone, che voleva fornirne consapevolmente un'immagine sfaccettata, e che davvero riuscì così a farne il ritratto del filosofo intento a vivere, con tormentoso e difficile impegno, quella vita meditata che è l'unica che valga la pena di essere vissuta, e tutte le volte partendo dal processo (quasi sistemando con cura le tessere di un *puzzle* scomposto, quale emerge dalle diverse fonti, partendo da un centro leggibile, incontestabile). O si trattò invece di un rovello costante di Platone (e dei 'socratici'), derivante dalla necessità di difendere Socrate dalle malevole dicerie che circolarono su di lui sino a condurlo a morte e immediatamente dopo la sua morte, e nello stesso tempo esito della volontà, sorretta da un'intima convinzione, di essere l'unico in grado di fornirne le motivazioni profonde, riconducendole alla coerenza, e di salvarlo infine dall'oblio?<sup>42</sup> Forse tutte le ragioni si assommano piuttosto che elidersi. E io credo che siano davvero appartenute a Socrate la coerenza morale, insieme con la potenza attrattiva delle parole, esercitata con una forma di violenza (convogliata dai temi dell'esame che conduce e dalla forma del dialogo asimmetrico, talora irridente), che porta a vergognarsi di sé (sentendosi inadeguati a conformarsi al modello che propone e di cui è testimone in prima persona), e con quella dirompente consapevolezza di non essere sapiente, paradossalmente arrogante e umile a un tempo.

## 9. Imitazioni del Socrate reale

Questi tratti devono essergli appartenuti, visto che di suoi 'imitatori', più o meno scaltriti, si parla sia in Platone sia in Senofonte<sup>43</sup>. Dall'*Apologia* apprendia-

---

<sup>41</sup> Nell'ipotesi che dovesse tentare di trovarla dopo avere asserito che "è beato chi vive all'insegna del massimo piacere", e insieme che si deve vivere "una vita la più giusta possibile" per essere felici.

<sup>42</sup> Per non dimenticarlo e perché non fosse dimenticato in seguito: i migliori discorsi scritti, in realtà, non sono che un mezzo di reminiscenza per coloro che già sanno, come leggiamo nel *Fedro* (278a). Cf. *supra*, n. 11.

<sup>43</sup> A parte i seguaci del Pensatoio di Aristofane, comicamente descritti nelle *Nuvole*, cioè in contemporanea, attorno ai 47 anni di Socrate, in un momento in cui il pubblico del teatro poteva come è ovvio riconoscerne i tratti salienti nonché gli effetti su quanti lo seguivano.



mo che i giovani, quelli che hanno tempo, “si divertono ad ascoltar(lo) mentre esamina delle persone, ed essi stessi spesso (lo) imitano e provano a loro volta ad esaminarne altre” (23c); nelle caratteristiche esteriori cerca di riprodurlo un imitatore ingenuo come l’Aristodemo del prologo del *Simposio* (addirittura scalzo come lui), e lo conferma Alcibiade, asserendo: “chiunque pronuncia i tuoi discorsi, per quanto sia di ben poco conto chi li pronuncia [...] ne siamo sbalorditi e ne veniamo posseduti” (215d). Le imitazioni riguardano dunque aspetti esteriori, metodo di indagine e già divulgazione (nonostante una mancanza di comprensione di fondo, pur tra quanti ne sono affascinati: “sappiate bene che nessuno di voi lo conosce sul serio”, con le parole ancora una volta di Alcibiade [*Symp.* 216d]). Anche Senofonte documenta il fenomeno in quello che Livio Rossetti ha chiamato «l’*Eutidemo* di Senofonte» (*Mem.* 4,2)<sup>44</sup>, un brano che mostra in Eutidemo la stessa agitazione che Socrate provoca secondo Alcibiade nel *Simposio* e secondo Eschine nell’*Alcibiade*: Eutidemo pone a sua volta a Socrate domande ‘socratiche’, ma si perde lungo il cammino, è fragile, non riesce a confutarlo, nonostante i controesempi siano resistibili. Infine da Plutarco (*De curiositate*, 516c) ricaviamo un aneddoto (tratto dal socratico Eschine di Sfetto), secondo il quale Iscomaco fornisce ad Aristippo alcuni esempi (*spermata kai dogmata*) dei *logoi* di Socrate perché possa acquisire la fama di filosofo.

## 10. Imitazioni letterarie: il Socrate seriale

Nella realtà Socrate dovette essere così al di fuori di ogni schema, così stupefacente e difficile da comprendere, da essere al tempo stesso ‘facile’ da tipizzare e da adattare a contenuti via via diversi, al punto da essere posto all’inizio di una ‘serie’ che lo vede protagonista: i *logoi* socratici appunto. Perché una serie? Il primo impulso derivò, come credo, dallo *shock* successivo a una condanna a morte percepita come condanna a un reato di opinione, non a fatti dimostrabili, e anche da un clima di offese e di necessarie difese di Socrate, per difendere e validare contemporaneamente se stessi, applicandone il metodo e ampliandone i temi di discussione<sup>45</sup>. D’altro canto i Sofisti continuavano a difendere personaggi mitici come

<sup>44</sup> Così Rossetti intitola un capitolo del suo *Le dialogue socratique*, Paris 2011, 55-99.

<sup>45</sup> Come in molti casi sembra che per Socrate valga, in particolare nella versione platonica, quello che significava il *nostos*, la vita, per Kavafis (l’importante è il “viaggio”, e Itaca lo motiva), così in definitiva i Socratici (e noi con loro) prolungano quel viaggio (per comprendere Socrate, per fare filosofia, per ripercorrere le tappe), lo arricchiscono, lo declinano in modi diversi, lo interpretano:

Elena e Palamede (Gorgia), Clitemestra e Busiride (Policrate): in questo caso uno ‘schema retorico’ per certi versi simile sarebbe applicato a un personaggio della realtà che, proprio perché reale, vicino nel tempo, noto almeno sino a un certo punto, non poteva che risultare più coinvolgente. Se si pensa poi all’eroizzazione di Socrate, fra le complessità del labirintico Odisseo e la linearità della freccia scagliata di Achille (come lo rappresentano Platone e i socratici), allora si torna all’epica omerica e del Ciclo, e non possono sfuggire richiami quali la doppiezza di Sileno, il mortifero fascino delle Sirene, caratteristiche appartenenti al “bifrontismo” dell’eroe<sup>46</sup>, da sempre rappresentato con tratti sovrumani e subumani, utile e insieme pericoloso, che deve essere eliminato una volta che abbia adempiuto il suo compito. In questo caso la serialità ha un modello nella possibile ripetitività di eroi sempre uguali a se stessi (e paradossali, eccessivi, al di là del limite), ma di volta in volta inseriti in episodi diversi, a loro volta iterabili all’infinito (ma sempre secondo quella che appare una ‘vocazione’ del nucleo forte del personaggio)<sup>47</sup>. Socrate è un eroe che paga con la morte l’estraneità: incarna tutti i rischi della diversità, nucleo inevitabile della sua caratterizzazione, sino all’estremo esito. Egli ‘perde’ nella vita reale, e Platone, insieme con i socratici, cerca però di proporlo come incolpevole vincente, in un auspicabile futuro (immediato e postumo), martire della filosofia, al di là della crisi, al di là delle incomprensioni, in modo che raggiunga la ‘fama imperitura’ grazie alle continue letture, alle personali prove di comprensione, insomma presso i posteri. Espressione non casuale, ‘fama imperitura’, che riprende quel *kleos aphthiton*, fama incorruttibile, tensione all’immortalità, che i Greci inaugurarono, unico popolo che amò un eroe in realtà perdente, Achille, in un’epica che per me rimane stravagante come l’*Iliade*, in cui non si espugna alcuna città, non c’è alcuna vittoria, si chiude con dei funerali, e lasciamo l’eroe, fondamentalmente incompreso (dal potere incarnato da Agamennone, ma anche dai suoi

---

“Se per Itaca volgi il tuo viaggio, fa’ voti che ti sia lunga la via, e colma di vicende e conoscenze. [...] Itaca tieni sempre nella mente. [...] Ma non precipitare il tuo viaggio. Meglio che duri molti anni, che vecchio tu finalmente attracchi all’isoletta [...]. Itaca t’ha donato il bel viaggio. Senza di lei non ti mettevi in via. Nulla ha da darti più. E se la ritrovi povera, Itaca non t’ha illuso. Reduce così saggio, così esperto, avrai capito cosa vuol dire un’Itaca” (K. Kavafis, *Itaca*, trad. F. M. Pontani).

<sup>46</sup> Secondo la fondamentale formulazione di A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958.

<sup>47</sup> Qualche anno fa è apparso un singolare libretto, *Omero e Dallas: dall’Iliade alla soap-opera* (Florence Dupont), che paragonava la serie televisiva al procedere dell’epica omerica. Il paragone può funzionare, a mio avviso, per quanto concerne il ‘meccanismo’ ripetitivo, ma nel nostro caso non il fine: la *soap-opera* costituisce infatti una forma di assicurazione, la promessa di un’‘altra vita’ (società alta, ricchi che soffrono, vicende che non accadono alla gente comune), garantisce insomma evasione e appagamento (come garantiva per lo più l’epica, *mutatis mutandis*).

stessi compagni) soltanto addormentato nella tenda, ma già metaforicamente, e miticamente, destinato alla morte: un eroe nazionale non vincente.

Forse per la serialità si potrebbe anche avanzare un'ipotesi non più retroattiva ma prospettica, cercandone le ragioni nella società e nei travagli culturali dell'Atene del IV secolo, naturalmente, ma ripensati alla luce del momento storico che ha dato origine a un genere molto diverso e tuttavia ugualmente seriale e con caratteristiche almeno in parte simili.

Livio Rossetti, in una nota del suo volume sul dialogo socratico, rinvia come fenomeno lontanamente paragonabile soltanto alla serie di Maigret<sup>48</sup>, singolare notazione, ma non peregrina, che ci rimanda ad alcuni studi sul cosiddetto "romanzo giallo" che, per quanto ritenuto letteratura di consumo, ha attratto l'attenzione di ricercatori che spaziano dallo studio della cultura antica, alla storia, alla semiologia, e i cui lavori meritano di essere presi in considerazione per gettare una nuova luce sulla nascita dei *logoi* socratici come genere<sup>49</sup>. Glenn Most<sup>50</sup> ha ipotizzato che alla base della serie delle *detective stories* ci sia una sorta di nostalgia per il passato nello spaesamento di un momento storico in cui tutto si accelera, si confonde, e la società finisce per incarnare nella figura del *detective* (molto caratterizzato, sia esteriormente, per tratti fisici e abbigliamento, sia per il metodo di indagine; che vive e conosce nei minimi particolari una grande e caotica città come Londra o Parigi, non più controllabile dai suoi abitanti; all'origine estraneo alle cariche ufficiali, un non professionista) il possibile guaritore della 'città malata', l'elemento sempre riconoscibile e uguale che si muove fra centro e suburbi, che risolve i 'nodi', uscendone ogni volta vincitore (la verità e la giustizia, più che la legge, trionfano). Gli esempi più pertinenti a istituire un paragone sarebbero nel nostro caso quelli di Sherlock Holmes, in una Londra congelata alla fine degli anni '80 del XIX secolo, e di Maigret nella sua Parigi brulicante di esseri umani (ma anche quelli di Poirot e di Wolfe, per tipizzazione e metodi di indagine). Certo Socrate ha un aspetto molto riconoscibile, i suoi atteggiamenti (addirittura quelli assunti nei confronti del cibo e del vino, come spesso avviene a proposito del *detective*) e alcune frasi sono costan-

---

<sup>48</sup> *Le dialogue* cit., 32, n. 1.

<sup>49</sup> Socrate stesso è fra l'altro protagonista di due brevi racconti gialli scritti da Brèni James (*Socrates solves a murder* e *Socrates solves another murder*), pubblicati rispettivamente nell'ottobre del 1954 e nel febbraio del 1955 dall' "Ellery Queen's Mystery Magazine", nei quali ci si limita, tuttavia, a restituire l'ambientazione ateniese.

<sup>50</sup> *The Poetics of Murder: Detective Fiction and Literary Theory*, ed. with W.W. Stowe, San Diego 1983 (*Urban blues. Detective Fiction and the Metropolitan Sublime* è ora disponibile in Academia.edu).

temente ripetuti; la confutazione è il suo metodo (e il dialogo asimmetrico prelude all'interrogatorio)<sup>51</sup>, così come Holmes è famoso per il suo "ragionamento indiziario" (Ginzburg) o per l'abduzione (secondo la terminologia adottata da Peirce)<sup>52</sup>, e Maigret per non formulare ipotesi (ripete spesso "io non penso mai"): egli si lascia permeare dall'ambiente, compie indagini quasi sociologiche, sino a non sentirsi più estraneo, prima di trarre qualunque conclusione; soprattutto gli interessano gli esseri umani, si sforza di conoscerli. Anche Socrate vive in un momento di grandi ribaltamenti sociali e politici, ed è evocato dai suoi seguaci come guaritore della città, che tuttavia non è in espansione ma in declino, ha perduto di centralità; la conosce, la percorre instancabilmente, non se ne allontana, ma ne rimane al tempo stesso estraneo (è incomparabile, isolato nella sua unicità); come Holmes è bloccato in un tempo immobile, ed è al tempo stesso atemporale; combatte contro pericolose innovazioni culturali che stanno mutando il volto della sua civiltà (il fenomeno della sofistica, la fissità della scrittura, l'irrazionale fascino che continua a esercitare la poesia, soprattutto il teatro dei suoi tempi, e la nuova retorica), e propone con un linguaggio apparentemente comprensibile, con esempi tratti dalla vita comune, un nuovo modello di pensiero, la fiducia nella ragione e in un'idea di giustizia che supera le contingenze (pur rispettando la legge vigente e la condanna a morte: in nome della città di Atene? Per non ripetere un'inevitabile, identica esperienza altrove? Per rispettare quella voce demonica che non si è opposta al suo recarsi in tribunale, e che dunque gli faceva ritenere un bene tutto ciò che gliene sarebbe derivato? Per diventare consapevolmente un martire o assurgere a paradigma?)<sup>53</sup>. Forse non è un caso nemmeno che, come la medicina conosce un grande sviluppo proprio negli anni in cui si afferma la figura del *detective*<sup>54</sup>, anche in Grecia, fra il V e il IV seco-

---

<sup>51</sup> Cf. E. Bloch, *Considerazione filosofica del romanzo giallo* (1960; ristampata in *Volti di Giano*, Torino 1992).

<sup>52</sup> Cf. U. Eco-Th. Sebeok, *Il segno dei tre: Dupin, Holmes, Peirce*, Milano 1983; C. Ginzburg, *Il paradigma indiziario*, in *Miti, emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 158-193.

<sup>53</sup> Se consideriamo la domanda cruciale che, con le parole di Bonazzi, ci avrebbe lasciato l'esito del processo a Socrate ("Non poteva che andare così, perché le ragioni della filosofia e quelle della città non sono compatibili?"), anche la singolarissima difesa di Socrate, non certo adatta a evitare la condanna a morte, ci consegna in fondo il 'modello', io credo deliberato, dell'inconciliabilità fra le ragioni di una città e quelle di un filosofo, anche se le esatte formulazioni di Socrate sono inattingibili e quello che ci resta sono soltanto le diverse esegesi di Platone e di Senofonte, che inevitabilmente tendono a tratteggiarne due diverse forme di eroismo, e in modo molto orientato. Cf. M. Bonazzi, *Processo a Socrate*, Bari-Roma 2018, 145.

<sup>54</sup> I cui autori e personaggi sono per molti versi legati alla medicina: medico era Conan Doyle, la figura di Sherlock Holmes è ispirata al suo maestro, il noto medico Joseph Bell; medico è Watson;

lo, si imponga un nuovo tipo, e molto influente, di medicina: il modello ippocratico, laico e caratterizzato dall'indagine e catalogazione dei sintomi, vale a dire appunto dal ragionamento indiziario. Dunque momento di crisi, modello di ragionamento, fra quello scientifico e quello filosofico, proposto in un nuovo genere letterario, con personaggio fisso, riconoscibile e di natura contraddittoria, sembrano adattarsi a entrambi i 'generi': Socrate tuttavia non è onnisciente come Holmes, né fiducioso nelle proprie "celluline grigie" come Poirot, o psicologicamente vicino ai suoi interlocutori, bensì consapevole di non essere sapiente, e non è rassicurante ma fonte di inquietudine, quasi di angoscia.

Rimane vero che i suoi singolari momenti di atopica aporia, così densi di significato nella costruzione platonica, ritornano incredibilmente, e assumendo un'importanza decisiva, proprio nella figura del *detective*, al centro della sua inchiesta, quando non trova la soluzione all'indagine: «In quei momenti sembrava gonfiarsi oltremisura, divenire ottuso e goffo, come insensibile, come cieco e muto, un Maigret che il passante o l'interlocutore ignaro avrebbero potuto scambiare per un mezzo scemo o per uno sprovveduto»: in realtà, secondo Lucas, suo intimo collaboratore, «c'è un momento, nel corso di un'inchiesta [...] in cui il capo si gonfia all'improvviso come una spugna. Si direbbe che faccia il pieno»: si tratta proprio del momento in cui l'inchiesta, secondo Maigret, «si metteva a fermentare»<sup>55</sup>. Simili blocchi, apparenti assenze, o aporie zetetiche, che mutano la direzione delle indagini, aiutandone poi l'evoluzione (e che suscitano sconcerto, commenti negativi o addirittura scherno) sono tipici anche di Wolfe (che si rifugia per intere giornate nella sua camera o in cucina, gettando nello sconforto sia Goodwin sia il cuoco), e non molto diversi, in fondo, dai distacchi provocati dalla cocaina (che tanto allarmano Watson) quando Holmes si trova in *impasse* e né la perizia tecnica, né la sola razionalità lo sorreggono. L'*impasse* viene superato formulando nuove ipotesi (che gli consentono di assumere una prospettiva diversa, o meglio una 'direzione'

---

psichiatra avrebbe voluto diventare il giovane Maigret. Lo stesso Socrate, in effetti, oppone spesso la pratica del medico a quella del cuoco (come abbiamo visto), e in un brano almeno paragona il procedimento dialettico stesso a qualcosa di molto simile all'arte del chirurgo: "la capacità di suddividere (*diatemein*) nuovamente l'oggetto per specie, seguendone le articolazioni naturali, evitando di lacerare qualche parte come farebbe un cattivo macellaio (o 'cuoco', *mageiros*)" (*Phaedr.* 265e).

<sup>55</sup> I brani, tratti da *L'ispettore Cadavre* (pubblicato anche con il titolo *Maigret e la ragazza di provincia*) sono citati nell'interessante saggio di A. Tagliapietra, *Il giallo della filosofia*, «XÁOS. Giornale di confine» I (2002-2003) 3 ([www.giornalediconfine.net/n\\_3/art\\_1.htm](http://www.giornalediconfine.net/n_3/art_1.htm)).

diversa)<sup>56</sup>. E sono le ipotesi, confermate dal riesame complessivo degli indizi, a ‘mostrargli la via’ da percorrere.

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

SIMONETTA NANNINI  
simonetta.nannini@unibo.it

### **Abstract**

*Straniero* (the Italian word for ‘foreigner’), ‘extraneous’, ‘strange’: all these words come from Latin *extraneus*. This remark allows me, in this meeting, to speak of the *atopia* of Socrates (a peculiarity of the Platonic dialogues, never used by Xenophon in reference to him), literally ‘to be out of place’, but a word that from time to time admits all the meanings of the Latin adjective, positive (extraordinary, beyond human limits) and negative (estranged, indifferent, absurd, ridiculous, suspicious, even hostile). Socrates’ *atopia* (physical, as a way of life, ethical, intellectual, and also of space, if we connect philosophical *atopia* with *aporia*, lack of something, being at loss, perplexity) will be the first reason for his death and of his philosophical immortality. At the same time Plato will be the first responsible for the death of a literary genre, the Socratic dialogue, and for the immortality of Socrates as a *paradeigma*, just because with his work he succeeded in achieving coherence between the different aspects of the Socratic *atopia*.

I termini *straniero*, *estraneo* e *strano* derivano tutti da *extraneus* del latino. Questa considerazione mi consente di inserirmi in un convegno sullo ‘straniero’ parlando dell’*atopia* di Socrate (più volte messa in luce dai dialoghi platonici, assente invece dalle opere di Senofonte), un’‘assenza di luogo’, propriamente, che di volta in volta assume tutte le caratteristiche dell’aggettivo latino, positive (straordinario perché eccedente i limiti umani) e negative (da indifferente ad assurdo a ridicolo), comprese

---

<sup>56</sup> Holmes notoriamente rifiuta più volte, così come Peirce, l’apporto dell’intuizione. Campione di ‘ridirezionamenti’ dell’indagine, prescindendo quasi dagli indizi, è certo l’ispettore oxoniense Morse, che non a caso fa di nome Endeavour – come sappiamo soltanto alla fine della serie - oltre ad avere un cognome molto eloquente. Il personaggio riassume in sé le caratteristiche di numerosi *detectives*: assolutamente atopico come funzionario di polizia, cade in lunghe pause di *aporia*, si riprende grazie all’alcol, formulando ogni volta nuove ipotesi, che ‘indica’ a un ammirato quanto perplesso Lewis (il quale a quel punto svolge indagini in direzioni diverse, ma attenendosi ai fatti), aprendogli percorsi impreveduti. Morse, colto, sensibile, affascinatore ma anche arrogante e irritante, malinconico e segnato dal rischio di una morte imminente, è stato creato da Colin Dexter, professore di latino e greco (ancora una volta non a caso), appassionato di enigmistica così come il suo ispettore, sempre alla ricerca appassionata di faticosi ‘incroci’ (procedendo per tentativi, per successive approssimazioni), che risolve casi di omicidio mentre crea, oltre a risolvere, complessi cruciverba per il giornale locale.

quelle più ostili. L'*atopia* di Socrate (fisica, comportamentale, morale e intellettuale, ma anche spaziale quando si considera la figura del 'filosofo' associata all'*aporia*, mancanza di mezzi e soprattutto di vie d'uscita, confusione e accecamento) ne determinerà la morte fisica e insieme l'immortalità filosofica, così come il dialogo socratico di Platone determinerà la morte di un genere letterario e l'immortalità di Socrate come paradigma, proprio riuscendo a rendere coerenti fra loro, e nel disegno generale dell'opera, i diversi aspetti della sua *atopia*.







## Roma straniera\*

«Lo straniero è straniero soltanto in un paese straniero»: questa la definizione classica, che non risale ad uno studioso di cultura o di letteratura, non è di Roland Barthes<sup>1</sup> o di Julia Kristeva<sup>2</sup>, ma del cabarettista monacense Karl Valentin nel dialogo *Gli stranieri* del 1940<sup>3</sup>. Karl Valentin continua descrivendo poi efficacemente come uno straniero possa trasformarsi in un non straniero: «Ogni straniero, che si sente straniero, infatti, è straniero finché non arriva a non sentirsi più tale: a quel punto egli non è più straniero». Il grado di conoscenza dell'ambiente in cui una persona vive riflette il grado della sua stranierità.

Che conoscenza approfondita ha della propria città un abitante di Monaco di Baviera, di Berlino, di Varsavia oppure di Bologna? Di che cosa ha bisogno per trasformarsi da abitante di una di queste città a cittadino del luogo cui è familiare l'ambiente in cui vive? Per quanto riguarda Berlino<sup>4</sup>, Theodor Fontane ha trovato una definizione appropriata, molto specifica:<sup>5</sup>

---

\* Traduzione italiana di Giovanna Alvoni.

<sup>1</sup> R. Barthes, *L'Empire des signes*, Genève 1970 (scritto sulla base delle esperienze di un viaggio in Giappone nel 1966).

<sup>2</sup> J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990. Sul tema 'stranieri/stranierità' cf. anche O. Gutjahr, *Wie fremd ist eigentlich das Fremde?*, «Kultur&Poetik» III (2003) 113-118 (con indicazioni bibliografiche); si vedano inoltre le numerose pubblicazioni del Freiburger Sonderforschungsbereich "Identitäten und Alteritäten" (1997-2003): <<http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5481608>>. Cf. anche U. Riemer, P. Riemer (edd.), *Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart 2005, soprattutto H. Freis, *Die Integration der provinziellen Oberschicht im römischen Reich*, 131-144; P. Riemer, *Fremd im eigenen Land. Das Motiv der Heimkehr in Vergils „Aeneis“*, 189-201.

<sup>3</sup> K. Valentin, *Die Fremden*, in Id., *Sämtliche Werke*, IV, *Dialoge*, hrsgg. von M. Faust und A. Hohenadel, München 1996, 176s. Cf. R. Steinlein, *Die Lust am komischen Text. Über literarische Lachszenen von Homer bis Karl Valentin*, Berlin 2011.

<sup>4</sup> Vasta la bibliografia e numerosissimi i siti Internet su Berlino, l'essere berlinese e il diventarlo: cf. e.g. B. Strohmaier, *Wie man lernt, Berliner zu sein. Die deutsche Hauptstadt als konjunkativer Erfahrungsraum*, Frankfurt-New York 2014; inoltre il Berlin-Bashing di C. Seidl-G.

Chi vuole diventare un vero berlinese, impari prima di tutto a dare una spinta ad uno straniero ed a gridare: “Uff, stai più attento, uomo”!

Mentre quindi essere berlinese è primariamente una questione di carattere, essere romano è qualcosa di sostanzialmente diverso. La più importante descrizione delle condizioni che definiscono l'essere romani si trova in Cicerone: si tratta della conoscenza della genesi storica del complesso architettonico che circonda gli abitanti attuali. Il primo a parlare dei Romani come Romani in questo senso è Marco Terenzio Varrone (Cic. *acad.* I 9)<sup>6</sup>:

*nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu bellicam disciplinam, tu sedum regionum locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina genera officia causas aperuisti; plurimum quidem poetis nostris omninoque Latinis et litteris luminis et verbis attulisti atque ipse varium et elegans omni fere numero poema fecisti, philosophiamque multis locis inchoasti, ad impellendum satis, ad edocendum parum.*

«Difatti, i tuoi libri hanno quasi ricondotti in patria noi che eravamo, nella nostra città, viaggiatori e raminghi come dei forestieri, in modo che potessimo una buona volta riconoscere chi siamo e dove siamo. Tu ci hai rivelato l'età della patria, le distinzioni dei tempi, il diritto che regola il culto, quello sacerdotale, tu le istituzioni in pace e in guerra, tu i nomi, le specie, le funzioni, le origini di sedi, quartieri e luoghi, di tutte le cose divine e umane; tu hai fatto splendida luce sui nostri poeti e in genere sulla letteratura e sulle parole latine, e hai composto tu stesso, adoperando quasi ogni metro, uno scritto poetico vario ed elegante, e in molti luoghi delle tue opere hai iniziato trattazioni di filosofia, abbastanza per stimolare le persone a quello studio, ma troppo poco per istruire a fondo»<sup>7</sup>.

---

Diez, *Hier spricht Berlin. Geschichten aus einer barbarischen Stadt*, Köln 2003 e W. Kaminer, *Ich bin kein Berliner. Ein Reiseführer für faule Touristen*, München 2007.

<sup>5</sup> La citazione sembra non autentica, ma continua ad essere riportata dai media (si veda, ad esempio, <<https://www.tagesspiegel.de/berlin/berliner-ansichten-andreas-conrad-verzweifelt-ueber-dem-berliner-umgangston/1687562.html>>).

<sup>6</sup> A questo proposito si veda U. Schmitzer, *Rom im Blick. Lesarten der Stadt von Plautus bis Juvenal*, Darmstadt 2016, 74-76 (le indicazioni bibliografiche fornite in quella sede non vengono ripetute né qui né nelle pagine seguenti).

<sup>7</sup> M. Tullio Cicerone. *Le dispute accademiche*, a c. di R. Del Re, Milano 1976, 50.

La mancanza di conoscenza del mondo in cui si vive porta alla condizione di *peregrinatio* e ad *errores* come se ci si trovasse in una città straniera e sconosciuta. Così si ripresenta capovolto il processo descritto da Karl Valentin: la mancanza o perdita di conoscenza fa in modo che una persona del luogo diventi straniera, un paradosso descritto al meglio dalle sue parole:

*Professore:* Quando uno straniero si trova da tempo in un luogo straniero, è anch'egli uno straniero? Oppure è un 'non più straniero'?

*Valentin:* Sì, costui è un 'non più straniero', ma per questo 'non più straniero' ci può essere qualcosa che è per lui – inconsciamente – straniero.

*Professore:* Che cosa per esempio?

*Valentin:* Per la maggior parte dei Monacensi, ad esempio, il Hofbräuhaus non è 'fremd', mentre la maggior parte dei musei lo sono.

*Professore:* Verissimo. Ciò significa che anche un nativo del luogo può essere straniero nella sua città natale.

La distinzione di Valentin fra conoscenza del Hofbräuhaus e conoscenza dei musei conduce alla seguente considerazione generale: la conoscenza che segna il discrimine fra straniero e non straniero non è il sapere che serve nella vita quotidiana, che consente di vivere senza problemi e districarsi nella realtà attuale per soddisfare i propri bisogni elementari, ma la conoscenza diacronica completa propria delle *élites* intellettuali, la quale sta alla base della percezione sincronica, la indirizza correttamente ed in caso di necessità la corregge. Con questo fondo di conoscenze i Romani poterono impadronirsi davvero della propria città a partire dall'età tardo-repubblicana. Le testimonianze di ciò sono molteplici, riguardano la letteratura come la topografia architettonica: l'ottavo libro dell'*Eneide* di Virgilio come le costruzioni di Augusto sul Palatino, il quale stabilì così una continuità spaziale con la fondazione ad opera di Evandro e Romolo<sup>8</sup>.

D'altra parte, questo grado di dimestichezza con la propria città, in quanto termine di paragone per contrasto, rappresenta anche il presupposto affinché, stabilendo dei limiti, la stranierità ed esperienze di stranierità possano esser descritte in letteratura. Come ciò si configuri, verrà dimostrato a titolo esemplificativo sulla base di tre punti:

- messa in scena della separazione spaziale come esperienza di stranierità e percezione dell'esterno deficitaria nella poesia dell'esilio ovidiana;

---

<sup>8</sup> Schmitzer, *Rom* cit. n. 6, 116-120.

- percezione di Roma come di una città divenuta straniera nella terza satira di Giovenale;

- il disorientamento di fronte all'impronta di culti stranieri nel paesaggio cittadino in Prudenzio, *Contra Symmachum*, come esempio dello specifico processo di estraniamento, che progredisce con la cristianizzazione dell'Impero Romano.

In tutte le società antiche (a parte Sparta) vi sono stranieri, non raramente vi è un collegamento fra *status* di straniero e posizione sociale: una buona parte degli schiavi e dei poveri nella Roma imperiale era di origine orientale, cosicché essere straniero equivaleva ad avere una competenza culturale manchevole. Questi dati di fatto determinabili per via empirica (per esempio tramite iscrizioni, santuari di culti stranieri etc.) sono stati sempre studiati, talvolta anche le immagini degli stranieri. Pure che l'antichità è lo 'straniero prossimo' è stato ripetuto a partire da Uvo Hölscher<sup>9</sup> più o meno scherzosamente. Ma se esiste un'antica teoria (oppure elementi espandibili in essa) della stranierità, in che relazione stiano stranierità e percezione della stranierità in Grecia e a Roma con le forme successive, studiate dal punto di vista etnografico, è un tema che non è stato ancora affrontato neppure parzialmente<sup>10</sup>. Naturalmente neppure questa relazione ha pretese di completezza, ma è mio intento sollevare almeno la questione, se ci sono mezzi e modi di giungere ad un inquadramento generale che consenta di vedere i singoli fenomeni in una nuova luce. «In ogni modo non sembra appropriato intendere ciò che è straniero e ciò che è proprio, oppure anche un luogo straniero e la patria come opposizione binaria, ma come poli di una relazione fissa e quindi come parti del processo culturale determinato da azioni reciproche come legame e separazione, inclusione ed esclusione» scrive Wolfgang Müller-Funk nella sua sintesi *Theorien des Fremden* uscita nel 2016<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> U. Hölscher, *Das nächste Fremde, Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, München 1994.

<sup>10</sup> Varrone definisce – sulla base dell'aggettivo *peregrinus* – 'l'essere straniero' come 'distanza' oppure 'essere lontano' dalla patria (*De ling. Lat.* V 33) *ager dictus peregrinus a pergendo, id est a progrediendo; eo [quod] enim ex agro Romano primum progrediebantur.*

<sup>11</sup> W. Müller-Funk, *Theorien des Fremden*, Tübingen 2016, 15s.: «In jedem Fall scheint es nicht angebracht, Fremdes und Eigenes, oder auch Fremde und Heimat als binäre Opposition zu begreifen, sondern als Pole einer unaufkündbaren Relation und damit als Teil des kulturellen Prozesses, der sich [...] durch Wechselwirkungen wie Verbinden und Trennen, durch Einschluss und Ausschluss bestimmt». Cf. anche E. Oeser, *Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie*, Darmstadt 2015.

Fra le numerose possibilità di studio dei fenomeni della stranierità nel mondo antico e oltre – ad esempio, la mancanza di familiarità con tecniche culturali (Cic. *De orat.* I 249: *Cur ergo non eidem in iure civili... satis instructi esse possumus ad hoc dumtaxat, ne in nostra patria peregrini atque advenae esse videamur?*) oppure l'autoalienazione come viene trattata in numerose saghe di trasformazione di esseri umani in materia inanimata nelle *Metamorfosi* di Ovidio (Niobe, ad esempio, oppure il caso particolare ed istruttivo di Narciso, che poteva sopravvivere *si se non noverit* [*Met.* III 348]) – optiamo qui per un approccio al tema che si basa sulla stranierità effettiva o simbolica della topografia<sup>12</sup>.

Il concetto di stranierità è quindi immancabilmente collegato con la relazione identità-alterità; ciò che è proprio si definisce dal confronto con ciò che è straniero. Si fa quindi esperienza della stranierità sulla base delle categorie di ciò che è proprio, che vengono riferite all'altro *ex negativo* e servono come elemento di valutazione. L'identità è collegata alla memoria sia in senso psicologico generale sia nel senso letterario-topografico che ci interessa in questa sede: la perdita della memoria è contemporaneamente perdita di identità, il rimedio è l'esercizio della memoria come compito specifico della letteratura del ricordo. Vedremo però anche che, in certi casi, si arriva ad una cancellazione consapevole di ricordi come rimedio terapeutico quando la memoria è accompagnata da associazioni sgradevoli ed è importante correggere i ricordi, contrapporre loro un'immagine positiva e registrare nella memoria questo elemento complementare.

Il tentativo di salvaguardare una memoria sentita come genuina può essere studiato in modo particolarmente approfondito sulla base delle opere dell'esilio ovidiane, nelle quali topografia concreta e interpretata simbolicamente coincidono. I *Tristia* e le *Epistulae ex Ponto* rappresentano un ampio tentativo di elaborare poeticamente le esperienze dell'autore dopo l'esilio da Roma nell'anno 8 d.C. Non sono un protocollo o un diario della vita a Tomi sul Mar Nero, ma uno studiato messaggio poetico per i lettori romani, che riprende i *topoi* della descrizione di

---

<sup>12</sup> Il significato dell'esperienza di stranierità nelle opere di Virgilio, per esempio nella prima *Ecloga* (il pastore Titiro non riesce a capire la città di Roma, in quanto va oltre le esperienze da lui vissute sino a quel momento) oppure nell'ottavo libro dell'*Eneide*, quando Enea, nuovo arrivato da terre straniere, ha come guida di Roma, che non conosce, Evandro (a questo proposito le spiegazioni etimologiche di Varrone giocano un ruolo importante) è trattato da Schmitzer, *Rom* cit. n. 6, 103-123. L'Evandro di Virgilio, rappresentato da Ovidio nei *Fasti* come un esiliato: *Fast.* I 471-488 (cf. U. Schmitzer, *Ovids Carmentalia*, in: M. Janka, U. Schmitzer, H. Seng (eds), *Ovid. Werk – Kultur – Wirkung*, Darmstadt 2008, 113-144, anche sul problema se Ovidio, dopo l'esilio, sia nuovamente intervenuto sul testo).

terre barbariche noti a partire da Erodoto e che indirizza la percezione del pubblico<sup>13</sup>.

La separazione dell'autore dal pubblico, superabile soltanto se la si considera qualcosa di fragile e privo di durata, è presente dal primo verso del primo libro dei *Tristia* ed in questo modo viene evidenziata come il tema complessivo dell'intero corpus (*Trist.* I 1,1s.):

*Parue – nec inuideo – sine me, liber, ibis in urbem,  
ei mihi! quo domino non licet ire tuo.*

«Senza di me – ma non sono geloso – andrai, piccolo libro, a Roma: ahimè, che non è permesso andarvi al tuo padrone»<sup>14</sup>.

Che questo estraniamento diventi sempre più profondo con gli anni e che l'autore sotto forma di libro non riconosca quasi più Roma, dimostra l'inizio di *Trist.* III 1, dove ancora una volta un libro viene mandato a fare un viaggio (III 1,1s.; 17-22):

*“Missus in hanc venio timide liber exulis Urbem:  
da placidam fesso, lector amice, manum;  
...  
si qua videbuntur casu non dicta Latine,  
in qua scribebat, barbara terra fuit.  
dicite, lectores, si non grave, qua sit eundum,  
quasque petam sedes hospes in Vrbe liber.”  
haec ubi sum furtim lingua titubante locutus,  
qui mihi monstraret, vix fuit unus, iter.*

“Inviato in questa città, vi giungo con timore, libro di un esule:  
tendimi, lettore amico, una mano benevola nella mia stanchezza

...

E se per caso qualche espressione apparirà poco latina,

---

<sup>13</sup> Cf. U. Schmitzer, *Die literarische Erfindung des Exils als Konstruktion des Raums*, in V. Coroleu Oberparleitner, G. Petersmann (edd.), *Exil und Literatur. Interdisziplinäre Konferenz anlässlich der 2000. Wiederkehr der Verbannung Ovids*, Horn-Wien 2010, 57-73 (con ulteriore bibliografia).

<sup>14</sup> *Publio Ovidio Nasone. Tristia*. Introd. di D. Giordano. Trad. di R. Mazzanti. Note e commenti di M. Bonvicini, Milano 1991, 5.

è una barbara terra quella in cui egli scriveva.

Ditemi, lettori, se non vi pesa, che strada io debba fare  
e quale albergo cercare, libro straniero nella città”.

Dopo avere così parlato in disparte con lingua balbettante,  
appena uno trovai che venisse a mostrarmi il cammino<sup>15</sup>.

L’esperienza di stranierità è addirittura totale: riguarda prima di tutto la conoscenza della topografia, a proposito della quale il giro immaginario che segue mostra che si tratta soprattutto degli allora attuali edifici di Augusto sul Palatino. Il libro riceve informazioni soprattutto sul legame stabilito dalle opere architettoniche fra Augusto e gli dèi per lui particolarmente importanti Apollo e Giove. È significativo che il libro per queste informazioni abbia bisogno di un *monstrator*, di una guida per stranieri<sup>16</sup>, dal momento che le relazioni di amicizia esistenti non sono più solide. L’esperienza di stranierità è anche di natura linguistica, la distanza spaziale ha avuto degli effetti anche sul legame linguistico: Ovidio si delinea come una persona che ha già difficoltà ad esprimersi correttamente in latino, dal momento che egli – come più avanti in *Trist.* III 14, 48 – ricorda che a causa del suo nuovo ambiente lavora nella lingua dei Geti: *et videor Geticis scribere posse modis* (“e mi sembra di poter scrivere nei modi dei Geti”). Un po’ più tardi, in *Pont.* 4,13,18, si definisce addirittura *paene poeta Getes* (“quasi un poeta getico”). L’elegia I 1 si chiude con la ripresa di termini dell’ambito della stranierità (*Trist.* I 1,57-60):

*tu tamen i pro me, tu, cui licet, aspice Romam –  
di facerent, possem nunc meus esse liber!  
nec te, quod uenias magnam peregrinus in urbem,  
ignotum populo posse uenire puta.*

Ma tu va’ per me, e contempla, tu che lo puoi, Roma.  
Volessero gli dèi che io potessi ora essere il mio libro!  
E non pensare, perché giungi straniero nella grande città,  
che tu possa giungervi ignorato dal popolo<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Ovidio cit. n. 14, 83.

<sup>16</sup> U. Schmitzer, *Antike Stadtführungen – von Homer bis Ammianus Marcellinus und Petrarca*, «Gymnasium» CVIII (2001) 518-537: 529.

<sup>17</sup> Ovidio cit. n. 14, 7.



In quanto *peregrinus* il libro non ha la cittadinanza romana, a causa dell'assenza del suo autore ne ha perso il diritto, è uno straniero discriminato anche dal punto di vista giuridico. Lo status di *peregrinus* conduce a ciò, che i luoghi familiari all'autore ed ai suoi lettori gli appaiono in una nuova luce, nella prospettiva di uno straniero giunto a Roma per la prima volta. In tali testi trova espressione più intensamente l'esperienza letteraria ovidiana di stranierità, la quale – come si è detto – attraversa l'intero *corpus* delle elegie dell'esilio. Un aspetto complementare è che Ovidio con la sua scrittura vuole assicurarsi di rimanere parte del mondo romano, quando ad esempio ricorda il gruppo dei poeti oppure immagina lo svolgimento del corteo trionfale di Tiberio, che in effetti non vide con i propri occhi.

L'esperienza di stranierità si manifesta anche nella perdita dell'ordine spazio-temporale come di una categoria che ha regolato la vita sino a quel momento. Un esempio di ciò è il ricordo del tempo dell'*otium* a Roma, che è collegato a quello della topografia della città di Roma e sottolinea il contrasto fra civilizzazione ed esistenza quasi barbarica (*Trist.* III 12,17-26)<sup>18</sup>:

*otia nunc istic, iunctisque ex ordine ludis  
cedunt uerbosi garrula bella fori;  
usus equi nunc est, leuibus nunc luditur armis,  
nunc pila, nunc celeri uertitur orbe trochus;  
nunc ubi perfusa est oleo labente iuuentus,  
defessos artus Virgine tingit aqua.  
scaena uiget studiisque fauor distantibus ardet,  
proque tribus resonant terna theatra foris.  
o quater et quotiens non est numerare beatum,  
non interdicta cui licet urbe frui!*

Lì è tempo ora di ferie, e succedendosi in ordine i ludi ai ludi  
tacciono le chiassose battaglie del foro eloquente.  
Ora è il cavallo, ora è la scherma con le armi leggere,  
ora è la palla, ora è il cerchio che corre con giri veloci;  
ora la gioventù, dopo essersi unta di viscido olio,  
immerge le membra affaticate nell'acqua Vergine.  
Trionfa il teatro, e scroscia l'applauso delle opposte fazioni  
ed echeggia il rumore dei tre teatri anziché dei tre fori.

---

<sup>18</sup> Schmitzer, *Die literarische Erfindung* cit. n. 13, 68s.

O quattro volte felice, o infinite volte felice  
chi può godersi Roma che non gli è stata interdetta!<sup>19</sup>

Mentre a Tomi vi è soltanto natura non ancora civilizzata, a Roma persino il gioco ed il tempo libero sono collocati negli spazi ordinati della città, nel Campo di Marte, delimitato dall'*aqua Virgo*, e nei tre teatri (quello di Marcello, di Pompeo e di Balbo), che furono curati anche da Augusto. L'*otium* presuppone, quindi, per Ovidio definitezza e definibilità dello spazio, diventa addirittura un rituale come altri rituali (politici), per esempio un corteo trionfale o le processioni sacerdotali. Tutto ciò è proprio di Roma, non esiste a Tomi. La stranierità di Ovidio è quindi doppia: a Tomi egli è il nuovo arrivato da Roma, cui sono estranee le usanze del luogo e soprattutto la lingua: *barbarus hic ego sum quia non intellegor ulli*. Ma anche Roma, la sua patria, gli è estranea, perché egli non partecipa più alla vita di là ed ai suoi sviluppi.

Ovidio, vale a dire i suoi libri poetici, sono la confutazione dei grandi modelli letterari di Odisseo e Enea, i quali, nonostante tutte le avversità, possono rientrare in patria, sebbene essa sia diventata loro estranea o non la conoscano ancora. Gli sforzi di Ovidio di ritornare in patria vengono, invece, soffocati sul nascere ed in esilio egli deve rendersi conto di come perda sempre più il contatto vivace con Roma un tempo familiare e di come inevitabilmente cresca la reciproca estraneità. Così la scrittura è uno sforzo compensatorio, che però – almeno nella prospettiva che emerge dai componimenti dell'esilio – non può nascondere che Ovidio non appartiene più a Roma, che il suo allontanamento ha avuto come effetto non tanto che la città e le sue persone gli sono estranei, quanto piuttosto che egli è estraneo a questa città. A ciò è dovuta la sua infelicità. In sostanza è questo il significato delle famose parole di Goethe in *Massime e riflessioni* (1032):

Ovidio rimane classico anche in esilio; egli cerca la sua infelicità non in sé stesso, ma nel suo allontanamento dalla capitale del mondo.

Ovidio usa la prospettiva dello straniero in maniera molto abile: sebbene egli lasci che sia il suo libro a stupirsi di Roma e del suo aspetto, è l'autore a guidarne abilmente i passi, egli è cioè la vera guida per stranieri nonostante la menzione di un *monstrator*.

Questa esperienza di stranierità portata sulla scena deve essere distinta da un'esperienza di stranierità reale, che tuttavia si trova soltanto raramente nella

---

<sup>19</sup> Ovidio cit. n. 14, 119.

letteratura latina, dal momento che la letteratura latina di età classica è centrata su Roma. Un esempio di totale incomprensione dell'architettura e della topografia di Roma e dei conseguenti comportamenti si trova in Tacito, quando descrive la delegazione dei Frisi germanici al tempo di Nerone, che visita Roma (*Ann. XIII 54*)<sup>20</sup>:

*... inter ea, quae barbaris ostentantur, intravere Pompei theatrum, quo magnitudinem populi viderent. illic per otium (neque enim ludicris theatri ignari oblectabantur) dum consessum caveae, discrimina ordinum, quis eques, ubi senatus, percunctantur, advertere quosdam cultu externo in sedibus senatorum rogantes, postquam audiverant earum gentium legatis id honoris datum, quae virtute et amicitia Romana praecellerent, nullos mortalium armis aut fide ante Germanos esse exclamant degrediuntque et inter patres considunt.*

durante la visita dei luoghi che di solito si fanno vedere ai barbari, entrarono nel teatro di Pompeo, dove potevano avere una visione complessiva della folla là radunata. Là si comportarono da distratti, perché non prendevano gusto alla rappresentazione scenica, in quanto nulla vi capivano; e continuarono a far domande sul pubblico delle gradinate, sui settori assegnati ai diversi ordini e dove sedessero gli appartenenti all'ordine equestre, e dove gli iscritti all'ordine senatorio. A un certo punto videro che alcuni personaggi, vestiti come stranieri, se ne stavano nei posti dei senatori: chiesero chi fossero; e saputo che quell'onore veniva concesso alle delegazioni di popoli che si segnalavano per valore e amicizia verso Roma, esclamarono che nessuno al mondo superava i Germani nelle armi e nella lealtà; e quindi discesero le gradinate e si sedettero in mezzo ai senatori<sup>21</sup>.

Questo è uno dei pochi passi della letteratura latina in cui la non conoscenza della realtà di Roma e lo stupore di fronte ad essa vengono tematizzati, mentre dall'introduzione risulta chiaro che delegazioni straniere venivano regolarmente accompagnate in luoghi siffatti a Roma, per suscitare in loro una buona impressione e convincerle fin dall'inizio della superiorità di Roma. La stranierità dei Frisi si manifesta tuttavia non nell'ammirazione dei monumenti architettonici, ma nella loro completa ignoranza dei modi di agire e di comportarsi tipici di Roma: le rappresentazioni teatrali sono per loro completamente sconosciute e conseguentemente non suscitano in loro alcuna impressione. Lo stesso discorso vale per la struttura a strati della società, che viene riprodotta in teatro dalla

---

<sup>20</sup> Su Roma in Tacito si veda prossimamente F. Senkbeil, *Der Autor und die Stadt. Die urbs Roma in den historiographischen Werken des Tacitus*, <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/21702>, Diss. HU Berlin 2018.

<sup>21</sup> *Tacito. Annali dalla morte del divo Augusto*. Trad. di E. Oddone. Introd., note, bibliografia a c. di M. Caltabiano, Milano 1978, 530.

disposizione dei posti. Nella rappresentazione di Tacito della delegazione dei Frisi, Roma non è il luogo della nostalgia come nelle opere dell'esilio di Ovidio, ma un posto che colpisce l'attenzione grazie all'impatto emotivo dell'architettura e di una società di altro tipo, difficile da capire sulla base delle esperienze vissute sino a quel momento (un'esperienza che i Frisi condividono con il Titiro di Virgilio e il Coridone di Calpurnio). Devono portare nella loro patria – questo è lo scopo principale di queste visite della città – lo splendore e l'importanza di Roma, in modo da assicurarle la lealtà dei ceppi periferici. L'effetto di Roma è simile a quello che ha su Ovidio, ma per motivi totalmente diversi<sup>22</sup>.

Ma che vivere a Roma possa essere anche una sfortuna, che soltanto la distanza dalla capitale prometta salvezza, perché la città apparentemente familiare è divenuta estranea, è il tema – quasi un secolo dopo Ovidio – della terza satira di Giovenale. Mentre l'Ovidio delle opere dell'esilio vive con sofferenza la propria lontananza da Roma, l'io narrante di Giovenale desidera la lontananza da Roma (III 1-3):<sup>23</sup>

*quamvis digressu veteris confusus amici,  
laudo tamen, vacuis quod sedem figere Cumis  
destinet atque unum civem donare Sibyllae.*

Quantunque mi dispiaccia la partenza di questo vecchio amico, lodo tuttavia la sua decisione di stabilirsi nella ormai deserta Cuma e di donare così un cittadino alla Sibilla<sup>24</sup>.

Cuma che, in contrasto con le condizioni storiche reali viene presentata come un luogo deserto, trae profitto dalla vicinanza di Baia, che i Romani benestanti sceglievano da sempre come luogo di villeggiatura. Ma le condizioni di vita a Roma sono cattive a tal punto – così riassume Giovenale – che sarebbe preferibile la vicina Procida, un'isola rocciosa non civilizzata, soltanto per non rimanere più a lungo in città. Ma che cosa era peggiorato a tal punto a Roma che la

<sup>22</sup> Cf. H. Schlange-Schöningh, *Fremde im kaiserzeitlichen Rom*, in Alexander Demandt (ed.), *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1995, 57-67.

<sup>23</sup> C. Schmitz, *Juvenal*, Hildesheim 2019, 86-94; Schmitzer, *Die literarische Erfindung* cit. n. 13, 252-259; P. A. Miller, "I get around": *sadism, desire, and metonymy on the streets of Rome with Horace, Ovid, and Juvenal*, in D. H.J. Larmour, D. Spencer (edd.), *The Sites of Rome. Time, Space and Memory*, Oxford 2007, 138-167, soprattutto 160-166; D.H.J. Larmour, *Holes in the body: sites of abjection in Juvenal's Rome*, *ibid.*, 168-210.

<sup>24</sup> *Decimo Giulio Giovenale. Satire*. Introd. di L. Canali. Premessa al testo, trad. e note di E. Barelli, Milano 1976, 69.

*aurea urbs* di Augusto non appare più una città in cui valga la pena vivere? E ciò in un periodo in cui, almeno dal punto di vista di oggi, grazie a Traiano, lo sviluppo architettonico tendeva ad un'acme non raggiunta prima e dopo?

Come già Marziale in numerosi epigrammi, Giovenale nelle sue elegie ha addotto molteplici motivazioni del perché Roma non era più sopportabile per i Romani: i doveri dei clienti verso il loro *patronus*, che costringono alle visite di cortesia già di buon mattino, la depravazione delle donne descritta con tutto l'arsenale di *topoi* misogini, l'onnipresenza dei cacciatori di eredità, etc. La citata terza satira diventa più concreta e contemporaneamente più polemica: Roma non è più Roma, come espone Giovenale cominciando con la solenne, non più appropriata apostrofe *Quirites* (III 60-65):

*non possum ferre, Quirites,  
Graecam urbem – quamvis quota portio faecis Aethaei?  
iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes  
et linguam et mores et cum tibicine chordas  
obliquas nec non gentilia tympana secum  
vexit et ad circum iussas prostare puellas.*

Io non posso, o Quiriti, sopportare una Roma greca! E poi, quanti sono i veri achèi in tutta questa feccia? È un pezzo che l'Oronte di Siria è venuto a sfociare nel Tevere, portando con sé lingua, costumi, flautisti e corde oblique, tamburi esotici e ragazze costrette a prostituirsi nel circo<sup>25</sup>.

La descrizione del disprezzo del presente presenta due stadi. Sarebbe pessimo se Roma fosse una città greca, perché la greca *faex* per un romano, sulla scorta di una tradizione risalente sino Catone il Vecchio ed al bugiardo Sinone dell'*Eneide*, è da guardare soltanto con ripugnanza. Conseguentemente sono attestati con accezione negativa vocaboli come *Graeculus* oppure *pergraecari*<sup>26</sup>. Ma questo sarebbe comunque sempre meglio ed abbastanza sopportabile in confronto alle condizioni reali: al posto dei Greci si sono fatti spazio a Roma degli Orientali e allontanano le persone residenti da molto tempo (cf. Iuv. III 81ss., 119ss., un ragionamento che fatalmente ricorda AfD e Pegida nella Germania del ventunesimo secolo). Dell'enfatica lode ovidiana di Roma *nempe ab utroque mari iuvenes ab utroque puellae / venere atque ingens orbis in urbe fuit* (Ov. *Ars* I

<sup>25</sup> Giovenale cit. n. 24, 73.

<sup>26</sup> *ThL* X 1, 1435, s.v. *pergraecor*.

173s.)<sup>27</sup> non è rimasto più molto: mentre la Roma di Ovidio è un'interessante mescolanza multiculturale e multi-etnica, la Roma di Giovenale è caratterizzata dalla paura dell'eccessiva presenza di stranieri e dalla perdita dell'identità.

Lo spazio della città è stato deromanizzato in maniera dolorosa, cosicché neppure il Tevere è più il Tevere (quanto piuttosto l'orientale-siriaco Oronte). Ed anche se ci sono ancora dei Romani, non si comportano più come Romani: persino i contadini, incarnazione della vita degli antichi Romani e del *mos maiorum*, portano abiti orientali (III 66s.). Di Roma, della vera Roma si può soltanto raccontare alla maniera di una volta. Secondo la diagnosi di Giovenale, una delle caratteristiche che dapprima contribuirono alla grandezza di Roma, è giunta a termine: si tratta della capacità di integrare gli stranieri e l'estraneità e di rigenerare continuamente Roma sulla base di questo afflusso duraturo. Oppure, per usare i termini della politica xenofoba di oggi: "La barca è piena!", "Abbiamo raggiunto i limiti delle nostre capacità!"

Questa constatazione generale si concretizza sulla scorta di un luogo particolarmente significativo: nel bosco di Egeria, Numa, il secondo re di Roma, ricevette i consigli per la fondazione religiosa del giovane stato. Ora questa area è stata acquistata da giudei interessati agli affari, che vi praticano i loro strani riti (III 12-17):

*hinc, ubi nocturnae Numa constituebat amicae,  
nunc sacri fontis nemus et delubra locantur  
Iudaeis, quorum cophinus foenumque supellex;  
omnis enim populo mercedem pendere iussa est  
arbor et eiectis mendicat silva Camenis,  
in vallem Egeriae descendimus...*

Qui, dove Numa teneva con l'amica i suoi convegni notturni, s'affittano ora i templi e il bosco della fonte sacra a certi giudei c'han per tutta mobilia un cesto e del fieno. Ogni albero infatti deve oggi per legge pagare la sua quota all'erario, e la selva, da quando sono state cacciate le Camene, è ridotta in miseria. Ci inoltriamo dunque nella valletta di Egeria<sup>28</sup>...

Forse non è poi così male andarsene da Roma, perché chi è costretto a restare in questa città deve misurarsi con condizioni di vita pericolosissime, è minacciato dal crollo di edifici nuovi e di vecchia costruzione, da incendi e dalla

<sup>27</sup> U. Schmitzer, *Räume des otium in der römischen Liebeslegie*, in F. Fiorucci (ed.), *Muße, otium, schole in den Gattungen der antiken Literatur*, Freiburg 2017, 53-68: 64.

<sup>28</sup> Giovenale cit. n. 24, 69.

criminalità quotidiana, addirittura dai pericoli del traffico stradale, cosicché i benefici della civilizzazione della grande città in confronto alla vita in provincia si trasformano in svantaggi catastrofici (III 190-202):

*quis timet aut timuit gelida Praeneste ruinam  
aut positis nemorosa inter iuga Volsiniis aut  
simplicibus Gabiis aut proni Tiburis arce?  
nos urbem colimus tenui tibicine fultam  
magna parte sui; nam sic labentibus obstat  
vilicus et, veteris rimae cum texit hiatum,  
securos pendente iubet dormire ruina.  
vivendum est illic ubi nulla incendia, nulli  
nocte metus, iam poscit aquam, iam frivola transfert  
Ucalegon; tabulata tibi iam tertia fumant.  
tu nescis; nam si gradibus trepidatur ab imis,  
ultimus ardebit quem tegula sola tuetur  
a pluvia, molles ubi reddunt ova columbae.*

A Preneste, così fresca, a Bolsena, in mezzo alle colline boschive, o nella tranquilla Gabi o sulla rocca degradante di Tivoli, chi ha mai paura che gli debba crollare addosso la casa? Noi invece vogliamo abitare in una città sostenuta in gran parte da travicelli malfermi, perché l'amministratore non sa porre altro rimedio alle mura cadenti, e quando ha tappato le fenditure d'una vecchia crepa, ci dice di dormire tranquilli con quella continua minaccia sulla testa. Molto meglio vivere dove non ci sono mai incendi e la notte si può dormire senza un continuo terrore. Già Ucalegonte grida che portino acqua e intanto mette in salvo i suoi stracci: sotto i tuoi piedi già il terzo piano è in fiamme. Tu non te ne sei nemmeno accorto, perché mentre tutti da basso son già in tumulto, chi non ha che le tegole per difendersi dalla pioggia e sta lassù dove le colombe depositano l'ovo, quello, sia pur per ultimo, è destinato ad arrostito<sup>29</sup>.

I pericoli di incendio sono il rovescio della medaglia del *boom* edilizio della Roma di età imperiale, che doveva evidentemente indirizzare le misure edilizie dopo l'incendio neroniano. Negli stretti quartieri del centro della città come Subura, con i suoi abitanti di condizione sociale inferiore a quella dei possessori di ville e giardini, questa minaccia alla propria vita era onnipresente così come l'insonnia causata dal rumore continuo nelle stradine piene di traffico (*plurimus hic aeger moritur vigilando*) e soprattutto i pericoli collegati al traffico nei cantieri, il

---

<sup>29</sup> Giovenale cit. n. 24, 79-81.

rovescio della medaglia dell'ampiamiento della città imperiale per accrescerne lo splendore (III 254-260):

*scinduntur tunicae sartae modo, longa coruscat  
serraco veniente abies, atque altera pinum  
plaustra vehunt; nutant alte populoque minantur.  
nam si procubuit qui saxa Ligustica portat  
axis et eversum fudit super agmina montem,  
quid superest de corporibus? Quis membra, quis ossa  
invenit?*

Così si spaccano di nuovo le tuniche appena rammendate. Ma ecco un lungo abete arrivare traballante su di un carro, e poi un altro carro con un pino; ondeggiano alti sulla gente e da un momento all'altro minacciano di cadere. Se si rompe l'asse di uno di quei grandi carri che portano i macigni di Liguria e il carro rovesciandosi fa piovere tutto quel monte di granito sulla ressa, mi dici tu che cosa rimane dei corpi? Chi trova più le membra e le ossa?<sup>30</sup>

Non è più la Roma degli eroi e delle virtù repubblicane o del *mos maiorum*. I Romani sono diventati stranieri nella loro città, si sono allontanati dai loro valori fondanti ed hanno aperto la porta agli immigrati, i quali hanno fatto di Roma una città orientale, che esercita la propria attività mercantile anche in condizioni di vita sfavorevoli. Questa diagnosi profondamente xenofoba rende il tradizionale discorso sulla decadenza, sviluppato dalla storiografia e dalla satira, così pessimistico e negativo come mai prima e nello stesso tempo spiega la diversa percezione della Roma contemporanea nei diversi strati sociali: chi ha mezzi finanziari a sufficienza, può anche godersi le conquiste della Roma traiana – una prospettiva elitaria, come si evince dal *Panegirico* di Traiano di Plinio – chi invece non vive nel lusso, deve combattere giorno per giorno per la propria sopravvivenza (e questo in senso letterale) e compete, benché faccia parte dei *Romani di Roma*, con i Greci e gli Orientali, che, molto più abili negli affari e nella vita quotidiana, hanno invaso la città di Romolo. Per questa ragione un Romano di questo tipo non ha attenzione per le grandiose costruzioni delle quali, secoli più tardi, sarebbero stati entusiasti i visitatori come Costanzo II nella descrizione di Ammiano Marcellino del foro traiano<sup>31</sup>. Un Romano di questo tipo si sente piuttosto sempre minacciato dal danno collaterale di questo progetto, per esempio dalla massa del

---

<sup>30</sup> Giovenale cit. n. 24, 83.

<sup>31</sup> Schmitzer, *Antike Stadtführungen* cit. n. 16, 532s.



marmo ligure da cui egli può essere schiacciato. La stranierità di Roma nella descrizione di Giovenale non è rappresentata dalla lontananza spaziale, ma dalla lontananza interiore dei cittadini gli uni dagli altri e dalle loro tradizioni positive. Anche le altre satire di Giovenale continuano sotto il tema generale della decadenza morale e dell'allontanamento dal *mos maiorum* questa discussione dell'estranamento romano: i Romani non sanno più come erano una volta.

Questa è la variante meno inoffensiva di un atteggiamento quale è sintetizzato in modo impareggiabilmente sintetico e pregnante nella frase di Matusalemix (*Asterix e il regalo di Cesare*): «Non ho niente contro gli stranieri. Alcuni dei miei migliori amici sono stranieri. Ma questi stranieri qui non sono di qui!»<sup>32</sup>.

Con l'avvicinarsi della tarda antichità il rapporto di stranierità e *urbs* assume forme ancora diverse. La città di Roma perde sempre più la sua posizione come indubitabile centro dell'Impero Romano, in un certo modo viene emarginata dal punto di vista politico e progettuale. La letteratura latina ora non ha bisogno di Roma, come mostrano i nuovi centri intellettuali in Nord Africa e in Gallia. Alla fine del IV secolo ad Ausonio non viene in mente nulla di sostanziale su Roma, cosicché la menzione nell'*ordo urbium nobilium* si trova sì all'inizio, ma presenta la tipica straordinaria stringatezza (1)<sup>33</sup>:

*Prima urbes inter, divum domus, aurea Roma.*

Prima fra le città, residenza degli dei, aurea Roma.

Diversamente da molte altre importanti città come, ad esempio, Cartagine o Milano, Roma rimane per molto più tempo, sino ad oltre il passaggio al V sec., pagana, è quindi positivamente e negativamente la *divum domus*. Ciò non poteva piacere al cristianesimo che si stava affermando, consapevole del proprio potere. Il più famoso esempio della desiderata espulsione della religione tradizionale da Roma è la lite a proposito dell'altare della Vittoria, culminata nell'anno 384, nel corso della quale il vescovo di Milano Ambrogio intervenne contro la

---

<sup>32</sup> «Ich hab' nichts gegen Fremde. Einige meiner besten Freunde sind Fremde. Aber diese Fremden da sind nicht von hier!».

<sup>33</sup> L. Spahlinger, *Zur Struktur und Ordnung von Ausonius' Ordo urbium nobilium*, «Gymnasium» CXI (2004) 169-190 (con ulteriori indicazioni bibliografiche).

conservazione dei riti religiosi tradizionali nello spazio pubblico con tutta la forza di cui disponeva ed alla fine ebbe anche successo<sup>34</sup>.

In un certo qual modo la musica letteraria di accompagnamento è rappresentata dalle opere poetiche di Prudenzio<sup>35</sup>, soprattutto dal ciclo degli inni ai martiri *peri stephanon* e dai due libri *Contra Symmachum*, da collocarsi cronologicamente fra la fine del IV e l'inizio del V secolo. L'inno al martire e santo romano Lorenzo rappresenta un tentativo di recuperare con strumenti letterari il ritardo nella modernizzazione dovuto a residui pagani e di liberare Roma dalla stretta pagana. Questa prospettiva diventa evidente nella visione del santo Lorenzo, poco prima della sua morte, sulla graticola incandescente (2, 473-480):

*Video futurum principem  
quandoque, qui seruus Dei  
taetris sacrorum sordibus  
seruire Romam non sinat,  
qui templa claudat uectibus,  
ualuas eburnas obstruat,  
nefasta damnet limina  
obdens aënos pessulos.*

Vedo sopraggiungere all'orizzonte  
un principe che, servo di Dio,  
non permetterà che Roma sia schiava  
di riti orribili e vili.

Egli sbarrerà i templi pagani,  
sprangherà le imposte d'avorio,  
condannerà le soglie nefaste,

---

<sup>34</sup> Cf. J. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2000; S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume, Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin-New York 2007; A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999.

<sup>35</sup> L. Krollpfeifer, *Rom bei Prudentius. Dichtung und Weltanschauung in Contra orationem Symmachi*, Göttingen 2017, 278-321. U. Schmitzer, *Raumkonkurrenz. Der symbolische Kampf um die römische Topographie im christlich-paganen Diskurs*, in T. Fuhrer (ed.), *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, Berlin 2011, 237-261 (241-244).

serrandole con bronzei chiavistelli<sup>36</sup>.

Gli antichi dèi, che vengono ridotti alla loro dubbia esistenza mitologica, devono essere scacciati dalla città, in modo da lasciare spazio alla religione cristiana ed al culto dei martiri. Prudenzio vuole dimostrare che gli dèi, a partire da Giove, non sono una parte inseparabile dell'essenza romana, ma possono esserne separati, senza che ne derivino danni, anzi devono essere allontanati dalla comunità per il bene di tutti. La strategia poetico-politica in questo modo finisce per stigmatizzare la Roma pagana ed i sostenitori dei culti pagani come stranieri. Roma ha intenzione di cambiare e chi non collabora al cambiamento ha perso l'opportunità di essere parte della comunità romana. Questa esclusione e stigmatizzazione di quanti aderiscono alla religione ed alla cultura tradizionali arriva persino alla terminologia: nonostante non esista un concetto comune di 'non cristiani' e neppure un senso di appartenenza, per i cristiani essi sono *pagani*, cioè decisamente 'non romani', come si deduce in modo particolarmente chiaro dalla spiegazione dei termini di Orosio (*hist. 1 prol. 9*): *qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles*<sup>37</sup>. In questo modo i cristiani si emancipano dalle loro radici orientali, vale a dire straniere, e ribaltano le carte: gli appartenenti alle vecchie *élites* diventano stranieri, rischiano di perdere il loro diritto di cittadinanza se non aderiscono al cristianesimo.

Questa è dunque una delle linee comuni della letteratura cristiana romana, come essa si manifesta soprattutto negli epigrammi di Papa Damaso<sup>38</sup>, negli inni di Prudenzio e ancor più nei due libri polemici *Contra Symmachum*, che si scagliano contro il *praefectus urbi*, importante rappresentante della formazione tradizionale, e strumentalizzano ancora una volta la lite dell'altare della Vittoria. Prudenzio immagina, per esempio, un giovane romano che alla vista dei templi pagani è disorientato nella sua interiorità e non ha ancora trovato la vera fede, perché in Roma incontra ad ogni passo le tracce monumentali della vecchia falsa credenza (*Contr. Symm. I 215-219; 223-225*):<sup>39</sup>

*iamque domo egrediens, ut publica festa diesque  
et ludos stupuit celsa et Capitolia vidit*

<sup>36</sup> Aurelio Prudenzio Clemente. *Le corone*. Con testo a fronte a cura di L. Canali. Collaborazione al testo e note di M. Pellegrini, Firenze 2005, 65.

<sup>37</sup> *ThL*. 10,1, 81-82, s.v. *paganus*, cf. *ThL* 6,2, 1859-1872 s.v. *gentilis*, Si veda anche M. Heimgartner, *Neuer Pauly IX*, 2000, 144-145, s.v. *Paganus*.

<sup>38</sup> U. Reutter, *Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk*, Tübingen 2009.

<sup>39</sup> Krollpfeifer, *Rom bei Prudentius* cit. n. 35, 158-182.

*laurigerosque deum templis adstare ministros  
ac Sacram resonare Viam mugitibus ante  
delubrum Romae*

...

*vera ratus quaecumque fiant auctore senatu,  
contulit ad simulacra fidem dominosque putavit  
aetheris, horrifico qui stant ex ordine vultu.*

E poi, uscendo di casa, appena ammirò i giorni delle feste pubbliche e i giuochi, e vide l'alto Campidoglio e i sacerdoti incoronati di lauro star ritti nei templi degli dei e la Via Sacra risonare di muggiti dinanzi al santuario di Roma [...] credendo vero tutto ciò che si faceva per l'autorità del Senato, diede la sua fede agli idoli e reputò signori dell'etere tutti costoro, spaventevoli in volto, che stanno collocati per ordine<sup>40</sup>.

Nella sintesi poetica di Prudenzio, l'intervento dell'imperatore Costantino pone fine a questo comportamento sbagliato e conduce i Romani sulla giusta via. Che tutto ciò sia più un desiderio che la descrizione di una realtà è un altro discorso. Ciò che importa qui è come Prudenzio liberi i monumenti pagani della loro funzione culturale considerandoli opere d'arte quasi protette e come le *élites* romane facciano proprio questo cambiamento grazie all'autorità dell'appello di Costantino (*Contr. Symm.* I 496-514):

*“ergo cave, egregium caput orbis, inania post haec  
prodigia esse deos solito tibi fingere cultu,  
atque experta Dei virtutem spernere veri.  
deponas iam festa velim puerilia, ritus  
ridiculos tantoque indigna sacraria regno.  
marmora tabenti respergine tincta lavate,  
o proceres: liceat statuas consistere puras,  
artificum magnorum opera: haec pulcherrima nostrae  
ornamenta fiant patriae, nec decolor usus  
in vitium versae monumenta coinquinet artis”.  
talibus edictis urbs informata refugit  
errores veteres et turbida ab ore vieto  
nubila discussit, iam nobilitate parata  
aeternas temptare vias Christumque vocante*

---

<sup>40</sup> Prudenzio. *Contra Symmachum*. I. Testo con traduzione di L. Taormina, Catania 1956, 29.

*magnanimo ductore sequi et spem mittere in aevum.  
tunc primum senio docilis sua saecula Roma  
erubuit; pudet exacti iam temporis, odit  
praeteritos foedis cum religionibus annos.*

“Guardati dunque ora, o illustre capitale del mondo, dall’immaginare che vani prodigi sian dèi per te, secondo il tuo solito culto, e dal disprezzare, dopo averla provata, la potenza del vero Dio. Vorrei che tu ripudiassi ormai le feste puerili, i riti ridicoli, e i sacrifici indegni d’un sì grande impero. Lavate, o patrizi, i marmi insozzati da infette aspersioni; sia concesso alle statue, opere di grandi artefici, di rimaner pure; divengano esse bellissimi ornamenti della nostra patria, e un corrotto uso non deturpi i monumenti dell’arte volgendoli al male”. La città istruita da siffatti avvertimenti, fuggì gli antichi errori, e dissipò dal suo volto avvizzito le torbide caligini, ormai nobilmente pronta, all’invito del suo magnanimo duce, a tentare le vie eterne, a seguire Cristo e a porre la sua speranza nell’eternità. Allora per la prima volta docile nella sua vecchiaia Roma arrossì dei suoi secoli passati, provò vergogna del tempo ormai trascorso, odiò gli anni perduti tra le turpi superstizioni<sup>41</sup>.

Chi però non collabora a questi cambiamenti, chi rimane fermo nelle tradizioni pagane, non fa più parte della nuova Roma (ed ha perso anche l’eredità dell’antica Roma), un verdetto, che deve riguardare soprattutto la cerchia di Simmaco ed escluderla dai circoli intellettuali. Con questa strategia Prudenzio continua un procedimento cui sono ricorsi già i primi apologeti, come Minucio Felice e Tertulliano, e che culmina nel grande progetto storico del *De civitate dei* di Agostino: i cristiani perseguitati per secoli dalle autorità statali romane sono in realtà i Romani migliori ed i più leali sostenitori dell’imperatore, perché il loro è il vero Dio e questo vero Dio, dopo avere scacciato le divinità non autentiche, condurrà Roma alla sua compiuta realizzazione. Chi se ne sta da parte, non appartiene più alla comunità romana, ma con il suo fare resistenza è divenuto straniero nella propria città.

Il sapere accumulato da Varrone, che rese i Romani di casa nella loro città, non viene svalutato da un siffatto attacco, ma ripreso ed inserito in un contesto nuovo, migliore. Romolo continua ad essere per Prudenzio il fondatore della città, la continuità storica non viene recisa, gli edifici che ricordano il passato non vengono distrutti. La credenza negli dèi pagani deve cedere il posto ad altro, in modo che la storia e la topografia romana si riempiano di nuovi contenuti e vengano guidate alla propria realizzazione. La svolta di Varrone, nel modo in cui viene descritta da Cicerone, si rinnova e contemporaneamente viene corretta,

---

<sup>41</sup> Prudenzio cit. n. 40, 47-49.

perché il sapere viene adeguato alle nuove condizioni. Il procedimento letterario di Prudenzio è una reazione alla situazione particolare della città romana nel rapporto con i relitti del passato pagano. Mentre altrove, per esempio nella parte orientale dell'Impero Romano, i templi pagani furono completamente distrutti, per allontanare l'idolatria, a Roma non si può giungere a tali eccessi, perché questi edifici erano troppo collegati con la percezione di sé relativamente al cambiamento di religione, cosicché dal punto di vista cristiano non era opportuno distruggere questi monumenti culturali sulla base di ragioni religioso-ideologiche e la chiusura per motivi di culto rimase soltanto un'opzione. Bisognava aspettare sino al VII secolo per vedere un tempio di Roma trasformarsi in una chiesa, sino a quando il Pantheon divenne "Sancta Maria ad Martyres" il 13 maggio 609<sup>42</sup>.

L'esempio di 'Roma straniera'<sup>43</sup> illustra le sfaccettature del concetto di 'stranierità', perché in uno spazio simbolico è possibile rinvenire i reciproci rapporti di identità e alterità. Gli autori di cui si è detto, che descrivono la Roma straniera in maniera esemplare, abitavano oppure avevano abitato a Roma e si pongono in continuità con la tradizione nel mettere in rilievo in maniera specifica la centralità della *urbs* nella letteratura romana e latina, caratteristica generale di questa letteratura. Il ruolo dell'osservatore esterno, più di quanto avvenga nella letteratura moderna, è una consapevole strategia letteraria, non un'esperienza esistenziale. Un'eccezione è rappresentata soltanto da Prudenzio, la cui intenzione mira anche ad uno scopo extraletterario, cioè all'allontanamento di ciò che è pagano e a fondare il cristianesimo con i mezzi della poesia dotta. Egli vuole trasformare gli stranieri in abitanti del luogo e gli abitanti del luogo, che non accettano i cambiamenti della loro patria, in stranieri.

Una teoria della stranierità nella letteratura antica non esiste ancora, i saggi sugli stranieri nelle diverse culture del mondo antico sono generalmente orientati all'analisi di un fenomeno specifico, non focalizzano l'attenzione sullo straniero in

---

<sup>42</sup> F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, München 1988, I, 286-290.

<sup>43</sup> I concetti di 'straniero' e di 'stranierità' compaiono ripetutamente nella letteratura su Roma, per esempio in V. Reinhardt, *Rom ein illustrierter Führer durch die Geschichte*, München 1999 (con titoli di capitoli come "Avvicinamento ad una città straniera" oppure "Roma straniera – vita e cultura popolare nei tempi moderni") oppure in A. Englisch, *Mein Rom. Die Geheimnisse der Ewigen Stadt*, München 2018. Ma queste osservazioni puntuali, spesso feuilletonistiche, non si sviluppano in una teoria. Si veda anche la Roma medievale estranea al Petrarca, come nella sua famosa lettera a Giovanni Colonna (*Fam.* 6,2), cf. U. Schmitzer, *Rom in der (nach)antiken Literatur, (Re)Konstruktion und Transformation der urbanen Gestalt der Stadt von der augusteischen Zeit bis zur Moderne*, «Gymnasium» CXII (2005) 241-268 (260-262).

generale. Più ricche, almeno in parte, le ricerche generali sulla letteratura dell'esilio, che tuttavia riguardano quasi esclusivamente il XIX sec. ed ancor più il XX<sup>44</sup>. Neppure le teorie etnografiche e sociologiche dello straniero e della stranierità possono essere applicate con precisione alla letteratura antica. A me sembra che il modello più adatto per l'esperienza antica di stranierità ed estraniamento nella propria città si rinvenga nel *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn raccontata da un amico (Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde)*, scritto negli anni 1943-1947. Thomas Mann descrive dall'esilio le condizioni in Europa, in Germania (soprattutto Monaco e Baviera) e Italia (la svolta decisiva dell'azione avviene a Palestrina). Alla distanza spaziale dell'autore, che è separato dalla sua patria già da una decina d'anni, si aggiunge la distanza interiore della voce narrante, il filologo classico in pensione forzata Serenus Zeitblom, da una Germania che si allontana sempre più dalle sue radici umanistiche e nei bombardamenti notturni della Seconda guerra mondiale ne paga amaramente le conseguenze. Le due dimensioni di stranierità, che ho tentato di identificare nella letteratura latina, in questo romanzo e nella sua nascita sono inseparabilmente collegate fra di loro.

La complessità della situazione ci costringe a passare la parola ancora una volta, alla fine, a Karl Valentin che nella sua lingua artistica e con la sua sensibilità per il paradosso ha sintetizzato in poche parole quanto detto nell'intera relazione:

«Gli abitanti del luogo sono il contrario degli stranieri. Ma all'abitante del luogo gli stranieri più stranieri non sono estranei, egli non conosce lo straniero di persona, ma nota immediatamente che si tratta di uno straniero, vale a dire di stranieri, soprattutto quando gli stranieri attraversano la città su un pullman per stranieri»<sup>45</sup>.

Institut für Klassische Philologie  
Unter den Linden 6, D – 10099 Berlin

ULRICH SCHMITZER  
ulrich.schmitzer@staff.hu-berlin.de

---

<sup>44</sup> Mentre la teoria della letteratura dell'esilio non prende in considerazione l'antichità, esistono naturalmente numerosi studi sulla letteratura dell'esilio nell'antichità, che tuttavia mi sembra non vadano oltre. Si devono ricordare, fra gli altri, E Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*. Darmstadt 1987; J.-M. Claassen: *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, London 1999; Jan Felix Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden, Boston 2007; V. Coroleu Oberparleitner, G. Petersmann (eds.), *Exil und Literatur* cit. n. 13.

<sup>45</sup> Cf. Schmitzer, *Rom* cit. n. 6, 261-263.

**Abstract**

Latin literature in antiquity is more or less Roman literature, a literature with Rome in its centre. But there are some texts that present the *urbs Roma* not as a well-known city, but as a strange one – though those texts are directed by Roman authors to a Roman audience. Their special point of view gives them an exceptional position in the history of Latin literature. We will analyze this phenomenon using three rather different corpora of texts: 1. Ovid's exilic poetry, where Rome is seen from the far East of the Empire; 2. Juvenal's satires that present a Rome full of strangers from the Greece and the Levant, where there is no longer a place for genuine Romans; 3. the Christian Rome of Prudentius, that is no longer familiar with the pagan religion.

La letteratura latina nell'antichità è più o meno una letteratura romana, una letteratura cioè in cui Roma occupa un ruolo centrale. Tuttavia ci sono alcuni testi che presentano una Roma non come la *urbs* nota a tutti, ma come una città straniera – nonostante questi testi siano rivolti da autori romani ad un pubblico romano. Il loro singolare punto di vista conferisce ad essi una posizione del tutto particolare nella storia della letteratura latina. Quello che proponiamo è un'analisi di questo fenomeno attraverso tre tipi di testi tra loro piuttosto differenti: 1. la poesia dell'esilio di Ovidio, dove Roma è vista dal lontano oriente dell'Impero; 2. le *Satire* di Giovenale, che presentano una Roma piena di stranieri provenienti dalla Grecia e dall'Oriente, e dove non c'è più posto per i veri romani; 3. la Roma cristiana di Prudenzio, non più familiare con le religioni pagane.







*Non obstat pudor.*  
German, English, Italian translations of Ovid's *Ars amatoria*

## 1. Introduction

It is not only directly through philological analysis, *i.e.* through scrupulous intratextual reading or intertextual interpretation, that we can achieve greater understanding of literary texts. Indirectly, through comparison of translations, we may also gain insight into the meaning and styling of the respective source text and, additionally, into the cultural context and aesthetic values of the target texts. Translating as the «art of sacrificing wisely»<sup>1</sup> means translators must decide which elements of the original to keep and which to omit. Cross-examination of translations therefore gives us an array of informed opinions<sup>2</sup>; through a quasi-democratic process, we learn which aspects of the original have been considered essential: comparing translations is holding a cross-temporal, cross-cultural referendum on the source's main features of form and content (with regard to the target cultures of the translations).

I want to illustrate this phenomenon by looking at translations of Ovid's *Ars amatoria* from both different countries (Italy, England, Germany<sup>3</sup>) and different centuries (14<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> c.). Far from being exhaustive, my study simply aims at sketching possible insights to be gained from surveying such a diversified array of translations. These 'translations' – used here and henceforth in the widest sense – include different degrees of fidelity: from verse adaptations to literal prose renderings. For the

---

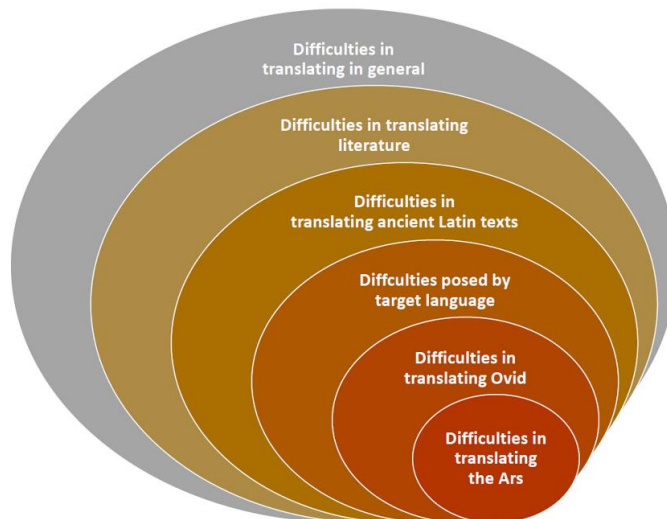
<sup>1</sup> «Kunst des richtigen Opfern», Schadewaldt 1983, 560. Cf. Lefevere's: «Translators are the artisans of compromise» (Lefevere 1992, 6).

<sup>2</sup> Translators are recipients and producers of text, that is, they need to be (more or less) philologists and poets at the same time. Cf. Holmes' idea of verse translations being «metapoems» because they share features of interpretation and poetry alike (Holmes 1988a, 23ff.). For a discussion of the relation of philology and translation, see Balmer 2013, 3ff.

<sup>3</sup> I have chosen these languages firstly because I know them enough to feel confident when it comes to comparing translations written in them, but they also seem to me to represent three cultures close and yet far enough from each other to allow for fruitful syncretism.

purpose of this study, this is no disadvantage, on the contrary: the more autonomous a translation, the more visible the translator's agenda in keeping or suppressing traits of the original becomes to us.

Ovid's *Ars amatoria*, on the other hand, seems to me well suited for this endeavour because its textual features put a spotlight on the choices a translator has to make: it constantly addresses the reader (as its pupil), it teaches (satirically?) something timelessly important to human existence, but is very sensitive to its own cultural surroundings (cf. the following paragraph). It is worth noting, however, that research on translating and translations of the *Ars amatoria* is scarce and scattered – the present study will not be able to fill this gap, but provide a glimpse into a promising field of research.



## 2. Translating Ovid's *Ars amatoria*

I want to start with some brief reflections on what kind of task lies ahead of translators of Ovid's *Ars amatoria*.

(1) There are choices to make that pertain to translating in general. The Italian saying «tradurre è tradire», 'to translate is to traduce'<sup>4</sup>, reflects a rather downbeat view of translating held by many people today, but not everyone is/was as pessimistic about transferring thoughts from one language to another. Throughout the ages, very different perspectives have emerged on how this transfer can be accomplished. When Cicero translated Greek speeches for students, he pursued a paraphrastic strategy, concentrating on the sense rather than transferring *verbum pro verbo* (Cic. *Opt. gen.* 14), which in turn did his contemporary grammarians in their 'linguistic' approach to translating. When Jerome translated the Bible, he also chose 'word for word', but for very different reasons, which again differed from the ones Friedrich Schleiermacher had in mind when arguing against paraphrase and imitation that were popular amongst the so-called *belles infidèles*. «The history of translation theory can in fact be imagined as a set of changing relationships between the relative autonomy of the translated text, or the translator's actions, and two other categories: equivalence and function.»<sup>5</sup>

(2) These issues are, of course, especially acute for translating literature. No other use of language involves ambiguity and oscillating meaning to such a high degree; and too often translators need to decide on just one interpretation. Nowhere else is language composed with such care<sup>6</sup>, words are put together in order to be felt

---

<sup>4</sup> Cf. Ezra Pound's: «Taint what a man sez [*sic*] but what he *means* that the traducer [*sic*] has got to bring over. The *implication* of the word», as quoted by Bassnett 2014, 151.

<sup>5</sup> Venuti 2004, 5. He explains the «relative autonomy of translation» as «the textual features and operations or strategies that distinguish it from the foreign text and from texts initially written in the translating language. These complicated features and strategies are what prevent translating from being unmediated or transparent communication; they both enable and set obstacles to cross-cultural understanding by working over the foreign text. They substantiate the arguments for the impossibility of translation that recur throughout the twentieth century» (*ibid.*).

<sup>6</sup> The careful wording of literature regularly includes unusual, peculiar usage of the lexicon, which – as Schadewaldt and others believe – calls for literal translation even if the result sounds strange in the target language: «Es gibt gewisse Weisen des Wortes, wo man nicht vom Worte weichen kann, wo man sogar unter Umständen beim Worte bleiben muß, auf die Gefahr hin, der deutschen Sprache, wie Luther sagt, Abbruch zu tun.» (Schadewaldt 2009, 431).

as well as understood: both content and form work hand in hand<sup>7</sup> to generate sense and sensation. Not least, this is true for poetry with its particular attention to form: structure, verse, rhythm, rhyme... Any (verse) translation is a «nexus of a complex bundle of relationships converging from two directions: from the original poem, in its language, and linked in a very specific way to the poetic tradition of that language; and from the poetic tradition of the target language, with its more or less stringent expectations regarding poetry»<sup>8</sup>. A translator must therefore, similarly to a philologist, be able to fathom the complexity a poem possesses, and in order to translate it he must also choose a (somehow corresponding) poetic system in the target culture<sup>9</sup>.

(3) This endeavour becomes even more demanding by the immense cultural distance faced in translating ancient literature. On three levels, translators have to choose whether to accentuate the text's 'foreignness' or rather even it out and stress the text's relevance for today (or even its trans-temporal value): on the linguistic level (archaic register or up-to-date); on the literary or poetic level (which mainly pertains to the poem's form); lastly, on the socio-cultural level (staying within the cultural frame, or finding modern equivalents for rites, *realia* etc.)<sup>10</sup>. However, finding translations (be they 'modernising' or 'archaising') for ancient items, immemorial metaphors or age-old swearwords can be extremely difficult, considering that merely understanding them might not always be entirely possible<sup>11</sup>. What is more, these choices depend on the respective estimation of the text – and views of classical texts «can alter substantially over time» (just like the text itself is instable)<sup>12</sup>, albeit bequeathing us with a growing heap of pre-existing translations in relation to which later translators must position themselves.

(4) When comparing translations into more than one language, we have to take into account that every target language entails different challenges for the translator. Affinities – lexical or grammatical – of languages can help and impede (It might be

---

<sup>7</sup> «[F]orm and content [...] are, in fact, one and the same thing within the reality of the poem» (Holmes 1988a, 28).

<sup>8</sup> Holmes 1988a, 24f.

<sup>9</sup> All knowledge and systematisation aside, many thinkers hold that such an analytic view does not suffice, that the translator must still be able to feel the poem and then evoke the same feeling, cf. e.g. Staiger 2009, 421.

<sup>10</sup> Cf. Holmes 1988b, 37.

<sup>11</sup> Cf. e.g. Balmer 2013, 61. The same goes for getting a feeling for antiquity's oral tradition and the way poetry and music were interwoven.

<sup>12</sup> Balmer 2013, 59f., adding the perspective that «the lack of reliable source texts and author biography or statements of intent might hinder the classical translator in their work yet such difficulties can also facilitate their art, allowing them to find more creative solutions than those that might be afforded to the translator of contemporary poetry» (230).

tempting to render *ars* as *arte* in Italian or *art* in English, but is it the best translation?); transforming a thought from a synthetic language into an analytic one may be harder than otherwise; etc. In addition, every target culture (and even target audience!) has its distinct features – literary, moral, social concepts – that might call for a higher or lesser degree of adaptation in order for the original thoughts to be conveyed<sup>13</sup>.

(5) Ovid himself awaits the translator with a bag of difficulties. Suffice it to quote Irish author Oliver Goldsmith, reviewing a translation of the *Heroides* in 1759: «A poet, like Ovid, whose greatest beauty lies rather in expression than sentiment, must be necessarily difficult to translate. A fine sentiment may be conveyed several ways, without impairing its vigour; but a sentence delicately expressed, will scarcely admit the least variation without losing beauty. [...] Ovid is more easily admired than imitated.»<sup>14</sup>

(6) Finally, the *Ars amatoria* poses particular difficulties due to its unique character. The *Art of Love* is a guide in three books on how to be successful with the other sex; it is a didactic poem<sup>15</sup>, like Vergil's *Georgica* – and just like the *Georgica* it goes beyond the topic inscribed in the front cover. In this blend of didactic poem, love elegy and even epos, *amor*, ever central to human existence<sup>16</sup>, is and is not at the heart of the text, a text that invokes and inverts the elegiac concept of love<sup>17</sup>. With every precept how (not) to behave comes a bag of allusions that lead from love to metapoetic, moral, social and political questions. In an important study, Sharrock has identified two addressees: the internal student of love, who she calls the *Reader*, and the (more) external *reader* addressed by the 'poet'<sup>18</sup>. In my opinion, the complexity crafted by Ovid even goes beyond this dichotomy. The first-person voice(s)

---

<sup>13</sup> This leads up to the point where a translation achieves a higher status/popularity in the target culture than the original text in its own surroundings (cf. Bassnett 2014, 157f.).

<sup>14</sup> Goldsmith 1966, 153f.

<sup>15</sup> «A didactic poem could thus be described as the self-consciously poetic speech uttered by the *persona*, who combines the roles of poet and teacher, explicitly in order to instruct the frequently addressed student in some professed art or branch of knowledge.» (Volk 2002, 40)

<sup>16</sup> This might also lead to questions of differences in men's and women's translating of the work, a thought uttered in the context of translations of Catullus by Balmer 2013, 141f. However, amongst the translations of the *Ars*, I found only one by a woman.

<sup>17</sup> Cf. e.g. Kennedy 1993.

<sup>18</sup> «[W]hat is specific in didactic texts is the foregrounding of the act of reading by the presence of an *involved* Reader who receives the text's instruction. [...] I shall frequently refer to the Reader, by which I mean the notional addressee. I use the term 'Reader' in preference to 'addressee' in order to encourage the potential slippage between Reader and reader which I am suggesting, while at the same time retaining a sense of difference by the use of the upper case R.» (Sharrock 1994, 6f.).

in the *Ars amatoria* constantly offer(s) various propositions at the same time, open(s) the work to different readings, allure(s) us into misreadings, and: construct(s) and deconstruct(s) the communication of ‘poet’ and ‘reader’, ‘teacher’ and ‘pupil’, ‘I’ and ‘you’. A look at the history of the work’s reception shows that «[t]he originality of Ovid’s poetry invites a new misinterpretation by each succeeding generation.»<sup>19</sup> Until today, we cannot really tell whom it was originally written for, whether parts of it were intended as a real guidebook<sup>20</sup>, or whether it was all just a very elaborated joke<sup>21</sup>.

This ‘intangibility’ leads to it being such an interesting material for (comparison of) translations, for translators need to make decisions. With their translation being an interpretation of the text, they somehow have to determine the *original’s* audience and aim, and afterwards, the audience and aim for *their translation*. A quick look at the history of translations of Ovid’s *Ars amatoria* shall illustrate how different their decisions turned out to be.

### 3. Translations of Ovid’s *Ars amatoria*

The story of the *Ars amatoria* in vernacular begins with 12<sup>th</sup>-century French poet Chrétien de Troyes, who lists such a translation amongst his works<sup>22</sup>. His version is lost, but we have five – likewise French – adaptations (four in verse, one in prose) from the 13<sup>th</sup> century that render precepts of the *Ars* in vernacular<sup>23</sup>. These literary rewritings, that take Ovidian erotodidaxis out of the schoolroom for the first time, are based on the conception that the original provides a set of (varyingly) useful rules on how to behave in an amatory context; these general truths of the ancient *auctor*, however, need interpretation and updating in order to become fruitful for the medieval courtly reader. ‘Fidelity’, here, meant equivalence not in terms of grammar, but with regard to the (assumed!) *intentio* of the original – as presented in the *accessus* to the works: if Ovid wanted to teach how to behave in ‘love’, then the translation, too, had to teach how a contemporary reader should behave in ‘love’<sup>24</sup>. Interestingly,

---

<sup>19</sup> Williams 1978, 52.

<sup>20</sup> Cf. e.g. Wildberger 1998; Volk 2002.

<sup>21</sup> Cf. e.g. Durling 1985; Myerowitz 1985; Steudel 1992; Watson 2007.

<sup>22</sup> He puts together this list at the beginning of his novel *Cligès*, cf. e.g. Desmond 2014, 165.

<sup>23</sup> Desmond 2011, 110; a short overview in Hexter 2007, 1312f.; Finoli 1969 has a comprehensive *Introduzione* to an edition of all the four verse renderings.

<sup>24</sup> Of course, the related ‘travesties’ (Dryden: «imitation[s]», 1962, 268) also co-exist with literal translations in later times, e.g. Eitlinger 1906, which is Ovid’s *Ars* ‘re-versed’ for a Berliner of the



this concept of 'fidelity' comprises the idea of *aemulatio*, with the translator being a poet of his own right<sup>25</sup>. Accordingly, the French rewritings are extremely autonomous, they intend to displace, or even replace the original in form and content<sup>26</sup>.

While in France, in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century, poetics developed that diffused from Latin into vernacular poetry, in Italy the focus was on the *ars dictandi*, on a practical use of prose in legal and political contexts<sup>27</sup>. This, amongst others, explains the strong difference of the said French rewritings and the first known Italian prose translations of the *Ars amatoria* (14<sup>th</sup> century). With pre-humanist accuracy, these three Tuscan and one Venetian prose translations follow the original's train of thoughts. Indeed, in abandoning French intermediary texts (the use of which was customary before) and concentrating on the Roman original, they do not only reflect an emerging national pride<sup>28</sup>; they, too, illustrate the transition of a medieval reading of the *auctores* for making use of their content (Ovid as a real teacher of *amor*) to a humanist perspective on content and form of texts<sup>29</sup>. Consequently, these translations are significantly less autonomous than their French predecessors. Moreover, they include erudite vernacular glosses similar to those used in medieval and Renaissance Latin classes<sup>30</sup>. Obviously, academic education – of which Ovidian erotodidaxis was

---

early 20<sup>th</sup> century (cf. Schmitzer 2018, 450ff.). These travesties, however, explicitly distinguish themselves from translations.

<sup>25</sup> Cf. Desmond 2011, 110. *Aemulatio* as fundamental concept of translating stems from Roman antiquity itself (Siever 2015, 11f.). Today, of course, for a new version of a text to be a translation, we ask for the «translator's invisibility» (such is the name of the corresponding chapter in Bassnett 2014, 104ff.).

<sup>26</sup> Cf. Copeland 1991, 7: «Vernacular translation emerges out of exegetical practice and replicates major features of that practice, including the tendency to displace the source which it proposes to serve; and this paradigm extends to the relationship between vernacular translation-commentary and its sources in Latin academic discourses. Vernacular productions displace their Latin sources, and vernacularity inserts itself into the privileged sphere of academic culture.»

<sup>27</sup> Guthmüller 1981, 119.

<sup>28</sup> Guthmüller 1981, 120f. Of course, we are talking about an age of flourishing city-states in Italy, so «national pride» cannot be a political term, but is meant to describe a sense of cultural primacy as the true heirs of ancient Rome (as compared to 'the French').

<sup>29</sup> «Die Übersetzungstheorie, die die Wahrung der Integrität des Originals fordert, ist im Wesentlichen eine Errungenschaft des italienischen Humanismus, der sich mit dem Problem der adäquaten Übertragung griechischer Texte ins Lateinische befaßte.» (Guthmüller 1981, 21).

<sup>30</sup> These glosses were added not by the translator but a bit later, see Guthmüller 1981, 43ff.; cf. Hexter 2006, 311.

still a part – was being transferred to the «the realm of the ‘illiterati’, i.e., non-Latin users»<sup>31</sup> where there was a rising demand for facilitated education in classics.

<p><b>Ov. ars 1,1f.</b>  <i>SI QVIS in hoc artem populo non nouit amandi,  hoc legat et lecto carmine doctus amet.</i></p>	<p><b>anon. 14<sup>th</sup> cent. (prose)</b>  <i>Se alcuno in questo popolo non hae conosciuta  l'arte d'amare, legga me, Ouidio, e poi che avrà  letto i mie` versi, es[s]endo amaestrato, ami.</i></p>
<p><b>anon. 14<sup>th</sup> cent. (chiose/glosses)</b>  <i>Cioè romano, però che a li Romani scrisse; e non s'intende ch'elli non favelli a li nobili, perch'elli  dica "popolo", però che questo nome "popolo" contiene in sé universalmente tutti li abitatori della  cit[t]ade, onde i poeti usano ne li loro libri questo modo di parlare.  Qui a più eccitamento sé medesimo, come fosse presente, reca a parlare Ouidio.  Dice "versi" però che il libro d'Ouidio in gramatica è scritto in versi.</i></p>	

Shortly after the *editio princeps* of the *Ars amatoria* in 1471<sup>32</sup>, its first printed translation was published in Rome in 1489<sup>33</sup>. This *rifacimento* in *terza rima* (a verse form also used e.g. by Dante in his *Divina Comedia*) originated in the early 15<sup>th</sup> century and seems to be dependent on an even earlier prose rendering<sup>34</sup>. It shows the growing reputation of the vernacular thanks to an emerging reading public of ‘illiterati’ confident and powerful enough to successfully promote vernacular literature<sup>35</sup>. Accordingly, just like other *rifacimenti* of its time, its versification rather points to an affinity with popular *cantari* than to a concept for translating poetry<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> «There is no question that however much ‘school’ material appears in the vernacular glosses, the vernacularization had shifted AA and RA well into the realm of the ‘illiterati’, i.e., non-Latin users» (Hexter 2007, 1321).

<sup>32</sup> Richmond 2002, 456: «All the genuine and some of the spurious works of Ovid were printed in 1471 in the *editiones principes* of Sweynheym and Pannartz at Rome, and of F. Puteolanus at Bologna».

<sup>33</sup> See e.g. Stapleton 2000, 4.

<sup>34</sup> Guthmüller 1981, 132; 131: «Der Verlust des direkten Kontakts zum Original scheint typisch zu sein für viele *volgarizzamenti* der ersten Hälfte des Quattrocento. Während die Humanisten sich immer nachdrücklicher um ein authentisches Verständnis der klassischen Autoren bemühten, [...] gerieten die volkssprachlichen Wiedergaben der antiken Werke [...] in immer größere Ferne zu den klassischen Ausgangstexten. Die Vermittler waren nun in der Regel nicht mehr französische Umarbeitungen oder Kompilationen, sondern die italienischen *volgarizzamenti* des Trecento.»

<sup>35</sup> Guthmüller 1981, 142.

<sup>36</sup> Guthmüller 1981, 133.

<p><b>Ov. ars 1,1f.</b>  <i>Si QVIS in hoc artem populo non nouit amandi,  hoc legat et lecto carmine doctus amet.</i></p>	<p><b>anon. 1489 (terza rima)</b>  <i>E alcun di questo volgo seguir lorma  del <u>dolce</u> amor <u>iniquo e pien dinganno</u>  leggendo me io glidaro la norma</i></p>
--	--

Even in these three lines, we can see the *rifacimento*'s tendency to expand the original: that "sweet" love is "unjust and full of fraud" is the translator's addition. This abundance of mostly ornamental, semantically weak epithets (*dolce* for *amor* would be the most stereotypical case) exhibits the influence of Petrarchistic poetry<sup>37</sup>.

The poem's story in English starts as a schoolbook. Wynken de Worde's 1513 textbook *The flores of Ouide de arte amandi with theyr englysshe afore them* even is the first significant English rendering of any Ovidian text<sup>38</sup>. It is a collection of excerpts (85 distichs<sup>39</sup>) together with a very faithful prose rendering for each of them, whose close sticking to the original markedly illustrates their didactic purpose. 'Word-for-word' translations were common practice in medieval and Renaissance education.

<p><b>Ov. ars 1,3f.</b>  <i>arte citae ueloque rates remoque mouentur,  arte leues currus: arte regendus Amor.</i></p>	<p><b>de Worde 1513 (prose)</b>  <i>Swifte shippis be gouerned b[y] craft / with  seale and o[a]re a light swyfte chare is  gouerned by crafte: and lyke wyse loue must be  gouerned by crafte.</i></p>
--	---

<sup>37</sup> Guthmüller regarding another *terza rima*-adaptation: «Ein wichtiges Stilmittel der petrarchistischen Dichtung ist die Verwendung gewisser bevorzugter, suggestiver Epitheta. Das in den eben zitierten Versen vorkommende *dolce* war z.B. ein solches Modewort [...] es kam zum stereotypen Gebrauch. Der Ausgangspunkt für die Verwendung des Beiwortes *dolce* liegt nicht im lateinischen Original, sondern in der poetischen Tradition des italienischen Quattrocento» (1981, 151).

<sup>38</sup> Martin 2009, 473.

<sup>39</sup> 31 distichs from book 1, 29 from book 2 and 25 from the third book (Hexter 2007, 1325).

For a complete literary translation to appear in England it took another 100 years, and even 200 in Germany. Around 1600, Thomas Heywood composed his English version, but – which sounds like good material for a Hollywood screenplay – his translation was stolen by an acquaintance and then published by a Dutch editor (with hundreds of misprints)<sup>40</sup>. This, though, did not impede its success, including various reprints, and not until 100 years later, would it be displaced by the version composed by famous poets John Dryden (book 1 and 2) and William Congreve (book 3)<sup>41</sup>.

In the following, I will juxtapose Dryden's translation of *ars* 1,1-4 (quoted above) to an Italian and German translation roughly 60 and 100 years later than his.

<p><b>Dryden 1709<sup>42</sup> (heroic couplets)</b>  <i>In Cupid's school, whoe'er wou'd take degree,          Must learn his Rudiments, by reading me.          Seamen with sailing art their vessels move:          Art guides the chariot: Art instructs to love.</i></p>	<p><b>Sacchetti 1754 (blank verse)</b>  <i>Se alcuno v'è tra'l Popol di Quirino          Nella Scuola d'Amor non anco esperto,          Legga i miei carmi, e d'amar l'arte impari.          Per Arte noi veggiam, che colle vele,          E co' remi si reggon le veloci          Navi, per arte i lievi Cocchi reggoni,          Amor così regger si dee per Arte.</i></p>
<p><b>Schlüter 1793 (hexameters)</b>  <i>Wer von diesem Volke die Kunst zu lieben nicht kennet,          Der mag lesen mein Lied, und von mir gelehret dann lieben.          Schnelle Schiffe bewegt man durch Kunst, durch Ruder und Segel;          Leichte Wagen durch Kunst, mit Kunst ist die Liebe zu treiben.</i></p>	

Of these three, Dryden's version is the most autonomous. Sacchetti and Schlüter stick more closely to the original's sequence of semantic units, just yielding to grammatical necessity in changing the sentences' propositions, cf. verse 1: [*si-quis-in hoc populo-artem amandi-non nouit*. But Dryden, too, even if more roughly, follows Ovid's train of thoughts (and keeps 'in line' with him: four Ovidian verses equal four verses in his translation). This observation fits the greater development in translating during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century: Dryden, like most prominently the French *belles infidèles*, exhibits the 17<sup>th</sup> century's tendency of trying to convey

<sup>40</sup> Stapleton 2000, 3.

<sup>41</sup> Lyne 2002, 250.

<sup>42</sup> This is the earliest edition I was able to find. However, with Dryden having died in 1700, he must have composed his parts of the translation sometime before that year.

primarily the spirit (or poetic essence) of the original. «For if medieval translators were concerned with the task of capturing the content of classical poetry, and their Elizabethan successors looked to its form, alongside an increasing sense of textual accuracy, then the revolution of the seventeenth century [...] was a desire to capture its poetic essence. For translators, word for word was no longer being pitted against sense for sense but spirit for spirit.»<sup>43</sup> Interestingly, Dryden's explicit agenda that he presents in the preface to his translation of the *Heroides* was indeed to remain closer to the original's wording than his predecessors. Nonetheless, he admits: «For my own part, I am ready to acknowledge that I have transgressed the rules which I have given, and taken more liberty than a just translation will allow.»<sup>44</sup> The Italian and especially German translation, on the other hand, reflect the influence of Enlightenment and emerging philology that both led to higher appreciation of 'fidelity' in translating<sup>45</sup>.

Another difference separates Schlüter from his two colleagues. His *Kunst* ('art') is the more literal term, still used today in Germany; *school/scuola* pick up the tradition of calling Ovid's *Ars* (and travesties) his "school of love", an interesting assimilation to the target culture's habits. The three translations also differ in their rendering of who is the poem's addressee: Dryden expands Ovid's *populus* to *whoever/anyone*'; Schlüter tries to remain faithful, and accordingly avoids any clarification which 'people' (*Volk*) is meant – which Sacchetti does, defining that it is (Ancient) Rome (*Popol di Quirino*) that is being talked about. These choices set a different tone: Dryden expands and partly updates, Schlüter documents, Sacchetti explains the original.

One more word about Dryden and his English colleagues: their preface, taken from a French translation by Michel de Marolles<sup>46</sup>, discusses the work's notoriety, and whether it was deserved or not. In this paratext, we find two typical apologetic strategies, which appear regularly before translations of the *Ars amatoria*: firstly, they say, Ovid's lexicon is tame compared to other Ancients such as Catullus' or

---

<sup>43</sup> Balmer 2013, 21. Cf. the contemporary *communis opinio* as voiced e.g. by 17<sup>th</sup> century translator Henry Rider: «Translations of Authors from one language to another are like old garments turn'd into new fashions; in which though the stuffe still be the same, yet the die and trimming are altered, and in the making, here something added, there something cut away.» (cit. Bassnett 2014, 85).

<sup>44</sup> Dryden 1962, 273. His translation therefore leans towards a «paraphrase, or translation with latitude, where the author is kept in view by the translator, so as never to be lost, but his words are not so strictly followed as his sense, and that too is admitted to be amplified, but not altered» (268).

<sup>45</sup> Cf. Siever 2015, 23ff., and Lefevre 1975, 27: «Ever since the rise of philology in the nineteenth century, literal translations emphasizing 'fidelity' to the sense of the source text have enjoyed an enormous prestige in the field.»

<sup>46</sup> Loubère 2007, 66f. De Marolles' prose rendering dates from 1660.

Martial's, secondly, the morals behind the work are not as bad as some (esp. emperor Augustus) consider them to be. Peculiar, however, the (originally French) explanation: «That which offended the *Romans* most in this work, cannot touch us. It has always been more dangerous in *Italy* to converse with women of honour, and frequent their houses, than 'tis with us: Though there is more liberty, and what in that country may be an occasion of debauchery, would not at all be so in ours.»<sup>47</sup>

In spite of this introduction, Congreve left out the notorious passage at the end of book 3 where Ovid describes which sexual position is apt for which woman. Congreve is not the only one to simply skip passages of moral dubiety. Although the first German translation (edited in 1786) did include the whole work, later translations excluded the two passages about (mutual desire in) sexual intercourse at the end of book 2 and 3 (some even the whole of book 3)<sup>48</sup>. One example would be the very popular German version by Hertzberg (1854) which had to be completed in the 1920s by Burger because the two passages mentioned above were missing: just three asterisks indicate the intentional *lacuna*.

<p><b>Ov. ars 3,765ff.</b>  <i>hoc quoque, qua patiens caput est animusque  [pedesque  constant nec, quae sunt singula, bina uides.  turpe iacens mulier multo madefacta Lyaeo:  digna est concubitus quoslibet illa pati.  nec somnis posita tutum succumbere mensa:  per somnos fieri multa pudenda solent.  ulteriora pudet docuisse, sed alma Dione  'praecipue nostrum est, quod pudet,' inquit 'opus.'  nota sibi sit quaeque; modos a corpore certos  sumite: non omnes una figura decet.</i>  ...  <b>809ff.</b>  <i>lusus habet finem: cynnis descendere tempus,  duxerunt collo qui iuga nostra suo.  ut quondam iuuenes, ita nunc, mea turba, puellae  inscribant spoliis NASO MAGISTER ERAT.</i></p>	<p><b>Congreve 1709 (heroic couplets)</b>  <i>Nor drink 'till you see double, lisp, or sleep;  For in such sleeps brutalities are done,  Which, tho' you loath, you have no pow'r to shun.  And now th' instructed nymph from table led,  Shou'd next be taught how to behave in bed.  But modesty forbids: Nor more my muse,  With weary wings, the labour'd flight pursues:  Her purple swans unyok'd, the chariot leave,  And needful rest (their journey done) receive,  Thus with impartial care, my art I show,  And equal arms on either sex bestow:  While men and maids, who by my rules improve,  Ovid, must own, their master is in love.</i></p>
--	--

<sup>47</sup> Dryden-Congreve *et al.* 1759, A2/I. Of all the (numerous!) editions from the 18<sup>th</sup> century I was able to have a look at, this edition was the first (not, however, the last) to contain this introduction.

<sup>48</sup> Cf. Schmitzer 2018. And this is just one example of many, of course: throughout the ages, translators distorted or cut out completely varying passages that went against their taste, morals, beliefs.

**Hertzberg 1854 (elegiac couplets)**

Doch auch das nur so weit nicht Kopf und Füße dir schwanken.

Hüte dich wohl, daß du nicht doppelt das Einfache siehst.

Garstig ein Weib, das vom Naß des Lyäus tiefend sich hinstreckt.

Jeder Umarmung Schimpf wäre zu dulden sie werth.

\* \* \*

Jetzt ist zu Ende das Spiel, jetzt steig' ich nieder vom Wagen,

Löse des Schwanengespanns glänzende Nacken vom Joch;

Und ihr Mädchen, mein freundlicher Schwarm, nach der Jünglinge Beispiel

Schreibt auf die Spolien auch: «Naso hat dieses gelehrt!»

This change in the attitude towards fidelity of translations apparently mirrors shifts in the *Zeitgeist* in general. Congreve, like Dryden, seems to be influenced by the ideal of the *belles infidèles* and by the French *galanterie*, (which led to Michel de Marolles' translation mentioned above and) which worked heavily with Ovid's erotodidaxis in creating their own code of amatory rhetorics and ethics<sup>49</sup>. Both these movements tended to tailor (that is, 'correct' and censor) translations to their audience's 'exquisite' (sensitive) taste<sup>50</sup>. The said anonymous German version of 1786, on the other hand, reflects the *Aufklärung*'s spirit that favoured highly faithful translations<sup>51</sup>, and Hertzberg the tendency towards moral austerity of the imperial 19<sup>th</sup> century<sup>52</sup>.

In the passage cited above, we also notice how differently they handle Ovid's warning that girls who get drunk and fall asleep are an easy prey for rape – deservedly so. Hertzberg, although euphemising *concupitus* with *Umarmung* ('embrace'), makes sure to convey the assertion that rape is a deserved punishment. Congreve, on the other hand, sets a different tone, calling the impending rape *brutalities*, not translating *digna* ('worthy') at all, and focussing on the girl (three times *you*), therefore instigating in the reader a bit of empathy.

I would like to finish this brief history of translations of Ovid's *Ars amatoria* by adding a few words on verse and rhyme. As noted before, poetry, of course, purposely comes in a certain shape, but poeticality of certain forms is bound to their

<sup>49</sup> Cf. Chatelain 2008; Denis 2001; Loubère 2007.

<sup>50</sup> Siever 2015, 22f.

<sup>51</sup> Siever 2015, 23f.

<sup>52</sup> Cf. e.g. Ziolkowski 2005, 29.

culture<sup>53</sup> – not only with regard to epochs, but to countries as well. Correspondingly, translations of the *Ars amatoria* show that opinions on how to revive its rhythmic (just like its content) have varied according to their target culture.

For the English, the preferred metre is certainly the ‘heroic couplet’ (cf. appendix), consisting of two rhyming lines of iambic pentameters. For four centuries, the heroic couplet has been the favourite metre for translations of ancient verse – but also a matter of emotional debate: Green, for example, disapproves of «the tyranny of this singularly inappropriate medium»<sup>54</sup>; Melville, on the other hand, fervently defends it against «aberrations of taste [that] have led to the belief that rhyme is outdated»<sup>55</sup>. Only towards the end of the 20<sup>th</sup> century, alternative modes have become more popular, especially with US-American translators<sup>56</sup>.

«[T]here is an extremely close relationship between the kind of verse form a translator chooses and the kind of total effect his translation achieves.»<sup>57</sup> ‘Re-vesting’ Ovid makes him become more of a contemporary voice, and in Germany, most translators tried the contrary, to take their readers closer to the ancient text by imitating its metre. Holmes assigns this «mimetic» approach to a target culture whose «genre concepts are weak, literary norms are being called into question, and the target culture as a whole stands open to outside impulses. Hence it is understandable that the mimetic form became the dominant metapoetic form during the nineteenth century.»<sup>58</sup> However, of the three countries I have chosen, this is only true for Germany, and so I assume this tradition also roots in a strong German philological tradition that combines a high degree of both awe and accuracy – but not without contradiction by other Germans: one translator called this attitude «Gräcomania»<sup>59</sup>.

In Italy, I have not found any translation of Ovid’s *Ars amatoria* in elegiac couplets. Just like the very first Italian versions, prose or a kind of blank verse is the most common mode of translating the *Ars*. Could we interpret that here the aim is rather to support reading of the original, to facilitate understanding of a text whose aesthetics then are easily accessible to the Italian native speaker (and need not be transferred)?

---

<sup>53</sup> Cf. Holmes 1988a, 27ff. The ‘analogue’ form for an ancient epos might for example be that of today’s novels, *i.e.* prose (cf. von Albrecht 2009, 494 about his translation of the *Metamorphoses*).

<sup>54</sup> Green 1982, 79.

<sup>55</sup> Melville 1990, XXX.

<sup>56</sup> An interpretation (without evaluating these tendencies) could be that the will to be creative is a bit stronger in the USA than in England, where tradition retains a greater influence.

<sup>57</sup> Holmes 1988a, 30.

<sup>58</sup> Cf. Holmes 1988a, 28.

<sup>59</sup> Adler 1843, see Schmitzer 2018, 447. Cf. also the controversy between Staiger 2009 and Schadewaldt 2009.



#### 4. Conclusions

My starting point was the assumption that translations offer philologists a twofold perspective. Firstly, each being an interpretation, they offer a spectrum of possible modes of understanding the original (an indirect 'referendum' on the text's main features). Translations of the *Ars amatoria* testify to the work's complexity. Throughout the ages, very different approaches have focused on different aspects of the work – or ignored them, even erased them if they did not fit their gusto. French translations in the Middle Ages focused on its practical use as a guidebook (which is usually harshly denied today), Dryden and others on it being a piece of poetry, and especially travesties (that we did not talk about here) sometimes highlight its force as a socio-political comment<sup>60</sup>. Beyond just complexity, we find an enormous variety in readings and remakes that shows what we have called the work's 'intangibility' – a constant oscillation of different proposition the text makes – that sometimes even allows for diametrically opposed interpretations.

Secondly, translations reflect the *Zeitgeist* of the era they emerged from. Deletions, for example, were a common tool in medieval adapting of the ancient *auctores*, whose universal truths had to be 'extricated' from their pagan 'integument'<sup>61</sup>; for reasons of decency, they occurred into the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century, but diminished due to greater 'fidelity' demanded by the standards of the rising classical philology.

Of course, both these perspectives would benefit greatly from further research. I would like to point to one aspect in particular which is: comparison with the history of translations of other Ovidian works, especially with the *Ars amatoria*'s follow-up, *Remedia amoris*. Their respective treatment varies noticeably through the ages. The middle ages, for example, as many *accessus* show, usually considered the *Remedia* to be Ovid's honest palinode of his wrongdoings in the *Ars* (and in real life!). This (mis)judgement is reflected in reading practices in schools and becomes visible in strategies of correction in (free) translations – which, in turn, shed light on the relation of Cristian and pagan concepts as well as qualities of Ovidian erotodidaxis.

Three (more or less) contemporary translations shall conclude this short overview of Ovid's *Art of Love* in English, Italian and German. The following passage is

---

<sup>60</sup> In the age of the French *galanterie*, burlesque travesties of this kind were composed (cf. Chatelain 2008 and Denis 2001); a modern reworking that also points to this potential of the *Ars* would be Philip Terry's *Void* in the volume he also edited: *Ovid Metamorphosed* (2000).

<sup>61</sup> Cf. Theodulf of Orléans about Vergil and Ovid: *In quorum dictis quanquam sint frivola multa, / Plurima sub falso tegmine vera latent.* (*Carmen* 4,1 *De libris quos legere solebam*, 19f.).

amongst those that sometimes were censored in the past. Ironically, it is here that the teacher says, *non obstat pudor*, “don’t let shame stop you”. It is interesting to see how these translations try to fulfil modern expectations that possibly would have astonished the Middle Ages when goals/modes of translations were separated more clearly from each other: literalness was deemed useful for educational purposes, but not expected from the literary ambitious<sup>62</sup>. It was only later that people started to blur the lines, requiring that a translation be everything at once: artistically valuable, culturally adequate and linguistically (philologically) equivalent.<sup>63</sup> Autonomy, equivalence, function – how to find a balance? Strategies differ...

<p><b>Ov. ars 2,719ff.</b>  <i>cum loca reppereris, quae tangi femina gaudet,  non obstat, tangas quo minus illa, pudor:  aspicies oculos tremulo fulgore micantes,  ut sol a liquida saepe refulget aqua;</i></p>	<p><b>Moore 1935 (heroic couplets)</b>  <i>The parts a woman loves to have caressed  Once found, caress, though modesty protest.  You'll see her eyes lit up with trembling gleams,  As sunlight glitters in pellucid streams;</i></p>
<p><b>Pianezzola 1991 (prose)</b>  <i>Quando hai trovato i punti dove la donna gode ad essere toccata,  non sia il pudore a impedirti di toccarli:  vedrai brillarle gli occhi di un tremolante luccichio,  come sfavilla il sole riflesso da uno specchio d'acqua.</i></p>	
<p><b>Holzberg 1985 (elegiac couplets)</b>  <i>Hast du die Stellen gefunden, an denen die Frau gern berührt wird,  Halte dich Scham nicht zurück, daß du sie dort auch berührst;  Sehn wirst du, wie ihr die Augen in zitterndem Feuer erglänzen;  Häufig strahlt Sonnenlicht so vom klaren Wasser zurück.</i></p>	

Geschwister-Scholl-Platz 1,  
D – 80539 München

JAN KÖNIG  
jan.koenig@klassphil.uni-muenchen.de

<sup>62</sup> I am, of course, simplifying grossly here.

<sup>63</sup> Our post-modern times seem to be coming to terms with the impossibility of such translations, and we can observe a resurgence of interest in and acceptance of creative rewritings not as inferior to verbatim translations (cf. Bassnett 2014, 158).

## References

### Edition of Ovid's *Ars amatoria*

Kenney 1994 = P. *Ovidi Nasonis: Amores. Medicamina faciei femineae. Ars amatoria. Remedia amoris*, ed. E.J. Kenney, Oxford 1994.

### Translations (*Ars amatoria*) cited

- Anon. 1489 = anon., *Ovidio de arte amandi In vulgare*, Roma 1489.  
[http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00059529/image\\_7](http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00059529/image_7)
- Anon. 1987a = anon., *Il Volgarizzamento B*, in V. Lippi Bigazzi (ed.), *I volgarizzamenti trecenteschi dell'«Ars amandi» e dei «Remedia amoris»*, I, Firenze 1987, 171-391.
- Anon. 1987b = anon., *Le Chiose Marginali B*, in V. Lippi Bigazzi (ed.), *I volgarizzamenti trecenteschi dell'«Ars amandi» e dei «Remedia amoris»*, II, Firenze 1987, 635-937.
- Dryden-Congreve et al. 1709 = J. D.-W. C. et al., *Ovid's Art of Love, in three books. Together with His Remedy of Love. Translated into English Verse by Dryden, Congreve, and Others*, London 1709.
- Ettlinger 1906 = K. E., *Ovids Liebeskunst. Eine moderne Nachdichtung*, Berlin 1906.
- Green 1982 = P. G., *Ovid. The Erotic Poems. Translated with an Introduction and Notes by Peter Green*, Harmondsworth 1982.
- Hertzberg 1854 = W. H., *Publius Ovidius Naso's Werke. Zwölftes Bändchen. Kunst zu lieben, metrisch übersetzt von W. Hertzberg*, Stuttgart 1854. ([https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10242107\\_00003.html](https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10242107_00003.html))
- Holzberg 1985 = N. H., *Publius Ovidius Naso. Liebeskunst. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Niklas Holzberg*, Darmstadt 1985.
- Moore 1990 = B.P. M., *The Art of Love* [1935], in *Ovid. The Love Poems. A New Translation by A.D. Melville. With an Introduction and Notes by E.J. Kenney*, Oxford 1990, 87-150.
- Pianezzola 1991 = E. P., in *Ovidio, L'arte di amare, a cura di Emilio Pianezzola, commento di Gianluigi Baldo, Lucio Cristante, Emilio Pianezzola*, Milano 1991.
- Sacchetti 1754 = F. S., *Di P. Ovidio Nasone L'Arte Dell'Amare Libri Tre, tradotti dall'Abate Filippo Sacchetti*, Milano 1754.  
<https://reader.digital-sammlungen.de/resolve/display/bsb10218451.html>
- Schlüter 1793 = J.G.C. S., *P. Ovids Naso's Kunst zu lieben. Ein Gedicht in drey Gesängen, metrisch übersetzt von J.G.C. Schlüter*, Leipzig 1793.  
<https://reader.digital-sammlungen.de/resolve/display/bsb10242129.html>
- de Worde 1513 = W. d.W., *The flores of Ouide de arte amandi with theyr englysshe afore them, s.l.* 1513.

### Literature on translating

von Albrecht 2009 = M. v. A., *Zur vorliegenden Übersetzung* (1994), in J. Kitzbichler et al. (edd.), *Dokumente zur Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin-New York 2009, 493-498.

- Balmer 2013 = Josephine B., *Piecing Together the Fragments. Translating Classical Verse, Creating Contemporary Poetry*, Oxford 2013.
- Bassnett 2014 = Susan B., *Translation*, London-New York 2014.
- Copeland 1991 = R. C., *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge et al. 1991.
- Guthmüller 1981 = B. G., *Ovidio Metamorphoseos Vulgare. Formen und Funktionen der volkssprachlichen Wiedergabe klassischer Dichtung in der italienischen Renaissance*, Boppard a.R. 1981.
- Holmes 1988a = J.S. H., *Form of verse translation and the translation of verse Form*, in Id., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam 1988, 23-34.
- Holmes 1988b = J.S. H., *The cross-temporal factor in verse translation*, in Id., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam 1988, 35-44.
- Lefevere 1975 = A. L., *Translating Poetry. Seven Strategies and a Blueprint*, Assen 1975.
- Lefevere 1992 = A. L., *Translating Literature. Practice and Theory in a Comparative Literature Context*, New York 1992.
- Schadewaldt 1983 = W. S., *Griechisches Theater*, in Id., *Philologie und Theater* (1964), Frankfurt a.M. 1983, 555-565.
- Schadewaldt 2009 = W. S., *Das Problem der Übersetzung antiker Dichtung (II)* (1963), in J. Kitzbichler et al. (edd.), *Dokumente zur Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin-New York 2009, 425-435.
- Siever 2015 = H. S., *Übersetzungswissenschaft. Eine Einführung*, Tübingen 2015.
- Staiger 2009 = E. S., *Das Problem der Übersetzung antiker Dichtung (I)* (1963), in J. Kitzbichler et al. (edd.), *Dokumente zur Theorie der Übersetzung antiker Literatur in Deutschland seit 1800*, Berlin-New York 2009, 419-423.
- Venuti 2004 = L. V., *Introduction*, in Id., *The Translation Studies Reader*, London/New York 2004<sup>2</sup>, 1-9.

#### **Literature on (translations of) the *Ars amatoria***

- Chatelain 2008 = M.-C. C., *Ovide savant, Ovide galant. Ovide en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris 2008.
- Denis 2001 = D. D., *Le Parnasse galant. Institution d'une catégorie littéraire au XVIIe siècle*, Paris 2001.
- Desmond 2011 = Marilynn D., *Gender and desire in medieval French translations of Ovid's amatory works*, in J.G. Clark-F.T. Coulson-K.L. McKinley (edd.), *Ovid in the Middle Ages*, Cambridge 2011, 108-122.
- Desmond 2014 = Ead., *Venus's clerk: Ovid's amatory poetry in the Middle Ages*, in J.F. Miller et al. (edd.), *A Handbook to the Reception of Ovid*, Chichester 2014, 161-173.
- Dryden 1962 = J. D., *The preface to Ovid's Epistles, translated by several hands* (1680), in Id., *Of Dramatic Poesy and other critical essays*, II, ed. G. Watson, London 1962, 262-273.
- Dryden, Congreve et al. = J. D.-W. C. et al., *The introduction*, in *Ovid's Art of Love, in three books. Together with His Remedy of Love. Translated into English Verse Several Eminent Hands*, London (?) 1759, A2-A3b/I-IV.
- Durling 1985 = R.M. D., *Ovid as Praeceptor Amoris*, «CJ» LII (1985) 157-167.
- Finoli 1969 = A.M. F., *Artes amandi da Maître Elie ad Andrea Cappellano*, Milano 1969.

- Goldsmith 1966 = O. G., *Ovid's Epistles, translated into English verse ... by St. Barrett*, «The Critical Review», VII (Jan. 1759) 31-39; cited from: *Collected Works of Oliver Goldsmith*, I, ed. A. Friedman, Oxford 1966, 152-162.
- Green 1982 = P. G., *Introduction*, in *Ovid. The Erotic Poems. Translated with an introduction and notes by Peter Green*, Harmondsworth 1982, 15-81.
- Hexter 2006 = R.J. H., *Ovidian erotodidactic in the classroom*, in R. Gibson et al. (edd.), *The Art of Love. Bimillennial Essays on Ovid's Ars amatoria and Remedia Amoris*, Oxford-New York 2006, 298-317.
- Hexter 2007 = Id., *Ovid in translation in Medieval Europe*, in H. Kittel et al. (eds.), *Übersetzung - Translation - Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung / An International Encyclopedia of Translation Studies / Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, Berlin 2007, 1311-1328.
- Kennedy 1993 = D.F. K., *The Arts of Love: Five Studies in the Discourse of Roman Love Elegy*, Cambridge 1993.
- Loubère 2007 = Stéphanie L., *L'Art d'aimer au siècle des Lumières*, Oxford 2007.
- Lyne 2002 = R. L., *Ovid in English translation*, in P. Hardie (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2002, 249-263.
- Martin 2009 = C. Martin, *Translating Ovid*, in P.E. Knox, (ed.), *A Companion to Ovid*, Chichester 2009, 469-484.
- Melville 1990 = A.D. M., *Translator's note*, in *Ovid. The Love Poems. A new translation by A.D. Melville. With an Introduction and Notes by E.J. Kenney*, Oxford 1990, XXX-XXXIII.
- Myerowitz 1985 = Molly M., *Ovid's Games of Love*, Detroit 1985.
- Richmond 2002 = J. R., *Manuscript traditions and the transmission of Ovid's works*, in Barbara W. Boyd (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden-Boston-Köln 2002, 443-483.
- Schmitzer 2018 = U. S., *Examen in Liebe mit Note 1 – Frühe Übersetzungen von Ovids Ars amatoria vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, «Gymnasium» CXXV/5 (2018) 429-468.
- Sharrock 1994 = Alison R. S., *Seduction and Repetition in Ovid's Ars Amatoria 2*, Oxford 1994.
- Stapleton 2000 = M. S., *Thomas Heywood's "Art of love": the first complete English translation of Ovid's "Ars amatoria"*, Ann Arbor 2000.
- Stuedel 1992 = Marion S., *Die Literaturparodie in Ovids Ars amatoria*, Hildesheim 1992.
- Volk 2002 = K. V., *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002.
- Watson 2007 = L.C. W., *The bogus teacher and his relevance for Ovid's Ars amatoria*, «RhM» CL/3-4 (2007) 337-374.
- Wildberger 1998 = Julia W., *Ovids Schule der ‚elegischen‘ Liebe. Erotodidaxe und Psychagogie in der Ars amatoria*, Frankfurt a. M. et al. 1998.
- Williams 1978 = G. W., *Change and Decline. Roman Literature in the Early Empire*, Berkeley-Los Angeles 1978.
- Ziolkowski 2005 = T. Z., *Ovid and the Moderns*, Ithaca-London 2005.

Appendix: List of translations of Ovid's *Ars amatoria*<sup>64</sup>

English	Italian	German
de Worde, <i>The flores of Ovide de arte amandi with theyr englysshe afore them</i> , London 1513, (excerpts; prose)	anon. 13?? – three Tuscan, one Venetian ‘volgarizzamenti’ (prose)	anon., Berlin/Leipzig 1766/86 (?) (rough hexameters)
Heywood: <i>Art of Love</i> , 1609-1613, 6 reprints (heroic couplets)	anon., <i>De arte amandi in vulgare</i> , Rom 1489 (free adaptation of book I&II; rhyming tercets = terza rima)*	<Nitz> Leipzig 1790 (free iambic metre)
Wolferston, London 1661 (heroic couplets)	Sacchetti 1754 (blank verse, hendecasyllable)	Schlüter, Leipzig 1793 (hexameters)
Hoy, London 1682 (book I; heroic couplets)	Gerosa, Milano 1882	von Strombeck, Göttingen 1795 (elegiac couplets)
Dryden/Congreve, London 1709 10 reprints (heroic couplets)	Cassoli, Modena 1883	von Gerning, Frankfurt 1815 (3,751ff. missing; elegiac couplets)
Edwin, Glasgow 1758 (heroic couplets)	Vitali, Villasanta 1933 (verse)	Torney, Göttingen 1834
Riley, London 1852 (prose; missing: end of II and III)	Bernini, Roma 1936 (verse)	Adler, Leipzig 1843 (rhyming trochaic couplets)
Wright, London 1924 (six-line stanza)	Maccari, Torino 1969 (unrhymed free verse)	Hertzberg, Stuttgart 1854 (elegiac couplets)
Mozley, Cambridge (MA) 1929 (prose)	Mosca, Milano 1973	=> Burger, München 1923
May, New York 1930 (prose)	Barelli, Milano 1958 (new: 1979) (blank verse, hendecasyllable)	Lindemann, Leipzig 1861 (elegiac couplets)
Barker, Oxford 1931 (verse)	Della Casa, Torino 1982	Berg, Stuttgart 1866 (finale of book II missing; elegiac couplets)
Young, New York 1931.	Oddone, Milano 1989 (prose)	Blümner, Berlin 1902 (iambic pentameters, varying rhyme schemes)
Moore, London/Glasgow 1935 (heroic couplets)	Pianezzola, Milano 1991 (prose)	von Gleichen-Russwurm, Berlin 1906 (unrhymed free verse)
Seth, London 1953 (prose)	Quattrone, Bussolengo 1996	Mittler, München 1920 (rhyming iambic couplets)
Humphries, Bloomington 1957 (elegiac couplets)	Leto (ed. Fedeli), Torino 1999 (unrhymed free/accental verse)	Hohenemser, Berlin 1921 (elegiac couplets)
Anon. (Castellon), New York 1959	Celeste, Siena 2007 (prose)	von Marnitz, Stuttgart 1958 (elegiac couplets)
Shapiro, Hollywood 1967 (prose)		Lenz, Berlin 1966 <sup>2</sup> (prose)
		Brinitzer, Reinbeck 1966 (prose)

<sup>64</sup> NB: This list is not comprehensive. I am grateful for any additions.

<p>Green, London 1982 (unrhymed free verse) Michie, London 1993 (free rhyming couplets) Appelbaum, Mineola 2010 (elegiac couplets) Payne, London 2011 Krisak, Philadelphia 2014 (rhyming iambic hexameters + pentameters) Dyson Hejduk, Madison 2014 (unrhymed accentual verse: hexameter + pentameter)</p>	<p>*For <i>volgarizzamenti</i> from the 15<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> century cf. the <i>Biblioteca Degli Volgarizzatori</i>, vol. 3, Milano 1767, 156ff. (<a href="https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10528254_00164.html">https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10528254_00164.html</a>) and the <i>Handbuch der classischen Bibliographie</i>, 2.2, Leipzig 1834, 687ff. (<a href="http://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV005392184/ft/bsb10765690?page=111">http://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV005392184/ft/bsb10765690?page=111</a>) – translations into many other European languages are listed on the preceding pages.</p>	<p>Lorenz, Klagenfurth 1969 (?) Fabian, Leipzig 1974 (versified Hertzberg's transl.) von Albrecht, München 1979 (prose) Holzberg, München/Zürich 1985 (elegiac couplets)</p>
---	--	--

### Abstract

On grounds of the so far scarce (and scattered) research on translations of Ovid's *Ars amatoria*, the paper is intended as a 'foray' into this relatively uncharted area. After touching on some general issues of translating the *Ars amatoria*, it will attempt a comparative analysis of German, English and Italian versions of the erotodidactic poem – which, of course, can only be done briefly, spotlighting selected exemplary passages.

Sulla base di ricerche finora scarse (e sporadiche) sulla traduzione dell'*Ars amatoria* di Ovidio, la relazione si propone come una sorta di 'incursione' all'interno di quest'area inesplorata. Dopo aver toccato alcune questioni generali sulla traduzione dell'*Ars amatoria*, si tenterà un'analisi comparativa tra le versioni tedesca, inglese e italiana del poema erotico-didattico – che, ovviamente, potrà essere fatta soltanto parzialmente, concentrandosi su alcuni passaggi esemplari selezionati.





*Qualis artifex perit Nero?*  
The meaning(s) of *artifex* in the Suetonian *vita Neronis*

Views of ‘Emperor Nero’ and his ambitions as an artist<sup>1</sup> seem to be uniform: the emperor, in a mixture of narcissism, overconfidence and mental derangement, indeed believes himself to be a true artist, although his real skills – according to general standards – are completely inconsistent with his personal view; a mad bungler<sup>2</sup> in power, who makes his audience applaud<sup>3</sup>, which seems to confirm this image for good: bizarre, maniacal, ridiculous<sup>4</sup>. One of the reasons for this stereotypical image of Nero is the biography written by Suetonius. As is generally well-known, everything ends with Nero’s famous (*paen*<sup>5</sup>)*ultima verba* (Suet. *Nero* 49, 1): «*Qualis artifex pereo!*»<sup>6</sup>, which finally seem to corroborate this very image. But is the image of Nero as presented by Suetonius really that clear and unambiguous? Or to put it in a Žižekian way: may we not use the famous line by Groucho Marx in *Duck Soup* (1933)<sup>7</sup> and apply it to Nero: “Nero may talk like an artist and look like

---

<sup>1</sup> On Nero as an ‘artist’ / poet in general with a short summary and analysis of the respective sources cf. Reitz 2006; Fantham 2013 (on his musical ambitions esp. 20-25). A compilation of the sources on Nero’s life according to thematic-chronological as well as biographical aspects with introductory remarks and a summary evaluation of the tendencies of the respective sources and authors is provided by Barrett *et al.* 2016 (esp. 231-264).

<sup>2</sup> Gyles (1965) pleads for a relativization (in the sense of a reevaluation) of Nero’s bungling as an artist.

<sup>3</sup> E.g. Suet. *Nero* 10, 2; 12, 3; 20, 3; 23, 2; 25, 1; Tac. *Ann.* 14, 14, 2; 14, 15, 5; 16, 4, 4.

<sup>4</sup> Cf. Connors 1994; Arand 2002, 116.

<sup>5</sup> Nero’s real *ultima verba* are «*haec est fides*» (Suet. *Nero* 49, 4).

<sup>6</sup> Nero’s (*paen*)*ultima verba* have also been passed down in an equivalent Greek version by Cassius Dio who lets them be preceded by an epiclesis (Dio Cass. 63, 29, 2): «ὦ Ζεῦ, οἷος τεχνίτης παρὰ πᾶσι λυμαι.» For the development of Nero’s (*paen*)*ultima verba* «*Qualis artifex pereo!*» within the history of proverbs including a short summary of modern receptions cf. Tosi 2017, 1572.

<sup>7</sup> «He may talk like an idiot and look like an idiot, but do not let that fool you. He really is an idiot». Slavoj Žižek often uses this line to illustrate the paradoxical relationships and links between the seemingly ‘true’ inner identity and the seemingly ‘untrue’ outward appearance or rather to exem-

an artist, but do not let that fool you. Nero really is an artist.” The question is: what kind of *artifex* is Nero? And in what kinds of *artes*? The translation of *artifex* as ‘artist’ (English), ‘artista’ (Italian), ‘Künstler’ (German) as well as the translation of *ars* as ‘art’ (English), ‘arte’ (Italian), ‘Kunst’ (German) evokes only one-sided semantics denoting sublime artistic practice / work (and with it the usual image of Nero as a mentally deranged bungler) whereas the terms *artifex* and *ars* in Latin do not only refer to the so-called ‘higher’, but also ‘lower’ arts or manual trades<sup>8</sup>. If we adopt the definition of *artifex* that Suetonius indirectly gives in his *vita Neronis*, then an *artifex* is someone who “excels in an *ars*” (Suet. *Nero* 23, 2: [*is,*] *qui arte praecell[it]*); and the term *ars* (as the Latin equivalent of the Greek τέχνη) refers to any physical or mental skill, in so far as its execution follows a certain valid and professionalized set of rules, and it is irrelevant whether the execution aims at an actual material product or merely at a rule-compliant execution as such<sup>9</sup>. In order to fully understand Nero’s famous punch line «*Qualis artifex pereo!*» (Suet. *Nero* 49, 1) on the one hand, as well as to relativize the seemingly unequivocal image of Nero drawn by Suetonius on the other hand, it is necessary to consider also the contexts throughout the biography in which Suetonius uses the terms *artifex* or *ars* with regard to Nero. Then in the end, it may become clear that the image of Nero as an *artifex* (and with it the meaning[s] of the term) depicted by Suetonius is clearly ambiguous – especially by taking the *exitus Neronis* (Suet. *Nero* 47, 1-49, 4) into account which I will go into in more detail in what follows.

In comparison with all the other *vitae Caesarum* the terms *artifex*<sup>10</sup> and *ars*<sup>11</sup> occur most frequently in the biography of Nero in which Suetonius uses the term *ars* six times<sup>12</sup> and the term *artifex* twice<sup>13</sup>. So the very frequency of the terms *arti-*

---

plify the often unmasking effects of the latter one. On this line as an illustration of the Lacanian *big Other* cf. Žižek 1991, 73.

<sup>8</sup> E.g. cooking: Ter. *Andr.* 30; agriculture: Varro *Rust.* 1, 3; medicine: Cic. *Fin.* 1, 42; fish trade / fishing / butchering: Cic. *Off.* 1, 150; carrying a litter: Cic. *S. Rosc.* 134. Also, in other IE-languages the continuation of the verbal root PIE \**h<sub>2</sub>er-* ‘to join’ (or alternatively \**h<sub>1</sub>ar-*; cf. *LIV*<sup>2</sup> 269s. with n. 0), to which Lat. *ars* belongs, refers to the action of a craftsman (e.g. Gr. ἀρμόζω; Ved. *ar-*).

<sup>9</sup> All non-material, i.e. not actually producing *artes*, which are important for the characterization of Nero in Suetonius’ biography, are already documented in the literature before Suetonius’ time; and with it the respective domains of an *artifex*: e.g. ‘singer’ (Ov. *met.* 11, 169); ‘musician’ (Cic. *Mur.* 29); ‘actor’ (Cic. *Quinct.* 78); ‘charioteer’ (Plin. *Nat.* 7, 186).

<sup>10</sup> Suet. *Iul.* 84, 4; *Cal.* 32, 1; *Vesp.* 18, 1; *Tit.* 7, 2.

<sup>11</sup> Suet. *Iul.* 42, 1; *Aug.* 45, 2; *Tib.* 36, 1; 70, 1; 74, 1; *Cal.* 11, 1; 22, 2; 54, 1; 57, 4; *Claud.* 33, 2; *Vit.* 2, 4; 2, 5; *Vesp.* 17, 1; *Tit.* 1, 1; 3, 2; *Dom.* 7, 1; 10, 1; 15, 3 (twice); 19, 1.

<sup>12</sup> Suet. *Nero* 4, 1; 22, 3; 23, 2; 25, 1; 40, 2; 41, 1.

<sup>13</sup> Suet. *Nero* 20, 1; 49, 1.

*fex* and *ars* itself seems to point to *artifex* and *ars* as important motifs constituting the narration of the biography or rather the construction of Nero's *persona*<sup>14</sup>.

In the *vita Neronis* the term *ars* is mentioned for the first time right at the beginning of the text in the account of Nero's ancestors and their special traits (Suet. *Nero* 1-5). In 4, 1 Suetonius uses the term *ars* in order to focus on the special abilities of Nero's grandfather L. Domitius Ahenobarbus (consul in 16 BC) as a charioteer<sup>15</sup>:

(...) Domitius (...) non minus aurigandi arte in adulescentia clarus quam deinde ornamentis triumphalibus ex Germanico bello.<sup>16</sup>

«(...) Domitius (...) was no less famous in his youth for his skill in chariot driving than he was to be later for the triumphal ornaments he won in the war against German[ia]<sup>17</sup>.»<sup>18</sup>

Since Suetonius treats Nero's ancestors as characterological prefigurations of Nero<sup>19</sup>, it goes without saying that Nero inherits his grandfather's *ars aurigandi* (Suet. *Nero* 22, 2; 22, 3):

(22, 2) (...) mox et ipse aurigare atque etiam spectari saepius uoluit (...)

(22, 3) nec contentus harum artium [i. e. aurigandi] experimenta Romae dedisse Achaiam, ut diximus, petit, hinc maxime motus.

«(22, 2) Soon he himself wanted to drive a chariot and even to do so frequently in front of an audience (...)»

«(22, 3) Not satisfied with giving displays of such talents [i. e. of driving a chariot] in Rome, as I have reported, his principal motive for going to Greece was the following. (...)»

---

<sup>14</sup> An interpretation of the Suetonian *vita Neronis* based on the *artifex*-motif is provided by Pausch 2013.

<sup>15</sup> On chariot races and chariot drivers in Roman Antiquity, especially in Imperial Rome cf. Horsmann 1998; Thuillier 1999, 96-140; 158-167; Weeber 2010; Bell 2014.

<sup>16</sup> The Latin text is based on the edition by Kaster 2016.

<sup>17</sup> The translation «Germany» seems a little anachronistic to me.

<sup>18</sup> All English translations of Suetonius are taken from Edwards 2000. Whenever the translation by Catherine Edwards based on the old edition by Maximilian Ihm (1908) differs from the new edition by Robert A. Kaster, it is adapted accordingly.

<sup>19</sup> Not only because Suetonius himself announces at the end of the first chapter that he will illustrate typically Neronian *vitia* by means of selected ancestors of Nero (Suet. *Nero* 1, 2: *pluris e familia cognosci referre arbitror quo facilius appareat ita degenerasse a suorum uirtutibus Nero ut tamen uitia cuiusque quasi tradita et ingenita rettulerit*), but also because no other ancient source discusses the charioteering of Nero's grandfather, the *ars aurigandi* of Nero's grandfather is without any doubt to be understood as an anticipatory reference to the *ars aurigandi* of Nero himself; cf. Bradley 1978, 29; 41, *ad loc.*; Kierdorf 1992, 106, *ad loc.*

In the further course of the biography Suetonius no longer explicitly marks charioteering as an *ars* because the places at which it features in the biography have already given it great prominence: since the *ars aurigandi* is the very first *ars* mentioned by Suetonius in the context of Nero and his ancestors, it is firmly anchored in the memory of the recipient as an *ars* in the sense of a ‘primacy effect’<sup>20</sup>. This initial position of the *ars aurigandi* in Suet. *Nero* 4, 1 is then repeated at the beginning of the second (negative) part of the biography of Nero (Suet. *Nero* 20, 1-57, 2). Additionally, the respective contexts clearly connote this *ars aurigandi* in a morally negative way: firstly because of Nero’s grandfather, whom Suetonius characterizes as «arrogant, wasteful and cruel» (Suet. *Nero* 4, 1: *arrogans, profusus, immitis*), secondly because of the ‘negative’ part of Nero’s biography as such, at the beginning of which Suetonius authorially announces that he will henceforth address Nero’s «shameful deeds and crimes» (Suet. *Nero* 19, 3: *probris ac sceleribus*). Furthermore Nero is portrayed in the first (positive) half of his biography (Suet. *Nero* 1-19, 3) only as a passive participant in horse and chariot races<sup>21</sup>, while in the second (negative) half (Suet. *Nero* 20, 1-57, 2), he appears as an active chariot driver. This contrast between active and passive participation in chariot races is clearly emphasized by the opposing antithesis *spectavit* (Suet. *Nero* 12, 1) / *spectari* (Suet. *Nero* 22, 2) and thus reflects the moral division of the biography as a whole.

Not only with regard to Nero’s different kinds of *artes*, but also with regard to the mixed notion of *ars* within the Suetonian biography, it may be instructive to put the cart before the horse, so to speak, and to insert a short interpretation of a small passage that clearly illustrates the ambivalent character of the Neronian concept of *ars* as presented by Suetonius: in 40, 2 Suetonius informs the reader that astrologers had told Nero he would eventually lose his throne. He also reports Nero’s answer to this astrologers’ prophecy<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> I assume here a linear reading of the whole biography. Concerning an equally possible selective reading of only passages of the biography, cf. Pausch 2004, 49.

<sup>21</sup> Nero’s passivity regarding horse and chariot races is clearly emphasized in Suet. *Nero* 12, 1: *hos ludos spectavit*. Further examples of Nero’s merely passive participation would be: Suet. *Nero* 11, 1: Nero organizes races with chariots drawn by camels; Suet. *Nero* 12, 3: Nero installs chariot races (*certamen equestre*) as a fixed component in his *Neronia* which were held every five years; Suet. *Nero* 16, 2: Nero tries to abolish certain semi-legal privileges of charioteers through prohibitions.

<sup>22</sup> On the difference of this quotation between Suetonius and Cassius Dio (63, 27, 2) regarding tense (Dio uses the future tense διαθρόψει) and narrative context cf. Bradley 1978, 247, *ad loc.* Brad-

τὸ τέχνιον ἡμᾶς διατρέφει<sup>23</sup>.  
 «My 'art'<sup>24</sup> keeps us going.»

If one disregards the fact that Nero does not take the statement of the astrologers seriously precisely because, as emperor<sup>25</sup> and self-proclaimed Helios / Sol<sup>26</sup>, he ultimately only regards himself as the most competent interpreter of astrological matters, the scene depicted can also be interpreted as follows. What seems at first sight to be a naive and maybe absent-minded self-overestimation, is complemented by the very opposite at second sight: Suetonius makes Nero use the noun τέχνιον, which is the diminutive of τέχνη. So if we take into account only the usage of language, Nero seems to be fully aware that his *ars* is not a real 'big' (or high) *ars* (otherwise he would have used the noun τέχνη or the Latin *ars*). But at the same time, he appears as someone who indeed believes in the effects of his at least 'small' (or low) *ars*. Although one can still accuse Nero of being overbearing or cynical, one can no longer blame him for overestimating his *ars* with respect to its quality. For Nero, there obviously seems to exist a special (confusing) notion of *ars*, which contains both general *ars* and the diminutive of *ars* which of course does not exist in Latin language<sup>27</sup>. Nonetheless, Nero's exaggerated artistic behav-

---

ley correctly points out that the aesthetic background associated with the quotation foreshadows Nero's last words among which there are also Greek verses.

<sup>23</sup> If the increasing degree of intimacy of a communicative situation also implies an increasing tolerance towards Greek-Latin code-switching (cf. Mullen 2015), the reader's tolerance towards Greek-Latin code-switching must logically decrease in the more distant communicative situation with the narrator of the respective emperor's biography. What, however, if in Suet. *Nero* 40, 2 an intimate conversational situation is represented? For at this point it would be quite possible to assume an intimate conversation between Nero and his astrologers (possibly even in Greek language), which Suetonius, however, conceals by his way of representation (because the reaction of the astrologers is told by him in indirect speech).

<sup>24</sup> The single quotes are not found in the translation, but are added by me to somehow transfer the Greek diminutive and the ambivalent character of the depicted scene.

<sup>25</sup> From an astrological point of view the ruler / emperor / king is said to have a special connection with the stars and especially with the sun (cf. Schmid 2005, 65-91); on the importance of astrology for Nero cf. Martin 1983.

<sup>26</sup> Nero's association with Helios / Sol is emphasized by Suetonius from the very beginning of his biography through the narrative of his birth, in which Nero is said to have been touched by the sun earlier than by the earth (cf. Suet. *Nero* 6, 1).

<sup>27</sup> In Latin one is forced to qualify the noun *ars* with an adjective. In order to be able to transpose the Greek ambivalence of the diminutive τέχνιον into Latin, one would have to combine *ars* with a correspondingly ambivalent adjective. In such a context, the adjective *mira* could be used,

iour is clearly emphasized through the use of Greek as *the* archetypal language of theatre, which again overturns Nero's seemingly 'modest' reaction that might be deduced from the use of the Greek diminutive τέχνιον on a purely linguistic level. At the same time, the Greek quotation of course follows Suetonius' strategy of stylizing Nero as the 'most Greek' emperor of the Julian-Claudian dynasty<sup>28</sup>. Additionally, if the dimension of metrics is also taken into account for an interpretation, the ambivalent or rather tragicomic character of the scene represented increases due to the iambic framing ( $\underline{v} - / v v - - / \underline{v} - / v -$ ) of the Greek quotation: for the iambus not only evokes comic associations, but also alludes to the iambic trimeter customary for tragedy and thus also to the dimension of tragic misunderstanding. This, on the other hand, fits very well with the scene depicted by Suetonius and of course with Nero's end, that is to come some chapters later, while the diminutive τέχνιον as such undermines the tragic connotation<sup>29</sup>.

The second (negative) part of Nero's biography, which begins at chapter 20 and which is marked by Suetonius with an authorial *caesura* in 19, 3 (*Haec partim nulla reprehensione, partim etiam non mediocri laude digna in unum contuli, ut secernerem a probris ac sceleribus eius, de quibus dehinc dicam*), is totally dominated by the *ars cantandi / citharoedica / scaenica*. This is stressed by the fact that Suetonius discusses this kind of *ars* right at the beginning of the second part (Suet. *Nero* 20, 1):

*Inter ceteras disciplinas pueritiae tempore imbutus et musica, statim ut imperium adeptus est Terpnium citharoedum uigentem tunc praeter alios arcessit diebusque continuis post cenam canenti in multam noctem assidens paulatim et ipse meditari exercerique coepit neque eorum quicquam omittere quae generis eius artifices uel conseruandae uocis causa uel augendae factitarent, (...)*

«Amongst the other attainments of his youth, he was also very knowledgeable about music so that, as soon as he became emperor, he summoned Terpnus, the leading lyre-player of the time and as he sat, while the latter sang after dinner day after day late into the night, he began himself to study

---

which on the one hand has the positive meaning 'admirable', on the other hand the negative meaning 'strange'. A corresponding ambivalent meaning of the collocation *ars mira* can be found e.g. in Liv. 21, 2, 7: *cum hoc Hasdrubale, quia mirae artis in sollicitandis gentibus imperioque suo iungendis fuerat, (...)*; Val. Max. 6, 8, 7: *nec hactenus beniuolentia processit, sed in eo conseruando mira quoque arte usus est: nam ut sensit cupidus sanguinis milites superuenire, amoto domino rogum extruxit eique egentem a se comprehensum et occisum senem superiecit*; Tac. Ann. 6, 16: *multisque plebi scitis obuiam itum fraudibus, quae totiens repressae miras per artes rursus oriebantur*.

<sup>28</sup> Cf. Best 1976. On the thematic as well as interpretive function of quotations in Suetonius' *vitae Caesarum*, cf. Lambrecht 1984, 37-43; Damon 2014.

<sup>29</sup> Cf. O' Sullivan 2012; esp. p. 168, n. 5: «Diminutives are virtually nonexistent in tragedy.»

and practise little by little, omitting none of those exercises by which artists of that kind preserve and strengthen their voices. (...)»

The discussion of Nero's *ars*<sup>30</sup> *cantandi* (i.e. *ars musica*) right at the beginning of the second part is linked to the first use of the term *artifex* within the same chapter, by which the narrative highlight of the *vita Neronis* – the *exitus Neronis* – and thus Nero's famous (*paen*)*ultima verba* are foreshadowed. This ring composition via the use of the term *artifex* at the beginning of the biography's second part on the one hand does emphasize the term *artifex* itself, but it also emphasizes the context in which the term is situated for the second and last time, and that is the *exitus Neronis*, the description of Nero's last day and his death on the estate of his freedman Phaon. And it is the description of Nero's death that makes clear how to understand the term *artifex* relating to the Suetonian Nero.

The *exitus Neronis* is divided into three parts – according to the different spatial diegetic frames<sup>31</sup>: 1) 'palace scene' (Suet. *Nero* 47, 3): Nero awakens in his palace on the last day or rather the last night of his life and realizes that he is all alone and abandoned by everyone – apart from a few servants. Nero delays his suicide and wants to flee to a remote place, whereupon his freedman Phaon offers him his estate. 2) 'way / riding scene' (Suet. *Nero* 48, 1-48, 3): In disguise and together with four companions Nero rides to the estate of his freedman Phaon. 3) 'cella scene' (Suet. *Nero* 48, 4-49, 4): After they have arrived there, Nero is led to a small and dirty chamber (*cella*) of the estate, where he finally commits suicide with the help of his secretary Epaphroditus. The reduction of the diegetic space within the *exitus* scene (from the big palace to the small *cella*) corresponds to the qualitative devaluation of the *artifex* concept within the biography, which in the *cella* scene will reach its peak.

That all *artes* of Nero depicted by Suetonius in the biography reappear in the *exitus Neronis* and turn into an exaggeratedly grotesque *ars moriendi* by the Suetonian narration, will soon become clear. The fact that Nero flees on horseback (Suet.

---

<sup>30</sup> Suetonius does not explicitly use the noun *ars* at this point, but takes a detour via the use of the synonym *disciplina*, emphasizing the associated attribute *musica* (specifying *disciplina*) by its position at the end of the participial construction and the preceding *et*. Suetonius thus avoids giving the impression of a constructional character of this passage which would arise through explicitly overmarking the *leitmotifs* *ars* and *artifex* in one and the same paragraph. Thus he directs the reader's gaze primarily to the attribute *musica*, but at the same time (by using the synonym *disciplina*) he can also highlight a qualitative difference between Nero (as a *discipulus*) and the *artifices* mentioned later – without this immediately being perceived as an evaluative intervention on the part of the narrator.

<sup>31</sup> On the terms and classification regarding spatial frames within the *diegesis* of the *exitus Neronis*, cf. Fichtel 2016, 90.

*Nero* 48, 1: *equum inscendit...*) and that he has to control his horse that shies at the scent of a corpse (Suet. *Nero* 48, 2: *equo autem odore abiecti in uia cadaueris consternato* [...]) both refer to Nero's *ars aurigandi* and his skills in riding, but the corpse mentioned also indicates Nero's imminent death. However, madness actually begins after Nero has arrived in the small *cella* of Phaon's *suburbanum* in which he will die. Suetonius describes the scene and the setting as follows (Suet. *Nero* 49, 1):

*tunc uno quoque hinc inde instante ut quam primum se impendentibus contumeliis eriperet, scrobem coram fieri imperauit dimensus ad corporis sui modulum, componique simul si qua inuenirentur frustra marmoris et aquam simul ac ligna conferri curando mox cadaueri flens ad singula atque identidem dictitans, "qualis artifex pereo!"*

«Then, as every one of his attendants urged him to place himself beyond the reach of the abuses which were imminent, he gave orders that a trench be made at once, of a size which would accommodate his own body, and that at the same time fragments of marble should be collected, if any could be found, and water and firewood should be brought for the disposal of the corpse-to-be, weeping as each instruction was fulfilled and repeating "What an artist dies with me!"»

The absurdity and bitter irony of Nero's «*Qualis artifex pereo!*» lies in the ambiguity of the term *artifex* itself which meets the vividness of the scene. As stated above, the term *artifex* unites the meaning 'artist' with the meaning 'craftsman' and that means the term *artifex* combines the spheres of 'high' and 'low' art as well as the 'beautiful' and 'useful' into one single signifier (and therefore has to be semantically redefined by the respective context). So in the direct speech of Nero (cited above) the term *artifex* does reflect his artistic ambitions, as they were presented throughout the entire biography (charioteer, singer, musician, actor, poet etc.), but it does not lose the meaning of 'craftsmanship', which of course has nothing to do with the 'high' art that Nero seems to claim for himself. By the way, the 'marble' hints at Nero's activities as an architect, and since the term 'marble' is central for the characterization of Augustus<sup>32</sup>, this also functions as a characterological devaluation of Nero<sup>33</sup>. High artistic ambition meets the representation of lower craftsmanship which seems to undermine Nero's high ambitions. And the

---

<sup>32</sup> Suet. *Aug.* 28, 3: *Vrbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo ut iure sit gloriatus marmoream se relinquere quam latericiam accepisset.* («As for the city itself, which was not decked out in a manner fitting such a great empire and which was also subject to fires and floods, he so improved it that it was with justification that he boasted he had found it a city of brick and left it a city of marble.»).

<sup>33</sup> Cf. Piller 2016, 178f. with reference to Champlin 2003, 51.



craftsmanship depicted by Suetonius in this scene looks like improvised funeral activities in a miserable environment, which only demonstrate the absurdity of the scene itself. Hence with regard to the meaning of *artifex*, Nero can be understood on the one hand as a kind of ‘funeral director’, on the other hand as ‘art director’ as well as ‘actor’ of a tragicomic drama of death. The theatrical character of the scene is additionally emphasized by Nero’s “weeping” (*flens*) because, in a previous passage, Suetonius mentions Nero’s intention to cry in order to make renegades repent their deeds (Suet. *Nero* 43, 2):

*ac susceptis fascibus cum post epulas triclinio digrederetur, innixus umeris familiarium affirmavit simul ac primum prouinciam attigisset inermem se in conspectum exercituum proditurum nec quicquam aliud quam fleturum reuocatisque ad paenitentiam defectoribus insequenti die laetum inter laetos cantaturum epinicia, quae iam nunc sibi componi oporteret.*

«He took up the fasces and, as he left his dining-room after a banquet, leaning on the shoulders of his friends, asserted that, as soon as he had reached his new province, he would appear to the armies without weapons and simply show them his tears, then the next day, when the rebels had been brought to recant, he would, a happy man amongst happy men, sing a victory ode – which he really ought to be composing at that moment.»

Here Nero’s “weeping” is clearly marked as a staged reaction and not as a ‘true’ emotion. And because of the many different *artes* that are executed simultaneously in the represented *cella* scene, it is no wonder that Nero introduces his (*paen*)*ultima verba* with an interrogative pronoun (*qualis*). This, however, would mean that he himself discusses the meaning of *artifex* within the *diegesis* itself. And since the punctuation of an ancient text is an editor’s addition, the reader does not know whether Suetonius wanted Nero’s famous words to be understood as an exclamation or as a question. So, one also could interpret «*Qualis artifex pereō!*» as «*Qualis artifex pereō?*» (“As which kind of *artifex* do I die?”). And in the following Nero seems to be trying to answer this question in a performative way, and that is by trying to define the meaning of *artifex* as an *artifex scaenicus*, because he stages the last minutes and seconds of his cruel and bloody end like a tragicomic spectacle (both as a producer and as an actor), and of course with perfectly composed Greek trochees, spondees and a Homeric hexameter (Suet. *Nero* 49, 3):

*ac modo Sporum hortabatur ut lamentari ac plangere inciperet, modo orabat ut se aliquis ad mortem capessendam exemplo iuuaret, interdum segnitiem suam his uerbis increpabat: “uīuo deformiter, turpius pereō. οὐ πρόπει Νέρωνι, οὐ πρόπει – νήφειν δεῖ ἐν τοῖς τοιοῦτοις – ἄγε*

ἔγειρε σεαυτόν.” *iamque equites appropinquabant quibus praeceptum erat uiuum eum adtraherent. quod ut sensit, trepidanter effatus:*

ἵππων μ’ ὠκυπόδων ἄμφι κτύπος οὔατα βάλλει  
*ferrum iugulo adegit iuuante Epaphrodito a libellis.*

«And he would at one moment beseech Sporus to commence weeping and lamenting, and at another beg that someone should help him to die by setting an example. At the same time he berated his own procrastination with these words: “My life is shameful[, more ignominious is my death.]<sup>34</sup> [U]nbecoming to Nero, unbecoming – in such circumstances, one must be decisive – come, rouse yourself!” At that moment some horsemen drew near, under orders to bring him back living. Aware of this, he hesitantly said:

“The thunder of swift-footed horses echoes around my ears,”  
 then drove the dagger into his throat with the help of his secretary Epaphroditus.»

This scene, which shows the reader Nero facing and reacting to his cruel and brutal reality by means of theatrical behaviour as well as by means of theatrical language, may be fictitious, but it becomes – paradoxically – a true fiction when we read this scene against the backdrop of further information Suetonius gives the reader in chapter 21, 3:

*tragoedias quoque cantauit personatus heroum deorumque, item heroidum ac dearum, personis effectis ad similitudinem oris sui (...).*

«He [Nero] also wore a mask and sang tragedies in the roles of heroes and gods and even of heroines and goddesses, having the masks made so that their features resembled his own (...).»

Nero’s characteristic habit of having his masks equipped with his own facial features symbolically abolishes the constitutive border between reality and fiction: the visible but fictitious face (*i.e.* the mask) is fused with the invisible but real face underneath it, without which the mask would not look the way it does. Thus, the first variation of Groucho Marx (“Nero may talk like an artist and look like an artist, but do not let that fool you. Nero really is an artist.”) needs to be supplemented with a second variation: “This artist may talk like Nero and look like Nero, but do

---

<sup>34</sup> The translation was added according to the variant *turpius pereo* (instead of *turpiter*) given by Robert A. Kaster; cf. n. 16 and 18 in this article.

not let that fool you, he really is Nero.” However, abolishing the border of reality and fiction means abolishing the possibility of fiction itself, and with it, the possibility of theatre, acting and therefore being an *artifex scaenicus*. Altogether, Nero’s *ars scaenica* consists in making *ars scaenica* itself impossible by blurring the constitutive border between reality and fiction.

Trying to clearly answer the question of the meaning of *artifex* with regard to the image of Nero represented by Suetonius in order to obtain a consistent image of the ‘artist Nero’ and his self-conception as an artist (especially in view of the notorious passage in the Suetonian *exitus Neronis*) means to disregard the intradiegetic question posed by Nero himself about the meaning of *artifex* as such. If this question is *not* taken into account, the usual image of Nero as a self-overestimating, mentally deranged would-be artist persists. But if it *is* taken into account, this very one-sided image partially collapses – in order to be supplemented by a portion of Nero’s final presence of mind, self-irony and insecurity about the very quality of his being an *artifex*, which in turn undermines the false self-conception as a ‘true’ artist that is usually attributed to him.

Geschwister-Scholl-Platz 1,  
D – 80539 München

RAIMUND FICHTEL  
raimund.fichtel@klassphil.uni-muenchen.de

### **Bibliography**

- Arand 2002 = T. A., *Das schmachliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers und seine literarische Gestaltung in der römischen Historiographie*, Frankfurt a. M. 2002.
- Barrett *et al.* 2016 = A.A. B. *et al.* (edd.), *The Emperor Nero. A guide to the Ancient Sources*, Princeton 2016.
- Bell 2014 = S.W. B., *Roman Chariot Racing: Charioteers, Factions, Spectators*, in P. Christesen (ed.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden 2014, 492-504.
- Best 1976 = E. B., *Suetonius: the use of Greek among the Julio-Claudian emperors*, «CB» LIII (1976) 39-45.
- Bradley 1978 = K.R. B., *Suetonius’ Life of Nero. An Historical Commentary*, Bruxelles 1978.
- Champlin 2003 = E. C., *Nero*, Cambridge (MA) 2003.
- Connors 1994 = Catherine C., *Famous last words: authorship and death in the Satyricon and Neronian Rome*, in J. Elsner-J. Masters (edd.), *Reflections of Nero. Culture, History, & Representation*, London 1994, 225-234.
- Crusius 1989 = F. C., *Römische Metrik. Eine Einführung*. Neu bearbeitet von H. Rubenbauer, Hildesheim-Zürich-New York 1989.

- Damon 2014 = Cynthia D., *Suetonius the Ventriloquist*, in Tristan Power-Roy K. Gibson (eds.), *Suetonius the Biographer. Studies in Roman Lives*, Oxford 2014, 45-79.
- Edwards 2000 = *Suetonius. Lives of the Caesars*. A new translation by Catharine Edwards, Oxford-New York 2000.
- Fantham 2013 = Elaine F., *The Performing Prince*, in Emma Buckley-M.T. Dinter (edd.), *A Companion to the Neronian Age*, Chichester (et al.) 2013, 17-28.
- Fichtel 2016 = R. F., *Neros Kunst des Sterbens. Ein erzähltechnischer Kommentar zum exitus Neronis in der Version Suetons*, degree thesis, München 2016.
- Gyles 1965 = Mary F. G., *Nero: qualis artifex?*, «CJ» LVII (1965) 193-200.
- Horsmann 1998 = G. H., *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit. Untersuchungen zu ihrer sozialen Stellung*, Stuttgart 1998.
- Kaster 2016 = C. *Suetoni Tranquilli de vita Caesarum libros VIII et de grammatica et rhetoribus librum*, rec. Brevique adnotat. crit. instr. R. A. Kaster, Oxonii 2016.
- Kierdorf 1992 = W. K. (ed.), *Sueton: Leben des Claudius und Nero*. Textausgabe mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar, Paderborn 1992.
- Lambrecht 1984 = U. L., *Herrscherbild und Principatsidee in Suetons Kaiserbiographien. Untersuchungen zur Caesar- und Augustus-Vita*, Bonn 1984.
- LIV<sup>2</sup> = H. Rix-M. Kümmel et al., *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden 2001<sup>2</sup>.
- Martin 1983 = J.-P. M., *Néron et le pouvoir des astres*, «Pallas» XXX (1983) 63-74.
- Mayrhofer 1982 = M. M., *Ergebnisse einer Überprüfung des indogermanischen Ansatzes 'Thorn'*, «AÖAW» CXIX (1982) 240-255.
- Mullen 2015 = Alex M., *'In both languages': Greek-Latin code-switching in Roman literature*, «Language and Literature» XXIV (2015) 213-232.
- O' Sullivan 2012 = P. O.S., *Sophistic ethics, old atheism, and 'Critias' on religion*, «TCW» ML (2012) 167-185.
- Pausch 2004 = D. P., *Biographie und Bildungskultur. Personendarstellungen bei Plinius dem Jüngeren, Gellius und Sueton*, Berlin-New York 2004.
- Pausch 2013 = D. P., *Kaiser, Künstler, Kitharöde. Das Bild Neros bei Sueton*, in Christine Walde (ed.), *Neros Wirklichkeiten. Zur Rezeption einer umstrittenen Gestalt*, Rahden 2013, 45-79.
- Piller 2016 = Katharine E. P., *Qualis artifex pereo: The Use and Reception of the Neronian Narrative*, Los Angeles 2016.
- Reitz 2006 = Christiane R., *Die Literatur im Zeitalter Neros*, Darmstadt 2006.
- Schmid 2005 = A. Schmid, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln 2005.
- Straub-Renn 2002 = J.S.-J.R., *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse*, in J.S.-J.R. (edd.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a.M. et al. 2002, 10-31.
- Thuillier 1999 = J.-P. T., *Sport im antiken Rom*, Darmstadt 1999.
- Tosi 2017 = R. T., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2017.
- Townend 1960 = G.B. T., *The sources of the Greek in Suetonius*, «Hermes» LXXX (1960) 98-120.
- Weeber 2010 = K.-W. W., *Circus Maximus. Wagenrennen im antiken Rom*, Darmstadt 2010.
- West 2007 = M.L. W., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford-New York 2007.
- Žižek 1991 = S. Ž., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge 1991.

**Abstract**

The common view of Nero as a mentally deranged bungler can only be maintained if the meanings of the terms *ars* and *artifex* are fixed to 'high' art. However, this very definition proves to be too one-sided, not only with regard to the broad semantics of these terms, but especially with regard to the use of these terms in Suetonius' *vita Neronis*, and here in particular with regard to the *exitus* scene of this biography. This article attempts to show that the self-absorbed and unreflecting bungler Nero can be at least partially rehabilitated by considering his (*paen*)*ultima verba* «*Qualis artifex pereo!*» (Suet. *Nero* 49, 1) not as an exclamation but as a question.

La comune visione di Nerone come un incompetente mentalmente squilibrato può essere mantenuta solo se i significati dei termini *ars* e *artifex* sono fissati all'arte 'alta'. Tuttavia, questa stessa definizione si rivela troppo unilaterale, non solo rispetto all'ampia semantica di questi termini, ma soprattutto per quanto riguarda l'uso di questi termini nella *vita Neronis* di Suetonio, e lì in particolare riguardo alla scena di *exitus* di questa biografia. Questo articolo tenta di dimostrare che il Nerone incompetente egocentrico e irriflessivo può essere riabilitato almeno in parte se si considerano i suoi (*paen*)*ultima verba* «*Qualis artifex pereo!*» (Suet. *Nero* 49, 1) non come un'esclamazione ma come una domanda.



**Oltre la traduzione:  
strategie di comunicazione e confini linguistico-culturali  
nelle iscrizioni metriche bilingui greco-latine\***

**1. Identità, alterità, ‘stranierità’**

Nella definizione delle categorie di identità, alterità, ‘stranierità’, evocate dal sottotitolo del presente volume, la lingua ha indubbiamente un ruolo primario, se è vero che – per usare parole di De Mauro (in Siguán-Mackey 1992, 18) – «la nostra identità psichica, prima ancora che il nostro essere intellettuale e sociale, è fatto della, nella, con la, per la nostra lingua materna». Poiché l’identità linguistica è l’espressione di una più globale identità culturale, sociale, tutti i fenomeni che riguardano l’identità linguistica devono essere oggetto privilegiato di osservazione per lo studio dell’identità in senso più lato.

«Può piacerci o non piacerci» – continua De Mauro – «certo è però che nel nostro mondo, dappertutto, è ormai in crisi l’ottica monolingvistica». Per quanto sia lecito domandarsi se in un mondo globalizzato come il nostro la crisi del monolinguisimo nazionale non rischi di cedere il posto ad uno pseudo-monolinguisimo globalizzato, come sottolinea anche Mullen (2013, 74) i dati ad oggi mostrano che il monolinguisimo è ben lungi dal rappresentare la norma e che gli individui bilingui o multilingui superano ormai sistematicamente i monolingui.

Tale realtà appare per certi aspetti prossima a quella del mondo antico, e specialmente dell’impero romano nella sua massima espansione, un mondo decisamente bilingue, e anzi plurilingue, benché con rapporti di forza variabili e significativi tra

---

\* Esprimiamo un caloroso ringraziamento ai curatori e agli organizzatori tutti del convegno bolognese, oltre che al pubblico e ai relatori, che con le loro osservazioni e domande hanno contribuito non poco al progresso della nostra riflessione sul tema. Il presente lavoro fa parte del più ampio progetto delle autrici *CEGL (Carmina Epigraphica Graeca et Latina)*, finalizzato ad una edizione commentata dei carmi epigrafici così definiti in base ai criteri illustrati nelle pagine che seguono.

una lingua e l'altra<sup>1</sup>: lo studio delle dinamiche che tale bilinguismo/plurilinguismo generò in quel contesto ormai fermo può risultare utile alla comprensione e ad una gestione lungimirante dei fenomeni di bilinguismo e plurilinguismo che interessano la realtà in cui siamo immersi.

## 2. Bilinguismo antico e carmi epigrafici bilingui

In particolare, il fenomeno del bilinguismo, in quanto rappresenta il primo grado di allontanamento dal monolinguisma in direzione del plurilinguismo, offre un campo di osservazione prezioso per lo studio delle dinamiche che riguardano le categorie sopra citate di identità, alterità e 'stranierità'.

Infatti, dove anche solo due diverse identità linguistiche convivono, il baricentro dell'identità linguistica del singolo parlante è molto raramente equidistante dai due poli linguistici coinvolti.

Lo spettro di concrete situazioni che il mondo antico offre è ampio, e Adams (2003) ha il merito di averlo esaminato, individuando diverse tipologie di parlanti bilingui, dai «balanced bilinguals» che hanno competenze linguistiche equivalenti nelle due lingue, ai «dominant bilinguals», che hanno una competenza maggiore in una delle due lingue<sup>2</sup>.

L'etichetta e la definizione stessa di bilinguismo, anche in relazione a concetti contigui e in parte coincidenti come quello di diglossia, è oggetto di discussione, dal momento che il fenomeno della coesistenza di due diverse identità linguistiche può essere osservato ed esaminato su scala di singoli individui, di fasce sociali o di aggregazioni più complesse. Ai fini della presente riflessione, assumeremo una prospettiva quanto mai pragmatica, consistente nell'esame di documenti concretamente bilingui, i carmi epigrafici bilingui greco-latini.

Per carmi epigrafici bilingui si intendono in questa sede iscrizioni realizzate sullo stesso oggetto (semplice o composito, *monumentum* o *instrumentum*) e tali da includere sia un testo metrico greco sia uno latino<sup>3</sup>. Si tratta naturalmente di documenti complessi, in cui non solo il codice verbale si associa a quello non verbale e il

---

<sup>1</sup> Su come tali rapporti di forza si riflettono nella documentazione epigrafica dell'Occidente e dell'Oriente romano, si veda il bilancio di Corbier 2008.

<sup>2</sup> Per una revisione delle categorie di Adams, vd. Mullen 2012.

<sup>3</sup> In tal senso, le iscrizioni recanti versi in una sola delle due lingue ed una parte in prosa nell'altra lingua (ad es. versi in latino con dedica in prosa greca, oppure versi in greco con dedica in prosa latina) non sono state prese in considerazione se non come materiale di supporto alla ricerca. Non mancano naturalmente i casi dubbi, ovvero iscrizioni la cui natura di carmi epigrafici bilingui quale sopra



messaggio nella sua complessità va calato in un preciso contesto materiale, geografico, sociale, culturale, cronologico, linguistico, ma tutti questi elementi vanno esaminati anche su due fronti linguistici diversi, e il rapporto tra le due lingue coinvolte va misurato alla luce di tutte queste componenti.

### 3. Due casi di studio<sup>4</sup>

#### 3.1. L'epitafio di *Gaius Iulius Icarus*<sup>5</sup>

[D(iis) M(anibus)]

G(aii) Iuli(i) Ica[ri]

G(aius) Iulius Isido[ru]s pater

[d]onauī modico genitor t[e p]arue sepulcro

haec nos aeternum con[iuget] una domus. 5

[μ]νήματι τηλύγετον γενέτη[ς δω]ρήσατο παῖδα

λαΐνεον τεύξας αμφο[τέρου]σι δόμον.

2 seconda I più piccola | della lettera A si vede solo un tratto obliquo || 3 I e D in legatura || 4 dell'A di PARVE si vedono sia la parte destra del tratto centrale sia il tratto obliquo destro || 6 visibile l'occhiello di P | A di dimensioni più piccole aggiunta tra C e T || 7 spazio tra AAI e NEON

è stata definita non sia certa per qualche ragione: si tratta in parte di testi completi ma sulla cui struttura ritmica sussistono dubbi, o di testi sicuramente metrici in una delle due lingue e gravemente lacunosi nell'altra.

<sup>4</sup> I testi in esame saranno stampati in maniera da evidenziare la struttura ritmica dei versi, laddove presente; qualora i versi non corrispondano alle linee di scrittura sulla pietra, gli a-capo saranno segnalati tramite barre verticali. Ogni testo sarà corredato di un duplice apparato: il primo – in italiano – è l'apparato per così dire epigrafico, che descrive nei dettagli le forme e le caratteristiche della scrittura e del *layout*, il secondo – in latino – è l'apparato critico vero e proprio, e registra le letture della pietra (di chi scrive o di altri) in caratteri maiuscoli, le ricostruzioni e le proposte di integrazione in caratteri minuscoli.

<sup>5</sup> L'iscrizione è edita in Allmer 1871, 363s.: fr. A; *CIL* XII 1686: fr. A (Hirschfeld); *IG* XIV 2484: fr. A (Kaibel); *CLE* II 1072: fr. A; Desaye-Blanc 1949, 121-123 nr. 8: fr. B + fr. A (*AE* 1952, nr. 24); *GVI* 2014: fr. A; Sautel 1957, 135 nr. 17: fr. A + fr. B (Robert L. et J., *BE* 1958, 354s. nr. 547); Vérilhac, *IA* 14: fr. A; Decourt, *IGF* 92: fr. B + A; Mullen 2013, 285; *EDH* 018851 (J.M.S. Cowey, 2.6.2014). Cf. anche Desaye 2003, 387-397; Desaye-Blanc 1969, 207 nr. 7. Per una fotografia della stele, vd. tavv. 1 e 2 (foto gentilmente fornite da J.-C. Decourt, cf. Decourt, *IGF*, tav. XX, figg. 95 e 96).

4 - - p]arue Allmer, V rilhac || 4-6 donauit genitor magno te, p]arue, sepulcro / ut post fata duos iungeret] una domus. / μικρὸν τῷδε τάφῳ γενέτης δω]ρήσατο παῖδα / οὐ μικρῶ, ἓνα θεῖς ἀμφοτέρω]σι δόμον fragmento sinistro ignoto suppl. Buecheler ap. Hirschfeld, Kaibel, Peek || 5 con[iuget] una domus Desaye-Blanc<sup>2</sup> : con[egit] una domus Sautel, Robert : - - ] una domus V rilhac || 6 - - - δω?]ρήσατο παῖδα V rilhac || 7 - - - ἓνα θεῖς ἀμφοτέρω?]σι δόμον V rilhac

### Traduzione:

*Agli d i Mani*

*di Gaio Giulio Icaro*

*il padre Gaio Giulio Isidoro.*

Ti ho fatto dono, io che ti ho generato, piccolo mio, di un modesto sepolcro,  
una stessa casa, questa, ci terr  uniti per sempre. 5

Di un monumento funebre il genitore ha fatto dono al figlio diletto  
e di pietra ha costruito una casa per entrambi.

Una stele a base larga spezzata in due frammenti, con coronamento triangolare, serba il ricordo di *Gaius Iulius Icarus*<sup>6</sup>, il figlio amato di *Gaius Iulius Isidorus*.

I due frammenti, A (cm 67 x 117 x 47) e B (cm 60 x 130), sono stati ritrovati in reimpiego a Die, l'antica *Dea Augusta Vocontiorum* (nella Drôme)<sup>7</sup>: il frammento destro nell'area della cinta muraria orientale, mentre il sinistro in quella della cinta occidentale. Buona parte dei monumenti funerari di *Dea Augusta* sono stati reimpiegati nella costruzione della cinta muraria tra la fine del III e l'inizio del IV sec. d.C.<sup>8</sup>: questo 'saccheggio' di materiale lapideo dalle necropoli cittadine   il segno di un abbandono totale o parziale di queste ultime in una fase di regressione urbana protrattasi per tutto il III secolo<sup>9</sup>. Anche per questa ragione una datazione successiva al II secolo non pare plausibile.

La tipologia monumentale ibrida, che Desaye designa come «bandeau-st le», si colloca in una fase di transizione tra il monumento 'a base larga' e la stele con sviluppo verticale. La notevole ampiezza dell'insieme (largo circa 2,5 metri), come pure il fatto che lo specchio epigrafico sia pi  largo che alto (cf. Desaye 2003, 393),

<sup>6</sup> La terminazione del *cognomen*   in lacuna ed   impossibile avere certezze sulla scelta tra le forme *Icarus* e *Icarius*: tuttavia, la maggiore frequenza della prima rispetto alla seconda, come pure accade nel greco per Ἰκαρος rispetto a Ἰκάριος, inducono a prediligere *Icarus* (vd. Forcellini V 779).

<sup>7</sup> Il fr. A   conservato a Mont limar, nella Collection Vallentin du Cheylard, il fr. B *in situ*, nei sotterranei dell'ospedale di Die.

<sup>8</sup> Sulla questione, cf. Desaye 1993 e Planchon 2006. Desaye (2003, 387), ha recensito 152 iscrizioni a Die, di cui 71 reimpiegate nelle mura; per un elenco di queste ultime, si veda Desaye 1993, 335 n. 22 bis.

<sup>9</sup> Cf. Desaye 1993, 322; Planchon 2006, 78.

potrebbero denunciare la fabbricazione del monumento in una fase abbastanza alta della storia della *ciuitas* di *Dea Augusta*, probabilmente nella seconda metà del I o all'inizio del II secolo.

Poco o nulla è possibile ricostruire riguardo al contesto sepolcrale in cui il monumento sorgeva in antico<sup>10</sup>.

Lo specchio epigrafico è delimitato da una cornice liscia e concava, che nella parte superiore segue il profilo del coronamento. L'iscrizione in prosa riempiva la superficie triangolare descritta dal coronamento oggi in parte perduto, i versi invece si dispongono con cura in un'area rettangolare, uno per ogni linea di scrittura, e una *hedera distinguens* marca la fine di ciascuno. I caratteri del testo latino e quelli del testo greco non divergono sostanzialmente in modulo, anche se rese grafiche differenti sono state adottate per lettere aventi la stessa forma nelle due scritture<sup>11</sup>. Tra la scrittura in prosa e quella in versi, invece, emerge un'evidente differenza di dimensioni e di spaziatura.

Alle prime tre linee *extra metrum* seguono due distici elegiaci di ottima fattura, uno in latino, l'altro in greco. L'età del defunto non è specificata, ma il lessico suggerisce che si tratti di un bambino<sup>12</sup>.

La presenza della dedica *extra metrum* in latino evidenzia una priorità – in termini spaziali e quantitativi – del messaggio in latino rispetto a quello in greco, voluta e pertanto significativa.

Padre e figlio portano i *tria nomina*, ma i *cognomina* greci (*Isidorus* e *Icarus*) denunciano verosimilmente l'appartenenza ad un contesto familiare ellenofono, il che permette di spiegare il bilinguismo dell'epitafio; inoltre, il *praenomen* e il *nomen* di padre e figlio (*Gaius Iulius*) possono essere dovuti alla cittadinanza ottenuta dai primi membri della famiglia emigrati in Francia al tempo di Giulio Cesare o della dinastia Giulia, oppure indicare l'appartenenza ad una famiglia di elevato rango sociale<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Sulle necropoli di *Dea Augusta*, ubicate ai limiti dell'agglomerato urbano lungo gli assi viari che portavano verso le attuali città di Valence (Nord-Ovest) e Gap (Sud-Est), si veda Desaye 1996, 176-178.

<sup>11</sup> A ha barra orizzontale, *alpha* barra spezzata. M ha le barre oblique che si uniscono alla base della lettera, in *mi* invece si congiungono a poco meno di metà della sua altezza. *Epsilon* è lunato, come pure *sigma*.

<sup>12</sup> Vd. e.g. *GVI* 2039,10 (Mitilene, I/II d.C.), dove l'aggettivo *τηλύγετος* viene usato in riferimento ad una bambina di cinque anni.

<sup>13</sup> Vd. Mullen 2013, 135 n. 66. Il nome del padre, *Isidorus*/*Ἰσιδωρος* è troppo diffuso per essere l'indizio di una diretta provenienza orientale dell'uomo, come pure il nome del figlio, *Icarus*/*Ἰκαρος*, che in età imperiale sembra addirittura più diffuso in Occidente che in Oriente, in particolare nella zona di Pompei-Ercolano (cf. *LGPV* IIIA). Di «une origine grecque ou orientale» parlano senza ulteriori

Oltre all'onomastica, altri elementi suggeriscono che quella di *Iulius Icarus* fosse una famiglia abbiente e di *status* sociale elevato: *in primis*, le grandi dimensioni del monumento<sup>14</sup>, nonché la scelta di farvi incidere un testo in versi. Se nessuno di questi indizi è in sé probante, la loro convergenza risulta quanto meno significativa. In ogni caso, siamo di fronte ad un esempio di quello che Adams (2003, 9) definisce «élite bilingualism».

I due distici sono assai prossimi l'uno all'altro, al punto che il loro rapporto ha l'aspetto di una vera e propria traduzione, quasi *uerbatim*. Nei due esametri la cesura pentemimere e quella eptemimere isolano ed enfatizzano rispettivamente i termini *genitor* e γενέτης. I due pentametri, d'altro canto, fanno risaltare in clausola la corrispondenza tra *domus* e δῶμον. Il ritmo enfatizza pertanto due parole chiave del testo, rendendo ancora più vistoso il loro stretto rapporto.

Tuttavia, la diversa impostazione del discorso – in prima persona nel distico latino, in terza in quello greco – non permette di ricondurre il caso alla traduzione in senso stretto: mentre il testo latino si deve immaginare come pronunciato dal padre del defunto, che ha costruito per il figlio prediletto una tomba destinata ad accogliere anche lui, quello greco rende conto dello stesso evento in terza persona.

La sostanza del messaggio corrisponde, sia pure con qualche scelta lessicale autonoma: la qualifica *modico* attribuita a *sepulcro* nel distico latino<sup>15</sup> lascia il posto al canonico quanto generico μνήματι in quello greco; al semplice *parue* latino corrisponde il più ricercato τηλόγετον del greco<sup>16</sup>; al latino *aeternum* fa da contrappeso

---

precisazioni Desaye-Blanc (1949, 123), mentre Decourt, *ad IGF* 92, più prudentemente, scrive che i *cognomina* «trahissent, sinon une origine grecque, du moins l'appartenance à une famille helléno-phoné». Invita alla prudenza su questo punto anche Mullen (2013, 285).

<sup>14</sup> Tuttavia, secondo Desaye (2003, 390), questo tipo di monumenti a base larga, nonostante la loro ingente mole, dovevano essere meno pregiati e dispendiosi di un fregio, di un altare o di una grande stele finemente lavorati.

<sup>15</sup> La *iunctura modico ... sepulchro* (l. 4) rientra in una topica ostentazione di modestia, finalizzata a mettere retoricamente in evidenza quanto sia comunque inadeguato il monumento ai meriti del defunto (si veda in proposito *e.g.* il v. 4 del testo latino inciso *in latere dextro* dell'iscrizione esaminata nel paragrafo seguente: *brevi condita sum tumulo*).

<sup>16</sup> L'aggettivo è già omerico, ed è usato «come epiteto di παῖς, in contesti che esprimono un particolare trasporto del sentimento» (Ciani 1964/1965, 166): la sua etimologia e il suo significato non erano chiari già in antico, così da essere oggetto di discussione nella tradizione scolastica, grammaticale e lessicografica: cf. Bedell Stanford 1937; Ciani 1964/1965, 160s.; Coughanowr 1972; Anreiter 1988; Janda 1988; Blanc 2002, 179s. L'uso omerico e quello degli autori successivi mostra comunque chiaramente che all'aggettivo doveva essere riconosciuta «una tonalità affettiva indefinibile, ma particolarmente intensa» e che ad esso erano associate «certe sfumature ineffabili dell'espressione sentimentale» (Ciani 1964/1965, 166).

nel greco il tradizionale riferimento al carattere lapideo del monumento (λαΐνιος δόμος)<sup>17</sup>.

Tanto l'uso della prima persona, quanto le scelte espressive descritte potrebbero tradire nel distico latino l'adattamento in chiave personale di un modello generico attinto ad un buon repertorio, che potrebbe riconoscersi piuttosto nel testo greco, perfettamente allineato alla tradizione del genere<sup>18</sup>. La scelta della prima persona nel testo latino, d'altro canto, potrebbe suggerire la consuetudine di *Gaius Iulius Isidorus* al latino come prima lingua d'uso.

Si potrebbe immaginare dunque che, proprio a partire dal distico greco, sia stato commissionato – o addirittura composto? – da parte di *Gaius Iulius Isidorus* il distico latino, con qualche adattamento strutturale, come l'uso della prima persona, o di dettaglio come il *modico*, e con qualche banalizzazione come *parue*, che denuncia forse l'incapacità di trovare un degno corrispettivo latino del ricercato τηλύγετος del modello.

Se le considerazioni svolte sono destinate a restare, allo stato attuale delle conoscenze, mere ipotesi, certo è che il caso sembra quello di un bilinguismo quasi perfetto, tale da denotare il biculturalismo dell'autore, sia esso il padre del defunto o un poeta a cui l'epigramma è stato commissionato, ma anche indirettamente del committente, che sceglie di indirizzare lo stesso messaggio formulato in codici linguistici diversi a destinatari monolingui, in grado di comprendere l'uno oppure l'altro: e ciò rivela come tale committente si relazionasse sia con parlanti greco che con parlanti latino. Il messaggio epigrafico esprime, in altre parole, un'identità indubbiamente bilingue, moderatamente sbilanciata nella direzione del latino. Le ragioni di tale sbilanciamento, in ogni caso, possono essere individuali e familiari, o invece determinate dal contesto sociale e civico di appartenenza.

In tale area della Francia la documentazione epigrafica illustra una situazione linguistica complessa, caratterizzata da multilinguismo e bialfabetismo: nella Gallia meridionale, specialmente nella regione costiera e nella bassa valle del Rodano, sono almeno quattro le realtà linguistiche individuate da Mullen (2013, 25), ovvero latino,

<sup>17</sup> Per una fenomenologia del motivo si rinvia a Santin, c.d.s.

<sup>18</sup> Così Mullen 2013, 285: «first person of the Latin version perhaps suggests that this was a personal composition [...] the Greek has been picked from a manual or added by the stone-cutter». Dello stesso ipotetico modello serba forse traccia anche un epigramma di Histria (Romania, III a.C.: R. Parker, *SEG* LII 714, cf. anche Alexandrescu Vianu 2001, 142s. nr. 203) [οὗ τ]όδε σᾶμα πατήρ ὁλοᾶν περὶ Μοῖραν ἀνατάλας / εἶσατο τηλύγετον παῖδα τάφῳ κτερίσας, e un epigramma sepolcrale di Cizico (*IKyz* 518, 21s., I d.C.) τηλυγέτω ἐπὶ παῖδὶ πανάλγεα κωκύσσα / μήτηρ εἰνοδίην τήνδ' ἀνέθηκε λίθον, nei quali ritorna la *iunctura* τηλύγετος παῖς, non altrimenti attestata.

greco, gallico, iberico, cui si deve aggiungere probabilmente il ligure<sup>19</sup>. In particolare, l'epitafio di *Iulius Icarus* non è l'unico carme epigrafico bilingue: anche la dedica al dio Bēl (cf. Faure-Mathieu-Rémy 2016), proveniente da Vaison-la-Romaine (*Vasio*) e datata al II/III sec. d.C., presenta un distico elegiaco in greco su una faccia e uno latino sull'altra, con una corrispondenza incompleta tra il contenuto dell'uno e quello dell'altro<sup>20</sup>. Tale documentazione epigrafica attesta differenti gradi di bilinguismo, che corrispondono a diversi gradi di padronanza della lingua, di integrazione o viceversa di resistenza alla lingua e alla cultura dominanti<sup>21</sup>.

### 3.2. L'epitafio dei liberti *Atimetus* e *Homonoëa*<sup>22</sup>

in fronte

*Atimetus · Pamphili*

*Ti(berii) · Caesaris · Aug(usti) · l(iberti) · l(ibertus)*

<sup>19</sup> Si aggiunga che i commerci hanno portato visitatori di lingua semitica, celtica, italica ed etrusca. Non mancano esempi di interferenze grafico-linguistiche, come iscrizioni gallo-greche, in cui il gallico è scritto con alfabeto greco, o gallo-latine, in cui viene usato invece l'alfabeto latino per la lingua gallica.

<sup>20</sup> Secondo gli editori, «le meilleur qualificatif est peut-être celui d'inscription bilingue "dis-symétrique" dont les textes, voisins et indissociablement liés dans l'hommage rendu à Bel, présentent néanmoins d'importantes variantes». Dopo una corrispondenza iniziale tra il contenuto delle due parti, il testo in latino e quello in greco proseguono completandosi a vicenda.

<sup>21</sup> Cf. Decourt (2008, 305 e 318). La raccolta di Decourt (*IGF*) presenta poco più di una ventina di epigrafi di vario genere con testi sia in greco sia in latino. Altre quattro hanno invece una sola delle due componenti linguistiche in versi: *IGF* 10 (Aix-en-Provence, III d.C.), 73, epitafio di *C. Vibius Ligus* (Fréjus, età giulio-claudia), 119, epitafio anonimo (Nîmes, II d.C.), 141, epitafio del *negotiator Thaïm* figlio di *Saad* (Lyon, 194-214 d.C.), 145, epitafio per *Lucretia Valeria* (Lyon, III d.C.). Le iscrizioni bilingui in prosa raccolte da Decourt sono cinque (*IGF* 87, 89, 101, 134, 159), tutte concentrate nell'area meridionale della Francia, da sempre fortemente ellenizzata, approssimativamente in un territorio che comprende la costa mediterranea e la valle del Rodano fino a *Lugdunum* (Lyon). Decourt (2008) individua quattro iscrizioni funerarie e due votive che rivelano una situazione di biculturalismo e un rapporto tra le due parti del testo linguisticamente differenti di traduzione o di adattamento: oltre al citato *IGF* 92, si tratta dell'epitafio di *Thaïm* (*IGF* 141, vd. *supra*), dell'epitafio di *Vaalus Gabinius* (*IGF* 89, Avignon, I d.C.), dell'epitafio cristiano di *Dometius*, (*IGF* 134, Narbona, 527 d.C.), della dedica di *M. Iulius Ligus* a Pan (*IGF* 85, île Sainte-Marguerite, I/II d.C.) e della dedica a *Belus* (*IGF* 87, Vaison, II/III d.C.).

<sup>22</sup> L'iscrizione è edita in Brunck 1776, 310 nr. 732 (*Graeca*); Jacobs 1803, 317s. nr. 732 (*Graeca*); 1814b, 823 nr. 210 (*Graeca*); *CIG* III 6268 (Franz); Kaibel, *EG* 582 (*Graeca, Latina in latere sinistro*); *CIL* VI/2 12652 (G. Henzen); Cougny 2, 261; *IG* XIV 1892 (Kaibel); *CLE* I 995 (*carmina*

*Oltre la traduzione* 171

*Anterotianus ·sibi ·et  
Claudiae ·Homonoëae  
conlibertae ·et  
contubernali* 5

vac.

ἡ πολὺ Σειρήνων (λ)ιγυρωτέρη, ἢ παρὰ Βάκχῳ  
καὶ θοίναις αὐτῆς χρυσοτέρη Κύπριδος,  
ἡ λα(λ)ίη φαιδρή τε χελειδονὶς ἔνθ' Ὀμόνοια  
κεῖμαι, Ἄτιμήτωι λειπομένη δάκρυα,  
τῶι πέλον ἀσπασίη βαιῆς ἄπο· τὴν δὲ τοσαύτην  
δαίμων ἀπροϊδὴς ἐσκέδασεν φιλίην. 10

vac.

*permissu ·patroni  
in fronte longum ·p(edes) ·V ·latum ·p(edes) ·IV*

**8** il primo e terzo *alpha* della linea mancano del tratto mediano || **9** i primi due *alpha* della linea mancano del tratto mediano, il tratto di base del primo *delta* è inciso ma non rubricato, il *tau* è inciso ma non rubricato || **10** primo *alpha* senza tratto mediano || **12** ultimo *alpha* senza tratto mediano

7 ΑΙΓΥΡΩΤΕΡΗ lapis : corr. edd. || 9 ΗΛΛΑΙΗ lapis : corr. edd.

*in latere dextro*

tu qui segura | procedis mente, | parumper  
siste gradum, | quaeso, uerbaque | pauca lege: |  
illa ego quae claris | fueram praelata | puellis,

---

*Latina*); Kaufmann 1897, 48-51; Stuart Jones 1912, 352 nr. 12a; Geffcken, *GE* 360 (*Graeca*); *GVI* 2008; *IGUR* III 1250, con bibl.; Nicosia 1992, 164 nr. 63 (*Graeca*); Casamassima-Rubinstein 1993, 12-14 nr. 4, con bibl.; Courtney 1995, 168s., 378s. nr. 180; Storoni Mazzolani 2000, 70-73 (*Latina*); Chappuis Sandoz 2003, *passim* e 210 nr. 3; *EDR* 108740 (Giulia Tozzi, 2012); Garulli 2014, 82-88 nr. 3.4. Sul monumento iscritto cf. anche Chantraine 1967, 344 nr. 356; Krummrey 1967, 148; Hesberg-Tonn 1983, 111 e 128; Cugusi 1996, 177 e 189; Ewald 1998; De Angeli 2010, con bibl. Per una fotografia del monumento, vd. tavv. 3-5 (foto di E. Santin).

hoc Homonoëa | breui condita sum | tumulo, |  
 cui formam Paphie, | Charites tribuere deco|rem, 5  
 quam Pallas | cunctis artibus erudiit: |  
 nondum bis denos aet|tas mea uiderat annos, |  
 iniecere manus inuida | fata mihi. |  
 nec pro me queror hoc: | morte est mihi tristior | ipsa  
 maeror Atimeti | coniu(g)is ille mei. | 10  
 sit tibi terra leuis, | mulier dign|issima uita  
 quaeque tuis | olim perfruerere bonis.

**3** lettera I più alta in ILLA || **4** lettera I più alta in BREVI || **6** seconda lettera I più alta in ERVDIIT ||  
**7s.** lettera I più alta in INICERE || **9** manca la barra inferiore della seconda E || **9s.** prima lettera I più  
 alta in TRISTIOR, ATIMETI, MEI || **11s.** lettera I più alta in VITA, TVIS || **12** il lapicida ha inciso  
 OLIM e ha rubricato OHM

**10** CONVICIS : corr. edd. || **12** PERFRUEARE Franz, non recte

*in latere sinistro*

si pensare animas | siner(e)nt crudelia fata |  
 et poss(e)t redimi morte | aliena salus, |  
 quantulacumque m(e)a(e) | debentur tempora uitae |  
 pensass(e)m pro te, cara | Homonoëa, libens: |  
 at nunc quod possum fugiam | lucemque deosque, 5  
 ut te | matura (p)er Styga morte sequar. |  
 parce tuam, coniux, (f)letu | quassare iuuentam |  
 fataque maerendo solli|citare mea: |  
 nil prosunt lacrimae nec | possunt fata moueri;  
 uiximus: | hic omnis exitus unus habet. | 10  
 parce, ita non unquam similem | experiare dolorem  
 et | faveant uotis numina | cuncta tuis, |  
 quodque mihi eripuit | mors inmatura iuuen|tae,  
 id tibi uicturo | proroget ulterius.

**3** I al posto di E in MIAI ma potrebbero esserci tracce dei tratti mediano e inferiore di E || **4** sulla pietra  
 è inciso HOMONOEA, ma la rubricatura ha T al posto di E || **6** la rubricatura di E finale di TE si è  
 scolorita, così che resta chiaramente visibile solo la barra verticale della lettera | la T di STYGA è più  
 alta, e sembra essere stata secondariamente corretta, forse da una I incisa in prima battuta || **9** e **14** lettera  
 I più alta in NIL, VICTVRO || **11** un segno di *paragraphos* sotto la linea segna il cambio di *persona*  
*loquens*.



**1** SNERINT lapis : corr. edd. || **2** POSSIT lapis : corr. edd. || **3** MIAI lapis : corr. edd. || **4** PENSASSIM lapis : corr. edd. || **6** TER lapis : corr. edd. || **7** ELETV lapis : corr. edd.

**Traduzione:**

*(faccia anteriore)*

*Atimeto liberto di Panfilo,  
liberto di Tiberio Cesare Augusto  
Anteroziano a sé e  
a Claudia Omonia  
compagna di affrancamento e  
compagna di vita.*

Colei che aveva la voce molto più chiara delle Sirene, che in presenza di Bacco e nelle feste era più aurea della stessa Cipride, la rondinella canora e gaia, io, Omonia, qui giaccio, e lascio solo lacrime ad Atimeto, cui sono stata vicina sin da bambina; un così forte legame d'affetto un dio imprevedente ha spento.

*Per concessione del patrono  
sulla faccia anteriore lungo 5 piedi largo 4 piedi.*

*(faccia destra)*

Tu che avanzi con mente tranquilla, un poco ferma il passo, ti prego, e leggi queste poche parole: io, quella che spiccava tra le ragazze migliori, Omonia, ora sono coperta da questo piccolo tumulo, io cui la dea di Pafo diede bellezza, le Grazie nobiltà, che Pallade istruì in tutte le arti: la mia età non aveva ancora visto due volte dieci anni, che il destino invidioso pose le mani su di me. E non è per me che levo questo lamento: più della morte stessa è per me triste questo grande dolore di mio marito Atimeto. Ti sia leggera la terra, moglie più di ogni altra degna di vivere e dei beni di cui un tempo hai goduto.

*(faccia sinistra)*

Se il destino crudele consentisse di comprare le anime e la salvezza di un altro potesse essere ottenuta con la morte,

tutto il tempo di vita che mi è dovuto,  
 lo darei per te, adorata Omonia, con gioia:  
 ora invece per quanto potrò rifuggirò la luce e gli dèi,  
 per seguirti dopo una morte sin troppo tarda attraverso la palude Stigia.  
 – Smetti, marito mio, di lacerare la tua giovinezza con il pianto,  
 e di tormentare il mio fato con i lamenti:  
 a nulla servono le lacrime né il destino si può modificare;  
 abbiamo vissuto la nostra vita. Questa sola è la fine che attende tutti.  
 Smetti, così tu non debba mai provare un dolore simile  
 e gli dèi non guardino con favore alle tue preghiere  
 e la giovinezza che una morte prematura ha strappato a me  
 possa prolungare la tua vita.

Una grande ara sepolcrale in marmo bianco, ritrovata a Roma, nella chiesa di San Michele in Borgo Santo Spirito, e conservata nella sala del Gladiatore dei Musei Capitolini, rappresenta il monumento funebre di Atimeto e Omonia.

Esso si impone all'attenzione sia per forma e dimensioni, sia per il testo che vi è inciso. L'ara (cm 94 x 69 x 50) è decorata su ciascuno dei suoi tre lati iscritti da una doppia cornice che delimita i campi epigrafici, una esterna caratterizzata da motivi floreali e vegetali, ed una interna decorata con disegni astratti.

Ma l'ambizione del monumento risulta evidente anche dall'ampiezza della superficie iscritta: l'iscrizione, bilingue, si svolge su tre lati dell'ara. Sul lato frontale, e forse più visibile, è incisa, in caratteri più grandi, la dedica in prosa latina ai defunti; al di sotto di essa, dopo un ampio spazio vuoto, un epigramma greco di 6 versi (distici elegiaci) inciso in caratteri molto più piccoli, tali da consentire ad ogni verso di non superare la lunghezza del rigo di scrittura; nella parte più bassa del lato frontale è un'altra iscrizione in prosa latina, in caratteri di dimensioni intermedie tra quelle della prima e quelle della seconda iscrizione, indicante le dimensioni della concessione funeraria. Sui lati destro e sinistro, invece, sono incisi due epigrammi latini (ancora in distici elegiaci) rispettivamente di 25 e 26 linee (rispettivamente 12 e 14 versi).

La forma e la decorazione del monumento, come pure il gentilizio *Atimetus*, orientano verso una datazione all'età di Tiberio (cf. Moretti, *ad IGUR* III 1250).

Sul lato frontale, forma epigrafica e collocazione impongono le due iscrizioni in prosa latine all'attenzione anche del lettore meno attento: i loro contenuti forniscono le coordinate sociali utili a identificare i protagonisti e la loro vicenda da un punto di vista esterno alla famiglia. Infatti, la prima iscrizione dichiara l'identità delle persone coinvolte nel monumento: i due protagonisti, entrambi liberi, il primo

figlio di un liberto a sua volta. La seconda iscrizione si riferisce alle norme che regolavano lo *ius sepulcri*.

Il breve epigramma greco si presenta invece come un messaggio che per le dimensioni della scrittura e per la scelta della lingua non si rivolge a tutti i passanti, ma soltanto ad una minoranza selezionata e motivata, con determinate competenze linguistiche e con un effettivo interesse nei confronti delle vicende personali dei protagonisti. In particolare, il testo rievoca i tratti della personalità della defunta *Homonoëa*: nei primi tre versi se ne menzionano le virtù canore, la gioiosa partecipazione alle occasioni conviviali e la gioia di vivere<sup>23</sup>. Un effetto struggente produce l'anticipazione di tale evocazione rispetto al crudo presente (v. 4 *κἔϊμαι*), come struggente è l'evocazione di una storia di affetto iniziata nell'infanzia e di cui restano solo lacrime. L'epigramma è ben costruito e denuncia un controllo degli strumenti espressivi sia metrici che linguistici senza ombre visibili. Il punto di vista del discorso che vi viene sviluppato è interno alla sfera degli affetti familiari di *Homonoëa*: non solo il ritratto di lei che viene tratteggiato, ma anche la storia di tutta una vita che la lega al marito rappresentano un messaggio rivolto ai più 'vicini', a chi quella storia conosce e ha potuto apprezzare la personalità della donna.

L'ampio spazio anepigrafe che precede l'epigramma greco per Omonea era verosimilmente destinato ad un ricordo di Atimeto: come la dedica latina sovrastante indica a chiare lettere (*sibi et Claudiae Homonoëae conlibertae et contubernali*), il monumento fu concepito e realizzato da Atimeto come destinato a sé e a Omonia, morta per prima<sup>24</sup>. Per ragioni che non ci sono note esso restò tale quale fu realizzato da Atimeto al momento della morte di Omonia e non accolse mai un nuovo testo per Atimeto.

Le due sezioni laterali dell'iscrizione appaiono relativamente omogenee l'una all'altra dal punto di vista formale. Le dimensioni delle lettere sono più grandi rispetto a quelle dell'epigramma greco – il che tradisce una più ampia aspettativa di lettura rispetto ai versi in greco – ma più piccole rispetto a quelle della dedica in prosa del lato frontale, messaggio epigrafico cui resta assegnata la priorità per i suoi contenuti di informazione. La disposizione del testo nello specchio epigrafico è

---

<sup>23</sup> Non ci pare vi siano elementi sufficienti per qualificare con Chappuis Sandoz (2003, 210 nr. 3) Claudia come «musicienne»: come fa notare Vendries (1999, 352-355), l'elogio delle virtù musicali della defunta appartiene al repertorio eulogistico tipico della poesia funeraria di età imperiale, che include anche il paragone con le Sirene, senza che ciò implichi una pratica della musica di tipo professionale.

<sup>24</sup> Lo spazio è assai ridotto, ma questo potrebbe dipendere semplicemente da un calcolo poco accorto delle misure.

curata e denuncia l'intenzione di evidenziarne la struttura metrica in distici elegiaci, dato che il verso iniziale di ogni distico è in *ekthesis* rispetto agli altri.

Nel testo inciso sul lato sinistro la defunta apostrofa il passante, invitandolo a sostare e a leggere di lei, e nello specifico il ricordo della sua bellezza fisica<sup>25</sup>, del *decus*, della sua abilità nel praticare le attività femminili, della sua giovane età (*nondum bis denos ... annos*), e dell'inconsolabile dolore del marito: un ritratto conforme al *cliché* tradizionale della virtuosa donna romana, tale da corrispondere alle aspettative e alle categorie di giudizio del passante sconosciuto. Gli ultimi tre righe di testo contengono una sorta di replica alle parole di Omonia, e presentano un *layout* visibilmente diverso da quello dei precedenti, con lettere sensibilmente più strette e più basse, come se si trattasse di un testo aggiunto secondariamente: in essi il passante rivolge il suo tipico saluto-augurio al defunto (*sit tibi terra leuis*), riconoscendo e confermando al tempo stesso la figura della donna come esemplare (*mulier dignissima uita*)<sup>26</sup>.

Sul lato destro dell'ara, invece, i distici danno spazio ad un dialogo a due voci – anch'esso tutto in latino – tra l'uomo e la donna: a marcare il cambio di *persona loquens* è una *diple* tra ll. 6 e 7. Alle parole disperate di Atimeto che esprime il suo dolore e il desiderio di seguire l'amata Omonia nella morte<sup>27</sup>, segue la replica consolatoria di lei, che lo dissuade dal consumarsi nel pianto e alla preghiera di lui risponde con l'augurio che gli dèi non la vogliano esaudire<sup>28</sup>.

I versi incisi sulle facce laterali del monumento, in ultima analisi, intrecciano e variano in una differente prospettiva<sup>29</sup> i motivi che sostanziano anche l'epigramma greco: le virtù della donna e il suo forte legame con Atimeto. Dalla descrizione del monumento risulta chiaro che la relazione tra il testo in greco e quelli in latino è ben

<sup>25</sup> Cf. Chappuis Sandoz (2003, 179, 185).

<sup>26</sup> Chappuis Sandoz (2003, 195): «La réponse supposée du passant aux vers 11 et 12 résonne comme une approbation de l'opinion publique, la décrétant une *mulier dignissima uita* qui a bien rempli son mandat, et sert à confirmer l'exemplarité de la jeune femme».

<sup>27</sup> Si noti al v. 6 il sintagma *matura morte*, che rovescia il tradizionale *mors immatura*: per Atimeto anche una morte immediata sarebbe troppo tarda.

<sup>28</sup> Non mi pare si possano intendere le parole di Claudia come un incoraggiamento ad un secondo matrimonio e l'augurio di non perdere prematuramente anche la seconda moglie, come suggerisce Chappuis Sandoz (2003, 195): «elle souhaite notamment à son époux de ne plus avoir à revivre une expérience aussi douloureuse – ce qui semble sous-entendre qu'elle lui souhaite un remariage et pas de décès de la seconde épouse –, de jouir de la faveur des dieux, et de vivre longtemps. Elle semble donc se préoccuper de suppléer à son absence par une épouse remplaçante».

<sup>29</sup> Si noti, per esempio, l'impiego di un lessico 'commerciale' (*pensare, redimi, debentur, proroget*) nel dialogo tra marito e moglie, quasi a sottolineare il carattere giuridicamente e economicamente strutturato della relazione: cf. Chappuis Sandoz (2003, 200).

lungi dall'essere un rapporto di traduzione: si tratta piuttosto di una diversa formulazione di contenuti in buona parte coincidenti e corrispondenti, che vengono però amplificati in misura differente a seconda del destinatario cui si rivolge il messaggio.

Delle voci che animano il monumento di Atimeto e Omonia, nella forma in cui ci è giunto, quella della defunta Omonia suona come sicuramente bilingue: se i versi che presumibilmente nel progetto originario erano destinati ad essere incisi nello spazio vuoto sul lato frontale dell'ara dovessero essere composti in greco o in latino, è impossibile dirlo. Tanto *Atimetus* (con la variante grafica *Atimitus*, dal greco Ἀτίμητος), quanto *Homonoëa* (anche *Homonia*, dal greco Ὁμόνοια), sono nomi servili o *cognomina* di liberti: il primo è frequentissimo nell'epigrafia della prima età imperiale, specialmente in Italia e a Roma<sup>30</sup>. L'onomastica greca suggerisce di interpretare il bilinguismo dell'epigrafe come espressione di un bilinguismo dei due liberti, uno dei quali è il committente: il diverso punto di vista sulle vicende descritte e il diverso interesse che tradiscono i testi iscritti in greco e in latino sono la spia di un rapporto dei defunti non equidistante con i destinatari parlanti greco e latino. Infatti, come suggeriscono i versi, il greco doveva essere la lingua del contesto familiare e il latino quella del contesto sociale, al quale viene evidentemente attribuita una notevole importanza, data la preponderanza quantitativa del latino nel monumento. L'appartenenza del greco e del latino a sfere d'azione diverse nella vita di Atimeto e Omonia permette di intravedere un bilinguismo asimmetrico, per così dire, che a differenza di quanto osservato nell'epitafio di Gaio Giulio Icaro si traduce in due messaggi epigrafici ben distinti.

#### 4. Qualche considerazione di sintesi

I due monumenti iscritti presi in esame sono rappresentativi di un quadro in cui sono rarissimi i casi di carmi bilingui nei quali le due lingue presenti siano l'una l'effettiva traduzione dell'altra. Prevale invece un messaggio composito, che denota un alto grado di libertà sia nella scelta dei contenuti che nella loro espressione linguistica.

La rarità della traduzione nel bilinguismo epigrafico in versi è un segno, che esige un tentativo di interpretazione: è in certo modo la conferma del fatto che l'identità linguistica è prima di tutto un'identità culturale, e in quanto tale difficilmente traducibile o intercambiabile; la traduzione interculturale resta comprensibilmente

---

<sup>30</sup> Cf. Forcellini V 202 e 757.

un'operazione ad alto rischio. Qualsiasi forma di contatto tra identità diverse può infatti seguire la via del rispetto e dell'accettazione della diversità, o viceversa quella del non rispetto, della non accettazione, dell'appropriazione. Di qui il rischio di tradurre/appropriarsi di un intero universo di significati, valori, tradizioni.

Nelle iscrizioni esaminate, che sono solo un campione significativo di un *corpus* ben più ampio, il rapporto di mai effettiva simmetria tra le due lingue coinvolte tradisce nei committenti un bilinguismo che non è pressoché mai bilanciato, ma che implica sempre una tensione, determinata da motivazioni diverse, tra le quali sicuramente giocano un ruolo il contesto espositivo, i destinatari del messaggio e il livello di competenza linguistica degli scriventi.

Tale sbilanciamento attribuisce un grado sia pur minimo di 'alterità' alla lingua più 'debole', che viene però superato e neutralizzato in un'unica e unitaria identità bilingue.

Questo bilinguismo asimmetrico o imperfetto rappresenta allora una sorta di sintesi di identità e alterità, nei fatti un possibile antidoto alla 'stranierità'. E non si sottovaluti il fatto che una società in cui il bilinguismo è presente nella scrittura esposta, sia pure in quella di carattere privato, se ci limitiamo ai casi esaminati, è una società che applica un forte antidoto alla categoria della 'stranierità', che non impone un controllo dello stato almeno sulla scelta della lingua ad uso privato. Ebbene, nel contesto di un impero romano certo non sempre rispettoso dello straniero, spesso anzi spaventato dal non-Romano<sup>31</sup>, i carmi epigrafici bilingui greco-latini ci offrono un esempio virtuoso di convivenza tra identità linguistiche diverse.

Come si è detto, la strada del rispetto non è solo, sempre o necessariamente rappresentata dalla traduzione, che opera per sostituzione e in certo modo è una neutralizzazione dell'alterità. Se il dovere della traduzione è innegabile in quanto prima forma di incontro con l'altro e di conoscenza dell'altro, altrettanto innegabile è il diritto alla conservazione della propria identità.

Il rispetto dell'altro si concretizza allora nella traduzione *in praesentia*, come pure in tutte le altre forme di relazione *in praesentia* tra messaggi linguisticamente diversi. Un messaggio bilingue come quello dei carmi epigrafici greco-latini si lascia leggere in tal senso come esempio di rispetto per una lingua diversa – che nello specifico è quella greca, *et pour cause* – lingua cui si riconosce pari diritto ad avere voce, il diritto di proporre il proprio punto di vista sulla realtà, il diritto di esprimere il proprio retroterra culturale, quanto meno nella sfera privata.

---

<sup>31</sup> Sulla presenza degli stranieri a Roma e su tutte le sue implicazioni, si veda *e.g.* Noy 2000, 31-36.

La comunicazione bilingue e plurilingue, quindi, si propone come un'alternativa interessante all'appropriazione, quasi una realizzazione del sogno pentecostale, in cui ciascuno parla la propria lingua e viene compreso.

In tale prospettiva, si vede bene come soltanto quando l'altro – la lingua e la cultura altra – non è straniero o strano, quando alterità non è uguale a 'stranierità', e quando ad un monolinguisimo globalizzato si sostituisce un plurilinguismo globale, solo allora la ricchezza degli universi culturali di cui ciascun parlante è portatore è davvero salvaguardata.

VALENTINA GARULLI  
Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna  
valentina.garulli@unibo.it

ELEONORA SANTIN  
CNRS, Laboratoire HiSoMA,  
7, rue Raulin, F – 69365 Lyon cedex 07  
eleonora.santin@mom.fr

#### Abbreviazioni bibliografiche

- Adams 2003 = J.N. A., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.  
 Alexandrescu-Vianu 2001 = M. A.-V., *Histria. IX. Les statues et les reliefs en pierre*, Bucarest-Paris 2001.  
 Allmer 1871 = A. A., *Promenade d'un épigraphiste à travers les départements de l'Ardèche, du Gard, de Vaucluse et de la Drôme*, «Bull. Soc. Arch. de la Drôme» VI (1871) 354-379.  
 Anreiter 1988 = P. A., *Griech. τηλόγετος. Ein etymologischer Problemfall*, «ANSP» s. 3 XVIII (1988) 1419-1425.  
 Bedell Stanford 1937 = W. B.S., *Τηλόγετος*, «CR» LI (1937) 168.  
 Brunck 1772, 1773, 1776 = *Analecta veterum poetarum Graecorum*, ed. R.F.P. B., I-III, Argentorati 1772 (I), 1773 (II), 1776 (III).  
 Casamassima-Rubinstein 1993 = E. C.-R., *Antiquarian Drawings from Dosio's Roman Workshop. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze N.A. 1159. Catalogue*, Firenze-Milano 1993.  
 Chantraine 1967 = H. C., *Freigelassene und Sklaven im Dienst der Römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur*, Wiesbaden 1967.  
 Chappuis Sandoz 2003 = Laure C.S., *Femmes de pierre, femmes de chair. Images, rôles et corps féminins dans quelques épitaphes versifiées de Rome*, in Regula Frei-Stolba–Anne Bielman–O. Bianchi (edd.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du Diplôme d'Études Avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel 2000-2002*, Bern 2003, 173-212.  
 Ciani 1964/1965 = Maria Grazia C., *La parola omerica τηλόγετος*, «AIV» CXXVII (1964/1965) 157-166.  
 CLE = *Carmina Latina Epigraphica*, conl. F. Buecheler, I-II, III (*Supplementum*, cur. E. Lommatzsch), Lipsiae 1895 (I), 1897 (II), 1926 (III).  
 Corbier 2008 = Mireille C., *Rome, un empire bilingue*, in Laurence Villard (ed.), *Langues dominantes et langues dominées*, Rouen 2008, 29-55.

- Coughanowr 1972 = E.N. C., *The meaning of τῆλόγετος in Homeric poetry*, «AC» XLI (1972) 218-221.
- Couigny = *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum* [...], III, instr. E. C., Parisiis 1890<sup>32</sup>.
- Courtney 1995 = E. C., *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, Atlanta 1995.
- Cugusi 1996 = P. C., *Aspetti letterari dei Carmina latina epigraphica*, Bologna 1996<sup>2</sup>.
- De Angeli 2010 = S. D.A., *Altare funerario di Atimetus Anterotianus*, in AA.VV., *Musei Capitolini*, I. *Le sculture del Palazzo Nuovo*, Milano 2010, 516s. nr. 21.
- Decourt, *IGF* = J.-C. D., *Inscriptions grecques de la France*, Lyon 2004.
- Decourt 2008 = J.-C. D., *Le bilinguisme des inscriptions de la Gaule*, in F. Biville-J.-C. Decourt-G. Rougemont (edd.), *Bilinguisme gréco-latin et épigraphie*. Lyon 2008, 305-319.
- Desaye 1993 = H. D., *Étude préliminaire sur l'enceinte antique de Die*, «Revue drômoise» LXXXVIII (Mars 1993) 315-385.
- Desaye 1996 = H. D., *Topographie et monuments de Dea Augusta (Die)*, «Revue drômoise» XC (Juin 1996) 171-197.
- Desaye 2003 = H. D., *Les épitaphes des Voconces septentrionaux*, «RAN» XXXVI (2003) 387-397.
- Desaye-Blanc 1949 = H. D.-A. B., *Nouvelles inscriptions antiques trouvées dans les arrondissements de Valence et de Die*, «Bull. Soc. Arch. de la Drôme» LXXI (1949) 121-123.
- Desaye-Blanc 1969 = H. D.-A. B., *Inscriptions nouvelles de la Drôme et de l'Ardèche*, «Gallia» XXVII (1969) 206-224.
- EDH* = *Epigraphische Datenbank Heidelberg* <<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>>.
- EDR* = *Epigraphic Database Roma* <[http://www.edr-edr.it/italiano/index\\_it.php](http://www.edr-edr.it/italiano/index_it.php)>.
- Ewald 1998 = B.C. E., *Das Sirenenabenteuer des Odysseus. ein Tugendssymbol? Überlegungen zur Adaptabilität eines Mythos*, «MDAI(R)» CV (1998) 227-258 pll. 34-42.
- Faure-Mathieu-Rémy 2016 = P. F.-N. M.-B. R., *Quand l'Oronte se déversait dans l'Ouvèze. La dédicace de Vaison-la-Romaine au Bel d'Apamée (CIL XII, 1277)*, «Syria» XCIII (2016) 107-128 <<http://journals.openedition.org/syria/4483>>.
- Forcellini = *Lexicon totius Latinitatis*, ab Ae. F., lucubratum deinde a J. Furlanetto, emendatum et auctum nunc vero curantibus F. Corradini et J. Perin, I-VI, Patavii 1940.
- Garulli 2014 = Valentina G., *Conversazioni in limine mortis: forme di dialogo esplicite e implicite nelle iscrizioni sepolcrali greche in versi*, in Cristina Pepe-Gabriella Moretti (edd.), *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, Trento 2014, 59-96.
- Geffcken, *GE* = J. G., *Griechische Epigramme*, Heidelberg 1916.
- GVI* = W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I. *Grab-Epigramme*, Berlin 1955.
- Hesberg-Tonn 1983 = B. v. H.-T., *Coniunx carissima. Untersuchungen zum Normcharakter im Erscheinungsbild der römischen Frau*, Diss. Stuttgart 1983.
- IGUR* = *Inscriptiones Graecae urbis Romae*, cur. L. Moretti, I. (1-263), II/1. (264-728), II/2. (729-1141), III. (1142-1490), IV. (1491-1705), Romae 1968 (I), 1972 (II/1), 1973 (II/2), 1979 (III), 1990 (IV).
- IKyz* = E. Schwertheim, *Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung*, Bonn 1980.

<sup>32</sup> Gli epigrammi saranno citati con il numero del capitolo in cui si articola l'edizione, seguito dal numero del carme (e.g. Couigny 2,292).



- Jacobs 1798, 1799, 1801, 1802, 1803, 1814a = F. J., *Animadversiones in epigrammata Anthologiae Graecae secundum ordinem analectorum Brunckii*, I/1-2, II/1-3, III/1-3, Lipsiae 1798 (I/1-2), 1799 (II/1), 1801 (II/3), 1802 (III/1), 1803 (III/2), 1814 (III/3).
- Jacobs 1813, 1814b, 1817 = *Anthologia Graeca ad fidem codicis olim Palatini nunc Parisini ex apographo Gothano edita*, cur. epigrammata in codice Palatino desiderata et annotationem criticam adi. F. J., I-III, Lipsiae 1813 (I), 1814 (II), 1817 (III).
- Janda 1988 = M. J., *Homerisch τῆλύγετος*, «Glotta» LXVI (1988) 20-25.
- Kaibel, *EG* = *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. K., Berolini 1878.
- Kaufmann 1897 = C.M. K., *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften. Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie*, Freiburg i.B. 1897.
- Krummrey 1967 = H. K., *Das Grabgedicht für Carice im Museum von Urbino*, «Klio» XLVIII (1967) 107-157.
- LGPN* = *Lexicon of Greek Personal Names*, I-V.C., Oxford 1987-2018-.
- Mullen 2012 = A. M., *Introduction. Multiple languages, multiple identities*, in A. M.- P. James (edd.), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge 2012, 1-35.
- Mullen 2013 = A. M., *Southern Gaul and the Mediterranean. Multilingualism and Multiple Identities in the Iron Age and Roman Periods*, Cambridge 2013.
- Nicosia 1992 = S. N., *Il segno e la memoria. Iscrizioni funebri della Grecia antica*, Palermo 1992.
- Noy 2000 = D. N., *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000.
- Planchon 2006 = J. P., *Die. De la ville ouverte à la ville fortifiée*, «Gallia» LXIII (2006) 75-79.
- Santin, c.d.s. = Eleonora S., *Pierre (support)*, in *Dictionnaire de l'épigramme* c.d.s.
- Sautel 1957 = *Carte Archéologique de la Gaule Romaine*, dressée sous la direction de A. Grenier avec la collab. de P.-M. Duval, *Carte et texte du département de la Drôme*, par J. S., Paris 1957.
- Siguán-Mackey 1992 = M. S.-W.F. M., *Educazione e bilinguismo*, present. di T. De Mauro, trad. it. Nuoro 1992 (ed. or. 1986).
- Storoni Mazzolani 2000 = L. S.M. (ed.), *Iscrizioni funerarie romane*, Milano 2000<sup>4</sup> (1973<sup>1</sup>).
- Stuart Jones 1912 = H. S.J., *A Catalogue of the Ancient Sculptures preserved in the Municipal Collections of Rome. The Sculptures of the Museo Capitolino*, Oxford 1912.
- Vendries 1999 = C. V., *Instruments à cordes et musiciens dans l'empire romain. Étude historique et archéologique (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C./V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris 1999.
- Vérrilhac, *ΠΑ* = Anne-Marie V., *Παῖδες ἄωροι. Poésie funéraire*, I-II, Ἀθήναι 1978 (I), 1982 (II).

### Abstract

Bilingual (Greek and Latin) verse inscriptions offer some excellent material for investigating linguistic and cultural identities and their relationship in the Graeco-Roman world. Two verse inscriptions will be observed closely with a special attention to the relationship between the Greek and the Latin texts: seen in their geographic, cultural, linguistic contexts, such inscriptions cast a fresh light on the dynamics concerning identity and foreignness in different parts of the Roman Empire.

Le iscrizioni metriche bilingui greco-latine offrono materiale eccellente per indagare le identità linguistico-culturali e i loro rapporti nel mondo greco-romano. Saranno osservate da vicino due iscrizioni metriche, con particolare attenzione al rapporto fra il testo greco e quello latino: viste nei loro contesti geografici, linguistici e culturali, queste iscrizioni gettano nuova luce sulle dinamiche relative all'identità e alla 'stranierità' in diverse parti dell'impero romano.



Tavola 1



Tavola 2



Tavola 3

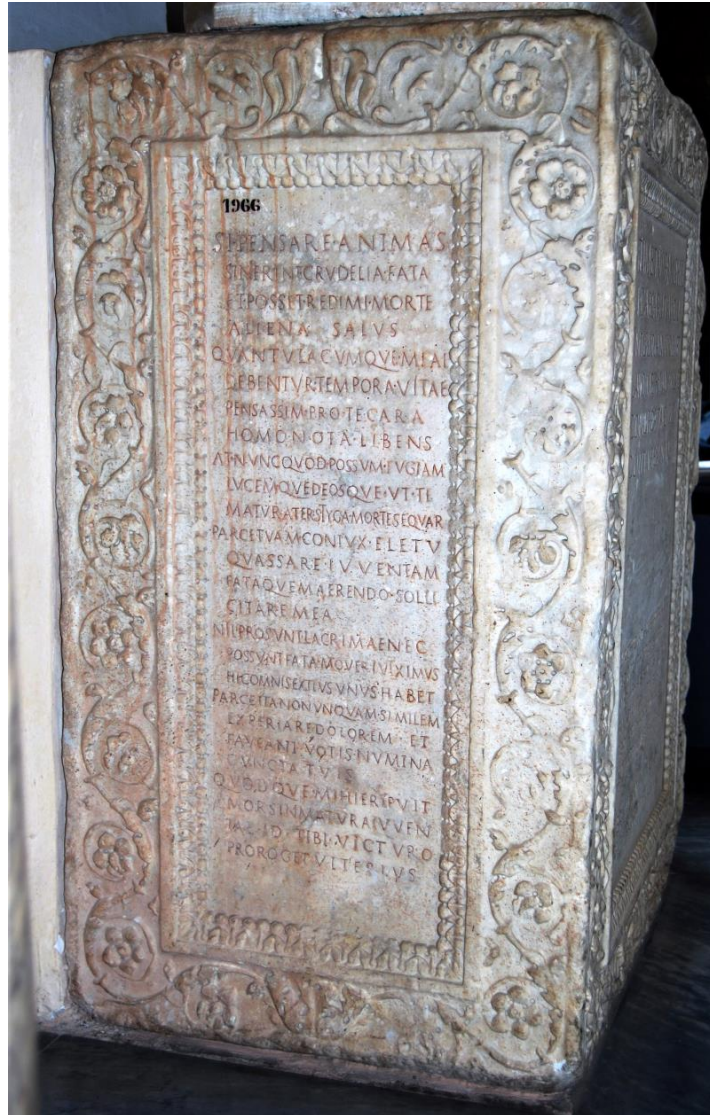


Tavola 4



Tavola 5



## **Foreign pantomimes, imperial culture, and the language of dance: Contextualising the dance motif in Apuleius' *Metamorphoses***

### **Introduction**

This essay examines the connotations of dance in the Roman empire as both foreign and universal, strange and familiar. It argues that this contradictory perception is to some extent historically determined, but that is also an expression of a deeper, intrinsic ambivalence of dance as an art form. The first part briefly traces the historical circumstances of pantomime's arrival in Rome and discusses the role of pantomimes as cultural mediators in the Roman empire. The second part turns to Apuleius' *Metamorphoses* and shows that dances, which occupy key moments in this novel, call for interpretations that endow them with a meaning and thus make them familiar and understandable, but that even the most accurate decipherment of a dance does not necessarily neutralise the latter's power to trouble and unsettle the spectator. Despite the promise of a universally acclaimed and clearly legible art form, for the protagonist of Apuleius' novel, dance remains emotionally overwhelming and intractable, and his attempt at detecting a deeper sense in it only reveals his own preconceptions. While the silent pantomimes of the Roman empire captivate audiences across cultures and linguistic boundaries, they confront them not only with their desire to find meaning in what they see, but also with the difficulty of seeing more than what they already know, or believe to know. If these dancers showcase the fundamental importance of shared codes enabled by constant processes of translation, interpretation, and assimilation in a multicultural world, they also highlight the vulnerable and precarious nature of those processes, which presuppose an open mind and, above all, the ability to call oneself into question.

## 1. Pantomimes in Rome

According to Jerome's chronicle, written in the fourth century CE, pantomime was brought to Rome under Augustus, more precisely in the year 22 BCE, by a foreign dancer named Pylades. Jerome writes that in 22 BCE «Pylades, a pantomime from Cilicia, was the first in Rome to have a chorus and a pipe accompany him, whereas the ancients sang and danced at the same time» (*Pylades Cilex pantomimus, cum veteres ipsi canerent atque saltarent, primus Romae chorum et fistulam sibi praecinere fecit*, 165,5-8 Helm). The new division of labour between dancer and chorus allowed the dancer to perform complex and demanding choreographies, in which he would take up various roles, as required by the story he would represent (female pantomime dancers were rare). The subject matter of this representational dance was usually a myth and overlapped with tragedy but could extend to historical and philosophical topics. In addition to a chorus (rarely a soloist) who would sing a song, the *tibia* (a reed instrument) and percussion instruments would accompany the performance<sup>1</sup>. Pantomime was to become the most popular dance genre of the Roman empire.

Jerome's short notice can be fleshed out with passages from Athenaeus, Tacitus, and others. Athenaeus notes that Bathyllus from Alexandria was the first pantomime, along with Pylades (I 20d). Tacitus adds that it was Maecenas' enthusiasm for Bathyllus that led Augustus to include pantomime among the spectacles performed at the official games in his honour (the *ludi Augustales*), and we may infer that the political usefulness of the public endorsement of this appealing dance genre was not lost on the *princeps*<sup>2</sup>. Lucian, *On the dance* 34, concurs in writing that pantomime came to Rome during Augustus' reign, and Livy's account of Ro-

---

<sup>1</sup> On the genre of pantomime see Lada-Richards 2007; Garelli 2007; Hall-Wyles 2008; Webb 2008; Lada-Richards 2011; Tedeschi 2019; on female dancers see Webb 2002; Starks 2008; Alonso Fernández 2015. On the visual record and interactions between pantomime and the visual arts, see Jory 1996; Lada-Richards 2004.

<sup>2</sup> Tac. *ann.* 1.54.2: *Ludos Augustales tunc primum coeptos turbavit discordia ex certamine histrionum. indulserat ei ludicro Augustus, dum Maecenati obtemperat effuso in amorem Bathylli; neque ipse abhorrebat talibus studiis, et civile rebatur misceri voluptatibus vulgi* («The Augustal Games, now first instituted, were marred by a disturbance due to the rivalry of the dancers. Augustus had countenanced these theatrical exhibitions in complaisance to Maecenas, who had fallen violently in love with Bathyllus. Besides, he had no personal dislike for amusements of the type, and considered it a graceful act to mix in the pleasures of the crowd», Tacitus, *The Histories* IV-V, trans. C.H. Moore, *The Annals* I-III, trans. J. Jackson, Cambridge MA-London 1931, slightly modified). On this passage see Leppin 1996; on the beginnings of pantomime in Rome see further Jory 1981.



man theatre culture in Book 7 of his *History of Rome*, published in the mid-twenties, is probably already influenced by the success of this new genre in Rome<sup>3</sup>.

It has often been noted, in fact, that Jerome and Tacitus attribute too much importance to the year 22 BCE as the beginning of pantomime<sup>4</sup>. As we gather from an epigram by Dioscorides (36 Gow-Page), some form of pantomime seems to have been practiced as early as the third century BCE, and the Greek word παντόμιμος is first attested at the beginning of the century in an inscription from Priene in Asia Minor, dated c. 80 BCE<sup>5</sup>. It is unlikely that this dance form would have remained completely unknown in Rome for such a long time. But what interests in the present context is not so much the date of its arrival in Rome as where it came from, namely from the Greek East. For while the exact role of the year 22 BCE may be disputed, it is clear that pantomime was first of all a Greek genre, and dancers from the East were instrumental in its spread to all parts of the Roman world. From a Roman perspective, then, pantomime had a ‘foreign’ flavour, and it is ironical that the Greek word *pantomimos* became one of the current designations of the genre in Latin (Lucian, *On the dance* 67), whereas in Greek, pantomime was by the second century sometimes called the «Italian style of dancing» (Athenaeus I 20e)<sup>6</sup>.

The cultural transfer operated by famous dancers like Pylades and Bathyllus is of course no isolated phenomenon. The Romans had always been skillful in adopting and assimilating the cultural practices of their neighbours. Entire fields such as rhetoric, philosophy, medicine, the theatre, and indeed literature as a whole were thoroughly shaped by (mostly) Greek models, and it would be impossible to study their place in Roman culture without taking into account this background<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Jory 1981, 153; Moore 2012, 68; Manuwald 2011, 32; Oakley 1998, 65f.

<sup>4</sup> Thus already Bier 1920.

<sup>5</sup> On Dioscorides 36 Gow-Page = *Anthologia Palatina* XI 195 see Weinreich 1948, 11-41; Rotolo 1957, 115; Csapo-Slater 1995, 379; Lada-Richards 2007, 19f. The inscription from Priene is available, with translation, in Hall-Wyles 2008, 380f.; see further Robert 1930, 114-117, and Robert 1938, 11-13 on an inscription from Delphi from the same period or slightly later. Jory 1981, 148 notes that 22 BCE, «a year of fever, famine and flood», was probably not a good moment for the introduction of a new form of theatrical entertainment.

<sup>6</sup> Alternative designations were the generic terms for ‘dance’, *saltatio* in Latin and *orchēsis* in Greek.

<sup>7</sup> The argument that Roman literature begins as a large-scale translation project has recently been made forcefully by Feeney 2016. On the role of pantomime in the ‘Romanisation’ of the Greek literary tradition, see Hunt 2008. On cultural plurality and integration in the Roman empire, see, e.g., Naerebout 2014.

But in the case of pantomime the assimilation remained particularly precarious. Many dancers were of foreign origin or, if they were Roman, adopted foreign stage names to align themselves with the Greek aura of the genre. Their doubtful Romaness was compounded by the legal condition of *infamia* – which means exclusion from public office and diminished procedural rights – and by accusations of effeminacy, debauchery, and prostitution. The resulting social marginality was only partially alleviated by the remarkable popularity and great wealth of some pantomimes, who were able to commission songs to be danced to, go on tours, and act as cultural mediators<sup>8</sup>.

So, if scholars to this day find it difficult to acknowledge the ‘craze for pantomime’ as a Roman phenomenon, and not just as a foreign element introduced into Roman society, as Naerebout (2009, 145f.) rightly notes, this is to some extent a perpetuation of ancient prejudices against this art form. And yet, as versatile performers who travelled widely and commanded large and diverse audiences which included the uneducated masses as well as élite members of society, the pantomimes perfectly encapsulated the rich and hybrid culture of the empire and acted as figureheads with whom audiences could identify and to whose glamour many would aspire. Their dances helped to spread the knowledge of the famous myths which in earlier centuries were the subject matter of tragedies. In the fourth century, Libanius writes in his *Defence of pantomimes* (*Oratio* 64) that thanks to the pantomimes, it was possible to have a conversation about mythology with a goldsmith, i.e. an artisan without access higher education (*or.* 64,112). But beyond imparting *paideia* to audiences which would otherwise not have access to it, it was important that the pantomimes themselves were tokens of imperial culture. Whereas in Rome the pantomimes may have been perceived as foreigners, on the larger scale of the empire they were paradigms of an inclusive, multiform, and complex culture that characterised the Roman world.<sup>9</sup> In addition to their artistic sophistication and mastery, they possessed a multicultural expertise which distinguished them beyond the stage and made them into competent members of society. Their fluid identity in terms of social status, gender, and education allowed – or forced – them to transcend those categories and adapt themselves to a variety of contexts. They were thus singularly able to represent the culture of empire.

---

<sup>8</sup> The origins, social status, and travels of pantomimes are documented in Leppin 1992. According to Juvenal, *Satire* 7,82-90, Statius sold his poem *Agave* to the dancer Paris, who is thus credited with great power. See Bartsch 1994, 130-132.

<sup>9</sup> Naerebout 2009, 146 points out the ‘constant change of perspective’ between Rome and its empire in scholarship, when in reality the two cannot be separated.

Eventually this was perceived even in the capital. A passage from the first book of Athenaeus' *Learned Banqueters* (second century CE) characterises Rome, the capital of the empire, as the «epitome» of a cosmopolitan world, and pantomime as its universal language. Book 1 is extant only in an epitomised version, and some of it remains obscure due to the abbreviated form (I 20b-d):

«[Athenaeus] refers to Rome as an international community. He also says that you would not be far from the mark if you call the city of Rome an epitome of the inhabited world, since you can see every single city settled in it, many of them in individual neighborhoods, for example golden Alexandria, lovely Antioch, gorgeous Nicomedia, and in addition

“the most radiant of all the cities Zeus reveals” (adesp. com. fr. 100),  
by which I mean Athens.

One day would not be enough, if I tried to offer a complete list of the cities included in the count of the Romans' heavenly city; indeed, there are so many that all the days in a year would be required. The fact is that whole populations have settled there en masse, such as the Cappadocians, Scythians, Pontians, and many others. All of them, then, the whole population of the world, says [Athenaeus], called the philosopher-dancer of our time Memphis, comparing the way he moved his body to the oldest and most regal of cities, about which Bacchylides (fr. 30) says:

“and Memphis, which knows no storms, and the reed-filled Nile.”

This fellow demonstrates what Pythagorean philosophy is, and although he remains silent, he makes it all clearer to us than professional teachers of oratory can»<sup>10</sup>.

The «philosopher-dancer of our time» can be identified with Agrippus, a slave and eventually freedman of the emperor Lucius Verus who went by the name of Lucius Aurelius Apolaustus Memphius<sup>11</sup>. How his way of moving his body could be compared to the city of Memphis remains obscure, especially if the city is described as «knowing no storms», i.e., calm. But what interests us is that everybody agreed in calling the dancer thus; he evidently was a firm point of reference for all the different people gathered in Rome. Moreover, he is credited with the ability to expound Pythagorean philosophy without words. This claim, a version of which occurs also in Lucian's dialogue *On the dance* 70, may be a wink to the well-known Pythagorean precept for new students to observe silence for several years. But apart from possibly making fun of the Pythagoreans and their peculiar rules, it suggests that pantomime

<sup>10</sup> Athenaeus, *The Learned Banqueters*, I-III 106e, trans. S.D. Olson, Cambridge MA-London 2006.

<sup>11</sup> Leppin 1992, 208-210 identifies this pantomime with Lucius Aurelius Apolaustus V Memphius senior.

was able to convey complex subject matters regardless of whatever diverse languages people spoke. The combination of the two elements mentioned about this dancer, his universally accepted surname and his wordless communication skills, converge in depicting him as a unifying figure in a culturally diverse environment.

The role of pantomime dancers as cultural mediators is brought out also in an anecdote recounted in Lucian's dialogue *On the dance* 64. When a foreign king from the Black Sea came to Rome and saw the famous pantomime Paris perform a dance 'so vividly' (οὕτω σαφῶς) that he understood him without relying on the accompanying song, the king wished to take the dancer back to his country in order to use him as an interpreter with his barbarian neighbours<sup>12</sup>. For this 'half-Greek' visitor from the East, pantomime dance was a universally intelligible communication system, not a culturally determined artistic medium. The anecdote, then, is a counterpart to that of the famous Anacharsis, a foreigner (or 'barbarian') who witnessed the performance of a tragedy in Athens but was unable to make sense of its generic conventions, for instance the platform shoes worn by the actors (Lucian, *Anacharsis* 23)<sup>13</sup>. Pantomime, by contrast, is depicted as a self-evident code which does not presuppose any familiarity or connoisseurship. The idea that the dancer could serve as an interpreter puts dance on a par with language, but in this idealised version of pantomime dance, the physical vocabulary of the dancer would not have to be learned like a foreign language; it would be naturally intelligible to speakers of different languages and members of different cultures.

Similar ideas betraying the influence of pantomime are exploited in the Greek novels, for instance when the male protagonist in Achilles Tatius' *Clitophon and Leucippe* is kidnapped by Egyptians and considers his chances to beg for mercy by using gestures (III 10,3), or when in Heliodorus' *Aethiopiaca* the inhabitants of Syene, which is besieged by Ethiopians, do the same<sup>14</sup>. Even Quintilian, who is otherwise adamant that the gestures of the orator need to be learned, suggests at

<sup>12</sup> The anecdote is discussed by Lada-Richards 2007, 49f.; on its reception in dance treatises of the 18th century see *ibid.* 164f.

<sup>13</sup> On foreigners not comprehending Greek theatrical practices, see also Dio Chrysostom, *Oratio* 7,24; Philostratus, *Vita Apollonii* 5,9 (on supposedly primitive Spaniards); Eunapius, fr. 54 *Historici Graeci minores*.

<sup>14</sup> III 10,3-4: μόνοις ἰκετεύειν με δεῖ τοῖς νεύμασι καὶ τὴν δέησιν δηλοῦν ταῖς χειρονομίαις. ὃ τῶν ἀτυχημάτων ἤδη τὸν θεῶν ἐξορχήσομαι («I can only make my supplications by signs and explain my prayers for mercy by the gestures of my hands. Alack for my mishaps; already, in dumb show, I shall begin my funeral dirge», Achilles Tatius, trans. S. Gaselee, Cambridge MA-London 1917, revised and reprinted 1969, 1984). For a discussion, see Bartsch 1989, 115-118; 127 n. 12.

one point that the universality of body language contrasts with the multitude of spoken languages (*The Orator's Education* XI 3,87). The political interest of a universal communication system available to everybody did not go unnoticed in antiquity, at least in the literary imagination. Two tyrants were known for having prohibited the use of language, with the result that their subjects resorted to gesticulation, glances, and tears in order to communicate with each other. According to one of the sources, a rhetorical treatise from the imperial period, this is in fact how dance was invented! This *aition* of dance, in addition to foregrounding the semiotic dimension of this art form, puts the spotlight on its subversive potential<sup>15</sup>.

These anecdotes, with their exaggerated and at times humorous focus on the clarity of dance, suggest that pantomime's perception as foreign and universal at the same time is not just an accidental corollary of its historic origin in the Greek east and its development in the multicultural environment of the Roman empire. Rather, it is an expression of a deeper, intrinsic ambivalence of dance as an artistic medium. Dance is based on patterns of physical movement; it thus appeals to the most basic, instinctive levels of perception of the other, by which humans, just like other primates, learn to interact with each other and become a social being. Today we know, thanks to the neurosciences, that the way we relate to the physical movement of others is rooted in our biological make-up, which has equipped the human brain with mirror neurons which allow us to engage in embodied simulation – i.e. the mirroring of the other's movement as if we were doing it ourselves – thus providing a neurological basis for understanding. Independently of the actual model that explains our ability to relate to the other's physical movement, the idea that dance can draw on a universally intelligible body language possesses currency in different epochs and cultures, not only in the Roman imperial period<sup>16</sup>. At the same time, no detailed study is necessary to show that dance traditions and dance vocabularies vary widely, reflecting the diverse cultural contexts in which they occur and to which they are closely tied.<sup>17</sup>

Dance is thus an excellent subject for an enquiry into the dialectic of foreignness and familiarity. The potential of the medium of dance to illuminate in parti-

---

<sup>15</sup> See *Prolegomenon Sylloge*, ed. Rabe no. 4 p. 24f. = 4,11f. Walz for Hiero of Syracuse, and Aelian, *Variae Historiae* 14.22 for Tryzus.

<sup>16</sup> On the neurobiological mechanisms involved in perceiving and processing the physical movement of others, see Freedberg-Gallese 2007, 197-203; Gallese-Di Dio 2012; Gallese 2014a; Gallese 2014b, 1-25.

<sup>17</sup> On the cultural codification of seemingly natural ways of moving see the seminal essay on walking by Mauss 1979 = 1935 = 1966, 363-386.

cular the strategies that help deal with the foreign and transform it into something familiar was not lost on Apuleius, the Platonic philosopher and author of an extraordinary novel, to which we shall turn now. Apuleius exploits the intrinsic ambivalence of dance to address and problematise processes of cultural transformation and adaptation, among which the translation of a Greek novel into Latin is only the most conspicuous one.

## 2. Unsettling dances in Apuleius' *Metamorphoses*

Among the literary texts from the imperial period that depict dance scenes and reflect on dance as a medium is Apuleius' novel *Metamorphoses*, also known as *The Golden Ass*, written in the second half of the second century CE. The first-person narration of the protagonist's adventures as an ass is framed by two dance scenes: at the beginning, the narrator recounts the stunning performance of a dancing boy as an example of an incredible feat that really happened, thus introducing dance as a metapoetic commentary on the plausibility of fiction (I 4); at the end, a pantomime scene portraying the Judgement of Paris marks the climax of the ass's peregrination, after which he will be retransformed into a human being (*Metamorphoses* X 29-35). The privileged places of these two dance scenes within the novel puts it beyond doubt that the dance motif is of paramount importance in the novel, all the more so as the Greek model for the *Metamorphoses*, a narrative entitled *Loukios or The Ass*, does not feature those scenes<sup>18</sup>.

The theme of foreignness appears in turn prominently in the prologue, where the narrator introduces himself and his literary project. Addressing the latter, he weaves in a striking reference to the physical performance of a circus artist, which could easily be overlooked in a first reading of the novel but invites further consideration once the reader has taken note of the *leitmotiv* of dance in the novel<sup>19</sup>:

---

<sup>18</sup> *Loukios or The Ass*, which was transmitted as part of Lucian's writings, is considerably more concise than Apuleius' novel. On the relationship between the two, see Mason 1999.

<sup>19</sup> See Winkler 1985 on the necessity of rereading the *Metamorphoses* after reaching the last book, which reveals important information on the identity of the narrator that affects the way we read the novel. Heath 1982, 69-71 already noted that the novel is «built around problems of interpretation». While this has been widely accepted by scholars, the significance of the dance motif as illustrating processes of interpretation has hardly been addressed. On the prologue see the essays in Kahane-Laird 2001.

*At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram, auresque tuas benivolas lepido susurro permulceam, modo si papyrus Aegyptiam argutia Nilotici calami inscriptam non spreveris inspicere, figuras fortunasque hominum in alias imagines conversas et in se rursus mutuo nexu reflectas ut mireris, exordior. "Quis ille?" Paucis accipe. Hymettos Attica et Isthmos Ephyraea et Taenaros Spartiatica, glebae felices aeternum libris felicioribus conditae, mea vetus prosapia est. Ibi linguam Athidem primis pueritiae stipendiis merui. Mox in urbe Latia advena studiorum Quiritium indigenam sermonem aerumnabili labore, nullo magistro praeunte, aggressus excolui. En ecce praefamur veniam, siquid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero. Iam haec equidem ipsa vocis immutatio desultoriae scientiae stilo quem accersimus respondet. Fabulam Graecanicam incipimus. Lector intende: laetaberis<sup>20</sup>.*

«What I should like to do is to weave together different tales in this Milesian mode of storytelling and to stroke your approving ears with some elegant whispers, as long as you don't disdain to run your eye over Aegyptian paper inscribed with the sharpened point of a reed from the Nile. I want you to feel wonder at the transformations of men's shapes and destinies into alien forms, and their reversion by a chain of interconnection to their own. So let me begin! Who is the narrator? Let me briefly explain: my antique stock is from Attic Hymettus, the Ephyrean Isthmus, and Spartan Taenarus, fertile territories established for ever in yet more fertile works of literature. In those regions, in the initial campaigns of boyhood, I became a veteran in Attic speech. Later in Rome, as a stranger to the literary pursuits of the citizens there, I tackled and cultivated the native language without the guidance of a teacher, and with excruciating difficulty. So at the outset I beg your indulgence for any mistakes which I make as a novice in the foreign language in use at the Roman bar. This switch of languages in fact accords with the technique of composition which I have adopted, much as a circus-rider leaps from one horse to another, for the romance on which I am embarking is adapted from the Greek. Give it your attention, dear reader, and it will delight you»<sup>21</sup>.

The identity of the narrator forms a focal point of this prologue, with a *fictus interlocutor* interrupting the announcement of the topic and asking precisely the question of who speaks (*Quis ille?*). The narrator answers by describing himself unapologetically as a Greek, a newcomer (*advena*) to the city of Rome, who learned Latin with difficulty (*aerumnabili labore*) and masters it only imperfectly (*rudis locutor*)<sup>22</sup>. But what might seem a handicap is presented as perfectly adequa-

<sup>20</sup> The text is quoted after *Apulei Metamorphoseon libri XI*, ed. M. Zimmerman, Oxford 2012.

<sup>21</sup> Apuleius, *The Golden Ass*, trans. P.G. Walsh, Oxford 1994.

<sup>22</sup> On the intractable question of the narrator's identity as well as the author's multiple cultural allegiances, see Kahane-Laird 2001; Harrison 2000, 1-38; Graverini 2007, 187-232; Lee et al. 2014.

te for the project at hand, the transposition of a Greek tale into Latin, more precisely non-standard Latin. What interests in the present context is the remarkable physical metaphor that describes this double linguistic transposition. This transposition is in line with the «writing of the science of leaping across» that the narrator has undertaken, to attempt a slightly more literal translation than that offered by Walsh, quoted above. While it is difficult to render the exact sense of the phrase *desultoriae scientiae stilo* in English, it is clear that it alludes to circus artists leaping from the back of one horse to another's in full gallop<sup>23</sup>.

The structure of this carefully arranged phrase suggests that the form in which the narrative is presented corresponds to its content: *stilo* points to writing and is thus a counterpart to *vocis*, which refers to spoken language as well as to the tone or register, while *desultoriae scientiae* expands on the notion of *immutatio* (both have to do with some sort of change, switch, or deviation). In terms of semantics the words are arranged in a chiasm, with *vocis* and *stilo* bracketing the idea of change, whereas in terms of grammar they form a parallelism, with *immutatio* and *stilo* (both ending in *-o*) governing each a genitive (*vocis*, *desultoriae scientiae*).

While the translation of *desultoriae scientiae* as «science of leaping across» takes the adjective as the object or content of *scientia*, the expression can be understood differently. If we take *desultoriae* as an attribute that characterises the practice of *scientia* rather than indicating a type or branch of it, a tentative translation could be «a science by leaps and bounds». This translation foregrounds the tension between the noun and the adjective; indeed it turns the expression almost into an oxymoron. For a science presupposes unchanging principles, a technique or a skill presuppose stable rules and guidelines. But this is incompatible with the sudden and energetic movements implied in the adjective accompanying the noun, *desultorius*. To be sure, the feats of the circus artist are based on rigorous training and utmost control of the body. But the purpose of the artist's skill is to perform feats that seem incompatible with the natural laws of gravity, that defy credibility and induce strong emotions in the spectators. Either way – taken as «the science of leaping across» or «a science by leaps and bounds» – the expression evokes unpre-

---

<sup>23</sup> On *desultoria scientia* see Keulen, 2007, 2 and 86-90; James 2001; Teuber 1993; Harrauer-Römer 1985; Schwartz 1979. Nisbet (2001, 25f.) tentatively proposes emendations, partly for reasons of colometry, which place even more emphasis on *desultoria scientia*. The metapoetic use of the adjective is not unparalleled: Nonius adds the subtitle *About writing* (Περὶ τοῦ γράφειν) for Varro's Menippean satire entitled *Desultorius* (Varro, *Sat. Men.* fr. 85-86 Astbury, though the text is uncertain). See Merkelbach 2001, 419.



dictability and surprise, awe and admiration. We are left to wonder whether the leaps are the result of a method or whether there is no method but sheer audacity – and this uncertainty is probably precisely the point.

The allusion to horses, which recalls the tradition of metapoetic images of wandering, makes perfect sense in the context of the *Metamorphoses*. At the very opening of the narrative proper, we witness Lucius jumping down from his horse (*in pedes desilio*, 1,2), a motif rich in symbolic connotations that resonate throughout the further course of the novel, in which Lucius will be transformed into an ass – a less noble version of the horse he owns – as a consequence of his unchecked and morally questionable curiosity. However, in addition to the circus artist and his horses, a wider range of associations should not be lost sight of, namely the sudden changes of fortune, which are also encapsulated by images of physical performance and dancing. This can be seen already in the way the subject matter of the novel is announced, «men's forms and fortunes transformed into other shapes and then restored again in an interwoven knot» (*figuras fortunasque hominum in alias imagines conversas et in se rursus mutuo nexu refectas*, I 1,6). For this phrase evokes contemporary pantomime spectacles, in which metamorphoses were a staple: *figura* is the Latin word for the Greek *schēma*, a technical term for dance figures, and pantomimes loved to dance human beings transformed into animals, plants, and inanimate matter – the subject of countless myths – and to fascinate audiences with sudden changes from animate to inanimate, from dynamic to static, from pliable to rigid<sup>24</sup>. Moreover, since *figura* / *schēma* can also refer to heavenly constellations, the wording recalls the reversals of fortune according to the revolutions of the heavenly bodies, whether sudden or predictable. The twists and turns of fortune recur throughout the novel with manifold images of circular motions, variations on the well-known motif of the wheel of Fortune<sup>25</sup>.

In this connection it is interesting to note that the pairing of dance and fortune via the common element of the circle is a familiar literary motif. Cicero, in his speech against Piso, insinuates that Piso, while dancing naked during a drinking party and performing pirouettes or wheels, should have been afraid of the «wheel» of Fortune: «when executing those whirling gyrations of his (*cum illum saltatorium*

---

<sup>24</sup> On the dancing of metamorphoses, see Ingleheart 2008, 198-217; Lada-Richards 2013; Gallili 2013.

<sup>25</sup> The most conspicuous example is when the ass, after having changed hands once more, is made to turn a millstone, blindfolded – like blind fortune (IX 11). The association of the cosmic revolutions (and, hence, people's fortunes) with the turning of a millstone is borne out by Petronius, *Satyrica* 39.

*versaret orbem*), even then he felt no fear of Fortune and her wheel» (*In Pisonem* 10,22)<sup>26</sup>. And in his didactic poem on astronomy Manilius, drawing on the stereotype of versatile pantomimes, characterises a dancer as someone who will be able to represent every imaginable human destiny, or «face of fortune», with his body (*omnis fortunae vultum per membra reducet*, *Astronomica* 5,483). Fortune herself is «somersaulting» according to a letter by Seneca (*epist.* 8,4: *non vertit fortuna sed cernulat et allidit*), and later on, Nonnus epitomises this tradition by calling the Greek goddess of fate, Moira, a «dancing girl» (*Dion.* 39,337: χορῳτιδος ... Μοίρης)<sup>27</sup>. Furthermore, in the *Metamorphoses* Fortuna – a hidden protagonist of the novel – is closely related to the goddess Isis, who dominates the final book of the novel and accounts for the resolution of the plot, which culminates in Lucius' transformation back into a human being and his initiation into the cult of Isis<sup>28</sup>.

The question to what extent this ending redeems the protagonist and qualifies his moral downfall by redefining his asinine errance as a providential journey towards salvation has exercised scores of scholars. What matters in the present context is that the discourse around religious initiation which dominates Book 11 is traditionally rich in connotations that recall the «figures and fortunes» mentioned in the prologue. Even though most texts that are relevant here use the language of initiation and mystery cults only metaphorically, they are still precious sources for the ideas related to these rites. Cleanthes, for instance, compares the cosmos to a *mystērion* and the gods to *mystika schēmata*, «mystic constellations» (*SVF* I 538), using the term that also means «dance figures» and illustrating the overlap between ideas related to the mystery cults, the heavenly bodies, and dance. In a similar spirit, Seneca describes the objects of the initiation granted by wisdom as the «true images and the true faces» (*vera simulacra verasque facies*) of the universe, which wisdom discloses to the mind (*ep.* 90,28). The *simulacra* and *facies* of the universe recall the terms in which the sudden reversal of fortune is described in various passages of the *Metamorphoses*, most prominently when Lucius discovered that he

---

<sup>26</sup> Cicero, *Pro Milone, In Pisonem, Pro Scauro, Pro Fonteio, Pro Rabirio Postumo, Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro*, trans. N.H. Watts, Cambridge MA-London 1931, revised and reprinted 1953.

<sup>27</sup> Moira and Tyche (the Greek Fortune) are closely associated at Archilochus fr. \*16 West and Pindar fr. \*41 Snell-Maehler. For the 'somersault' of *tyche* see also Plut. *mor.* 498c: τὸν τῆς τύχης πεταρισμόν.

<sup>28</sup> Blind Fortuna and seeing (Isis-)Fortuna are paired at 11,15; on Isis-Fortuna see Keulen *et al.* 2015, 284f.; Coarelli 1994. For *fortuna* as a «unifying theme» of the *Metamorphoses*, see Zimmerman 2000, 19.

has been accused of a triple murder but the supposed corpses turn out to be empty wine skins (3,9):

*Dii boni, quae facies rei! Quod monstrum! Quae fortunarum mearum repentina mutatio! Quamquam enim iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus, subito in contrariam faciem obstupfactus haesi.*

«Heavens, what a sight met my eyes! What an extraordinary thing! What a sudden reversal of my fortunes! A moment before I had been consigned as a slave to the household of Proserpina and Orcus, but now I was stopped in my tracks and dumbfounded at this transformation.» (Trans. Walsh 1994)

The «faces» or «figures» of fortune oscillate between unpredictable twists and turns – like the hazardous leaps of a circus artist or the virtuosic dancing of a pantomime – and inklings of a hidden meaning, like the holy sights to be beheld in an initiation rite<sup>29</sup>. It thus becomes clear that the prologue contains the seeds of the motifs that recur throughout the novel: its main topic, the twists and turns of fortune, as well as its method of composition by a foreigner are associated with the sudden changes of dancers and acrobats. And both the topic and the method of composition, symbolised by the stunning feat of an acrobat, put the question to the reader of whether a deeper sense is to be detected in the novel, a question that is renewed rather than resolved upon reaching the final book of the novel.

Having thus introduced dance and acrobatics as vehicles for a metapoetic reflection, the novel turns to dance during the first episode of Lucius' adventures. On his way to Thessaly, he encounters two fellow travellers and strikes up a conversation with them. What triggers his interest is that one of the travellers accuses the other one of lying. Without knowing what they are talking about, Lucius, driven by his notorious curiosity (II 6,1; III 14,1; etc.), chimes in and makes a case for the trustworthiness of that which seems incredible at first. In order to flesh out his point, he recounts a dance spectacle he witnessed in Athens, during which a small boy was dancing on top of the weapon that protruded from the throat of a sword-swallower (I 4,4):

*Et ecce pone lanceae ferrum, qua bacillum inversi teli ad occipitium per ingluviem subit, puer*

---

<sup>29</sup> The ambivalence of Fortune is highlighted by Keulen 2007, 170. For the «face» of fortune see also 10,16: *renidentis Fortunae contemplatus faciem*; and 11,2-5 for the the many «faces» of the goddess with many names, Isis (or Isis-Fortuna).

*in mollitiem decorus insurgit inque flexibus tortuosis enervam et exossam saltationem explicat, cum omnium qui aderamus admiratione.*

«Then suddenly, above the metal part of the spear where the staff of the inverted weapon rose from his throat toward his crown, an effeminately beautiful boy shinnied up and unfolded a dance without muscle or spine, all twists and turns, to the amazement of all of us there»<sup>30</sup>.

The circular movements of the boy (*inque flexibus tortuosis*) resonate with the semantic field of fortune hinted at in the prologue and developed throughout the novel, as discussed above. In fact, the motif of the twists and turns of fortune is highlighted in the immediate continuation of the narrative with the figure of Socrates, a once respectable friend of one of Lucius' travel companions, who comments on his bad luck by telling his friend that «you just do not know the slippery windings and shifting attacks and alternating reversals of Fortune» (*ne tu fortunarum lubricas ambages et instabiles incursiones et reciprocas vicissitudines ignoras*, I 6,4, trans. Hanson 1996).

The reaction of the bystanders to the stunning feat of the boy is amazement. But Lucius' account does not end here; instead he proceeds to offer an interpretation of what he saw (I 4,5):

*Diceres dei medici baculo, quod ramulis semiampulatis nodosum gerit, serpentem generosum lubricis amplexibus inhaerere.*

«You would have said it was that noble serpent clinging in its slippery embrace to the Physician-God's staff, the one he carries all knotty with half-amputated branches»<sup>31</sup>. (Trans. Hanson 1996)

Using the second person of the imperfect subjunctive typical of ekphrasis, Lucius reads the boy's dance as a choreographed version of the iconography of Asclepius and his snake, and what seemed at first a mere acrobatic feat becomes an image with a precise meaning. To add an interpretation is Lucius' way to react to the amazement and wonder that the spectacle first provoked. The performance is no

---

<sup>30</sup> Apuleius, *Metamorphoses*, 2 vols, trans. J.A. Hanson. Cambridge MA-London 1989, repr. with corrections 1996. Keulen 2003, 166-168 discusses the metapoetic connotations of the sword (symbolising speech) and of swallowing (symbolising the reception of speech). The main literary precedent for acrobatic feats is Xen. *symp.* 2 and 7; see further Nicoll, 1931, 35-37; 84f.

<sup>31</sup> The adjective *lubricus* is used both here and in I 6,4. As Keulen (2003) notes, the epiphany of Asclepius' snake foreshadows that of Isis holding snakes in her hands (XI 3).

longer unsettling: it now makes sense within a familiar framework of representational codes. If the audacity of the boy's sinuous dance serves to attract and fascinate the spectators, the interpretation complements and perhaps deflates the emotional impact by reintegrating the spectacle into the realm of the familiar.

The dance scene that concludes Book 10 of the *Metamorphoses* is longer and more intricate, and the simple pattern of an emotion followed by an interpretation we see in Book 1 is complicated. Again, Lucius is captivated by the virtuosic and beautiful physical movement of boys and girls performing a dance characterised by the same turns and pirouettes as the boy's act in Book 1, which have no other function than to allure and to mesmerise the spectators<sup>32</sup>. This dance is followed by a pantomime representing the Judgement of Paris, to which the narrator dedicates a detailed ekphrasis displaying his accurate understanding of the representational codes employed by the dancers. In this lavish spectacle, several dancers appear, so that the performance does not correspond to the standard definition of pantomime. Other elements, however, such as the clarity of each gesture and the overall characterisation of the dance as a kind of sign-language are typical of pantomime and draw attention to dance as an artistic medium that must be read adequately<sup>33</sup>. In fact, Lucius does not tire to signal that what he saw was a simulation; he points to materials, techniques, and to the performers themselves, for instance when he describes the male protagonist (X 30,2):

*In modum Paridis, Phrygii pastoris, barbaricis amiculis umeris defluentibus pulchre indusiatus adulescens, aurea tiara contecto capite, pecuarium simulabat magisterium.*

---

<sup>32</sup> X 29,5: *dispositis ordinationibus decoros ambitus inerrabant. nunc in orbem rotatum flexuosi, nunc in obliquam seriem conexi et in quadratum patorem cuneati, et in catervae discidium separati. At ubi discursus reciproci multinodas ambages tubae terminalis cantus explicuit, aulaeo subducto et complicitis sipariis scaena disponitur* («They were marshalled in lines, and moved round beautifully in their circling steps. At one moment they would glide sinuously round to form a circle, at another they would link with each other in slanting column; next they would wedge themselves into a hollow square, and then open out into separate groups. But when the closing note of the trumpet brought their complex manoeuvres to an end as they danced to and fro, the curtain was raised, the backcloths were folded away, and the stage was set», trans. Walsh 1994).

<sup>33</sup> On this pantomime see Fick 1990; Finkelppearl 1991; Zimmerman-de Graaf 1993; May 2008; Schlapbach 2018, 224-243.

«A young man, beautifully attired *in the manner of* the Phrygian shepherd Paris, with exotic robes flowing over his shoulders and a golden tiara covering his head, *was feigning* mastery of the flock»<sup>34</sup>. (Trans. J.A. Hanson 1996)

The second person of the imperfect subjunctive, which draws attention to the act of interpretation, appears again in the continuation (X 32,1):

*Illos teretes et lacteos puellios diceris tu Cupidines veros de caelo vel mari commodum involasse; nam et pinnulis et sagittulis et habitu cetero formae praeclare congruebant.*

«You would have said that those soft, round, milky-skinned babies were real Cupids who had just flown in from the sky or the sea. With their little wings and tiny arrows and all the rest of their costume they fitted the part splendidly.» (Trans. Hanson 1996)

Applying the conventions of ekphrasis meticulously, the narrator is adamant to show that he was far from being drawn in but maintained an aesthetic distance throughout. All the more surprising is it that when he reaches the climax of the myth, Paris' decision, he bursts all of a sudden into a highly emotional invective on the subject of corruption (X 33):

*Quid ergo miramini, vilissima capita, immo foensia pecora, immo vero togati vulturii, si toti nunc iudices sententias suas pretio nundinantur, cum rerum exordio inter deos et homines agitata iudicium corruerit gratia, et originalem sententiam magni Iovis consiliis electus iudex rusticanus et opilio lucro libidinis vendiderit, cum totius etiam suae stirpis exitio? Sic hercules et aliud sequens iudicium inter inclitos Achivorum duces celebratum, vel cum falsis insimulationibus eruditione doctrinae praepollens Palamedes proditoris damnatur, virtute Martia praepotenti praefertur Ulixes modicus Aiaci maximo. Quale autem et illud iudicium apud legiferos Athenienses catos illos et omnis scientiae magistros? (...) Sed ne quis indignationis meae reprehendat impetum secum sic reputans 'Ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum?' rursus unde decessi revertar ad fabulam.*

«Why are you so surprised, you cheap ciphers – or should I say sheep of the courts, or better

---

<sup>34</sup> Cf. further *ibid.*: *malumque bracteis inauratum dextra gerens <adulescenti>, qui Paris uidebatur, porrigit (...) puella ... in deae Iunonis speciem similis (...) qualis illa (sc. Minerva), cum pugnat (...) 31: alia ... designans Venerem. (...) Iam singulas uirgines, quae deae putabantur (...) sed et isti Castores erant scaenici pueri (...) illam, quam cultus armorum Mineruam fecerat.* The emphasis on the artificiality has been noted by Laird 1990, 163; Zimmerman-de Graaf 1993, 148; May 2008, 353.

still vultures in togas – if nowadays all jurors hawk their verdicts for a price, since at the world's beginning an adjudication between gods and men was corrupted by beauty's influence, and a country shepherd, chosen judge on the advice of great Jupiter, sold the first verdict for a profit of pleasure, resulting in the destruction of himself and his entire race? And it was the same, by Hercules, with a second and yet another celebrated case among the far-famed princes of the Achaeans, when Palamedes, a man of superior learning and wisdom, was condemned for treason because of false accusations, or mediocre Ulysses was preferred to great Ajax, who was supreme in martial valour. And what kind of a trial was that one held by the Athenians, those skilful legislators and teachers of all knowledge? (...) But I am afraid one of you may reproach me for this attack of indignation and think to himself, "So, now are we going to have to stand an ass lecturing us?" So I shall return to the story at the point where I left it.» (Trans. Hanson 1996)

The sequence of ekphrasis and tirade means that the two stages of emotional impact and interpretation that we observed in the dance scene of Book 1 are here reversed<sup>35</sup>. Interestingly, although the dance's narrative is understood and neatly spelled out by the narrator, the dance preserves its power to affect him and startle him into an emotional outburst. The interpretation translates the spectacle into a familiar story, but this very story holds the potential to jolt the narrator from his stance of connoisseurship and make his aesthetic distance collapse, as he draws a straight line from the myth to his own environment.

This scene aptly illustrates the role of interpretation in establishing a dance as meaningful within known representational conventions, but also its limited ability to prevent strong emotions from arising, including indignation and aggressiveness. These are the placeholders of introspection and remorse in this missed opportunity for self-critique on the part of the first-person narrator, who prefers to affront his audience instead of seeing himself in Paris like in a mirror<sup>36</sup>. In this episode, the dance remains strange and unsettling, and Lucius' ekphrasis does not deflate its potential to trouble, not even after some time has gone by between the spectacle and the narration. But instead of actually learning something about himself from the spectacle, Lucius uses it only to confirm his prejudices. Ironically, it is in his attempt at finding a deeper sense in the dance that he fails most clamorously.

---

<sup>35</sup> Similarly, the protagonist of Petronius' *Satyricon*, Encolpius, first identifies the subject matter of some art works he sees at a picture gallery and then launches into an emotional soliloquy (Petr. 83). See Schlapbach forthcoming.

<sup>36</sup> For a fuller discussion of the narrator's failure to learn a lesson about his own corruptibility from Paris, see Schlapbach 2018, 233-243. For the metaphor of the mirror in connection with pantomime, see Lada-Richards 2005.

### 3. Conclusion

This essay has attempted to show that the historical circumstances of the development of pantomime in the Roman empire – its introduction to Rome by dancers from the East, its wide diffusion throughout the empire and its overall perception as a bodily sign language – favoured a heightened awareness of its intrinsic ambivalence as both strange and familiar, foreign and universal. Physical movement is a primeval expression of all forms of life, and living beings relate to the movement they witness in others in biologically determined, instinctive ways. At the same time, the way we move is learned and culturally coded, and dances rely on specific vocabularies of physical expression that vary greatly between different cultures and traditions. On one level, then, we relate to dance easily and spontaneously; on another level, dances leave us with a great margin of freedom as to how we read and interpret them.

Traces of an awareness of this complexity can be glimpsed in Apuleius' novel, which exploits the dance motif to address the unstable nature of human life subjected to the twists and turns of fortune, as well as the unreliable ways in which we try to make sense of it, which include the writing of a novel that can be read and understood in more than one way<sup>37</sup>. Dance, with its roots in the biology of the body and its semantic contingency, is the perfect *mise-en-abyme* by which the novel illuminates the grey area where the reader oscillates between sense and nonsense, certain and uncertain, familiar and foreign. It is the prerogative of dance to draw attention to this constant oscillation, to make it visible and, perhaps, understandable.<sup>38</sup>

Université de Fribourg  
Département de Philologie Classique  
Rue Pierre-Aeby 16, CH – 1700 Fribourg

KARIN SCHLAPBACH  
karin.schlapbach@unifr.ch

---

<sup>37</sup> The bibliography on the *Metamorphoses* as purposefully engendering a plurality of interpretations is vast; suffice it to mention once more Winkler 1985, which remains a firm point of reference for this discussion. On the *Metamorphoses* as a fusion of literature, rhetoric, and philosophy, see, e.g., Tilg 2014.

<sup>38</sup> I would like to thank the organisers of the conference «Figure dell'altro» and in particular Giovanna Alvonì for their extraordinary hospitality in Bologna, the editors as well as the two anonymous reviewers for their helpful comments, and Caroline Belanger for revising my English.



## References

### Texts and translations:

- Apulei *Metamorphoseon libri XI*, ed. M. Zimmerman, Oxford 2012.
- Achilles Tattius, trans. S. Gaselee. Cambridge MA-London 1917, revised and reprinted 1969, 1984.
- Apuleius, *The Golden Ass*, trans. P.G. Walsh, Oxford 1994.
- Apuleius, *Metamorphoses*, 2 vols, trans. J.A. Hanson. Cambridge MA-London 1989, repr. with corrections 1996.
- Athenaeus, *The Learned Banqueters*, I-III.106e, trans. S.D. Olson, Cambridge MA-London 2006.
- Cicero, *Pro Milone, In Pisonem, Pro Scauro, Pro Fonteio, Pro Rabirio Postumo, Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro*, trans. N.H. Watts. Cambridge MA- London 1931, revised and reprinted 1953.
- Tacitus, *The Histories IV-V*, trans. C. H. Moore, *The Annals I-III*, trans. J. Jackson, Cambridge MA-London 1931.

### Secondary literature:

- Alonso Fernández 2015 = Z. A.F., *Docta saltatrix: Body knowledge, culture, and corporeal discourse in female Roman dance*, «Phoenix» LXIX (2015) 304-333.
- Bartsch 1989 = Shadi B., *Decoding the Ancient Novel. The Reader and the Role of Description in Heliodorus and Achilles Tattius*, Princeton 1989.
- Bartsch 1994 = Ead., *Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge MA-London 1994.
- Bier 1920 = H. B., *De saltatione pantomimorum*, Brühl 1920.
- Coarelli 1994 = F. C., *Iside e Fortuna a Pompei e a Palestrina*, «PdP» XLIX (1994) 119-129.
- Csapo- Slater 1995 = E. C.-W.J. S., *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor 1995.
- Feeney 2016 = D. F., *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*, Cambridge MA 2016.
- Fick 1990 = N. F., *Die Pantomime des Apuleius (Met. X, 30-XXXIV, 3)*, in J. Blänsdorf (ed.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen 1990, 223-232.
- Finkelpearl 1991 = E. F., *The judgement of Lucius: Apuleius, Metamorphoses 10.29-34*, «CA» X (1991) 221-236.
- Freedberg-Gallese 2007 = D. F.-V. G., *Motion, emotion and empathy in esthetic experience*, «Trends in Cognitive Sciences» XI (2007) 197-203.
- Gallese 2014a = V. G., *Bodily selves in relation: embodied simulation as second-person perspective on intersubjectivity*, «Phil. Trans. R. Soc. B» CCCLXIX (2014) 20130177.
- Gallese 2014b = Id., *A new take on intersubjectivity*, in M. Ammaniti-V. Gallese, *The Birth of Intersubjectivity. Psychodynamics, Neurobiology, and the Self*, New York-London 2014, 1-25.
- Gallese-Di Dio 2012 = V. G.-C. D.D., *Neuroesthetics: the body in esthetic experience*, in V.S. Ramachandran (ed.), *Encyclopedia of Human Behavior*, Oxford 2012<sup>2</sup>, II, 687-693.
- Garelli 2007 = Marie-Hélène G., *Danser le mythe. La pantomime et sa réception dans la culture antique*, Leuven 2007.

- Garelli 2013 = Ead., *Les Métamorphoses d'Ovide: Un texte à danser dans l'antiquité?*, in R. Poingnault (ed.), *Présence de la danse dans l'antiquité, présence de l'antiquité dans la danse. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand 2013, 93-118.
- Graverini 2007 = L. G., *Le Metamorfosi di Apuleio: Letteratura e identità*, Pisa 2007.
- Hall 2008 = Edith H., *Introduction: pantomime, a lost chord of ancient culture*, in Hall-Wyles 2008 [q.v.], 1-40.
- Hall-Wyles 2008 = Edith H.-Rosie W. (edd.), *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford 2008.
- Harrauer-Römer 1985 = Christine H.-F. Römer, *Beobachtungen zum Metamorphosen-Prolog des Apuleius*, «Mnemosyne» XXXVIII (1985) 353-372.
- Harrison 2000 = S. H., *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000.
- Heath 1982 = J.R. H., *Narration and nutrition in Apuleius' Metamorphoses*, «Ramus» XI (1982) 57-77.
- Hunt 2008 = Yvette H., *Roman pantomime libretti and their Greek themes: the role of Augustus in the Romanization of the Greek classics*, in Hall-Wyles 2008 [q.v.], 169-184.
- Ingleheart 2008 = Jennifer I., *Et mea sunt populo saltata poemata saepe (Tristia 2.519): Ovid and the pantomime*, in Hall-Wyles 2008 [q.v.], 198-217.
- James 2001 = Paula J., *From prologue to story: metaphor and narrative construction in the opening of the Metamorphoses*, in Kahane-Laird 2001 [q.v.], 256-266.
- Jory 1981 = J. J., *The literary evidence for the beginnings of Imperial pantomime*, «BICS» XXVIII (1981) 147-161.
- Jory 1996 = J. J., *The Drama of the Dance. Prolegomena to an Iconography of Imperial Pantomime*, in W.J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society, E. Togo Salmon Papers I*, Ann Arbor 1996, 1-27.
- Kahane 2007 = A. K., *Disjoining meaning and truth: history, representation, Apuleius' Metamorphoses and Neoplatonist aesthetics*, in J.R. Morgan-Meriel Jones (edd.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel*, Groningen 2007, 245-269.
- Kahane-Laird 2001 = A. K.-A. L. (edd.), *A Companion to the Prologue of Apuleius' Metamorphoses*, Oxford 2001.
- Keulen 2003 = W.H. K., *Swordplay-wordplay: phraseology of fiction in Apuleius' Metamorphoses*, in S. Panayotakis-Maaik Zimmerman-W.H. Keulen (edd.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden 2003, 161-170.
- Keulen 2007 = Id., *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Book I. Text, Introduction and Commentary*, Groningen 2007.
- Keulen 2015 = Id., *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book XI, The Isis Book. Text, Introduction and Commentary*, Groningen 2015.
- Kirichenko 2008 = A. K., *Asinus philosophans: Platonic philosophy and the prologue to Apuleius' Golden Ass*, «Mnemosyne» LXI (2008) 89-107.
- Lada-Richards 2004 = Ismene L.-R., *Μύθων εἰκόν. Pantomime Dancing and the Figurative Arts in Imperial and Late Antiquity*, «Arion» XII (2004) 17-46.
- Lada-Richards 2005 = Ismene L.-R., *"In the Mirror of the Dance": A Lucianic Metaphor in its Performative and Ethical Contexts*, «Mnemosyne» LVIII (2005) 335-57.
- Lada-Richards 2007 = Ismene L.-R., *Silent Eloquence. Lucian and Pantomime Dancing*, London 2007.

- Lada-Richards 2011 = I. Lada-Richards, *In the Rhythm of the Dance: from Classical Tragedy to the Tragic Rhythmic Movement of Pantomime Dancing*, in A.M. Andrisano (a cura di), *Ritmo, parola, immagine. Il teatro classico e la sua tradizione. Atti del Convegno Internazionale e Interdottoale (Ferrara 17-18 dicembre 2009)*, Ferrara 2011, 23-42.
- Lada-Richards 2013 = Ead., *Mutata corpora: Ovid's changing forms and the metamorphic bodies of pantomime dancing*, «TAPA» CXLIII (2013) 105-152.
- Laird 1990 = A. L., *Person, 'persona', and representation in Apuleius*, «MD» XXV (1990) 129-164.
- Lee-Finkelpearl-Graverini 2014 = B.T. L.-Ellen F.-L. G. (eds), *Apuleius and Africa*, New York-London 2014.
- Leppin 1992 = H. L., *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Bonn 1992.
- Leppin 1996 = Id., *Tacitus und die Anfänge des kaiserzeitlichen Pantomimus*, «RhM» CXXXIX (1996) 33-40.
- Manuwald 2011 = Gesine M., *Roman Republican Theatre*, Cambridge 2011.
- Mason 1999 = H.J. M., *The Metamorphoses of Apuleius and its Greek sources*, in H. Hofmann (ed.), *Latin fiction. The Latin novel in context*, London 1999, 103-112.
- Mauss 1979 = M. M., *Body techniques*, in Id., *Sociology and Psychology. Essays*, trans. B. Brewster, London etc. 1979, 95-123 [= *Les techniques du corps*, «Journal de Psychologie» XXXII (1935) 271-293, repr. in Id., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1966, 363-386].
- May 2008 = Regine M., *The metamorphosis of pantomime: Apuleius' Judgement of Paris (Met. 10.30-34)*, in Hall-Wyles 2008 [q.v.], 338-362.
- Merkelbach 2001 = R. M., *Isis regina – Zeus Sarapis*, München-Leipzig 2001<sup>2</sup>.
- Moore 2012 = T.J. M., *Music in Roman comedy*, Cambridge 2012.
- Naerebout 2009 = F.G. N., "Das Reich tanzt..." *Dance in the Roman Empire and its Discontents*, in O. Hekster et al. (eds), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leiden 2009, 143-158.
- Naerebout 2014 = F.G. N., *Convergence and Divergence: One Empire, Many Cultures*, in Gerda de Kleijn-S. Benoist (éd.), *Integration in Rome and in the Roman World*, Leiden-Boston 2014, 263-281.
- Nicoll 1931 = A. N., *Masks Mimes and Miracles. Studies in the Popular Theatre*, London etc. 1931.
- Nisbet 2001 = R.G.M. N., *Cola and clausulae in Apuleius' Metamorphoses 1.1*, in Kahane-Laird 2001 [q.v.], 16-26.
- Oakley 1998 = S.P. O., *A Commentary on Livy Books VI-X, Vol. II, Books VII-VIII*, Oxford 1998.
- Robert 1930 = L. R., *Pantomimen im griechischen Orient*, «Hermes» LXV (1930) 106-122.
- Robert 1938 = Id., *Études épigraphiques et philologiques*, Paris 1938.
- Rotolo 1957 = V. R., *Il pantomimo. Studi e testi*, Palermo 1957.
- Schlapbach 2018 = Karin S., *The Anatomy of Dance Discourse. Literary and Philosophical Approaches to Dance in the Later Graeco-Roman World*, Oxford 2018.
- Schlapbach (forthcoming) = Ead., *Nauseous art in Petronius*, paper delivered at the University of Cambridge, 6 September 2019.
- Schwartz 1979 = G. S., *Apulei Metamorphoses 1.2: desultoriae scientiae*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin literature and Roman History*, Bruxelles 1979, 462-466.
- Starks 2008 = J.H. S., *Pantomime actresses in Latin inscriptions*, in Hall-Wyles 2008 [q.v.], 110-145.

- Tedeschi 2019 = G. T., *Raccontar danzando. Excursus sulla pantomima imperiale*, *Camena* 23 (2019) 1-11.
- Teuber 1993 = B. T., *Zur Schreibkunst eines Zirkusreiters: Karnevalisches Erzählen im "Goldenen Esel" des Apuleius und die Sorge um sich in der antiken Ethik*, in S. Döpp (ed.), *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Trier 1993, 179-237.
- Tilg 2014 = S. T., *Apuleius' Metamorphoses. A Study in Roman Fiction*, Oxford 2014.
- Webb 2002 = Ruth W., *Female entertainers in Late Antiquity*, in Pat E. Easterling-Edith Hall (edd.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, 282-303.
- Webb 2008 = Ead., *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge MA-London 2008.
- Weinreich 1948 = O. W., *Epigrammstudien I: Epigramm und Pantomimus nebst einem Kapitel über einige nicht-epigrammatische Texte und Denkmäler zur Geschichte des Pantomimus*, Heidelberg 1944/48.
- Winkler 1985 = J.J. W., *Auctor and Actor*, Berkeley 1985.
- Zimmerman 2000 = Maaike Z. (ed.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book X. Text, Introduction and Commentary*, Groningen 2000.
- Zimmerman-de Graaf 1993 = Ead., *Narrative judgment and reader response in Apuleius' Metamorphoses 10,29-34. The pantomime of the judgment of Paris*, in «Groningen Colloquia on the Novel» V, Groningen 1993, 143-161.

### **Abstract**

This essay examines historical and intrinsic aspects of the contradictory perception of dance in the Roman imperial period as both foreign and universal, strange and familiar. The first part briefly traces the historical circumstances of pantomime's growing popularity under Augustus and discusses the role of pantomimes as cultural mediators in the Roman empire. The second part turns to Apuleius' *Metamorphoses* and shows that dances, which occupy key moments of this novel, call for interpretations that endow them with a meaning and thus make them familiar and understandable. But in fact, owing to the intrinsic semantic openness of dance, its power to unsettle and overwhelm the spectators remains intact despite seemingly successful efforts to interpret it. The essay argues that the silent pantomimes of the Roman empire showcase the importance of shared codes provided by constant processes of translation, interpretation, and assimilation in a multicultural world, while highlighting also the vulnerable and precarious nature of those processes.

Questo contributo prende in esame aspetti storici e intrinseci della percezione contraddittoria della danza nel periodo imperiale romano: insieme straniera e universale, estranea e familiare. La prima sezione tratteggia brevemente le circostanze storiche della crescente popolarità della pantomima sotto Augusto e discute il ruolo dei pantomimi come mediatori culturali nell'Impero Romano. La seconda sezione si concentra sulle *Metamorfosi* di Apuleio e dimostra che le danze, che occupano momenti chiave del romanzo, richiedono interpretazioni che diano loro un significato rendendole, così, familiari e comprensibili. Ma invero, grazie all'intrinseca apertura semantica della danza, il suo potere di spiazzare e sopraffare gli spettatori resta intatto, nonostante i tentativi, apparentemente riusciti, di

interpretarla. Il contributo sostiene che le pantomime silenziose dell'Impero Romano mettono in mostra l'importanza di codici condivisi forniti da processi continui di traduzione, interpretazione e assimilazione in un mondo multiculturale, mettendo al tempo stesso in evidenza anche la natura vulnerabile e precaria di tali processi.



## Stranieri e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)

Quello dei rapporti con gli stranieri e dell'ospitalità è un tema quanto mai importante nelle letterature e culture classiche: in questa sede farò un rapido *excursus* su *topoi* e proverbi che li riguardano, rinviando, per ulteriori approfondimenti, al mio *Dizionario delle sentenze latine e greche* (Milano 2017<sup>3</sup>).

### 1. L'ospitalità

Nel sesto libro dell'*Iliade*, nel furioso combattimento davanti a Troia, si fronteggiano Glauco e Diomede, ma essi, prima di affrontarsi, scoprono che le loro famiglie sono legate da un antico vincolo di ospitalità e decidono di non scontrarsi, anzi – in segno di rinnovata amicizia – di scambiarsi le armi. L'episodio si conclude con l'osservazione che Zeus aveva offuscato la mente a Glauco perché egli aveva scambiato le proprie armi d'oro con armi di bronzo (vv. 234-236. ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς, / ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβε / χρῦσέα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων): questa non è semplicemente una sorridente sottolineatura di un comportamento stolto, ma indica un elemento più sostanziale, perché, come vedremo, se il dono è un elemento essenziale nel rapporto d'ospitalità, è fondamentale che esso ponga i contraenti su un piano di parità; questi versi hanno fin dall'antichità imbarazzato gli esegeti, ora per il tono scherzoso, ora per la valenza economicistica, ora per la non verosimiglianza delle armi d'oro, ma vanno, a mio avviso, visti in tutta la loro portata antropologica (oltre a essere funzionali alla contrapposizione, come bene mostra J. Pòrtulas<sup>1</sup>, tra l'opulenza del principe troiano e il puro ἀριστεύειν dell'argivo Diomede). In seguito, l'espressione χρῦσέα χαλκείων, che qui indica le armi di bronzo scambiate con quelle d'oro, fu usata proverbialmente ad indicare un comportamento commercialmente sciocco, o,

---

<sup>1</sup> *Introducció a la Ilíada*, Barcelona 2008, 204-206. Un'analisi in chiave antropologica si trova anche in D.W. Tandy, *Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley-Los Angeles 1997, 84-112.

perlomeno, uno scambio palesemente svantaggioso, una sproporzione fra quello che si dà e ciò che si riceve: ricorre in questo senso – sempre in greco – in vari autori, da Platone (*Simposio*, 219a)<sup>2</sup>, a Cicerone (*Epistulae ad Atticum*, 6,1,22) a vari scrittori dell'epoca imperiale e tardo-antica<sup>3</sup>. *Armi d'oro per armi di bronzo* è modo di dire tuttora usato, soprattutto a livello dotto. e il passo stesso è rimasto come simbolo della sacralità del rapporto istituito dall'ospitalità: così già nel mondo latino, in Marziale (9,94,3 s.), Plinio il Giovane (*Ep.* 5,2,2) e Gellio (2,23,7), ma anche nella nostra cultura moderna<sup>4</sup>.

L'ospitalità è un fattore antropologicamente nodale, come evidenziano vari luoghi, in particolare dell'epica (si pensi al comportamento di Alcinoo nei confronti di Odisseo e al modello opposto, quello di Polifemo, la cui ferinità si palesa soprattutto nell'infrangere le regole dell'ospitalità) e della tragedia (è questo uno dei motivi conduttori dell'*Alceste* euripidea e viene più volte ripetuto il motivo propagandistico di Atene come città disponibile ad accogliere tutti)<sup>5</sup>. Fare un affronto a un ospite equivale ad offendere Zeus (uno dei cui epiteti è appunto ξένιος 'protettore degli ospiti'), e non mancano massime che fanno raccomandazioni in sua difesa, come alcune raccolte nei cosiddetti *Monastici di Menandro*: non si potrà cogliere l'occasione buona per maltrattarlo (550 P. ξένον ἀδικήσεις μηδέποτε καιρόν λαβών), si deve avere per lui un particolare riguardo (553 P. ξένον προτιμᾶν μᾶλλον ἀνθρώποις ἔθος), uno lo deve accogliere, pensando alla sventurata eventualità di diventare lui ospite (554 P. ξένους ξένιζε, μήποτε ξένος γένη), se lo si tratta con particolare riguardo si acquista un buon amico (558 P. ξένον προτίμα καὶ φίλον κτήση καλόν). Data l'importanza del tema, è poi naturale che l'ospitalità emerga in diversi ambiti proverbiali, anche laddove non costituisce l'elemento primario. Ad es.

---

<sup>2</sup> Il passo omerico è poi citato da Aristotele (*EN* 1136b) per affermare che in casi come questo non si può parlare di comportamento ingiusto.

<sup>3</sup> Cf. Aelian. *VH* 4,5, Strat. *AP* 12,204,1, Clem. Alex. *Protrept.* 11,115,1, Greg. Naz. *Carm. Mor.* 588,10, Simpl. *In Epict.* 50, Themist. *Deket.* 151β, Iulian. *Themist.* 6, Olimpiod. *In Plat. Gorg.* 17,2, *In Phaed.* 8,4.

<sup>4</sup> Tra le tante moderne riprese letterarie, ricordo che nell'*Idiota* di Dostoevskij (2,4) due personaggi si scambiano le croci in segno di fratellanza e una croce d'oro è scambiata con una croce di stagno. In ambito cinematografico, nella *Notte di San Lorenzo* dei fratelli Taviani (1982), l'incontro tra due nemici, ma legati da un antico rapporto di ospitalità, costituisce un punto essenziale per lo sviluppo della vicenda.

<sup>5</sup> La bibliografia è ovviamente immensa: fondamentali sono le pagine di L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano 1983 (ed. or. Paris 1968) 23-27. Per il mondo omerico, di notevole interesse sono Hélène I. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessaloniki 1963 e soprattutto S. Reece, *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, Ann Arbor 1993.



nella tradizione del cosiddetto ‘epitafio di Sardanapalo’, che invita a mangiare, bere e divertirsi perché la vita è breve ed effimera, esiste una versione, attestata da Arriano (*Anabasi*, 2,5,4), che sembra rispecchiare un invito espresso dal perfetto ospitante: σὺ δέ, ὦ ξένη, ἔσθιε καὶ πῖνε καὶ παῖζε, ὡς τᾶλλα τὰ ἀνθρώπινα οὐκ ὄντα τούτου ἄξια. Sembrerebbe qui che il modo migliore di accogliere uno straniero sia quello di offrirgli ogni ben di Dio: di contro, esiste una tradizione proverbiale, che ha attestazioni soprattutto (ma non solo) in ambito ebraico, la quale mette l’accento sulla disposizione d’animo di chi ospita e che finisce, quindi, per porre in secondo piano l’aspetto materiale. Nei *Proverbi veterotestamentari* (15,17), infatti, si legge che κρείσσων ξενισμὸς λαχάνων πρὸς φιλίαν καὶ χάριν ἢ παρὰθεσις μόσχων μετὰ ἔχθρας: la versione della *Vulgata* (*Melius est vocare ad holera cum caritate quam ad vitulum saginatum cum odio*) fu famosa nel Medioevo (è ad es. registrata nelle *Scintillae* del Defensor Locociagensis, 53, *PL* 88,685a) ed è citata da vari autori, come sant’Agostino (*Speculum de scriptura sacra*, *PL* 34,918) e Pietro di Cluny (*Ep.* 2,50, *PL* 189,276a)<sup>6</sup>; la massima ha dato origine a un proverbio tuttora vivo in varie zone d’Europa (ad es. in Svezia e in Grecia). A questa tradizione, la quale afferma che lo stato d’animo prevale nettamente sul valore del cibo imbandito, a mio avviso, tra l’altro, va collegato anche il famoso episodio evangelico di Marta e Maria (*Luca*, 10,42), che esprime simbolicamente, come rilevano i commentatori, la primarietà della *Torah*. Gesù è ospite nella casa delle due sorelle Marta e Maria, e, mentre la prima si dà da fare per «i molti servizi», la seconda sta ad ascoltare le parole del Maestro senza preoccuparsi d’altro; a Marta indignata per il comportamento della sorella Gesù replica difendendo Maria e affermando che essa ha scelto «la parte migliore che non le sarà tolta». Ovviamente, nella tradizione cristiana, ha prevalso l’interpretazione più propriamente religiosa (solo ciò che riguarda Dio è veramente importante), ma è possibile anche un’esegesi più banale (che non esclude certo quella più profonda), la quale si connette al principio secondo cui il buon ospitante è caratterizzato non tanto dal darsi da fare per procurare beni materiali, quanto dalla disposizione d’animo, dallo stare con l’ospite, dal godere della sua presenza. Non è un caso che siano rimaste proverbiali le parole di Gesù, *Porro unum est necessarium*, citate da numerosi autori cristiani con valenza teologica, ma anche

---

<sup>6</sup> Nell’ambito della tradizione che interpreta i *Proverbi veterotestamentari* cf. Beda, *PL* 91,984d, Rabano Mauro, *PL* 111,730d. Quanto invece alla Patristica greca, cf. Orig. *Orat.* 27,6, *Comm. Io.* 13,33, Io. Chrys. *In Gen.* PG 54,414, *In Col.* PG 62,305.

richiamate come invito alla moderazione e a non darsi troppo da fare per fini apparentemente essenziali ma in realtà inutili<sup>7</sup>.

In una cultura come quella greca, dominata dal senso di misura, anche il rapporto di ospitalità non potrà andare contro questo principio generale: una massima di Esiodo (*Op.* 715), già citata come gnomico da Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1170b 22) e la cui origine, come per molte sentenze delle *Opere*, risiede probabilmente nella cultura sapienziale del Vicino Oriente<sup>8</sup>, raccomanda: μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι, «non essere chiamato né dai molti ospiti, né privo di ospiti», e questo principio fornisce poi lo spunto per un'ampia trattazione nel *De amicorum multitudine* di Plutarco (*Mor.* 93b-97b). La tradizione proverbiale moderna, che prende le mosse da Erasmo, *Adagia*, 3,6,37 *Neque nullis sis amicus neque multis*, sostituisce l'ospite con l'amico, o parla genericamente di rapporti interpersonali improntati alla fiducia, come in Leon Battista Alberti (*Intercenales. Convelata*, 15 s.), che ammonisce *Dextram cuique iniciendam non esse*, cioè di non dare la mano a tutti<sup>9</sup>.

## 2. I doni ospitali

Segno tangibile dell'ospitalità è lo scambio dei doni<sup>10</sup>, che talora poteva costituire un problema se divenne proverbiale un verso oraziano (*Ep.* 2,2,63: *Quid dem,*

<sup>7</sup> Cf. il citato *Dizionario*, n. 2279 e, per i rapporti del passo evangelico con la tradizione rabbinica, H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I-VI, München 1926-1961.

<sup>8</sup> A questo proposito ampia è la bibliografia (a partire da F. Dornseiff, *Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland*, «Philologus» LXXXIX [1934] 397-415 [= *Hesiod*, Darmstadt 1966, 131-150]): si veda da ultimo L. Di Benedetto, *Elementi di letteratura sapienziale del Vicino Oriente nelle «Opere e giorni»*, «Eikasmos» XXII (2011) 15-21.

<sup>9</sup> Non è questo l'unico caso in cui amicizia e ospitalità occupano ambiti adiacenti. Un punto di contatto è costituito ad es. dall'essere commensali, e di questo simbolo è il sale: *Multos modios salis simul edendos esse, ut amicitiae munus expletum sit* afferma Cicerone nel *De amicitia* (19,67), riprendendo una lunga tradizione popolare, antica e moderna (rinvio a *Dizionario* cit., n. 1712) e un proverbio greco che condanna chi viola i patti recita ἄλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν (cf. Zen. vulg. 1,62, *Coll. Bodl.* 91, *Coll. Coisl.* 3, Diogen. 2,11: la spiegazione, ἐπειδὴ τοῖς κοινωνήσασι τούτων φίλοις χρῆσθαι δεῖ, riguarda esplicitamente l'amicizia); Archil. fr. 173 W. vi allude a proposito della rottura dei patti matrimoniali (si veda F. Bossi, *Studi su Archiloco*, Bari 1990<sup>2</sup>, 190s.), cf. inoltre, ad es., Aeschin. *Falsa leg.* 22, Philo *Spec. leg.* 3,96, Dio Chrys. 74,16, Orig. *Cels.* 2,21 (per la verità nessun caso riguarda esplicitamente l'ospitalità),

<sup>10</sup> A proposito del dono fondamentale rimane M. Mauss, *Saggio sul dono*, trad. it. Torino 1968 (ed. or. Paris 1950): tale opera parte da indagini su popolazioni a noi lontane, come ad es. quella della

*quid non dem? Renuis tu quod iubet alter*, «cosa devo dare, cosa non devo dare? Tu rifiuti ciò che l'altro vuole a tutti i costi») per indicare la difficoltà di assolvere ai sacri doveri dell'ospitalità di fronte a ospiti che hanno gusti e idee diametralmente opposti: il dono, infatti, dovrebbe essere commisurato ad essi. La frase è stata peraltro ripresa anche da autori moderni, talora con un significato fedele all'originale (come in Petrarca, *De remediis utriusque Fortunae*, 19), talora in premesse di opere per evidenziare la difficoltà di andare incontro alle esigenze del lettore (in *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton e in un numero del «The Spectator» [92, 15.6.1711] di Joseph Addison), talora con una valenza filosofico-esistenziale, a esemplificare la questione della libertà umana e dei condizionamenti dell'uomo (ad es. in Montaigne, *Essais*, 2,12 e in Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, s.v. *Bien [Souverain Bien]*).

Le spese per i doni ospitali sono necessarie, e, come afferma Plauto (*Miles*, 674), *In bono hospite atque amico quaestus est quod sumitur*, « nei confronti di un buon ospite o amico ciò che si spende è un guadagno», mentre vane sono quelle per una cattiva moglie o per un nemico; il principio generale da cui deriva questa norma è espresso in uno dei *Distici di Catone* (1,35: *Ne dubita cum magna petas impendere parva: his etenim rebus coniungit gratia caros*): il dono è ciò che rende stretti i rapporti<sup>11</sup>. Un altro elemento importante è che ci sia reciprocità: si è già visto come nell'episodio di Glauco e Diomede questa sia squilibrata dal punto di vista del valore dell'oggetto. Sintomatici sono alcuni proverbi mediolatini: nella loro raccolta, curata da Hans Walther, oltre alla ripresa del verso del *Miles gloriosus* (11673c) – che ritorna anche in molti autori dell'Età moderna<sup>12</sup> – si hanno *Audio sic dici: donando simus amici* «sento che si dice così: dando doni siamo amici» (1731, cf. anche 1726) e *Alternando boni nos dona manemus amici* «alternando i doni noi rimaniamo buoni amici» (892): si tratta delle prime attestazioni di un *topos* proverbiale tuttora molto diffuso<sup>13</sup>. Di contro, l'atteggiamento opposto è stigmatizzato dal latino volgare *Absit qui mea manducet mecum et sua secum* «stia lontano quello che mangia le mie cose

---

Polinesia, ma alcuni elementi concettualizzati, come la non gratuità del dono, o le regole che riguardano il ricambio, sono di sicuro valore anche per le indagini sulla cultura classica. Per l'estensione delle categorie di Mauss al mondo greco è molto importante Gernet, *Antropologia* cit., *passim*.

<sup>11</sup> Una tradizione medievale, che costituisce una variazione su questo distico, afferma che i doni vicendevoli rendono amiche perfino madre e figlia: cf. M. Boas-H.J. Botschuyver, *Disticha Catonis*, Amstelodami 1952, 78s.

<sup>12</sup> Rinvio al *Dizionario* cit. n. 1720.

<sup>13</sup> In italiano esiste *Se vuoi che l'amicizia si mantenga fa' che un paniere vada e l'altro venga*, nel dialetto abruzzese *Dànn e tuglienne, l'amecizie ze mantenne, tuglienne e nen d'anne l'amecizie ze ne venne*. Ulteriori esempi in R. Schwamenthal-M.L. Straniero, *Dizionario dei proverbi italiani*, Milano 1991, n. 5197, L. Mota, *Adagiário Brasileiro*, pref. P.Rónai, São Paulo 1987, 51.

con me e le sue da sé» (simile all'italiano popolare *Ciò che mio è mio e ciò che è tuo è nostro* e allo spagnolo *El falso amigo como lo suyo consigo y lo tuyo contigo*). Come spesso accade – e ha argutamente e «impertinente» evidenziato U. Eco<sup>14</sup> – esiste anche il proverbio che smentisce questa regola: Zenobio Atoos (5,31) e una nutrita serie di altre opere paremiografiche<sup>15</sup> offrono il lemma αἱ χάριτες γυμναί, che prendeva spunto dalle divinità, un cui attributo era la nudità in quanto simbolo di purezza<sup>16</sup>, e che, stando alla spiegazione dei paremiografi, significava che i veri doni erano quelli che non pretendevano ricambio; per la verità, qui non si parla, però, specificatamente dei doni ospitali ma dei benefici *tout court* e raccomanda un atteggiamento disinteressato (simile a quello che si augura l'evangelico *Te faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextra tua*)<sup>17</sup>

Oltre che reciproco il dono deve essere non impegnativo (e questa è la seconda condizione che Glaucos disattende): è frequente il motivo del piccolo dono, spesso unito a quello, già preso in considerazione, della disposizione d'animo di chi dà. Così, in un passo dell'*Odissea* (6,208) Nausicaa, nell'accogliere Odisseo naufrago, parla di δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε, «un dono piccolo e dato con generosità»<sup>18</sup>, un motto che è ripetuto in *Odissea*, 14,58, dove, in un'analogia circostanza, è posto in bocca non più alla figlia di un re, ma a un personaggio umile come Eumeo: esso è sempre in connessione con i sacri doveri dell'ospitalità, e φίλη si riferisce a chi dà e non a chi riceve, come talora volgarmente s'intende («un piccolo regalo è caro»). La fama dell'espressione odissica è confermata dalla ripresa in un epigramma di Crinagora, (*AP* 6,227,57s. ὀλίγην δόσιν, ἀλλ' ἀπὸ θυμοῦ / πλείονος), dove in luogo dell'ambiguo φίλη si trova un esplicito ἀπὸ θυμοῦ πλείονος, mentre l'imperatore Giuliano (*Ep.* 84; 89b) richiamava vari versi dell'accoglienza di Eumeo per esaltare i tradizionali valori greci. Il motivo della buona disposizione d'animo è, come si è visto, particolarmente diffuso nella cultura ebraica: è quindi naturale che il nostro *topos* si ritrovi spesso negli autori cristiani, nei quali è presente la citazione omerica (ad es. in Sozomeno, 5,16,12) e sovente il piccolo dono è quello dato dall'uomo alla divinità (ad es., in Basilio, *PG* 31,324) e in tal caso la sua insignificante piccolezza

<sup>14</sup> In R. Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Grenoble 2010, 9-16.

<sup>15</sup> Per la loro indicazione completa rinvio a Maria Spyridonidou-Skarsouli, *Der erste Teil der fünften Athos-Sammlung griechischer Sprichwörter*, Berlin-New York 1995, 252).

<sup>16</sup> Così intendeva anche Erasmo. Per le questioni a ciò collegate rinvio a Spyridonidou-Skarsouli cit. 253-256.

<sup>17</sup> Anche questa espressione è diventata proverbiale: cf. *Dizionario* cit. n. 1762.

<sup>18</sup> J.B. Hainsworth (*Omero. Odissea*, II, Milano 1982, 202), e A. Hoekstra (*Omero. Odissea*, IV, Milano 1984, 198) evidenziano come qui l'aggettivo φίλος assuma la rara valenza attiva e non passiva; citano, a questo proposito, anche Hom. *Il.* 1,167.

fa da contraltare all'ampiezza della ricompensa. Nella stessa direzione va un passo del *De beneficiis* di Seneca (1,6,1) che recita *Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo* «un beneficio non consiste in ciò che si fa o in ciò che si dà, ma nell'animo di chi fa o dà», e la sentenza ritorna in vari proverbi moderni, paralleli all'italiano *La liberalità non consiste nel dar molto, ma nel dar saggiamente*, e ai francese *La façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne*<sup>19</sup>.

Un dono dato col giusto atteggiamento è anche un dono dato senza tentennamenti: *Bis dat, qui dat celeriter*, «dà due volte chi dà velocemente» recita Publilio Siro (I 6). Nel latino classico il motivo si ritrova ancora nel *De beneficiis* di Seneca (in 2,1,2 non è gradito ciò che viene dato tanto lentamente da far capire che lo si dà malvolentieri; in 3,8,4 per il medesimo motivo sarebbe meglio negare velocemente piuttosto che dare con esasperante lentezza) e in Sant'Agostino (*Ep.* 150,1: *tanto gratius quanto citius*, «in modo tanto più gradito quanto più veloce»), dove peraltro ciò che è tanto più gradito quanto più è stato dato sollecitamente non è un dono bensì una lettera e una notizia. In greco va innanzi tutto segnalato un epigramma anonimo, attribuito nella *Planudea* a Luciano (*AP.* 10,30: *ὠκεῖται χάριτες γλυκερώτεροι ἢν δὲ βραδύνη, / πᾶσα χάρις κενεή, μηδὲ λέγοιτο χάρις*), in cui non solo i doni dati velocemente sono più belli ma la lentezza nullifica il dono, quelli dati lentamente non possono neppure essere detti doni (simile ad esso è poi un epigramma [85] di Ausonio). Il *topos* ritorna poi nella cultura ebraica: i *Proverbi* veterotestamentari raccomandano (3,28) di non dare domani quello che si può dare oggi; notevole è poi un passo dello Pseudo-Focilide<sup>20</sup> (81s.: *καλὸν ξεινίζειν ταχέως λιταῖσι τραπέζαις / ἢ πλείσταις δολίαισι βραδυνοῦσαις παρὰ καιρὸν*, il cui significato, a quanto pare, dovrebbe essere «è meglio dare ospitalità con una mensa semplice che con tavole riccamente imbandite la cui preparazione ti fa andare oltre il tempo opportuno»)<sup>21</sup>, in cui il motivo della 'velocità' viene a collimare con quello della giusta misura e soprattutto con quello, già ricordato, della secondaria importanza

<sup>19</sup> Attestato nel *Menteur* di Corneille (1,1,90); un bell'aneddoto è collegato poi al francese *Les petits cadeaux entretiennent l'amitié*: sarebbe stato pronunciato da Montesquieu in risposta a un consigliere di Bourdeaux che gli aveva enfaticamente detto che se le cose non stavano come diceva lui gli avrebbe dato la sua testa.

<sup>20</sup> L'origine ebraica dell'autore di questa raccolta di sentenze è stata dimostrata da W.v.d. Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, Leiden 1978.

<sup>21</sup> Non può non destare perplessità *δολίαισι* col valore di 'imbandite in modo raffinato': Brunck congetturò un più funzionale *θαλίαισι* (si tratterebbe dunque di banchetti festivi portati avanti per lungo tempo); van der Horst difende il testo tradito alla luce del *topos* secondo cui ciò che si contrappone alla semplicità è ingannevole (cita l'opposizione fra *λιτότης* e *fraus* in Cic. *Fam.* VII 26,2 e la visione dell'ὄφθοιουκή come ingannevole in Plat. *Gorg.* 464e-465a). Il problema rimane aperto.

dell'aspetto materiale dell'ospitalità, mentre in Filone Alessandrino (*De ebr.* 119, *De vit. Mos.* 1,184) il donare velocemente è prerogativa della divinità e si contrappone alle pastoie del comportamento umano (in *De ebr.* 20 si legge παραδόσεις γὰρ καὶ ὑφηγήσεις βραδεῖται μὲν αἱ δι' ἀνθρώπων, ὀξύταται δ' αἱ διὰ θεοῦ, φθάνουσαι καὶ τὴν ὀξύτάτην χρόνον κίνησιν). Ora comunemente si dice *Bis dat qui cito dat*, una formulazione che era ampiamente attestata, in particolare con una falsa attribuzione a Seneca<sup>22</sup>, nel Medioevo, costituisce il lemma di uno degli *Adagia* erasmiani (1,8,91), e ritorna in veri autori moderni<sup>23</sup>.

### 3. L'atteggiamento dell'ospitato

Anche chi è ospitato ha dei doveri, *in primis* quello di gradire l'ospitalità e di condividere il cibo e le bevande, anche se, pure in questo caso, non manca il richiamo alla necessaria moderazione (per un *monastico di Menandro* [545 P.] tale dote è in particolare utile all'ospite, ξένῳ μάλιστα συμφέρει τὸ σωφρονεῖν). Cicerone (*Tusc.* 5,41,118) riprende il motto *Aut bibas aut abeas* «O bevi o te ne vai!», traduzione del greco ἢ πῖθι ἢ ἄπιθι, un'espressione, accattivante per il gioco paronomastico, diffusa nei simposi, e ne amplia il valore a livello esistenziale: come nei conviti o si beve e si gode in compagnia o si va via prima di essere fatti oggetto di scherzi pesanti da parte degli avvinazzati, così nella vita o si è pronti ad affrontare i colpi della sorte o si fugge, in modo da non essere neppure scalfiti da essi. Tra le sentenze medievali è inoltre registrato *Aut bibat aut abeat quisquis sedet inter amicos* «o beva o se ne vada chi siede fra amici» (Walther 1840). *Aut bibat aut abeat* è effettivamente la forma più usata: costituisce il lemma di uno degli *Adagia* di Erasmo (1,10,47), e si trova in vari autori dell'Età moderna, tra cui Montaigne (*Essais*, 2,12), L'originaria valenza simposiale ora si ritrova in espressioni popolari, come *Chi non beve in compagnia è un ladro o una spia* o nel famoso *Chi non beve con me peste lo colga!*, dal primo atto della *Cena delle beffe* di Sem Benelli.

Un secondo, sacrosanto dovere è quello di considerare lo spirito dell'ospitante e non la bellezza o meno della sua casa. Così, diventò proverbiale una frase delle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca (5,6): *Qui domum intraverit nos potius miretur*

<sup>22</sup> Ad es. da Remigio di Auxerre nel commento a *Dit. Cat.* 4,8,2, e da Wibald von Stablo (*Ep.* 119, 120). Per ulteriori attestazioni medievali del *topos* cf. Annette Erler, *Zur Geschichte des Spruches Bis dat qui cito dat*, «Philologus» CXXX (1986) 210-220, nonché *Dizionario* cit., n. 1017.

<sup>23</sup> Ad es. in Geoffrey Chaucer (*The Prologue to the Legend of Good Women*, 29), Brunetto Latini (*Tesoretto*, 1417-1420), Martin Lutero (*Sermoni*, 7,32) e Charles Dickens (*Martin Chuzzlewit*, 27).

*quam suppellectilem nostram*, «chi entra in casa nostra ammiri noi piuttosto che le nostre suppellettili»; gode poi tuttora di una certa fama l'aneddoto riportato da Giulio Capitolino (*Historia Augusta, Vita di Antonino Pio*, 11,8), secondo cui il senatore Marco Valerio Homullo ad Antonino Pio che, ospite in casa sua, gli chiedeva da dove avesse preso *columnae porphyreticae*, rispose: *Cum in domum alienam veneris et mutus et surdus esto*, «quando vieni in casa d'altri, devi essere muto e sordo» (appare comunque strano che parimenti non gli dica che deve essere anche cieco). Nel Medioevo il motivo ritornò in vari autori, ad es. in Alano, *Liber parabolarum*, PL 210,583b *Non domus, at dominus laudetur, si bonus is sit, / Sin autem: dominum spernimus atque domum*, «si lodi non la casa, ma il padrone, se è uomo buono; in caso contrario, disprezziamo padrone e casa», e nello Pseudo-Seneca (*De moribus*, 121: *Sic habita ut potius laudetur dominus quam domus*, «abita in modo che sia lodato più il padron di casa che la casa»), dove, però, con una significativa variazione, l'ammonimento è rivolto al padrone di casa, che deve far sì che l'ospite abbia l'atteggiamento corretto.

Esiste poi già nell'antichità uno dei nostri proverbi più noti, quello secondo cui l'ospite è come il pesce: dopo tre giorni puzza<sup>24</sup>. In Plauto (*Miles*, 741s.) si legge: *Nam hospes nullus tam in amici hospitium devorti potest, / quin, ubi triduum continuum fuerit, iam odiosum siet*, «uno non può farsi ospitare da una persona tanto amica, che, se rimane per tre giorni di seguito, non risulti odioso»; una norma della *Didachè* (12,2) prescrive poi che chi giunge di passaggio deve essere ospitato solo per due o tre giorni; sono del latino medievale e volgare, invece, proverbi come *Hospes et piscis tertio quoque die odiosus est* e *Post triduum resides fetebunt piscis et hospes* (Walther 22068), antenati del nostro proverbio; molto diffusa nel Medioevo era una variante che precisava la situazione, come *Post tres saepe dies piscis vilescit et hospes, / ni sale conditus sit vel specialis amicus* (Walther 22066), cioè come il pesce deve essere ben salato, anche l'ospite deve essere un autentico amico, e se ne può dedurre che l'autentica amicizia è il sale dei rapporti umani e dell'ospitalità. Un'altra versione, invece, apparenta l'ospite alla pioggia: è noto il medievale *Post triduum mulier, hospes fastidit et imber* (cf. Walther 22067). Talora, dunque, l'ospite può risultare importuno, e ciò succede in particolare quando si hanno dei problemi: è questo il senso di ἄπαγε ξένον ἐν χειμῶνι, «tieni lontano l'ospite in inverno», che, secondo Phot. α 2199 Th. e *Suda* α 2861, è detto delle persone fastidiose (ἐπὶ

---

<sup>24</sup> Per le varianti in altre lingue europee e attestazioni letterarie moderne cf. il citato *Dizionario*, n. 1784, A. Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milano 1927, n. 952, R.Cortes de Lacerda - H. de Rosa Cortes de Lacerda - E. dos Santos Abreu, *Dicionário de Provérbios*, Lisboa 2000, 174, Mota cit. 107.

τῶν ὀχληρῶν)<sup>25</sup>, mentre più generico è *Men. Mon.* 548 Π. ξενία χαλεπή κατὰ πολλοὺς τρόπους, che potrebbe alludere sia a una situazione gravosa per l'ospitante sia ai disagi e all'imbarazzo dell'ospitato.

Altre massime forniscono ulteriori ammonimenti a chi si fa ospitare: *Men. Mon.* 552 ξένος ὦν ἀπράγμων ἴσθι καὶ πράξεις καλῶς, «sii un ospite che non si dà da fare e farai bene» e 555 ξένῳ δὲ σιγᾶν κρεῖττον ἢ κεκραγῆναι, «per un ospite ha più valore il tacere che essere uno che strilla» stigmatizzano l'ospite impiccione e petulante, mentre 556 ξένος πεφυκῶς τοὺς ξενίζοντας σέβου prescrive il dovuto rispetto nei confronti di chi ospita. Proprio per questo motivo, è bene non andar via in tutta fretta, alla chetichella, *Insalutato hospite*, cioè senza aver salutato il padrone di casa: questa espressione, ora di uso comune, ad indicare tale maleducato comportamento, è in realtà l'applicazione al nostro tema di una struttura, frequente in latino medievale, che presenta l'ablativo assoluto con *insalutato* e il nome di un personaggio, quando si riferisce di una simile imbarazzante situazione (il primo autore a usare *Insalutato hospite* pare essere Salimbene de Adam nella sua *Cronica* [364c]).

Infine, una tradizione greca antropologicamente interessante ora potrebbe anche sorprendere: ai conviti si può andare ospiti anche se non si è invitati, se si appartiene alla classe sociale elevata. Uno dei proverbi greci più famosi è αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαΐτας ἴενται, «senza invito i buoni vanno al banchetto dei buoni», che – a quanto pare – compariva nel *Matrimonio di Ceice* di Esiodo (fr. 264 M.-W.), a proposito di Eracle che si presentava senza invito alla casa di Ceice; nel secondo libro dell'*Iliade* (v. 408), invece, a un banchetto di Agamennone αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοῆν ἀγαθὸς Μενέλαος, «senza invito venne Menelao dal forte grido»<sup>26</sup>. Parallelamente alla formulazione più generica, questo passo acquisì una valenza proverbiale, come dimostrano le sue riprese in Plutarco, *Quaestiones convivales*, 1,616c (dove si parla esplicitamente di un «proverbiale Menelao»), e in Luciano, *Simposio*, 12, ma se originariamente Menelao era semplicemente qualificato con βοῆν ἀγαθὸς, cioè col suo epiteto formulare che ne evidenziava il forte grido in battaglia<sup>27</sup>, in seguito ἀγαθός poteva essere inteso in senso di classe sociale, e all'espressione veniva attribuita una valenza simile a quella della formulazione esiodea. Data questa

<sup>25</sup> Cf. anche *Lex. Rhet.*, 218,27 Bekker, nonché Zen. Ath. 5,76, che offre l'assurda variante ἄναγε (cf. M.E. Miller, *Mélanges de Littérature grecque*, Paris 1868, 382).

<sup>26</sup> Nel passo iliadico il verso successivo fornisce una bizzarra spiegazione: Menelao non voleva disturbare il fratello, che era impegnato nel redigere la lista degli invitati. Si tratta con ogni probabilità di un'aggiunta esegetica successiva (cf. G. S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, I, Cambridge 1985, 158).

<sup>27</sup> La formula, sempre nella stessa posizione metrica, ritorna 51 volte (solo 9 nell'*Odissea*), detta, oltre che di Menelao, di Diomede, Aiace, Ettore e Polite.



valenza 'aristocratica' il proverbio si ritrova ancora nella poesia alta (ad es. in Bacchilide, fr. 22,3s. Snell, dove, come testimonia Ateneo, 5, 178b, si tratta sempre di Eracle che si autoinvita da Ceice<sup>28</sup>) ma si presta pure a parodie comiche come quella di Eupoli (fr. 315 K.-A.), secondo cui αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαΐτας ἴασιν. «senza invito vanno i forti al banchetto dei vili» (ma si può anche intendere che le persone di rango elevato vanno non invitate a banchetto da quelle dappoco). Particolarmente importante è poi un passo del *Simposio* di Platone (174bc), in cui Socrate, citando il proverbio, afferma che lo sta cambiando, e prosegue richiamando il passo omerico, e dicendo che lo sta modificando; è del tutto plausibile che ciò sottintenda un gioco verbale tra l'aggettivo ἀγαθός e il nome di Agatone, l'ospite del convito, ed è sufficiente, per dar senso al testo leggere, con Lachmann, invece di ἀγαθῶν, Ἀγάθων(α)<sup>29</sup> (la norma avrà un'ulteriore conferma alla fine del dialogo, quando interverrà, non invitato, Alcibiade); nello stesso passo c'è poi un'altra importante osservazione: secondo Socrate lo stesso Omero ha stravolto il proverbio, perché Menelao, che, come dimostra *Il.* 17,588, è un debole, si autoinvita al banchetto del forte Agamennone: evidentemente alla base di questo appunto sta una diversa interpretazione di ἀγαθός, che assume una valenza morale e non è un semplice indicativo di rango sociale. Il precetto contrario è invece presente in una raccolta gnomologica mediolatina, nei *Monastici di Catone* (8; 3,215 B.), dove si legge *Antequam voceris ne arcesseris*, «non avvicinarti prima di essere chiamato»<sup>30</sup>.

#### 4. Andare in terra straniera

Nell'antichità viaggiare era estremamente pericoloso, e molti sono i proverbi che prendono spunto dalle difficoltà e dai pericoli che il viaggiatore doveva affrontare, soprattutto per mare. Se poi un motivo propagandistico, ampiamente presente anche nel teatro (a partire dall'*Oresteia*), vede in Atene una città ospitale, che fornisce una nuova patria a chi l'ha persa, nella realtà le cose stavano in modo ben diverso:

<sup>28</sup> Si vedano anche Zenob. Ath. 1,15, Zenob. vulg.2,19.

<sup>29</sup> R. Kassel congetturò Ἀγάθωνος (ap. Kassel-Austin V 480). Non mi sembrano comunque decisivi i rilievi di Wilamowitz, secondo cui gli antichi lettori, privi di adeguati segni di punteggiatura, non avrebbero potuto capire il *calembour*: al di là di come fosse originariamente scritto il testo, mi sembra che questo sia, senza dubbio, il gioco presente nel passo. Si veda anche G. Reale, *Platone. Simposio*, Milano 2001, 164s.

<sup>30</sup> Per paralleli moderni cf. *Dizionario cit.*, n. 1787.

gli stranieri erano sempre cittadini di seconda serie e, come mostra la *Medea*, oltre agli ovvi problemi di adattamento, dovevano affrontare diffidenza e pregiudizi<sup>31</sup>.

È ad es. significativo che per indicare due persone che sono nella stessa situazione critica si usi la metafora della nave: *In eadem es navi* è espressione attestata in Cicerone (*Epistulae ad familiares*, 2,5,1, si veda anche 12,25,5), Livio (44,122,12), Ammiano Marcellino (30,10,2) e Sant'Agostino (*Enarrationes in Psalmos*, 106,7 [PL 37,1423]); il suo corrispettivo greco è κοινή ναῦς κοινὸς κίνδυνος (Aristeneto, *Ep.* 1,17), cui fa da contraltare κοινή ναῦς κοινή σωτηρία (Porfirio, *Quaestiones Homericæ*, 3,15 Schrader, cf. schol. Hom. *Od.* 1,8 [I 17 Pontani]); *In eadem es navi* costituisce poi un lemma degli *Adagia* di Erasmo (2,1,10) e in italiano è diffuso *Essere nella stessa barca*. Una spiritosa variante, invece, mette alla berlina chi sciocamente danneggia la nave su cui è imbarcato, cioè chi, senza accorgersene, si procura la propria rovina: *Navem perforare in qua ipse naviget*, «fare un buco nella nave, in cui si naviga» deriva da un passo di Cicerone (fr. di orazione incerta, 11 P.), il cui testimone è Quintiliano (8,6,47). Rischi, però, sono presenti anche nei viaggi per terra: il principale è il non piacevole incontro coi predoni, che ritorna in vari proverbi, ad es. nella tradizione, di origine cinico-stoica, dell'*Omnia mea mecum porto*<sup>32</sup>: *Nudum transmittit latro* «il ladro lascia andare uno che non ha nulla» si trova in Seneca, *Ep.* 14,19, e 68,4; Giovenale (10,22), dopo aver affermato che anche chi porta con sé poco argento deve temere i ladri e provare paura perfino per l'ombra di una canna in movimento, conclude che *Cantabit vacuus coram latrone viator*, e nella *Nux* pseudo-ovidiana (v. 42) *Tutum carpit inanis iter* (dove *inanis* è un equivalente del *vacuus* di Giovenale<sup>33</sup>). Molte sono le riprese in ambito medievale, dove per lo più viene ripetuto il verso di Giovenale<sup>34</sup>, ma non mancano variazioni, come *Abs re*

<sup>31</sup> A mio avviso la confusione fra i due piani – quello propagandistico e quello reale – ha prodotto gravi quanto pervicaci fraintendimenti, soprattutto a proposito dell'*Oresteia*: in tale trilogia, secondo me, i meteci sono coloro che cambiano patria e si radicano in una terra differente da quella d'origine e nelle *Eumenidi* Atene è vista come quella che, anche in questo senso, risolve spaesamenti e problemi (per ulteriori particolari rinvio a *I 'meteci' nell'Oresteia*, «Eikasmos» XXI, 2010, 29-39). Ciò va inserito in tutta una serie di problematiche poste nell'*Agamennone*, e, nelle *Eumenidi*, risolte da parte della πόλις ateniese, come ben vide V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978.

<sup>32</sup> «Tutto ciò che è mio lo porto in me». A proposito della quale cf. *Dizionario* cit., n. 2410.

<sup>33</sup> L'aggettivo significa «a mani vuote» in Catull. 64,288; *inanis* con questo valore si trova invece in Plaut. *Amph.* 330 e Prop. 4,5,47.

<sup>34</sup> Citazioni si hanno nello Pseudo-Anselmo (PL 159,295c), nel *Commento a Matteo* di Bruno d'Asti (PL 165,158d), in quello all'*Ecclesiaste* di Rupertus Tuitiensis (PL 168,1237a), nella *Moralis Philosophia* di Hildebertus Cenomanensis (PL 171,1048a), nell'*Epistola ad Godefridum*

*qui vadit, res sibi nulla cadit* «a chi va senza niente non capita nulla» (Walther 159; particolarmente diffusa), *Mundi calcator vacuus transit viator!* «nell'andare per il mondo, viaggiatore, passa senza nulla!» (15606,1) e *Quid faciet vacuus coram latrone viator? / Letus et intrepidus fundet ad astra melos* «che cosa farà il viandante senza nulla davanti al ladro? Lieto ed intrepido eleverà il suo canto fino alle stelle» (Arrigo di Settimello, *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione*, 3,171s.)<sup>35</sup>. In tutti questi passi l'immagine del pericoloso viaggio col rischio di incontrare i briganti è funzionale al precetto filosofico di non confidare nei beni esteriori e di considerare un vero possesso solo le proprie conoscenze e qualità morali.

Se il viaggio è rischioso, una buona compagnia ne può alleviare le fatiche e le pene. *Comes facundus in via pro vehiculo est*, «nel viaggio il compagno dal piacevole eloquio fa da carro», recita una sentenza di Publilio Siro (C 17), ripresa ampiamente in ambito medievale e moderno: ad es. da Petrarca, nei *Rerum memorandarum libri*, 91,3 e nel *De remediis utriusque Fortunae*, 54 (dove la frase latina è posta nella rilevante posizione finale), e da Erasmo (*Colloquia familiaria*), con la battuta *Suadet (...) ut in vehiculo quoque iucundus comes pro vehiculo sit*, «anche in carrozza un compagno piacevole vale come una carrozza»; il *topos* è tuttora vivo nelle moderne lingue europee, dove è ribadito da molti proverbi (divertente è l'italiano *Compagno allegro per cammino ti serve per ronзино*). Esiste poi un'espressione complementare in latino volgare, *Fecit iter longum comitem qui liquit ineptum*, «ha fatto un lungo viaggio chi ha abbandonato un compagno sciocco», concettualmente imparentata con la tradizione secondo cui *Meglio soli che male accompagnati*, presente in tutte le lingue europee.

## 5. Vivere in terra straniera

Se è vero che stare in terra straniera comporta problemi, una serie nutrita di proverbi raccomanda l'adattabilità, il sapersi adeguare agli usi e ai costumi del paese che ospita: *νόμος καὶ χῶρος*, «ogni paese, la sua usanza» è infatti un lapidario detto, che rileva il relativismo delle abitudini umane, attestato dai paremiografi<sup>36</sup> e tradotto da Filippo Beroaldo (*Oratio proverbialis*, 54a) ed Erasmo (*Adagia*, 3,6,55) in *Lex et*

---

*Admonetensem* di Gerhohus Reicherspergensis (PL 194,1161a). Un'espressione simile si trova in Boezio (*Cons. Phil.* 2,137).

<sup>35</sup> Il motivo è ripreso poi da vari autori moderni, come Chaucer nei *Racconti di Canterbury* (*Racconto della comare di Bath*, all'interno di un lungo elogio della povertà), e Giacomo Casanova nell'*Histoire de ma vie* (31).

<sup>36</sup> Cf. Zenob. vulg. 5,25, Macar. 6,17, *Mant. Prov.* 2,31.

*regio*, mentre nel latino medievale si hanno vari paralleli, come *Sunt usus rerum totidem, quot climata mundi* «sono tanti gli usi quante le regioni del mondo» (Walther 30853) e *Vita, genus, linguae variae variant regiones: / una nequit cunctos distinguere mores* «vita, stirpe, differenti lingue diversificano le regioni: un solo criterio non può distinguere tutti i costumi» (Walther 33849); anche nelle varie lingue europee esiste il parallelo del nostro *Paese che vai, usanza che trovi* (bella la variante *Tanti ombelichi, tante panze: tanti paesi, tante usanze*)<sup>37</sup>. Se le cose stanno così, bisogna dunque adeguarsi ai costumi dei vari luoghi, come raccomanda un altro proverbio testimoniato dai paremiografi<sup>38</sup> (ἄλλ' ἔπου χῶρας τρόποις), il quale costituisce con ogni probabilità un frammento di ignoto autore, sicuramente giambico (32 D.<sup>3</sup>), forse tragico (435 N.<sup>2</sup>)<sup>39</sup>; numerosissime le sue variazioni, o banali come quella che prescrive di comportarsi in modo sempre diverso ed adattarsi al paese<sup>40</sup>, o impreciosite da immagini particolari. Tra queste era particolarmente diffusa quella del polpo, il quale s'adatta alla roccia su cui si trova: un distico di Teognide (vv. 215s. πολύπου ὄργην ἴσχε πολυπλόκου, ὅς ποτὶ πέτρῃ / τῆ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη, «devi avere l'indole del versatile polpo, che appare simile a vedersi alla pietra cui aderisce») fu molto celebre, spesso citato<sup>41</sup>, ma anche contestato da una sentenza dello Pseudo-Focilide (49) che raccomandava invece di non imitare questo animale, ma di rimanere sempre fedeli alle proprie tradizioni (μηδ' ὡς πετροφυῆς πολύπους κατὰ χῶρον ἀμείβου); in questo atteggiamento studiosi come J. Bernays colsero una diversa visione del popolo ebraico rispetto a quello greco (cf. *Über das phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur in Gesammelte Abhandlungen I*, Berlin 1885, 210ss.); di contro, altri, come A. Dietrich, *Nekya*, Leipzig 1913<sup>2</sup>, 18 (cf. P. van der Horst, *Sentences* cit. [n. 20], 148) notarono che l'adattabilità del polpo era elemento talora valutato negativamente anche in ambito greco (un indizio di ciò è sicuramente Ion fr. 36 Sn.-K. [45 Leurini] καὶ τὸν πετραῖον πλεκτάναις ἀναίμοσι / στυγῶ μεταλλακτῆρα πολύπου χροός)<sup>42</sup>. Il motivo dell'adattabilità si ritrova, inoltre, in Sofocle, *Iphig.* fr. 307 R.,

<sup>37</sup> Cf. *Dizionario* cit., n. 676, Arthaber cit., n. 967, Lacerda-Abreu cit. 272, Mota cit. 61, Schwamenthal-Straniero cit. nn. 4095; 5453.

<sup>38</sup> Cf. *App. Prov.* 1,20, *Macar.* 1,89, *Suda* α 1142 A.

<sup>39</sup> Non così Snell-Kannicht che rimandano semplicemente all'edizione di Diehl dei frammenti giambici adespoti.

<sup>40</sup> Rinvio a *Dizionario* cit. n. 677.

<sup>41</sup> Cf. A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnomologica*, Pisa 1953, 42-49; 93-104 e *Dizionario* cit., n. 677. Per il motivo del polpo che cambia colore cf. inoltre W. D'A. Thompson, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford 1947, 204-208.

<sup>42</sup> La figura tradizionale del polpo è presa in esame anche da M. Detienne-J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Milano 1992 [ed. or. Paris 1978], 27-33.

dove un personaggio consiglia di comportarsi col marito (πρὸς ἄνδρῳ) in modo diverso da come pensa, proprio come il polpo cambia il colore originario<sup>43</sup>, e nell'*Inno a Persefone* di Pindaro (fr. 43 M.), dove, stando al testimone (Athen. 513c), Anfiarao raccomanda al figlio Anfiloclo di fare come il mostro marino col proprio colore, di adeguare cioè la propria mentalità alla terra in cui si vive; esiste d'altro canto un risvolto medico, perché già negli *Aforismi* di Ippocrate (1,17) il paese dove uno vive è uno degli elementi (insieme alla stagione e all'età) su cui ci si deve regolare per l'assunzione del cibo. Più genericamente, un *monastico di Menandro* (547 P.) raccomanda: ξένος ὧν ἀπολούθει τοῖς ἐπιχωρίοις νόμοις, molti sono poi i paralleli nei proverbi moderni e mediolatini, come ad es. *Terrae qua pergis cape mores quos ibi cernis* «adotta i costumi che vedi nella terra dove vai» (Walther 31348), e *Te servare decet mores illamque legulam / eius telluris, incola cuius eris* «è giusto che tu conservi i costumi e le norme della terra di cui sarai abitante» (Walther 33849). È tuttora poi noto il detto (ripreso anche nel *Don Chisciotte* di Cervantes [2,54]<sup>44</sup>) *Si fueris Romae, Romano vivito more*, «se sei a Roma, vivi secondo i costumi romani», di solito attribuito a Sant'Ambrogio, il quale rivolgerebbe questo consiglio a Sant'Agostino. In realtà, la frase è citata da Alano di Lille (*De arte praedicatoria*, PL 210,177d), in un capitolo riguardante il digiuno: egli parla di Sant'Agostino che conformemente a questo detto digiuna di sabato a Milano, ma non a Roma; in effetti, su questo problema, che assillava la madre Monica, Agostino aveva consultato appunto Ambrogio, che gli aveva risposto non puntualmente con la nostra espressione, ma comunque in questo senso (cf. Sant'Agostino, *Ep.* 36,14,32 e soprattutto 54,2,3).

Un'altra serie di proverbi contrappone a tutto questo una sorta di cosmopolitismo: esiste cioè già nell'antichità il motivo del nostro *Tutto il mondo è paese*. In questo ambito va ricordata l'espressione di Petronio (*Satyricon*, 45,3) *Ubique medius caelus est*, «dovunque c'è in mezzo il cielo» (un proverbio del tutto simile è ora attestato in tedesco<sup>45</sup>). In altri passi, invece, è la morte che assurge a simbolo del superamento delle barriere fra le terre: *Undique ... ad inferos tantundem viae est*, «dovunque è uguale la via per gli Inferi» è un motto attribuito, tra gli altri, da Cicerone (*Tusc.* 1,43,104) ad Anassagora morente, che così avrebbe risposto a chi gli chiedeva se, dato che si trovava a Lampsaco, voleva essere sepolto a Clazomene, in

<sup>43</sup> Secondo Welcker si tratta di Odisseo che parla con Clitemestra, mentre Radt suppone che si tratti di Clitemestra che parla con Ifigenia.

<sup>44</sup> Cf. H. Bizzarri, *Diccionario de paremias cervantinas*, Alcalá de Henares 2015, 512.

<sup>45</sup> In *All'insaputa della notte* di Rosetta Loy [*Hotel Paradis*] si legge: *Che strano ragazzo, [...] non fa che parlare del cielo di Parigi: come se il cielo non fosse uguale da tutte le parti* (in realtà è qui ripresa in chiave seria una facezia già antica, cf. *Philogelos*, 49).

patria (testim. A 34a Lanza); esso è poi ripreso dallo Pseudo-Seneca (*De remediis fortuitarum*, 3,2)<sup>46</sup>.

Altrove, il concetto di patria come terra d'origine è contestato o perlomeno relativizzato: *Patria est ubicumque est bene*, «la patria è dovunque si stia bene» è un frammento di un ignoto poeta tragico, citato come gnomico da Cicerone (*Tusc.* 5,37,108) e ripreso dallo Pseudo-Seneca (*De rem. fort.* 8,2), ed attribuito, con buoni argomenti, da D'Anna a Pacuvio (*Teucer*, 19,391), il quale costituisce in realtà la traduzione di un proverbio greco, attestato nel *Pluto* di Aristofane (v. 1151), dove è enfaticamente pronunciato da Hermes che giustifica così la sua 'diserzione', il suo abbandono degli dei; esso è poi contestato da Lisia (31,6) come sintomo di un pericoloso prevalere del privato sul civico e sul politico, ma la versione fornita è trasformata in chiave utilitaristica, in un *πᾶσα γῆ πατρὶς αὐτοῖς ἐστὶν ἐν ἧ ἂν τὰ ἐπιτήδεια ἔχωσιν*. A una sua interpretazione meramente materialistica si collega anche un frammento del *Fetonte* euripideo (777 K.) secondo cui la patria è ovunque c'è una terra che dà da mangiare (*ὡς πανταχοῦ γε πατρὶς ἢ βόσκουσα γῆ*). Esisteva poi la forma lapidaria e più nettamente cosmopolita *πᾶσα γῆ πατρὶς*, «ogni terra è patria», che costituiva, secondo i testimoni, la parte di un oracolo (375 Parke-Wormell), riportato da storici come Mnasea (fr. 59 Cappelletto) e Dioniso di Calcide (fr. 5 Müller)<sup>47</sup> e che fu poi riecheggiata dal *Patria mea totus hic mundus est* «tutto questo mondo è la mia patria» di Seneca (*Ep.* 28,4); nel *De remediis fortuitarum* (8,1) pseudo-senecano si ha invece *Nulla terra exilium est sed altera patria* «nessuna terra è luogo d'esilio, ma una seconda patria». Il concetto si ritrova in molti altri autori antichi, medievali e moderni, ed inoltre in tutte le tradizioni proverbiali europee: bello è ad es. il gioco verbale che sta alla base di un epigramma di John Owen (7,100), i cui primi due versi recitano *Illa mihi patria est ubi pascor, non ubi nascor; / illa ubi sum notus, non ubi natus eram*, «la mia patria è dove mi pasco non dove nasco, dove son noto, non dove son nato»; particolarmente famoso è un passo dei *Promessi Sposi* (38,15), in cui Don Abbondio ricorda che *La patria è dove si sta bene* e un verso di Pascoli (*Romagna*, 51 *Io, la mia patria or è dove si vive*), nel quale però il *topos* è utilizzato per contrapporre la situazione attuale all'antico *nido*, caldo e ricco di affetto<sup>48</sup>. Esiste poi una variante morale, per cui il considerare ogni terra alla stessa stregua della propria patria è una caratteristica dell'uomo forte o

<sup>46</sup> All'inizio del primo libro dell'*Utopia* di Tommaso Moro, dove si dice che Raffaele Itlodeo soleva ripetere, incurante del luogo dove fosse morto, che si può arrivare al cielo da qualsiasi posto.

<sup>47</sup> L'oracolo sarebbe stato dato al pelasgo Maleo (per la *vox nihili* Μελεῶ cf. P. Cappelletto, *I frammenti di Mnasea*, Milano 2003, 348-352, il quale si sofferma anche giustamente sul rapporto «osmotico» fra oracoli e proverbi).

<sup>48</sup> Ulteriori particolari in *Dizionario* cit., n. 675.

dell'uomo saggio. *Omne solum forti patria est* è un motto ovidiano (*Fasti*, 1,493), mentre *Omnem locum sapienti viro patriam esse* «ogni luogo è la patria per il saggio» è una frase di Seneca (*Consolatio ad Helviam*, 9,7); fra i precedenti greci un frammento euripideo (1047 K.), testimoniato da Musonio Rufo (*ap. Stob.* 3,40,9)<sup>49</sup>, afferma che «tutto l'aere è attraversabile per l'aquila; per l'uomo nobile tutta la terra è patria», uno di Democrito (68 B 247 D.-K.) che «per il saggio è percorribile tutta la terra: tutto il mondo è infatti patria per chi è di animo nobile» (ἀνδρὶ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ζῦμπας κόσμος) e una testimonianza riguardante Diogene cinico (cf. fr. 355 Giannantoni) ricorda che per lui ogni terra era patria e nessuna lo era in modo particolare; il motivo si ritrova anche nei *Monastici di Menandro* (735 P., *Pap.* XIV 6 J.). Il *topos* è molto diffuso in tutta la cultura occidentale<sup>50</sup>, ma è reperibile anche in altre culture come ad es. quella hindu.

È esperienza comune che chi torna a casa dopo un lungo viaggio tende a mitizzare tale esperienza, e a fare racconti non veritieri, ed è questa la radice di uno dei proverbi latini tuttora più noti, *Hic Rhodus, hic salta*, «qui è Rodi, qui salta». La fonte è una storiella presente nella tradizione esopica (33 Hausrath): un vanaglorioso, tornato in patria dopo un lungo viaggio, si vanta delle proprie imprese in terra straniera, e in particolare di aver fatto a Rodi (isola peraltro famosa per la superbia degli abitanti, cf. ad es. Catone, *Origines*, 5,7, p. 25 Jordan) un salto che nessuno era in grado di eguagliare; a questo punto, uno dei presenti gli rivolge tale sfottente battuta<sup>51</sup>. L'espressione ritorna anche nelle letterature moderne in vari autori, tra cui Goethe (*Xenien*, 3,2), Carlo Emilio Gadda (*Eros e Priapo*, 327), Ennio Flaiano (*Confessioni romane*, 3), fu trasformata da Hegel nella prefazione ai *Principi della filosofia* in *Hier ist die Rose, hier tanze* (cioè: «qui c'è la realtà, qui bisogna comprenderla») e soprattutto fu adottato in vari luoghi da Karl Marx (ad es. nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, del 1852), e, di conseguenza, da vari esponenti politici di area comunista. In questo ambito il proverbio, che primariamente metteva alla berlina i vanagloriosi e le loro vanterie, assume talora la valenza di «Qui c'è la difficoltà», e,

<sup>49</sup> R. Wunsch, *Zu Ovids Fasten Buch I und II*, «RhM» LVI (1901) 398s. suppone che la stringente somiglianza fra Ovidio e Musonio Rufo (a distanza di appena due generazioni) sia dovuta alla «Benutzung derselben rhetorischen Gemeinplatzes».

<sup>50</sup> A livello letterario, ad es., *Unto a valiant heart there is no banishment, / all countries are his native soil beneath the firmament* si ritrova in *Romeo and Juliet* di Arthur Brooke, primaria fonte del capolavoro shakespeariano [1442s.]

<sup>51</sup> In Esopo si legge un vivace ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ πῆδημα, questa versione è ripresa puntualmente da Apost. 8,100, mentre altrove nella paremiografia (Greg. Cypr. 1,90, Marcar. 2,63, Apost. 4,41) si ha un αὐτοῦ Ῥόδος, αὐτοῦ πῆδημα che corrisponde perfettamente al motto latino. Si vedano anche *Dizionario cit.*, n. 2288, nonché F. García Romero, *El deporte en los proverbios griegos antiguos*, Hildesheim 2001, 29s.

dato che con questo significato era usato spesso da Palmiro Togliatti, è diventato quasi un simbolo della sua politica nell'immediato dopoguerra.

Con questa rassegna non ho certo esaurito l'argomento: credo tuttavia che la mappa che ho qui presentato sia sufficiente a sollecitare ulteriori approfondimenti e ad evidenziare l'importanza e la fertilità dello studio dei motivi topici e proverbiali, che solo in apparenza è un'analisi meramente erudita, ma che in realtà permette di scavare fino alle radici del nostro modo di esprimerci, pensare ed agire.

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

RENZO TOSI  
renzo.tosi@unibo.it

#### **Abstract**

In Book 6 of the *Iliad*, two enemies meet on the battlefield only to discover that they are tied by an ancient bond of hospitality; they do not fight, but exchange weapons as a token of friendship. This episode became proverbial, also because one of the two exchanges his golden weapons for the other's bronze weapons, which became a perpetual symbol of self-defeating behaviour. In fact, hospitality, reception of the stranger is seen in ancient proverbs as a sacred duty: the guest is invited to drink, eat and enjoy himself; he must be welcomed in a honourable way, but without excessive, embarrassing attentions, and even though expenses turn out to be a profit, they nevertheless should not exceed measure, just as gifts should not be too binding, since what is important is that they are made with a true heart. There exists, however, also the memory of betrayal against guests, who, on the other hand, already in Antiquity were like fish – they began to smell after three days. As usual, traditional expressions, *topoi* and proverbs are indicative of a culture's sensibility towards a problem, and this is why they are contradictory, and for every proverb an opposite exists: because our feelings and our behaviour with regards to certain themes are never unambiguous or free from contradictions.

Nel sesto libro dell'*Iliade* due nemici s'incontrano sul campo di battaglia ma scoprono che sono legati da un antico vincolo di ospitalità: non combattono, ma si scambiano le armi in segno di amicizia. L'episodio rimase proverbiale, anche perché uno dei due scambia le proprie armi d'oro con quelle di bronzo dell'altro, e questo divenne perpetuo simbolo di comportamento autolesionista. In effetti, l'ospitalità, l'accoglienza dello straniero nei proverbi antichi è vista come un sacro dovere: l'ospite è invitato a bere, mangiare e godere, deve essere accolto con onore, ma senza eccessive imbarazzanti cure, e se le spese fatte per lui si rivelano essere un guadagno non devono tuttavia superare una giusta misura, proprio come i doni devono non essere impegnativi, perché ciò che conta è che essi siano fatti con cuore sincero. Esiste, tuttavia, anche il ricordo di tradimenti verso l'ospite, e d'altro canto, già nell'antichità questo era come il pesce: dopo tre giorni, veniva a puzzare. Al solito, le espressioni tradizionali, i *topoi* e i proverbi sono indicativi della sensibilità di una cultura nei confronti di una problematica, ed è per questo che essi sono contraddittori, che per ogni proverbio esiste il suo contrario: perché riguardo a certe tematiche il nostro sentire e il nostro comportamento non sono mai univoci e privi di contraddizioni.



## Home(lessness) in Latin Texts – and beyond<sup>1</sup>

### 0. Prologue

When the late Carl Djerassi (1923-2015)<sup>2</sup> talked about his life, he often mentioned, that, when he had to leave Vienna, owing to the regime the Nazis established in Austria in the 1930's, one of the books that accompanied him from Europe to the United States, was an edition of Ovid's *Metamorphoses*. Even at the age of 90 he still correctly and without any effort cited lengthy passages from the Augustan poet's *chef d'oeuvre*. According to his own words, America was a big chance for him, a new world in the literal sense of the word, and not a strange country, where he felt exiled. That is why he always understood Ovid as the ingenious author of epic poetry and not as Augustus's *persona non grata*, exiled to the Black Sea<sup>3</sup>. On the other hand, Carl Djerassi felt with anger that he was forced to leave Vienna in 1938, did not speak a word of German for many years and only forgave Austria about half a

---

<sup>1</sup> I want to express my sincere gratitude to my dear colleague Danuta Shanzer for improving my English. All remaining errors are mine.

<sup>2</sup> Cf. C. Djerassi, *Die Mutter der Pille*. «Autobiographie», München 1992, 19-20. C. Djerassi, *Der Schattensammler*. «Die allerletzte Autobiographie», Innsbruck 2013. C. Djerassi, *Nach 70 Jahren: Wiener Amerikaner oder amerikanischer Wiener?* «Mit einem Vorwort von H. Aspöck», ed. by F. Römer-S. Weigelin-Schwiedrzik, Göttingen 2009 (Fakultätsvorträge der Philologisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien III). – Ovid accompanied Carl Djerassi until the very last line of his last novel (*Verurteilt zu leben*. «Unter Mitarbeit von L. Roberts», Innsbruck 2015), where he quotes the Augustan poet. His last wife Diane Middlebrook, a professor of comparative literature, focused on Ovid as well. After her premature death, he edited her last – fragmentary – book (*Der junge Ovid*. «Eine unvollendete Biographie. Mit einem Vorwort von C. Djerassi und einem Nachwort von M. Biriotti», Salzburg-Wien 2012).

<sup>3</sup> The most sophisticated and artistic interpretation of Ovid's *relegatio* was written by the ingenious Upper Austrian author Christoph Ransmayr in 1988 (*Die letzte Welt*, Nördlingen 1988). Ovid was also his inspiration for a more recent book (*Damen & Herren unter Wasser*, Wien 2009), where men and women are transformed into animals of the sea, thereby facing their biggest anxieties and unveiling their real personal traits.

century later. However, in analogy to Ovid, he never gave up and resisted all bad fortune.

This brief insight into the biography of a modern exile shows the wide field of what ‘home’ or *patria* (and its loss) can mean. The spectrum includes the home country as such, the country of birth and origin as well as the good and reassuring feeling of being at home, safe and respected. The concept of home(lessness) has a long history and is common to all mankind. It reaches back into the past, has influential roots in antiquity, and many traces in important ancient literary texts. Many of these works have a timeless meaning, because they deal with hope and sorrows, with the emotional and affective scale typical for (wo)men throughout the centuries.

### 1. Cicero, Livy and the consequences

The deeper sense and the real impact of lasting and unforgettable sentences such as *ubi bene, ibi patria*<sup>4</sup> (Cic. *Tusc. disp.* 5,108), even exhibiting a proverbial character, or well-known quotations from ancient texts such as *hic manebimus optime*<sup>5</sup> (Liv. 5,55) tend to speak much more directly to an emigrant than to any of us, leading a secure life without threats or danger.

After the Gauls have invaded Rome and the leading elite finally and definitely wants to quit the city and rebuild it in Veii, Livy’s M. Furius Camillus in an emotional speech, gives a long list of symbols signifying *patria* to the Romans, including the *Capitolium* and the *Vestae ignes*. However, in fact, it is a nameless *centurio*, who utters the famous words mentioned above introduced by a command to an anonymous soldier and followed by the *consensus omnium*:

*Centurio in comitio exclamavit: “Signifer, statue signum; hic manebimus optime”. Qua voce audita, et senatus accipere se omen ex curia egressus conclamavit et plebs circumfusa adprobavit.*

---

<sup>4</sup> The famous words from Cicero’s *Tusculanae disputationes* (5,108) stand in a long tradition from Greek literature, namely Aristophanes, to Roman texts, e.g. Pacuvius.

<sup>5</sup> The sentence is even cited by Fernandel (Fernand Joseph Désiré Contandin, 1903-1971) in his probably most famous role as Don Camillo (*Don Camillo e l’onorevole Peppone* [directed by C. Gallone], Italy 1955. For a detailed interpretation and contextualisation cf. *Dizionario delle sentenze latine e greche*, a cura di R. Tosi, Milano 2017, 695 [= 981. *Hic manebimus optime* / Qui molto bene resteremo]). The use of the sentence as *sententia*, originally written down by Livy in an early book (5,55) of his *Ab urbe condita libri* and thereby nearly at the end of the 1<sup>st</sup> pentade, in a popular film, shows the learned wit of Giovanni Guareschi, but also of the director and the author of the script: It works perfectly well in a completely new context and a totally different political setting.

With these famous words, the rebuilding of Rome begins. The very wording and the deep emotions accompanying this important moment in Roman history secure the future of the empire and help its citizens overcome a deep crisis: The words of the soldier evoke strong emotions, combining the meaning of the physical and emotional *patria* in the most effective and positive way. Something similar is true for Cicero. He, as a philosopher, discusses the implications of exile and home, presenting an endless chain of mainly Greek examples; in this context, he tries to give a definition of *patria*, which eventually becomes a strong plea for the cosmopolitan way of life (*Tusc. disp.* 5,106-109):

*Contempto igitur honore, contempta etiam pecunia quid relinquitur quod extimescendum sit? Exilium, credo, quod in maximis malis ducitur. [...] Sin abesse a patria miserum est, plenae miserorum provinciae sunt, ex quibus admodum pauci in patriam revertuntur. [...] Iam vero exilium, si rerum naturam, non ignominiam nominis quaerimus, quantum a perpetua peregrinatione differt? In qua aetates suas philosophi nobilissimi consumpserunt, Xenocrates, Crantor, Arcesilas, Lacydes, Aristoteles, Theophrastus, Zeno, Cleanthes, Chrysippus, Antipater, Carneades, Clitomachus, Philo, Antiochus, Panaetius, Posidonius, innumerabiles alii, qui semel egressi numquam domum reverterunt. [...] Postremo ad omnis casus facillima ratio est eorum, qui ad voluptatem ea referunt quae secuntur in vita, ut, quocumque haec loco suppeditetur ibi beate queant vivere. Itaque ad omnem rationem Teucrici vox accommodari potest: "Patria est, ubicumque est bene". Socrates quidem cum rogaretur, civitatem se esse diceret, "mundanum" inquit; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur. [...] Damaratus quidem, Tarquinii nostri regis pater, tyrannum Cypselum quod ferre non poterat, fugit Tarquinius Corintho et ibi suas fortunas constituit ac liberos procreavit. Num stulte anteposuit exilii libertatem domesticae servituti?*

What Cicero verbalizes here, is the ideal Cato Uticensis lived and died for. He preferred suicide to servitude<sup>6</sup>. 'Home' is not restricted to a special geographical area; it is an emotional concept, defined by inner values, not by external components. Real *patria* works without borders, not primarily within. Being at 'home' is closely connected with personal freedom – a very modern and promising (philosophical) model. Nevertheless, what happened to Cicero's complex thoughts in the course of

---

<sup>6</sup> Cf. Lucan's famous wording of *Pharsalia* 1,128: *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*. – S. Schreiner, *Cato Uticensis als literarische Figur im Supplementum Lucani des Thomas May (1640): Rezeption antiker Historiographie und Epik unter Charles I.*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» XLIII (2003), 449-478. S. Schreiner, *Präsentationstechniken von Gewalt, Aggression und Grausamkeit im Supplementum Lucani des Thomas May. Mit vergleichenden Betrachtungen zu A Continuation of the Subject of Lucan's Historical Poem*, in J. Styka (ed.), *Violence and Aggression in the Ancient World*, Krakau 2006 (Classica Cracoviensia X), 165-184.

history, as time went by and as *florilegia* began to play a major role, the new and reduced embedding of the originally highly multifaceted passage changed it into a gnomic expression. Nowadays, except for classicists and philosophers, this text full of allusions is reduced to four familiar words, separated from their philosophical context, its implications and even its original author. It meets different meanings and quite often is associated with the very private layer of “home, sweet home”.

## 2. Defining home(lessness)

Having shown the spectre of what ‘home’ and its contrary may mean, let us try to find out, if a more general definition of ‘home(lessness)’ can be distilled from the wide range of Latin texts. However, probably we will have to face the fact, that, what really exists, is a colourful sample of individual understandings, a huge jigsaw formed of different elements, that – nevertheless – as a whole, in its entity, and in its very parts, neatly cut into pieces, is the ‘portrait’ of ‘home’ and – respectively – ‘homelessness’. Furthermore, we will face a variety of situations and surroundings, and definitely more than only one reason for staying at home or leaving behind one’s origins, for feeling comfortable, homesick or homeless. There will be cultural and sociological changes that will make a certain difference; however, the anthropological (and psychological) background will stay approximately the same, because humans 2,000 and more years ago do not differ so much from humans today in this basic respect; so, let us return to Ovid again. *Cum subit illius tristissima noctis imago*, the remarkable opening line of *Tristia* 1,3, is the starting point of one of the most emotional ‘journeys’ away from home into homelessness. Ovid’s last hours in his city have just begun. Even in his memory, he restarts silently bursting into tears. He did not have any time for preparation. He had to leave behind everyone and everything he loved. Some verses later, he will write that the whole situation looked like a funeral. His house is full of tears, his personal Troy, his *Iliupersis*, has become real. Ovid has a last, a final look at the Capitol Hill he would never see again and to which he bids farewell. In his desperation, he is full of *blandus patriae amor* (*Trist.* 1,3,49) and returns to his house again and again and again (*ter limen tetigi*; *Trist.* 1,3,55); moreover, his last kisses are followed by many more and finally he decides to take his time (*Trist.* 1,3,61-62):

“Denique quid propero? Scythia est, quo mittimur”, inquam,  
 “Roma relinquenda est, utraque iusta mora.”

Words like these evoke strong emotions, not so much depending on Ovid's individual situation, but as expression of a fundamental human experience. The author, who – in this case – is definitely more than a mere *persona*<sup>7</sup> has to cope with losing his roots and must try to find another definition of 'being at home', otherwise he will succumb to deep depression. – On the other hand, Ovid's poems from exile were an important inspiration for many people, pagan and Christian, who felt themselves to be in deplorable situations comparable to his. Using, adapting or even emulating the Augustan poet's verses is more than mere literary play or an homage to a great forerunner. One expresses one's own feelings by quoting from someone who was regarded as the ancestor of all emigrants; one stood in one line of descent from him.

At the end of the 16<sup>th</sup> century, a young man from Slovenia, later bishop of Ljubljana, expressed his farewell to his family and his home trying to be an *Ovidius alter*, when he became a student far away from his home. Thomas Chrönn (1560-1630), a talented poet and master of artistic poetry, in a very Ovidian manner skilfully played with words and metres. The doyen of the Slovenian classical philologists, Kajetan Gantar, interpreted some very well-chosen poetical texts out of Chrönn's collection that comprises no less than 72 poems on different matters, in Vienna in May 2018<sup>8</sup>. Unfortunately, until now these in most cases brilliant minor masterpieces were nearly unknown outside Slovenia. Gantar showed how the young man masterly intertwined homesickness, pagan poetry and biblical allusions. After having survived a dangerous illness, he decided to become a priest and as a bishop did not care about reformation or counterreformation, but lived and worked for the *oikumene*. All over his life, Chrönn loved regions, which clearly resembled his home country; his longing for his native land started when he had to leave it, resulting in a very personal, but also learned poetical expression of his farewell, carefully citing Ovid's farewell from Rome by using single words, e.g. «repeto» (c. 27 = *Triumphus Amoris*):

*Nam quotiens mecum turbato pectore volvo,  
ut liqui patriae moenia cara meae,*

---

<sup>7</sup> Comprehensive and basic information on the different aspects of the *persona*-theory (with many titles of additional literature) can be found in C. Schmitz, *Juvenal*, Hildesheim 2019 (Olms Studienbücher Antike XVI), 11-30.

<sup>8</sup> This most interesting lecture is published in «Wiener Humanistische Blätter» LX (2019) 51-61, bearing the title *Der Laibacher Bischof Thomas Chrönn und seine lateinischen Jugendgedichte*. Kajetan Gantar's other talk in Vienna has been recently put in print as well: *Damnatio memoriae im augusteischen Rom und im 20. Jahrhundert*, «Wiener Humanistische Blätter» LIX (2018), 111-124.

*et repeto carum fratrem caramque sororem,  
 ut flentes abitu condoluere meo,  
 quaeque mihi madidis genetrix narravit ocellis  
 verba tenens et me, cum mihi tristis ait:  
 "Theutona regna petes, fili dulcissime, matrem  
 amplius haud poteris forte videre tuam."*

For Chrönn's mother the German lands meant exile. In fact, it was no exile, but for her (and for her son) it was not so different from what Ovid or Cicero had to bear. The latter did not only discuss the philosophical implications of exile, but experienced a temporary relegation to Dyrrhachium<sup>9</sup>. When he returned with all honours about two years later, Cicero reacted in a manner typical of his personality. He moaned and lamented in his letters during his exile and changed to boastful and triumphant tones after his 'comeback' – and he did it in such a shameless fashion, that the Italian archhumanist Petrarch (Francesco Petrarca, 1304-1374) was deadly disappointed in his former hero of golden *latinitas* and did not hesitate to talk and write about it. Later he – in a sophisticated literary play – wrote reproachful letters to the Roman statesman and finally begged his pardon<sup>10</sup>.

### 3. From Petrarch to Joachim Du Bellay

There is no clear evidence that Petrarch himself was tortured by homesickness in the proper sense of the word at any point of his life; but because his father was exiled to Avignon and Francesco as a boy had to follow him<sup>11</sup>, it would be no surprise, if he had longed for Italy. However, his real desire was – besides Laura – Rome, but not the contemporaneous city: He was heavily inclined to the *urbs Roma* of the ancient times, a goal, he could never reach in reality, but only in his highly artistic texts. Furthermore, being the founder of the so-called *Petrarchism*<sup>12</sup>, he inspired – amongst a huge number of others – a French poet, who terribly longed for his native country France, when he worked at the papal court in Rome: Joachim Du

---

<sup>9</sup> M. Giebel, *Marcus Tullius Cicero in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 2013.

<sup>10</sup> Petr. *Fam.* 24,2-4 & *Sen.* 14,1.

<sup>11</sup> K. Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, Darmstadt 2003.

<sup>12</sup> M. Bernsen-B. Huss (ed.), *Der Petrarkismus – ein europäischer Gründungsmythos*, Göttingen 2011.

Bellay (1522-1560)<sup>13</sup> was disillusioned by that, what he had to watch, hear, face, and bear every single day. Because he knew that he had no chance of leaving, he filled his beautiful poems with all his frustration and desire. To put it more theoretically, he went into a kind of ‘inner emigration’ or ‘inner exile’<sup>14</sup> as a kind of protective shield against all the negative energy he was exposed to and gave us – as a kind of writing therapy – some of the most tremendous pieces of French (and Neo-Latin) literature ever written. The most known sonnet, full of evasive elements, is n°31 of the *Regrets*:

*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage,  
Ou comme cestuy-là qui conquît la toison,  
Et puis est retourné, plein d'usage et raison,  
Vivre entre ses parents le reste de son âge!*

*Quand reverrai-je, hélas! de mon petit village  
Fumer la cheminée, et en quelle saison  
Reverrai-je le clos de ma pauvre maison,  
Qui m'est une province et beaucoup davantage?*

*Plus me plaît le séjour qu'ont bâti mes aïeux,  
Que des palais Romains le front audacieux:  
Plus que le marbre dur me plaît l'ardoise fine,*

*Plus mon Loire Gaulois, que le Tibre Latin,  
Plus mon petit Liré que le mont Palatin,  
Et plus que l'air marin la douceur Angevine.*

Du Bellay's text expresses his deeply felt longing for his native country. His desire is so powerful that only Ulysses is a perfect simile for his own feelings, who

---

<sup>13</sup> *Du Bellay et ses sonnets romains*. «Études sur les „Regrets“ et les „Antiquités de Rome“», réunies par Y. Bellenger, avec la collab. de J. Balsamo, Hélène Charpentier et al., Paris 1994. The text above is cited from: *Les plus belles pages de la Poésie Française*. «Anthologie illustrée. Préface de J. Bourin», Paris 1985<sup>2</sup>, 112-125 (on Du Bellay; 122-123 = *Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage*). For moving texts of modern exiled poets cf. Ligue des droits de l'homme / France Terre d'asile, *Cent poèmes sur l'exil*. «Préface de S. Ogata», choisis par F. Amrani, G. Manceron & Bernard Wallon, Paris 1993.

<sup>14</sup> F.-L. Kroll-R. von Voss (ed.), *Schriftsteller und Widerstand*. «Facetten und Probleme der Inneren Emigration», Göttingen 2012. H. Spiel, *Psychologie des Exils*. «Neue Rundschau» III (1975).

after two decades finally arrived in his *patria* and only looking back, seems to have made a “beautiful journey”. Du Bellay (or his *persona*) in a long series of opposite pairs contrasts Rome and his French village: Others are longing for the eternal city, he feels homesick and wants to leave this alleged city of (humanist) dreams as soon as possible. For him, homesickness is similar to exile.

#### 4. The many meanings of *nostalgia*

Du Bellay’s poem is full of nostalgic feelings, although the *terminus technicus* ‘nostalgia’ was only first coined in the late 17<sup>th</sup> century<sup>15</sup>, but was always felt in many different ways: the desire for the beloved, for the ‘good old times’, for the paradise lost or the safety of heaven. Besides these metaphors (in this understanding, all elegiac poets are permanently feeling ‘nostalgia’ for their mistresses!) there are magnificent examples for the proper sense of homesickness in the Middle Ages: One of the best-known examples is Walahfrid Strabo (808/809-849)<sup>16</sup>. The monk longs for his former home and expresses his feelings in no less than 17 strophes of his *Metrum Sapphicum*. Finally, God is his saviour, his *soter* in his difficult situation, most personally described in strophe n°2 = vv. 5-8, n° 8 = vv. 29-32 and n°12 = vv. 45-48:

*Nam miser pectus sapiens habere  
quaero, quam ob causam patriam relinquo,  
et malis tactus variis, perosus  
plango colonus.*

*Ecce prorumpunt lacrimae, recordor  
quam bona dudum fruerer quiete,*

---

<sup>15</sup> Cf. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Nostalgie>, <https://de.wikipedia.org/wiki/Nostalgie> (better: <https://en.wikipedia.org/wiki/Nostalgia>). In his thesis Simon Bunke gives a detailed analysis of the discourse developing out of and all around the various aspects of *nostalgia* (*Heimweh*. «Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit», Freiburg 2009 [Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae CLVI]). Hofer’s thesis is the starting point of an extensive literary genre dealing with *nostalgia* as dangerous illness and as sentimental longing. Bunke presents a wide range of texts from the 17<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century, including Johanna Spyri’s *Heidi* and Steven Spielberg’s *E.T.*

<sup>16</sup> B. Epple, *Metrum Sapphicum (Lob der Reichenau) auf alemannisch*. «Über Walahfrid Strabo und sein *Metrum Sapphicum* von W. Berschin», Friedrichshafen 2000. The poem can also be found in: K. Langosch, *Lyrische Anthologie des lateinischen Mittelalters mit deutschen Versen*, Darmstadt 1968, 102-107 (translated as *Sehnsucht nach der Reichenau*).



*cum daret felix mihimet pusillum  
Augia tectum.*

*Te quidem semper cupiens videre,  
per dies noctesque tui recordor,  
cuncta quae nobis bona ferre gestis  
insula felix.*

God helps the author sick with *desiderium patriae* to cope with his fate – ‘nostalgia’ originally meant exactly this sometimes fruitless, often hopeless and always endless longing for somebody’s *patria*: the Alsatian Johannes Hofer (1669-1752) used the word in his *Dissertatio medica de Nostalgia, oder Heimwehe*, printed in 1688 in Basel and easily accessible via *open access*<sup>17</sup>. The booklet contains – depending on the various contemporaneous editions – approximatively 20 pages (paratexts and laudatory epigrams included). In a short and quite topical introduction, the young physician informs his readers about the different thematic options he thought about for his thesis. After some deliberation, he – finally – found the solution (A2rv = §1):

*Inter has vero curas oppido in mentem venerunt historiae quorundam juvenum, ita afflictorum, ut nisi in patriam revecti essent, sive febrī, sive tabe consumpti supremum in exteris oris diem obivissent. Morbum hinc iudicavi, qui quo minus a medicorum ullo hucusque explicatus est, eo magis describi et exponi mereretur.*

What follows, is a lengthy passage on the different names that are suitable to describe this old, but newly described malady (A2v = §2):

*[...] quod equidem Helvetii vernacula lingua affectui dudum imposuerunt, ex dolore amissae dulcedinis patriae desumptum, dum appellarunt das Heim-weh; quasi doleant hoc morbo decumbentes, non nisi, quia aura patriae jucunda destituuntur, aut se ea nunquam amplius usuros sibi imaginantur.*

---

<sup>17</sup> [https://www.e-rara.ch/bau\\_1/content/pageview/5963371](https://www.e-rara.ch/bau_1/content/pageview/5963371): *Dissertatio medica de NOΣTAAΓIA, oder Heimwehe*: «quam supremi numinis auxilio adstante permissu et consensu magnifici, excellentissimi & gratiosissimi medicorum ordinis, in perantiqua Rauracorum universitate praeside, viro experientissimo, excellentissimo, dn. Joh. Jac. Hardero, phil. & med. doct. anatom. & botan. profess. celeb. sereniss. Marchion. Bada-Durlac. archiatro., &c. ad d. XXII. Jun. Ann. M.DC.LXXXVIII. amico eruditorum examine proponit», Johannes Hoferus. Alsato-Myllhusinus. Basileae, tapis Jacobi Bertschii.

*Hinc et cum Helvetii in Galliis affectu hoc saepeprehendantur, apud eandem quoque nationem appellari meruit la Maladie du Pays. Caruit autem hucusque peculiari nomine in medicina, quod a nullo, quantum quidem ego novi, medico hactenus vel probe observatus, vel studiose expositus sit [...].*

Hofer is one of the earliest authors (if not the earliest) to call it *nostalgia*.<sup>18</sup> He is coining the *terminus technicus* out of Greek vocabulary, even adding some etymological hints (and giving some other terminological options like ‘nostomania’ or ‘philopatridomania’). In §3 the *doctorandus* gives a clear definition of the symptoms and informs his readers (and supervisors) that some objects (or memories) may cause the fatal illness. For a clearer and better understanding, Hofer presents some telling examples in §4: homesick Swiss soldiers, a student from Bern in Basel and a young girl who nearly starved herself to death always repeating the same words (A4r):

*Nostalgia statim correpta cibos atque medicamenta singula, quibus ob virium magnum languorem maxime indigebat, respuit, frequenti ejulatu nihil aliud ingeminans quam Ich wil heim / ich wil heim / neque ad interrogationes quascunque aliud respondens quam idem illud ich wil heim. Tandem ergo a parentibus licet maxime imbecillis domum est delata, ubi intra paucos dies, nullius fere medicamenti ope integerrime convaluit.*

Hofer concludes, that young people above all are endangered or affected (§5). When born, raised and educated in the same place, there is a high risk of getting homesick, when leaving the (too) close realm of the family or the surroundings of the village. For Hofer, *nostalgia* is definitely not an endemic illness of the Swiss, it is a European, nay, a global phenomenon, observed by medical celebrities from many countries.<sup>19</sup> As a *medicus probus* he searches for the internal and external causes (§§6-8), verbalized in a language full of *ornatus* and metaphors, and describes the symptoms (B2r = §9):

<sup>18</sup> For the false attribution of Hofer’s thesis to Harder (and its transposition from 1688 to 1678) cf. M. Baumann, *Heimweh – eine Frage des Luftdrucks? Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Heimweh bei Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733)*, in K. von Greyerz-S. Flubacher-Ph. Senn (ed.), *Wissenschaftsgeschichte und Geschichte des Wissens im Dialog – Connecting Science and Knowledge. Schauplätze der Forschung – Scenes of Research*, Göttingen 2013, 99-130, esp. 104-105, n.17.

<sup>19</sup> Danuta Shanzer drew my attention to some verses (6,604-606) taken from Ladislaus Pyrker’s *Tunisiás*, first published in Vienna in 1820 (cf. Ladislaus Pyrker, *Tunisiás*. «Ein Heldengedicht in zwölf Gesängen», Berlin 2015): *Ach! der Gebirgssohn hängt mit kindlicher Lieb’ an der Heimath; | den Alpen geraubt hinwelket die Blume, so welkt er | Ihr entrissen dahin!* In 1825, it was formed into a famous song by Franz Schubert; for an English translation cf. <https://www.oxfordlieder.co.uk/song/2742> and for more details on the composition <https://www.schubertlied.de/index.php/de/die-lieder/8512-das-heimweh>.

*Signa diagnostica, quae nostalgia imminentem indicant, ex ipsa juvenum conditione petenda: si enim tristes frequenter obambulent, si peregrinos aversentur mores, si fastidio exterarum conversationum capiantur, si natura ad melancholiam inclinent, si jocos aut levissimas injurias, vel exigua incommoda alia aegerrimo ferunt animo, si avari sunt, si patriae delicias jactitent frequenter, atque omnibus peregrinis praeferant & quae sunt alia: certe id ad nostalgiam maxime dispositi sunt judicandi, immo si injurias pati cogantur, si morbo aliquo afficiantur et inde tristes ac meditabundi patriam auram anhelent, affectum jam imminere probabile est.*

What follows, is the description of the somatization of the illness (§10) and some proposals (and remedies) to cure and heal the patients (§§11-12).

Hofer's doctoral thesis because of its sophisticated context and balanced mixture of stylistic value and scientific content probably could have brought some relief to the banished Younger Seneca<sup>20</sup>. When the philosopher was temporarily exiled to Corsica, he tried to console himself by composing *Consolationes*, officially addressed to other people, like his mother (*Ad Helviam matrem de consolatione*), and showing the *ataraxia* of an exponent of the Stoa. In real life, living up to its philosophical principles was much more difficult as especially Seneca has shown during his lifetime full of vicissitudes in more than only one single aspect. – In respect to this, Catullus's desire for Sirmio (c. 31)<sup>21</sup>, while staying elsewhere and thinking of his calm retreat area in Upper Italy, or Pliny's praise of his villa (*epist.* 9,7) and his longing for lake Como (*epist.* 2,8)<sup>22</sup> are attractive, perfectly readable, but harm- and hurtless examples. Both of them know, that they can return, that they have the possibility of coming home nearly whenever they want to, while Seneca was dependent on the emperor's grace. It is obvious, that the three of them (sometimes or often) felt homesick, but only two could do something against it *sua sponte*.

---

<sup>20</sup> M. Giebel, *Seneca in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1997. V. Sørensen, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof*, München 1984. S. Schreiner, *domum servavit, lanam fecit... Ausdrucksformen römischer Beziehungsrealität zwischen Konvention und Emotion*, «Wiener Humanistische Blätter» LVIII (2017), 119-132: 125.

<sup>21</sup> H.P. Syndikus, *Catull.* «Eine Interpretation. Erster Teil: Die kleinen Gedichte (1-60)», Darmstadt 1984 (Impulse der Forschung XLVI), 185-189.

<sup>22</sup> A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny.* «A Historical and Social Commentary», Oxford 1966.

## 5. Homecountry? Homecountries?

Nevertheless, even the leading figure of an empire or an army could not be absolutely sure that he would because of his standing forever be immune to bad luck, because – as the years go by – the influence of most of us changes slightly or dramatically: and the Carthaginian hero Hannibal was no exception. The most prominent annalistic historiographer Livy and authors who used his books as fruitful source (namely Silius Italicus in his epic poem *Punica* and Petrarch in his *Africa*) wrote on Hannibal's loss of what 'home' meant to him<sup>23</sup>, when he had to go back to his native country, which was a strange land he had no affiliation or emotional tie with, owing to the fact that he had left North Africa as a small boy with his father Hamilcar<sup>24</sup>. That is why the 'most dangerous enemy Rome ever had' was himself socialized in Europe and felt at home precisely there, where he fought for the supremacy of the Carthaginians. By the way, Hannibal is a perfect example for the borderless meaning of 'home' mentioned above, or in other words, for the intrinsic value separated from geography. Livy's description of Hannibal's farewell is emblematic, containing most of the elements that characterize a (from this very moment on) deeply hurt (and quite upset) individual (30,20):

*Frendens gemensque ac uix lacrimis temperans dicitur legatorum uerba audisse. postquam edita sunt mandata, "iam non perplexe" inquit "sed palam reuocant qui uetando supplementum et pecuniam mitti iam pridem retrahebant. uicit ergo Hannibalem non populus Romanus totiens caesus fugatusque sed senatus Carthaginensis obtreptione atque inuidia; neque hac deformitate reditus mei tam P. Scipio exsultabit atque efferet sese quam Hanno qui domum nostram quando alia re non potuit ruina Carthaginis oppressit." Iam hoc ipsum praesagiens animo praeparauerat ante naues. itaque inutili militum turba praesidii specie in oppida Bruttii agri quae pauca metu magis quam fide continebantur dimissa, quod roboris in exercitu erat in Africam transuexit, multis Italici generis, quia in Africam secuturos abnuentes conceserant in Iunonis Lacinae delubrum inuiolatum ad eam diem, in templo ipso foede interfectis. Raro quemquam alium patriam exsilii causa relinquentem tam maestum abisse ferunt quam Hannibalem hostium terra excedentem; respexisse saepe Italiae litora, et deos hominesque accusantem in se quoque ac suum ipsius caput exsecratum quod non cruentum ab Cannensi uictoria militem Romanum duxisset;*

<sup>23</sup> Sil. *Pun.* 17,184-217 & Petr. *Afr.* 6,388-700 (cf. M. von Albrecht, *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Amsterdam 1964, 119-143). Even the German dramatist Christian Dietrich Grabbe wrote a romantic play, *Hannibal*, published in 1835, with Hannibal's sentimental farewell (<[www.zeno.org/Literatur/M/Grabbe,+Christian+Dietrich/Dramen/Hannibal/3.+Abschied+von+Italien](http://www.zeno.org/Literatur/M/Grabbe,+Christian+Dietrich/Dramen/Hannibal/3.+Abschied+von+Italien)>).

<sup>24</sup> P. Barceló, *Hannibal*, München 2003. P. Barceló, *Hannibal. Strategie und Staatsmann*, Stuttgart 2004. K. Christ, *Hannibal*, Darmstadt 2003 (Gestalten der Antike). R. Garland, *Hannibal. Das gescheiterte Genie*, Darmstadt 2012.

*Scipionem ire ad Carthaginem ausum qui consul hostem Poenum in Italia non uidisset: se, centum milibus armatorum ad Trasumenum ad Cannas caesis, circa Casilinum Cumasque et Nolam consenuisse. Haec accusans querensque ex diutina possessione Italiae est detractus.*

Inside, Hannibal is homesick and disappointed. Outside, he hides those very personal feelings behind anger and reminiscences of bloody operations of a reckless and ruthless conqueror.

## 6. The narrow ridge between civilisation and colonialism

There is no doubt, that this cruel imperialism is a trait the Carthaginian and his fellow citizens shared with their greatest competitors and adversaries: the Romans. Their lethal understanding, their brutal concept of what later would be called colonialism was verbally castigated by no less a man and author than Tacitus. The historian's highly critical remarks on imperialism<sup>25</sup> that fatally destroys everything in the newly conquered territories, the lack of respect towards the homelands of the indigenous people makes stand one's hair on end even now, because it is timeless and true, what is stated by Tacitus' fictitious character Calgacus in the following lines of his monograph *Agricola* (Tac. *Agr.* 30):

*Raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. Auferre, trucidare, rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.*

Where the Romans had been, there was no longer any home for those who had lived there for generations, because the "rulers of the world" were seeking for space,

---

<sup>25</sup> For further information on Tacitus and imperialism in antiquity cf. F. Römer, *Reconsiderations on the Intention and Structure of Tacitus' Annals*, in J. Pigoń (ed.): *The Children of Herodotus. «Greek and Roman Historiography and Related Genres»*, Cambridge 2008, 271-286. F. Römer, *Die Brauchbarkeit des Fremden. Praxisorientierte Sichtweise im antiken Rom*, in E. Saurer-B. Wagner (ed.), *K/Eine Mauer im Mittelmeer. «Debatten um den Status des Fremden von der Antike bis zur Gegenwart»*, Wien 2003, 29-43. F. Römer, *Biographisches in der Geschichtsschreibung der frühen römischen Kaiserzeit*, in E.-M. Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin-New York 2005 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche CXXIX), 137-155.

for a “new home” for their fellow citizens: The conquerors took home from the conquered and stomped on what we would call human rights with their *caligae*. The brutality of the conquest of foreign lands and their people was the dark side of the Roman civilization and often in a sharp contrast to Vergil’s peaceful and conciliatory line *parcere subiectis et debellare superbos* (*Aen.* 6,853).

Another facet of the expanding empire was a growing population that encouraged more and more people to find their future luck in the big cities – especially in Rome itself. Those immigrants and working poor left their native provinces to seek new homes in the centre of the Roman Empire. The capital city became a veritable melting pot, a fact that incited Martial, the epigrammatist, and Juvenal, the satirist, to write harsh commentaries including the hard reality, that the *urbs* was a rather disappointing new ‘home’ for people who had eagerly desired to live there. The *locus classicus* in this context is Juvenal’s 3<sup>rd</sup> satire – from the modern and politically correct point of view – full of xenophobic clichés (3,60-80):

[...] non possum ferre, Quirites,	60
Graecam urbem. quamvis quota portio faecis Aethaei?	
iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes	
et linguam et mores et cum tibicine chordas	
obliquas nec non gentilia tympana secum	
vexit et ad circum iussas prostare puellas.	65
ite, quibus grata est picta lupa barbara mitra.	
rusticus ille tuus sumit trechedipna, Quirine,	
et ceromatico fert niceteria collo.	
hic alta Sicyone, ast hic Amydone relictas,	
hic Andro, ille Samo, hic Trallibus aut Alabandis,	70
Esquillas dictumque petunt a vimine collem,	
viscera magnarum domuum dominique futuri.	
ingenium velox, audacia perdita, sermo	
promptus et Isaeo torrentior: ede quid illum	
esse putes. quemvis hominem secum attulit ad nos:	75
grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes,	
augur, schoenobates, medicus, magus, omnia novit	
Graeculus esuriens: in caelum iusseris, ibit.	
in summa non Maurus erat neque Sarmata nec Thrax	
qui sumpsit pinnas, mediis sed natus Athenis.	80

The *persona* – not the author, who was a foreigner himself – the *persona*, possibly a ‘flawed’ speaker, who *de facto* is at home, does not feel at home any longer because of the multicultural inhabitants of the *urbs Roma*. He doubtlessly exaggerates to satisfy the conventions of satire but creates a kind of subcutaneous feeling that made some readers and listeners quite nervous. Probably he found the most fruitful response in those recipients, who were dwelling somewhere else: people who had never experienced the colourful reality of a multicultural society, and were therefore being anxious and insecure in the beginning and suspicious and hateful in the unhappy and disastrous end. The dangerous outcome is a population unwilling to share its home with others but privileging any kind of strict homeland security. In other words, the positive, friendly and shiny side of ‘home’ becomes exclusive – in the most negative sense of the word.

## 7. Epilogue

Besides this early example of something that can easily become the base of prejudice and maybe even ‘fake news’<sup>26</sup>, besides this alarming layer of ‘home’, there remains one last question. How many homes can a single person have? One? Or maybe more? Especially when focussing on the inner value and deeper meaning of ‘home’, the situation we face today is not so different from 2,000 years ago: Nowadays, Europe – for many people – has the same standing as the Roman Empire had to provincials, nicely illustrated by René Goscinny and Albert Uderzo in *Asterix at the Olympic Games*.<sup>27</sup> The heroic Gauls have a small, sweet home (their village) and a much bigger one, the *imperium Romanum* – for which they want to compete in the Olympic Games with all their strength, representing a homeland, they are proud of. That is the right spirit for the future – our future. Or, as the Austrian Federal president Alexander Van der Bellen emphasized in his much-noticed speech on January 1<sup>st</sup>, 2019: «Europe is the best idea we ever had.»<sup>28</sup>

Institut für Klassische Philologie, Mittel-  
und Neulatein  
Universitätsring 1, AT – 1010 Wien

SONJA SCHREINER  
sonja.schreiner@univie.ac.at

---

<sup>26</sup> Cf. R. Goscinny-A. Uderzo, *Le Papyrus de César* (texte: Jean-Yves Ferri ; dessins: Didier Conrad), Vanves-Cedex 2015 (Astérix n° XXXVI). This volume deals with the concurring systems of oral and written tradition and especially with the forming of history by Caesar, who intends to destroy every information on the invincible Gauls.

<sup>27</sup> Cf. R. Goscinny-A. Uderzo, *Astérix aux Jeux Olympiques*, Vanves-Cedex 1968 (Astérix n° XII).

<sup>28</sup> <https://www.bundespraesident.at/aktuelles/detail/neujahrsansprache-20190/>.

**Abstract**

What is the deeper sense and the real impact of proverbs like *ubi bene, ibi patria* or well-known quotations from ancient texts like *hic manebimus optime*? Can a general definition of 'home(lessness)' be distilled from the wide range of Latin texts after all? or is it much more a colourful sample of absolutely individual understandings? Focussing on some telling – and quite different – examples (e.g. Cicero, Ovid and Seneca the Younger on exile; Catullus and Pliny the Younger on their beloved retreat areas; Livy and his successors on Hannibal's loss of what 'home' meant to him, when he had to go back to his native country; Tacitus' highly critical remarks on imperialism that fatally destroys everything in the newly conquered territories; Martial's and Juvenal's harsh commentaries on Rome as 'melting pot' and disappointing new 'home' for people who eagerly desired to live there; homesickness in Medieval and Neo-Latin texts) the paper will try to give an outline of what 'being at home' and 'losing someone's roots' means for the authors – and their protagonists – dealing with that fundamental human experience.

Qual è il significato profondo e l'impatto effettivo di proverbi quali *ubi bene, ibi patria* o di citazioni famose dai testi antichi come *hic manebimus optime*? È possibile ricavare una definizione generale dell'essere '(senza) casa' dalla vasta gamma dei testi latini? o piuttosto si tratta di un campione variegato di interpretazioni prettamente individuali? Soffermandosi su alcuni esempi eloquenti – e alquanto diversi tra loro – (ad esempio, Cicerone, Ovidio e Seneca il Giovane sull'esilio; Catullo e Plinio il Giovane sulle loro rispettive aree di ritiro predilette; Livio e i suoi successori sulla perdita da parte di Annibale di quel che egli considerava 'casa', quando dovette far ritorno al suo paese natale; le osservazioni estremamente critiche di Tacito sull'imperialismo che inevitabilmente portava distruzione nei territori appena conquistati; le aspre testimonianze di Marziale e Giovenale su Roma come '*melting pot*' e nuova 'casa' insoddisfacente per coloro che desideravano ardentemente viverci; la nostalgia di casa nei testi medievali e neolatini) l'intervento cercherà di delineare il significato del 'sentirsi a casa' e della 'perdita delle proprie radici' per gli autori – e i loro protagonisti – che si sono misurati con questa esperienza umana fondamentale.



*Uomini-pesce e denti di serpente.*  
**Lo straniero nel *Romanzo di Alessandro greco*\*<sup>1</sup>**

**1. L'India e i suoi abitanti nelle fonti storiche**

Non c'è nulla di più straniero, di più strano e di più altro di un mondo di cui si è solo sentito parlare. In un momento in cui le sonde atterrano su pianeti desolati (e desolanti) alla ricerca di un passato che possa diventare un futuro, a volte è difficile immaginare come, per il mondo classico, ciò che per noi è 'normale', in realtà, fosse un mondo troppo lontano per essere anche solo calpestato.

Due erano stati gli esseri – chiamarli 'uomini' sarebbe qualcosa di limitante – che avevano varcato i limiti del mondo occidentale, per raggiungere il Paese del Sole per antonomasia, ad est: l'India. Quegli essere erano un dio – Dioniso – e un semidio – Eracle. Un'impresa impossibile, quindi, un'impresa che nessun uomo avrebbe potuto compiere. Che cosa sorgeva là, ad est, era quindi fonte di racconti più che di esperienze e di storicità, e delle creature e dei popoli che l'abitavano c'erano più che altro leggende, in cui si cercava di dare forme a idee.

Sono numerosissimi gli autori che hanno trasformato in parole immagini e immaginazioni solo pensate, e nominarli tutti sarebbe qui impossibile.

Scilace di Carandia, attivo tra il VI e il V sec. a.C., citato da Tzetze (*Chil.* VII 45), parla di uomini che vivono *περὶ τὴν Ἰνδικήν*, chiamati, rispettivamente, Sciapodi (*Σκιαπόδες*) e Otolici (*Ωτολίχοι*) o Panotii. I primi avevano piedi molto larghi e, quando cadevano a terra a mezzogiorno, allungando i piedi sopra le loro teste li usavano come ombrelli per ripararsi dal sole; i secondi avevano invece grandi orecchie, che, di nuovo, venivano usate come protezione. Scilace, ci riferisce sempre Tzetze, parla anche di uomini con un solo occhio e uomini con orecchie così grandi da potervi dormire dentro, e di molte altre creature, non esplicitamente nominate. È però lo stesso Tzetze a riferire che questi racconti sembrano più che altro fabbricati,

---

<sup>1</sup> Ringrazio profondamente i promotori degli eventi, nonché editori di questo volume, i partecipanti al convegno e i *referees*.

ammette di considerarli menzogne: a riferire di simili creature sono scrittori come Ctesia di Cnido, Iambolo, Isigono e Agastone, tra gli altri.

Ctesia di Cnido, medico alla corte persiana nell'ultimo quarto del V secolo, parlava, nei *Persikà*, di creature come Pigmei e Cinocefali (*FGrHist* 688, F 45). I Pigmei, che parlano la stessa lingua del resto dell'India, sono descritti come molto piccoli, alti tra il cubito e mezzo e i due cubiti (75-100 cm), con capelli lunghi e barba che raggiungono le ginocchia, peli che servono essenzialmente da abiti, attorcigliati intorno al suo corpo. Hanno peni così grandi che raggiungono le caviglie, e, in generale, sono descritti come molto brutti. Ovviamente, essendo così piccoli, tutto è a loro commisurato – le pecore sono come agnelli, i bovini hanno le dimensioni di arieti. Sono eccelsi arcieri – accompagnano il re degli Indiani nell'esercito –, seguono molto la legge e cacciano non con cani, ma con corvi e aquile. I Cinocefali (che gli Indiani chiamano Kalystrioi) possiedono, ovviamente, la testa di un cane, e come cani dialogano, attraverso l'abbaiare e l'uso di gesti della mano: comprendono il parlare, ma non riescono a reciprocargli. Hanno denti, artigli e code, vivono in tribù di 120.000 persone, e le loro donne si lavano una sola volta per mese, durante il ciclo mestruale, e, come cani, si accoppiano anche. Vivono tra i 170 e i 200 anni. La terza etnia non ha nome: si parla di uomini scuri, come il resto degli Indiani, e che non lavorano, mangiano grano o bevono acqua, poiché, occupandosi degli ovini, bevono solo latte, e poiché, nati senza ano o senza movimento dell'intestino, è impossibile per loro mangiare – lo impediscono con l'assunzione, ogni mattina, di una radice che impedisce loro la digestione e li obbliga al vomito per espellere quanto mangiato.

Anche Megastene (*FGrHist* 715 F 27a-b, F 29) parla di pigmei, di gente con ginocchia rivoltate all'indietro, di Cinocefali e di popoli che si coprono con le orecchie per protezione. Simili popoli sono menzionati anche da Plinio (*NH* VI 34s.), che vi aggiunge monocoli con una gamba sola (derivazione evidente degli Sciapodi di Scilace), Trogloditi, popoli con occhi piantati sulle spalle, Satiri, Coromandi – un popolo senza voce che emette urla, provvisti di corpi setolosi, occhi glauchi e denti di cane –, Scirati – creature che hanno buchi al posto delle narici, che strisciano per terra –, Astomi – privi di bocca, irsuti, che si cibano solo di profumi –, Trispitami e Pigmei, Pandi – creature bianche in giovinezza ma scuri nella vecchiaia –, Macrobbi – mangiatori di cavallette – e Clingi.

Nessuno di questi popoli, però, nella loro 'stranezza' e alterità, subisce una qualche connotazione negativa da un punto di vista morale o sociale: la loro diversità è talmente evidente, probabilmente, e talmente estrema, che non c'è veramente bisogno di esplicitarla.

## 2. L'India e i suoi abitanti nel *Romanzo di Alessandro*

Il mito di Dioniso e di Eracle consentiva all'India, in qualche modo, di essere il paese con più possibilità di venire esplorato da storici, da scrittori, da geografi stessi. Ma ci fu qualcuno che partì effettivamente per la conquista di quel paese lontano, e che, con il suo passaggio, trasformò probabilmente il concetto stesso di distanza fisica, geografica e anche intellettuale. Non rimane quasi nulla degli storici che accompagnarono il viaggio e la conquista di Alessandro il Grande, e ciò che ci rimane non parla tanto di popoli, quanto di eventi, di geografia, di meraviglia. Non è quindi negli storici di Alessandro che si trovano indicazioni dei popoli, e loro descrizioni, quanto, quasi come se fosse un cerchio perfetto, la più fantasiosa, a modo suo, delle vite di Alessandro, e cioè il testo noto come *Romanzo di Alessandro*<sup>2</sup>. Nato probabilmente come un'unione di lettere (ovviamente fittizie), nel III secolo d.C. (o a.C., per altri studiosi<sup>3</sup>) questo ricevette un'organicità che lo rese, nei secoli e nello spazio, uno dei testi più letti, più amati e più tradotti nel mondo occidentale e orientale. Da un'originale versione (o *recensio*) denominata  $\alpha$ , trasmessa in un solo codice greco (A = *Paris*. gr. 1171) del XI secolo, attraverso diversissime rielaborazioni (tra cui le cinque greche canoniche che spaziano dal III secolo fin anche al XIV/XV), il testo arrivò anche a toccare popolazioni del Vicino Oriente, e fu tradotto in più di trenta lingue del mondo antico, la latina ad opera, forse, di Giulio Valerio (*Val.* – IV sec. d.C.) e quella armena (Arm.) del V sec. le prime ad aver cementato questa incredibile capacità di trasformazione del testo stesso, che è riuscito ad adeguarsi a popolazioni, a religioni e a temporaneità tutte diverse tra loro: è la vera forza del *Romanzo*, quella di essere come l'acqua, fruibile da tutti, capace di mescolarsi, di crescere e di trasformarsi, senza mai veramente perdere la sua stessa essenza ed identità. Il concetto stesso di traduzione è un concetto molto equivoco, poiché ogni traduzione (e ogni manoscritto, in realtà) è una rielaborazione del testo, che si adegua a popolazioni, tempi e culture differenti. Un esempio di questa 'rielaborazione' è proprio la descrizione di alcuni popoli dell'India:

A: εὕρομεν ἐκεῖ θηλυμόρφους ἰχθυοφάγους ἀνθρώπους. ἐμοῦ δὲ προσεκαλεσαμένου τινὰς εὔρον βαρβάρους τῆ διαλέκτῳ<sup>4</sup>.

*Val:* hiique sunt promise mares atque aliud secus, omnes tamen ad nostratia

<sup>2</sup> Impossibile condensare in una sola nota tutta la letteratura a proposito del *Romanzo*. Testi fondamentali rimangono Merkelbach 1977, Jouanno 2002, Stoneman 2010.

<sup>3</sup> Richard Stoneman (1996, 602) sostiene «that the work was already compiled in something like the form of A in Ptolemaic Alexandria, as early as the second or perhaps even third century BC».

<sup>4</sup> Edizione: Kroll 1926.

corpora quibus sunt feminae molliores: nam et vetus sermo eos molles Sabaeos appellat. Sed nihil aliud ferme ad cibum norunt praeter piscium genera, quorum illis multa et facilis abundantia est<sup>5</sup>.

*Arm:* «e trovammo li ittiofagi con forme di donne che vi si nutrivano»<sup>6</sup>.

Le differenze sono chiarissime anche solo da un punto di vista della lunghezza della descrizione – per non parlare della ‘personalizzazione’ del greco che pone l’accento sull’azione stessa di Alessandro (è lui il narratore) che trova e che parla, e l’insistenza sulla lingua (unica, nelle tre versioni), ancora più che sulla fisicità.

A: ... καὶ ἐλέφαντες καὶ βούκριοι καὶ ταυρελέφαντες, ἄνδρες τε ἐξάχειρες καὶ ἱμαντόποδες καὶ κυνοπέριδες ἄλλα τε ζῷα θηριόμορφα.

*Val:* elephantis et bucriis; tunc taurelephantes et cum his homines senis manibus portentuosus, himantopodes etiam et cynoperdices multaue formarum humanarum genera *invisitata*.

*Arm:* «elefanti, e buoi feroci, e tori-elefanti, uomini a piedi nudi con sei piedi; e cani-pernici e molti altri tipi di animali selvaggi».

Di nuovo, è il latino a dare una qualche connotazione a queste popolazioni: in realtà, non vengono nemmeno definite come ‘strane’, e ciò che viene detto viene detto con un’obiettività di forme, ben più che con un’eventuale critica o giudizio morale e sociale. Comune a tutte le versioni, invece, è l’invenzione non tanto di neologismi nei nomi, quanto di definizioni che descrivono le caratteristiche fisiche, unendo parole già esistenti per crearne una nuova.

Tutto il secondo e il terzo libro, quando Alessandro parte dalla Grecia per arrivare in Asia, è costellato di popolazioni strane, ma è in una parte più delimitata che la meraviglia ha il suo apice: è normalmente definita *Epistula Alexandri ad Aristotelem*<sup>7</sup> (III 17) poiché probabilmente originalmente una delle lettere che, ipoteticamente, costituivano la base del testo, una lettera che Alessandro invia al proprio maestro descrivendogli le meraviglie delle terre inesplorate.

È in questa porzione del testo che si ha la maggior parte delle descrizioni di tutte le ‘alterità’, in un elenco di popoli e di creature incredibilmente ‘estranee’: la cosiddetta Notte dei Terrori, il momento in cui tutto l’esercito di Alessandro viene attaccato da creature di ogni genere – creature, non popolazioni, però. Compagnano scorpioni, serpenti con due o tre teste, granchi giganteschi, leoni bianchi grandi come buoi, cinghiali, linci, tigri e pantere, pipistrelli, topi grandi come volpi e creature immaginarie come l’*odontotyrannos* e i *nocticoraces*. Subito dopo, l’Oceano, con

<sup>5</sup> Edizione: Rosellini 2004.

<sup>6</sup> Edizione: Simonyan 1989 (traduzione mia).

<sup>7</sup> Il testo, considerato a volte a come indipendente dal *Romanzo*, è stato edito singolarmente da Boer 1973.

bestie a due teste – una di leonessa, l'altra di coccodrillo –, e le popolazioni di fauni, ittiofagi e cinocefali, diventati, ormai, quasi una popolazione 'abituale' per le meraviglie dell'India. Ma più ci si addentra nel territorio, più le popolazioni acquisiscono importanza, e gli uomini prendono il posto degli animali. L'oracolo, *in primis*, situato nel Giardino dell'Eden, dove gli abitanti, vestiti con pelli di pantere e tigri, si nutrono di incenso e balsamo, e dove il prete, alto dieci piedi (circa tre metri), possiede denti di cane.

### 3. L'immaginario del *codex Venetus* di San Giorgio dei Greci

Di tutti i manoscritti che ci riportano la versione greca del *Romanzo*, solo uno, denominato **D** nel prospetto codicologico, il *codex Venetus AEIB* n. 5 di San Giorgio dei Greci<sup>8</sup>, è un manoscritto miniato: si tratta di una produzione imperiale, anche se non sono confermate con assoluta certezza il nome del committente né quello del copista che lo ha vergato né dell'illustratore che ha decorato i vari foli, in cui il greco del testo si intreccia all'arabo di un ignoto commentatore. È quindi interessante vedere la corrispondenza, se presente, proprio tra testo e disegno, tra racconto e rappresentazione.

1) β II 32. ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὕλῃ ἄνθρωποι παμμεγέθεις † Φυτοὶ † λεγόμενοι, ἔχοντες ἀνὰ πηχῶν εἴκοσι τεσσάρων, μακροὺς τραχήλους ἔχοντες καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς ἀγκῶνας πρῶσι παρεμφερεῖς (f. 99<sup>v</sup>-100<sup>r</sup>). Benché, come in moltissimi casi che riguardano le popolazioni, la parola che servirebbe ad identificarne il nome è difficile da comprendere e diversamente trasmessa dai vari manoscritti, il concetto comunque è chiarissimo da leggere: uomini alti ventiquattro cubiti con grossi colli, piedi e mani simili a seghe. L'illustratore lavora su due piani, nella prima illustrazione<sup>9</sup>: quello superiore, che vede l'avanzamento da parte di Alessandro, in abiti e acconciatura tipicamente bizantini, mentre comanda un'armata verso statuarie creature completamente coperte di peli, con unghie lunghissime, affilate, dal corpo non troppo più scuro rispetto a quello dei Macedoni; quello inferiore, invece, mostra l'attacco da parte delle creature stesse, attacco che sfocerà

<sup>8</sup> Su questo manoscritto, vd. lo studio completo di Trahoulia 1997. Vista l'impossibilità di poter riprodurre le immagini nel presente contributo, e vista la natura del volume stesso, saranno indicati i *link* per i vari foli. È possibile consultare il manoscritto nella sua interezza *online* all'indirizzo <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/gr/showpic.asp?picpath=0402\\_txt\\_01\\_fr&curtable=manuscripts&currecord=9999&vorder=1](http://eib.xanthi.ilsp.gr/gr/showpic.asp?picpath=0402_txt_01_fr&curtable=manuscripts&currecord=9999&vorder=1)>.

<sup>9</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_99v.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_99v.jpg)>.

nella grande scena di battaglia del foglio successivo<sup>10</sup>, dove, davanti ad un cielo dorato, Alessandro, coi suoi soldati e i suoi cani, riesce a mettere in fuga quelle enormi creature dalle mani taglienti.

2) β II 33. ἤλθομεν εἰς τινα χλοακὴν χώραν, οὗ ἦσαν ἄνθρωποι ἄγριοι γίγασι παρεμφερεῖς τῷ μεγέθει, στρογγύλοι, δασεῖς, πυρροί, ὄψεις ἔχοντες ὡς λεόντων, καὶ ἄλλοι λεγόμενοι † Ὀχλωτοὶ † τρίχας μὴ ἔχοντες, τὸ μῆκος ἔχοντες πῆγεις τέσσαρες, τὸ δὲ πλάτος ὡσεὶ λόγχη. ἤλθον δὲ πρὸς ἡμᾶς δέσματα περιεζωσμένοι, ἰσχυροὶ λίαν, ἐτοιμότατοι πολεμῆσαι ἄνευ λογῶν καὶ βελῶν, ἀλλὰ ξύλοις ἔτυπτον τὸ στρατόπεδον καὶ ἀνεῖλον πολλούς. τῶν δὲ στρατιωτῶν ἀπολλυμένων ἐκέλευσα πῦρ ἀνάψαι καὶ τῷ πυρὶ αὐτοὺς μάχεσθαι. καὶ οὕτως ἀνεχώρησαν οἱ ἀλκιμώτατοι ἄνδρες, στρατιῶται δὲ ἀπώλοντο ἑβδομήκοντα δύο. καὶ ἐκέλευσα αὐτοὺς εἰς τὸ πῦρ βληθῆναι καὶ τὰ περιλειφθέντα αὐτῶν ὅστ᾽ εἰς τὰς πατρίδας αὐτῶν ἀπενεχθῆναι. (ff. 104<sup>r</sup>, 105<sup>r</sup>). All'apparenza non molto diverso dalla precedente popolazione, questo popolo manca però di quelle mani che ne fanno delle creature pericolose anche solo al mero contatto. Di nuovo, la scena si svolge su due foli: nel primo<sup>11</sup>, sempre diviso su due livelli, Alessandro a sinistra e i nativi a destra, e, nel secondo<sup>12</sup>, il re che, nel secondo, sempre su due livelli, segue lo scontro, con un'apparente vittoria dei selvaggi, possessori di tronchi e rami come armi, e che, inferiormente, vengono sconfitti con l'arma più 'moderna' di tutte, in qualche modo, quella che ha separato l'uomo dalla scimmia, e cioè il fuoco. Anche qui, però, se non fosse per i capelli lungo tutto il corpo, la fisionomia del volto non sarebbe poi così diversa rispetto a quella dei soldati di Alessandro;

3) β III 28: καὶ ἀπ' ἐκεῖ ἤλθομεν ἐπὶ τὸν Ἄτλαν ποταμόν. ἐκεῖ δὲ οὐκ ἦν ὄρα ἢ οὔτε γῆν οὔτε οὐρανόν. ἦν δὲ ἔθνη πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κατοικοῦντα. εἶδομεν δὲ κνυοκεφάλους ἀνθρώπους, οἵτινες ὀφθαλμοὺς εἶχον ἐν τῷ στήθει καὶ τὸ στόμα, ἐτέρους δὲ ἄνδρας ἐξαχείρους καὶ ταυροπροσώπους καὶ τρωγλοδύτας καὶ ἱμαντόποδας, ἀγρίους ἀνθρώπους, ἄλλους δὲ δασεῖς ὡς αἰγᾶς καὶ λεοντοπροσώπους καὶ θηρία παμποίκια καὶ διάφορα εἰς ὄρασιν (ff. 106<sup>v</sup>, 107<sup>r</sup>). Era probabilmente impossibile per l'illustratore dipingere tutte le sfaccettature e tutte le creature che il testo menzionava. Ecco quindi che, in 106<sup>v</sup>, mostra uomini con sei gambe e sei mani<sup>13</sup>, e, in 107<sup>r</sup>, i famigerati cinocefali<sup>14</sup>, che, in realtà, diversamente da quello che ci dice normalmente l'immaginario, hanno la

<sup>10</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_100r.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_100r.jpg)>.

<sup>11</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_104r.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_104r.jpg)>.

<sup>12</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_105r.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_105r.jpg)>.

<sup>13</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_106v.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_106v.jpg)>.

<sup>14</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_105r.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_105r.jpg)>.

testa di cane *dietro* alla testa da uomo. Non vengono rappresentate scene di battaglia, così come non ne vengono descritte nel testo: una tirata di testa, per gli uomini a sei gambe, e una semplice cacciata, fanno sì che tutte le popolazioni arretrino, forse per sottolineare che la guerra non fu l'unico modo in cui il più grande condottiero dell'antichità ha creato il suo impero.

Ci sarebbero tanti altri popoli fantasiosi descritti e anche raffigurato – arpie, ninfe, cani con tre occhi, centauri. Ognuno ha la sua vignetta, ognuno viene mostrato sì mostruoso, ma non completamente diverso, nella fattezze del viso, rispetto all'esercito macedone. Un capitolo a parte, anche se totalmente rientrante nel discorso, è quello dei Gimnosofisti (III 5s.), a cui il *Romanzo* dedica parecchie pagine, le stesse che l'illustratore di **D** ama dipingere: indipendentemente dalla realtà storica e filosofica che questi saggi dell'India, nudi e con lunghe barbe, riflettono<sup>15</sup>, quello cui si assiste è forse uno dei 'miti fondanti' del rapporto tra sovrano e filosofo, esemplificato, tra l'altro, nell'incontro (e non scontro!) tra due culture completamente estranee l'una all'altra, fondate su principi completamente diversi e potenzialmente irriducibili ad una soluzione di pace. I filosofi indiani, guidati dal loro capo Dandamis, sfidati da Alessandro in una serie di domande aporetiche cui replicare con risposte nette, e, spesso, tali da suscitare perplessità nel giovane sovrano, danno vita con Alessandro al cosiddetto «liar's paradox», sfidando la sua autorità fin dalla base<sup>16</sup>: Alessandro promette la morte a colui che avrebbe risposto peggio, ma, poiché tutti dicono che tutti loro hanno risposto peggio, la minaccia di morte sfuma nel momento stesso in cui viene pronunciata. Il colpo di grazia dato dai filosofi ad Alessandro arriva quando egli chiede cosa può dar loro in cambio delle risposte: l'immortalità, chiedono i filosofi. È impossibile, risponde Alessandro: lui è solo un umano. In un momento in cui sembra che il giovane re venga sconfitto, intellettualmente e mentalmente, egli ha però la sua ultima vittoria, nel mostrare come sì, egli combatta nonostante, alla fine, la morte arriverà anche per lui, ma che è tutto parte di un grande disegno più alto, meno comprensibile, anche, che la Provvidenza ha tessuto per lui come per tutti quanti: non si muove il mare se il vento non soffia, e il Macedone è spinto, nello stesso modo, da una forza che non si può combattere.

Le immagini che, in **D**, rappresentano i Gimnosofisti, sono numerose, e tutte dipingono un momento diverso di quell'incontro, dai primi passi in cui le due culture

<sup>15</sup> Cf., ad es., Wilcken 1923; Tarn 1951, 414-436; Stoneman 1994 e 1995; Bosman 2010.

<sup>16</sup> Già tramandato dal *P. Berol.* 13044, il dialogo tra Alessandro e i Gimnosofisti raggiunge la l'occidente soprattutto dalla versione, pressoché identica, trasmessa da Plut. *Alex.* 64. Per un'analisi più approfondita delle differenze tra le versioni di questo dialogo nei secoli, cf. Franchi 2021.

vengono a contatto, all'addio con il dono di olio, da parte di Alessandro. La rappresentazione è molto 'classica' (ff. 113<sup>v</sup>-119<sup>v</sup>)<sup>17</sup>: si tratta di uomini saggi, identici, in ogni modo, ai saggi del mondo occidentale. A differenziarli, gli abiti (o, meglio, la mancanza di suddetti, rimpiazzati da una cintura di foglie a coprire le parti intime), ma anche i movimenti con cui mostrano ad Alessandro le piante, i terreni, e il loro re sono movimenti calmi, pacati, eleganti. Dandamis è uno dei pochi davanti a cui Alessandro, effettivamente, si segga, paritario<sup>18</sup>. Non solo: mentre negli incontri diplomatici cui si assiste in tutto il codice il re mantiene un'aria distaccata di superiorità, in questo momento, spoglio delle vesti regali rosse, rimasto in una specie di sottoveste chiara (f. 119<sup>v</sup>), si sporge verso l'asceta, la mano sul petto, ad accogliere una sapienza a lui estranea.

#### 4. Lo scenario apocalittico

Tra le creature che, probabilmente, hanno creato un intero immaginario, divenendo quasi *topoi* del selvaggio, oltre ai 'canonici' – e più 'normali' – cinocefali e centauri, uno spazio a parte lo occupano i popoli di Gog e Magog. Il loro stesso nome e la loro stessa identità creano dei problemi, poiché nel tempo è indefinito se siano popoli, principi o individui: in *Gen.* 10,2 si parla solo di Magog, come discendente di Japheth, uno dei figli di Noè, ma in *Ezek.* 38 già Magog è diventato una popolazione, e Gog, dalla terra di Magog, è un principe. È anche discusso quale dei due nomi sia primario: se Magog è formato da Gog, il prefisso *ma-* potrebbe derivare dalla parola assira *mat* ('terra') o dall'ebraico *min* ('da'), che quindi indicherebbe Gog come una terra, non un principe; se, invece, si pensa che sia Gog a derivare da Magog, Magog potrebbe essere un altro nome dei Magi abitanti in Cappadocia o anche un crittogramma per il nome Babilonia<sup>19</sup>. Qualunque sia la loro origine, qualunque sia la loro stessa natura, la provenienza dei luoghi (o dei popoli) è comunque tutta concentrata nell'area dell'Asia vicino al Mar Caspio, qualcosa che, nei secoli, diventerà un luogo comune per tutta la tradizione che li descrive. Nominati anche in *Apoc.* 20,7-10 come due nazioni (ἔθνη) che arrivano dai quattro angoli della terra, il loro ruolo essenzialmente è quello di essere dei burattini malvagi nelle mani di Satana, il cui compito è solamente quello di distruggere la terra per, poi, venire distrutti da Dio stesso. Parallelamente, quindi, ad una tradizione biblica che vede Gog e Magog passare da una connotazione essenzialmente neutra a quella di

<sup>17</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_113v.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_113v.jpg)> e seguenti.

<sup>18</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_119v.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_119v.jpg)>.

<sup>19</sup> Sui nomi di Gog e Magog, si vedano gli articoli *Gog e Magog* in van der Toorn-Becking-van der Horst 1999.



strumenti del male, nasce anche quella dei Cancelli di Alessandro, di ferro e bronzo, costruiti da Alessandro per bloccare un passaggio a sud del Mar Caspio, quindi, esattamente, nelle zone tradizionalmente occupate dalle tribù di Gog e Magog: è dal VI secolo d.C. circa, almeno per quanto ci è rimasto dai testi traditi, che le due tradizioni si uniscono, facendo di Alessandro il costruttore dei Cancelli atti a bloccare Gog e Magog dal penetrare verso sud, e distruggere il mondo: una leggenda che ha il suo apice proprio durante quella Invasione Araba del VII secolo che così profondamente e così chiaramente sconvolse il mondo bizantino. Oltre ad una serie di apocalissi siriane che raccontano questa invasione, è nell'*Apocalisse dello Ps.-Metodio*<sup>20</sup>, originalmente scritta in siriano e poi tradotta in greco alla fine del VI-inizi del VII secolo, che questa trova la sua maggior visibilità. Non tanto, forse, per l'*Apocalisse* in sé, quanto per il fatto che la traduzione greca venne integrata in una delle versioni del *Romanzo di Alessandro*, λ (VII/VIII sec. d.C.), che, in qualche modo, ne garantì il successo e la diffusione in ambienti occidentali.

In questi testi, Alessandro giunge in una terra desolata dove incontra i «discendenti di Japheth», la cui caratteristica principale è la ἀκαθασία – impurità fisica che si trasforma in sporcizia morale, per la prima e unica volta nel racconto dei popoli del *Romanzo*: mangiano come insetti tutto ciò che non si dovrebbe mangiare (cani, gatti, topi, serpenti, feti, aborti, corpi morti); non seppelliscono i morti, poiché li mangiano; bevono sangue invece che acqua. Non c'è una descrizione fisica, nel racconto, come, invece, succedeva per gli altri popoli dell'India, ma solo morale: bisogna comunque sottolineare che questa tradizione è molto posteriore a quella in cui nacquero tutte le leggende sui popoli indiani, e che ha subito in tutto e per tutto gli influssi di una cristianità che insisteva sulla a-moralità, a scopi didattici ed esemplari. Queste popolazioni vengono quindi bloccate da un cancello di ferro e di bronzo che nulla, al mondo, avrebbe potuto distruggere: ἐν τούτοις αὐτὴν τὴν μισθὸν καὶ ἀπάνθρωπον καὶ μισόθειον κατήργησε δυναστείαν, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μήτε πυρὶ μήτε σιδήρῳ ἢ οἰαδηποτοῦν ἐπινοίᾳ <τάς> τοιαύτας ἀναμοχλεῦσαι πύλας καὶ ἀποδρᾶσαι. La vicenda di Gog e Magog per com'è tramandata dallo Ps.-Metodio è interessante anche per un altro aspetto, e non solo quello del mutamento dell'«alterità» da un fatto prettamente fisico ad una connotazione morale – mutamento dovuto, appunto, al momento storico in cui tale opera fu scritta (e poi tradotta): è infatti indicativo di come sia molto difficile porre una barriera concreta e indistruttibile tra la leggenda e la storia. I nomi delle 22 tribù che accompagnano Gog e Magog sembrano all'apparenza pura fantasia, pura

---

<sup>20</sup> Edizione: Lolos 1973.

liberalità di scribi, che, trascrivendo poi da altri scribi, facevano loro i nomi, e li cambiavano a seconda del loro piacere<sup>21</sup>. Tuttavia, sotto alcuni di questi nomi è possibile trovare indizi chiaramente storici, soprattutto se si fa riferimento al siriano loro lingua originale. Così il popolo di *Ashkenaz*, originalmente identificato con gli Sciti e poi diventato nome della comunità ebraica sulle rive del Reno, diventa Ἀχενάζ nella traduzione greca e poi Ἀγένζαι o addirittura Ἐβηλίαζ nel *Romanzo*; il siriano *Ludaye* (= Lidî) diventa in greco Λίβοι, con una lettura erronea nei manoscritti della lettera D, che può essere facilmente letta come B in siriano; negli apparentemente sconosciuti *Deqlaie*, diventati Δέκλημοι in greco, è possibile trovare *Deqla*, il nome siriano per il Tigri; la triade *Damartalaye*, *Kukubaye* e *Armartaye*, che sembra più che altro ricercata per un effetto di assonanza, ha comuni radici che riportano alle stelle e alle costellazioni; *Hunaye*, *Parsaye*, *Alanaye*, infine, sono chiari riferimenti ad Unni, Persiani e Alani. È fondamentale, quindi, investigare sotto ciò che pare più assurdo e più di fantasia, per cercare di evincerne la base storica.

### 5. Lo ξένος nel *Romanzo di Alessandro*

Le popolazioni (immaginarie o meno) dell'India, però, non sono le uniche a scontrarsi, in un senso o nell'altro, con Alessandro. Mentre quelle che sono state descritte finora (Gimnosofisti a parte) potrebbero assumere più il termine di θαυμαστά, di meraviglie, così come *Meraviglie dell'India* è uno delle varie nomenclature per indicare proprio la parte più fantasiosa del *Romanzo*, due popoli sono assolutamente reali, esistiti e completamente rappresentati, nella loro storicità, all'interno del testo, i Persiani e gli Indiani al seguito di Poro.

Riprendendo sempre il confronto tra il testo e il manoscritto **D**, non c'è assolutamente nulla, fisicamente ed iconograficamente parlando, che distingua i Persiani dai Greci. Hanno gli stessi abiti (differiscono solo per i copricapi), la stessa pelle, lo stesso portamento. Proprio i nemici più antichi e più 'famosi' della Grecia, in questo manoscritto del XIV secolo, sono esattamente identici ai Greci stessi, né, nel testo, vengono rappresentati in altri modi. Ciò che li differenzia è la lingua, che, nel testo, viene indicata più volte (Ἰνδικὸς διάλεκτος), mentre nel manoscritto, ovviamente impossibilitato a trasmettere qualcosa di vocale, si mostra in pergamene che presentano semplicemente un alfabeto dalle forme fantastiche, completamente distante da alcun alfabeto esistito, più una serie di quelli che potremmo indicare

---

<sup>21</sup> Cf. Franchi 2014.

come simboli che altro<sup>22</sup>. Diverso è il caso degli Indiani: questi, pur vestendo in modo molto simile rispetto ai Macedoni, hanno la pelle completamente nera<sup>23</sup>.

Quando è, quindi, che viene utilizzato, nel *Romanzo*, la parola ξένος? Quando è che viene definito straniero qualcosa, o qualcuno? Occorre sottolineare qui il fatto che, in quanto letteratura popolare, il *Romanzo*, nelle sue varie versioni, non può essere definito né considerato con i grandi metri della letteratura, e qui, ancor più che altrove, particolari linguistici possono essere anche semplificazioni operate dai copisti nella trascrizione dei codici. Tuttavia, è possibile trovare due vere categorie che ricevono l'aggettivo di ξένος:

I. *La stranezza della natura:*

L<sup>24</sup> II 32: εὐραμεν δὲ ἐκεῖ πολλὴν ὕλην δένδρων καλουμένων ἀναφάνδα, καρπὸν ἔχοντα ξένον καὶ παρηλλαγμένον.

α, β, γ III 3<sup>25</sup>: ἰδὼν Ἀλέξανδρος τὴν παράταξιν τοῦ Πύρου ἐφοβήθη, οὐ τοὺς ὄχλους ἀλλὰ τοὺς θήρας. θεωρήσας γὰρ τὸ ξένον τῶν θηρίων ἐθαύμασεν. ἀνθρώποις γὰρ εἶχεν ἔθος μάχεσθαι καὶ οὐ θηρίοις.

α, β, γ, III 21: μηλέαι γὰρ ἦσαν χρυσίζουσαι τὸν ὄγκον τῆς ὀπώρας ἔχουσαι ὡς τὰ παρ' Ἑλλησι κίτρα, καὶ βοτρυῶν σταφυλαὶ παμμεγέθεις, κάρυα δὲ ἔχοντα περίμετρον πεπόνων, πίθηκοι δὲ τέλειοι ὡς ἄρκοι, ἄλλα τε ζῶα ποικίλα τῆ χροιά καὶ ξένα τῆ μορφῆ.

C'è sempre un senso di meraviglia mista a terrore in ciò che Alessandro e il suo esercito vedono per la prima volta: è la natura, coi suoi frutti strani, con le sue bestie dalle forme mai viste prima, tra cui gli elefanti, a suscitare quell'unione tra orrore e fascino che si prova, umanamente, per ciò che è a noi estraneo, quasi impossibile da descrivere a parole.

II. *L'appartenenza all'umanità:*

γ II 35: παντάπασι οὖν δῆλον ὅτι ξένης φύσεως τὸ χρυσοῦ ἐπιθυμεῖν.

β III 33: εὐθὺς οὖν ἐπέγνω ἡ μήτηρ αὐτοῦ τὴν σοφίαν αὐτοῦ καὶ ὡς ὅτι ἐκ τῶν ὄντων ἐξῆλθεν Ἀλέξανδρος καὶ χάριν παραμυθίας ἔγραψε ταῦτα, ὡς ὅτι οὐ ξένον τι συνέβη τοῦτο (*i.e.* il morire) ἀλλὰ τοῖς πᾶσι συμβᾶν καὶ συμβαῖνον.

<sup>22</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_89v.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_89v.jpg)>.

<sup>23</sup> <[http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402\\_min\\_01\\_70r.jpg](http://eib.xanthi.ilsp.gr/scanned/manuscripts/0402_min_01_70r.jpg)>.

<sup>24</sup> Si definisce L il manoscritto *Leid. vulc.* 93, del XV secolo, che, solo, presenta alcune scene presenti che sono diventate canoniche nella tradizione alessandrina, il 'viaggio aereo' coi Grifoni e l'esplorazione sottomarina in una specie di sommergibile. Edizione: van Thiel 1974.

<sup>25</sup> Edizioni: α = Kroll 1926, β = Bergson 1965; γ = von Lauenstein-Engelmann-Parthe 1962-1969.

Nel primo caso, è proprio di una φύσις ξένη il desiderare l'oro, una sorta di legge superiore, indipendente dalla razza e dalla popolazione; nel secondo, ineluttabile e completamente insita nell'essere umano è la morte: a prescindere dal proprio status sociale, che si sia re, imperatori del mondo o semplici uomini, quello che a tutti succede e a tutti succederà è il lasciare questa terra.

L'unica istanza in cui viene usata la parola ξένος in un contesto più sociale è solo nella prima versione, la più antica: Demostene, in un acceso dibattito si rivolge all'assemblea chiamandoli ἄνδρες πολῖται. οὐ γὰρ ἐρῶ Ἀθηναῖοι· εἰ γὰρ ἤμην ὑμῶν ξένος, ἔλεγον <ἄν> Ἀθηναῖοι (α II,3). In questo concetto Demostene si considera un πολίτης e tratta come ξένοι tutti quelli che non sono πολῖται: non è un caso che sia proprio in questa versione, e in questo contesto, che il termine ξένος sia usato in questo modo: il dibattito tra Demostene e Alessandro diventa, in termini più generali, il dibattito tra classicismo ed ellenismo, in cui il concetto stesso di stranierità e di nazionalità viene ribaltato.

Non c'è più uno ξένος, nel mondo di Alessandro, se non la natura sconvolgente che si apriva davanti a ignari Macedoni, e se non ciò che non era umano poiché impossibile o irreali. Dove nella classicità l'"altro" era ξένος in quanto lontano dalla civiltà, in quanto ospite, anche in senso positivo, in un mondo ellenistico, in cui il concetto stesso di confine è lontano, in cui la città è il mondo e in cui le barriere sono il cielo, ad essere ξένος è ciò che è fantastico o irrealizzabile. Non popoli, ma idee. Non nazioni, ma natura.

Una creatura sola racchiude tutte queste caratteristiche dell'"altro", in senso fisico e, in qualche modo, anche intellettuale, se non morale. Si tratta di una creatura cui non viene necessariamente dato un aggettivo da "straniero" atto a descriverlo – cosa, in fondo, che era stata anche delle creature fantastiche dell'India, con caratteristiche animali, più che umane.

Nella versione più tradotta (β) così viene descritto: μορφήν μὲν εἶχεν ἀνθρώπου, τὴν δὲ χαίτην λέοντος, τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς ἴτερογλαύκους†, τὸν μὲν δεξιὸν †κατοφερῆ† ἔχων, τὸν δὲ εὐώνυμον γλαυκόν, ὄξεις δὲ τοὺς ὀδόντας [ὡς πασσαλίσκου] ὡς δράκοντος, ὄρμη δὲ ἐνέφαινε λέοντος [ὄξυς]. Nella versione bizantina (ε)<sup>26</sup>, invece, la descrizione si arricchisce di altri dettagli: τρεῖς δ' ὁμοῦ εἶχε μορφάς· θρασύτητι μὲν καὶ αὐστηρότητι ὡς ἄν τις εἴποι ἀετὸς μέλλων εἰς θήραν ἵπτασθαι, στέρνον πλατὺ καὶ αὐχὴν παχὺς καὶ κόμη πυρρὰ οἷον λέοντος, οἱ δὲ ὀδόντες λευκοὶ καὶ ὄξεις ὡς πασσαλίσκοι. οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, ὧν ὁ μὲν δεξιὸς μέλας ὁ δὲ ἐξ εὐώνυμων πυρρὸς, οἷον ἄν τις εἴποι

<sup>26</sup> Edizione: Trunpf 1974.

χρυσέους. Da una parte, quindi, una creatura che sì aveva la forma di un uomo, ma caratteristiche evidenti di animale (leone, basilisco, serpente), dagli occhi diversi, il sinistro azzurro, il destro che cadeva all'ingiù; nell'altra, un essere tripartito, uomo, leone, basilisco, dalla chioma infuocata, dai denti bianchissimi e affilati, dagli occhi di colore diverso – il destro nero, il sinistro rosso, quasi dorato. La creatura viene descritta proprio all'inizio del testo (β I,13, ε§3), e di questo testo diventa il protagonista assoluto: è Alessandro, che, nel momento stesso in cui infrange l'idea dello straniero a favore di un impero dove non tramonta mai il sole, diventa egli stesso uno ξένος, un θαυμαστός, qualcuno che non si può racchiudere nelle semplici parole e semplici descrizioni dell'essere umano. Qualcuno che, pur non essendo dio, diventa il mostro della sua stessa leggenda, e, così facendo, infrangendo limiti, confini e pregiudizi, offre un mondo dove lo ξένος è a volte l'umanità stessa, alla scoperta di una natura incredibile e che ha un'unica legge, un'unica cosa cui non può sfuggire, la morte. E, così facendo, acquisisce l'immortalità racchiusa in due occhi di color diverso, quando, per dirla con Pascoli, «piange dall'occhio nero come morte, / piange dall'occhio azzurro come cielo. / Ché si fa sempre (tale è la sua sorte) / nell'occhio nero lo sperar, più vano; / nell'occhio azzurro il desiar, più forte».

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

CATERINA FRANCHI  
caterina.franchi4@unibo.it

#### Abbreviazioni bibliografiche

- Becking-van der Horst-van der Toorn 1999 = B.V.-B. v.d.H.-K. v.d.T., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999.
- Bergson 1965 = L. B., *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1965.
- Boer 1973 = W.W. B., *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, Meisenheim a.G. 1973.
- Bosman 2010 = P.R. B., *The Gymnosophist Riddle Contest (Berol. P. 13044): A Cynic Text?*, «GRBS» L (2010) 175-192.
- Franchi 2014 = C. F., 'S'affacciò l'Orda, e il mondo le fu pane'. *Landscapes of Destruction in the Apocalyptic Tradition*, in M. Di Rodi-C. Franchi-M. Lau (eds.), *Landscapes of Power. Selected Papers from the XV Oxford University Byzantine Society International Graduate Conference*, Oxford 2014, 125-142.
- Franchi 2021 = C. F., *Alexander Romance λ III*. Introduction, critical edition and commentary, Bologna 2021, *forthcoming*.
- Kroll 1926 = G. K., *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*, I. *Recensio vetusta*, Berlin 1926.

- von Lauenstein-Engelmann-Parthe 1962-1969 = U. v.L.-H. E.-F. P., *Der griechische Alexanderroman. Rezension I, I-III*, Meisenham a.G. 1962-1969.
- Jouanno 2002 = C. J., *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Paris 2002.
- Lolos 1973 = A. L., *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenham a.G. 1973.
- Merkelbach 1977 = R. M., *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, unter Mitw. von J. Trumpf, München 1977<sup>2</sup>.
- van Thiel 1974 = H. v.T., *Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L*, Darmstadt 1974.
- Rosellini 2004 = M. R., *Iulius Valerius. Res Gestae Alexandri Macedonis*, Leipzig 2004<sup>2</sup> (1993<sup>1</sup>).
- Simonyan 1989 = H. S., *Patmut' iwn Aleksandri Makedonac' wo*, Erevan 1989.
- Stoneman 1994 = R. S., *Who are the Brahmans? Indian lore and Cynic doctrine in Palladius' De Bragmanibus and its models*, «CQ» XLIV (1994) 500-510.
- Stoneman 1995 = R. S., *Naked Philosophers: The Brahmans in the Alexander historians and the Alexander Romance*, «JHS» CXV (1995) 99-114.
- Stoneman 1996 = R. S., *The metamorphoses of the Alexander Romance*, in G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World*, Leiden 1996, 601-613.
- Stoneman 2007-2012 = R. S., *Il Romanzo di Alessandro*, I-II, trad. it. di T. Gargiulo. Milano 2007-2012.
- Stoneman 2010 = R. S., *Alexander the Great. A Life in Legend*, Yale 2010.
- Tarn 1951 = W.W. T., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1951<sup>2</sup>.
- Trumpf 1974 = J. T., *Anonymi Byzantini. Vita Alexandri Regis Macedonum*, Stuttgart 1974.
- Wilcken 1894 = U. W., *Hypommematismoi*, «Philologus» LIII (1894) 84-126.

### **Abstract**

This article examines the imaginery, both textual and, when possible, iconographical of the ξένοϛ in the *Alexander Romance*: it explores the strange populations of India, in their extreme physical wierdness and, in the case of the Gymnosophists, in their extreme knowledge. It shows how ms. *codex Venetus* AEIB n. 5 of San Giorgio dei Greci depicts all the creatures and all the different countries, both imaginary and historical (such as Persians and Indians), and, after offering a moral differentions of the unclean nations of Gog and Magog, shows how in reality, in an Hellenistic world, the idea itself of stranger and of different is destroyed by the idea of a cosmopolitan empire.

Questo articolo esamina l'immaginario, testuale e, quando possibile, iconografico dello ξένοϛ nel *Romanzo d'Alessandro*: esplora le strane popolazioni dell'India, nella loro estrema stranezza fisica e, nel caso dei Gimnosofisti, anche nella loro estrema conoscenza. Mostra come il ms. *codex Venetus* AEIB n. 5 di San Giorgio dei Greci mostra tutte le creature e tutti i popoli differenti, che siano immaginari o storici (come Persiani e Indiani), e, dopo aver offerto una differenziazione morale delle nazioni immonde di Gog e Magog, mostra come, in realtà, in un modo ellenistico l'idea stesso di straniero e di diverso è distrutta da quella di un impero cosmopolita.

**Il disordine impuro.  
La figura di Solimano e l'universo dei pagani  
nella *Gerusalemme liberata* del Tasso**

Per risalire alle ragioni profonde dell'assiologia morale che sorregge la *Gerusalemme liberata* occorre forse risalire al mito biblico dell'ordine edenico minacciato dall'inganno del serpente. Sin dalle origini del mito giudaico-cristiano della creazione, l'armonia della vita degli uomini viene insidiata dal disordine e dalla contaminazione di origine satanica. Si stabiliscono così le coordinate spirituali e morali della lotta fra il bene e il male. Se ci si avvicina poi alla realtà storica su cui si fonda il poema tassiano occorre fare cenno al fenomeno del più grande pericolo per la civiltà cristiana, ovvero l'avvento e l'espansione dell'Islam. Non è il caso di ripercorrere le tappe che dal Medioevo, attraverso una lenta e apparentemente inesorabile avanzata, portano le forze musulmane ad assediare l'est europeo, l'Italia meridionale e la Spagna.<sup>1</sup> Come non sarà necessario ricostruire la complessa vicenda delle crociate e l'avvio della *reconquista* spagnola. Sarà invece più opportuno tener presente in che modo, in seguito al Concilio di Trento, un poeta come il Tasso riconfiguri nella *Gerusalemme liberata* la funzione dei nemici musulmani e reinterpreti, anche problematicamente, lo spirito di una nuova crociata.

Non a caso, in occasione del convegno ferrarese del 1995, "Torquato Tasso e la cultura estense", Franco Cardini apriva il suo intervento su "Torquato Tasso e la crociata"<sup>2</sup> citando proprio la lettera del 2 marzo 1572 con cui papa Pio V incoraggiava tutti i cristiani ad «aiutare la santissima guerra» e li esortava a parteciparvi personalmente o contribuendo alle spese. Il papa, al pari di quanto avevano fatto i suoi predecessori<sup>3</sup> con i «crociati che andavano in soccorso della Terrasanta», si impegnavano a concedere il pieno e completo perdono, la remissione e l'assoluzione

---

<sup>1</sup> Restano sempre utili i classici H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno* (1937), Roma 2010 e F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1949), Torino 2010.

<sup>2</sup> F. Cardini, *Torquato Tasso e la crociata*, in G. Venturi (ed.), *Torquato Tasso e la cultura estense*, IV, Firenze 1999, 615-623.

<sup>3</sup> Cf. P. Alphandéry, *La cristianità e l'idea di crociata* (1954), Bologna 1989.

di tutti i peccati<sup>4</sup>. Pio V dunque, mentre cerca di avviare la macchina della riforma cattolica (il Concilio tridentino si è concluso da pochi anni) e in seguito alla temibile avanzata turca sul fronte orientale (temuta innanzitutto dai Veneziani) e alla grandiosa quanto effimera vittoria di Lepanto del 1571, rievoca lo spirito delle crociate e della guerra santa contro la minaccia musulmana. In realtà non si tratta solamente della speranza del pontefice poiché sull'intera Europa grava l'angoscia dell'avanzata turca che dall'inizio del XVI avanza nel Mediterraneo e con maggiore frequenza e audacia imperversa lungo le coste italiane.

Ma oltre alla necessità della difesa territoriale, l'idea di una nuova crociata non è animata soltanto da un sentimento di nostalgia storica. Sopravvive ancora in Europa, nonostante il profondo mutamento della situazione geopolitica, il residuo dell'unità giuridica medievale detta più semplicemente *respublica christiana* che, tra le altre cose, contempla la possibilità per un pontefice di assegnare a un principe cristiano un territorio non cristiano o pagano che di 'diritto' è luogo di missione cristiana. Diritto che Pio V ancora reclama e tenta di esercitare. In particolare, secondo le parole di Carl Schmitt, «il territorio degli imperi islamici è considerato suolo nemico, da conquistare e annettere nelle crociate. Guerre che non soltanto hanno *eo ipso* una *justa causa*, ma che sono pure, qualora il papa lo dichiari, delle guerre sante»<sup>5</sup>. A partire dal XVI secolo l'*auctoritas* papale di assegnare mandati e territori pagani per le crociate comincerà a dissolversi in favore di un diritto *inter-statale* tra sovrani europei. Un nuovo ordinamento giuridico, legato fondamentalmente alla nascita dello «Stato», alla scoperta di un nuovo mondo e alla politica della *scoperta* e dell'*occupazione di fatto*<sup>6</sup>, soppianta il vecchio diritto internazionale dell'Europa medievale fondato sull'*auctoritas* del papa e la *potestas* dell'imperatore, che tuttavia, alla fine del Cinquecento, sebbene morente, è ancora in essere.

Le fonti coeve, la vasta produzione artistica, le pubblicazioni e le traduzioni delle cronache sulle crociate mostrano il clima di timore, nostalgia, desiderio di rivalsa e diritto di conquista che aleggia nel mondo di una cristianità che si percepisce assediata<sup>7</sup>. La vicenda umana e intellettuale del giovane Tasso si colloca proprio in questo contesto dove, come scriveva Giorgio Cerboni Baiardi, «la stessa

---

<sup>4</sup> K.M. Setton, *The Papacy and the Levant*, IV, Oxford 1984, 1076.

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1950), Milano 1991, 41.

<sup>6</sup> Ivi 52.

<sup>7</sup> Cf. C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana* (1967), Torino 1999, 201-226.



scelta tematica tassiana, il tema della Crociata appunto, si costituisce all'interno e a specchio d'una realtà (politica e spirituale) lacerata e dolente, come nostalgia e utopia [...], come desiderio, come ipotesi e progetto di ricomposizione, di totale risarcimento»<sup>8</sup>. Inoltre, secondo il critico, «la penna del narratore segna, profonda e netta, la distanza con il passato grandioso evento; ma al tempo stesso l'attraversa, l'annulla, proietta e costruisce l'immagine esemplare e la nostalgia d'una virtù e d'un tempo eroici nell'icastica evidenza d'un'azione storicamente accertata, ne ripropone l'attualità storica e spirituale»<sup>9</sup>.

In questo contesto, la figura del personaggio di Solimano, al pari di altri protagonisti pagani, produce precisi significati laddove questa intelaiatura dicotomica venga accreditata fino in fondo ma non diventi un rigido riduzionismo schematico. Occorre dunque tener sempre presente lo scontro cosmico e ancestrale, fra bene e male, Dio e Satana, l'ordine divino e la confusione diabolica. Tale prospettiva valorizza quel senso di avventura dei crociati e del percorso di un riscatto cristiano grazie a un gioco di alternanze e opposizioni» che attraversa tutta la *Liberata*: dallo scontro fra i «cittadini d'Averno»<sup>10</sup> e la «milizia degli angioi e de' santi»<sup>11</sup> fino a un'idea del sacro fondata sulla dialettica del puro e dell'impuro dove il disordine e la contaminazione vengono sempre vissuti come pericolo e minaccia dell'informe nello spazio indifeso della mente, ovvero una confusione distruttiva per i modelli esistenti. A ciò si può anche aggiungere il riferimento alla «tipologia sostanzialmente trans-ideologica» del Tasso di cui parlava Paul Larivaille proprio nell'analisi che compie sulla figura di Solimano, su cui «l'ideologia epica viene ad innestarsi insieme come un freno e come una specie di griglia selettiva e restrittiva»<sup>12</sup>.

Un primo fondamentale indizio della dicotomia 'proprio-estraneo' viene offerto sin dall'esordio del poema. Nelle ottave incipitarie dei più famosi poemi cavallereschi del Rinascimento il profilo morale resta indeterminato e labili sono le

---

<sup>8</sup> G.C. Baiardi, *Introduzione alla Gerusalemme liberata*, Modena 1991, XIX.

<sup>9</sup> Ivi XIXss.

<sup>10</sup> T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, XIII, 7, 7, ed. F. Tomasi, Milano 2009.

<sup>11</sup> Ivi, XI, 2, 3.

<sup>12</sup> Tale griglia, continua il Larivaille, «assegna determinati tipi caratteriali alla sfera cristiana o a quella pagana, e di riscontro proibisce l'introduzione di tipi positivi nella sfera pagana e quella di tipi considerati negativi nella sfera cristiana. Ma tale sovrapposizione degli imperativi ideologici alla combinatoria tipologica non è mai totale, mai tirannica al punto di imporre totalmente il suo programmatico monolitismo», in P. Larivaille *Argante e Solimano: il «titanismo» dei campioni pagani*, in Id., *Poesia e ideologia. Letture della Gerusalemme Liberata*, Napoli 1987, 229.

indicazioni offerte al lettore riguardo alla scelta di campo. Si vedano ad esempio i casi dell'*Inamoramento de Orlando*

Signori e cavalier che ve adunati  
 Per oldir cose diletose e nove,  
 Stati atenti e quīeti et ascoltati  
 La bela historia che il mio canto move:  
 Et odereti i gesti smisurati,  
 L'alta fatica e le mirabil prove  
 Che fece il franco Orlando per amore  
 Nel tempo de il re Carlo Imperatore.

(*Inam.* I, 1)<sup>13</sup>

e dell'*Orlando furioso*:

Le donne i cavallier, l'arme, gli amori,  
 le cortesie, l'audaci imprese io canto,  
 che furo al tempo che passaro i Mori  
 d'Africa il mare, e in Francia nocquer tanto,  
 seguendo l'ire e i giovenil furori  
 d'Agramante lor re, che si diè vanto  
 di vendicar la morte di Troiano  
 sopra re Carlo imperator romano.

(*Fur.* I, 1)<sup>14</sup>

Diverso invece il caso della *Gerusalemme liberata*:

Canto l'arme pietose e 'l capitano  
 che 'l gran Sepolcro liberò di Cristo.  
 Molto egli oprò co 'l senno e con la mano,  
 molto soffrì nel glorioso acquisto;  
 e invan l'Inferno vi s'oppose, e in vano  
 s'armò d'Asia e di Libia il popol misto.

---

<sup>13</sup> M.M. Boiardo, *Inamoramento de Orlando*, ed. A. Tissoni Benvenuti e C. Montagnani, Milano 1999.

<sup>14</sup> L. Ariosto, *Orlando furioso*, ed. C. Segre, Milano 1964.

Il Ciel gli diè favore, e sotto a i santi  
segni ridusse i suoi compagni erranti.

(*Lib. I, 1*)

Sulla scorta dell'*Italia liberata da' Goti* (1547), l'esperimento epico del Trissino,

Divino Apollo, e voi celesti Muse,  
Ch'avete in guardia i gloriosi fatti,  
E i bei pensier de le terrene menti,  
Piacciavi di cantar per la mia lingua,  
Come, quel Giusto, ch'ordinò le leggi,  
Tolse al'Italia il grave, et aspro giogo  
De li empj Goti, che l'avean tenuta  
In dura servitù presso a cent'anni;  
Per la cui libertà fu molta guerra,  
Molto sangue si sparse, e molta gente  
Passò nanz'il suo dì ne l'altra vita,  
Come permesse la Divina Altezza.

(*Italia, I, 1-12*)<sup>15</sup>

Tasso polarizza fortemente l'orientamento ideologico nell'unità di azione grazie ai chiari riferimenti allo scontro fra "Inferno" e "Ciel" dove le "armi pietose" intrise di "sofferenza", si oppongono a un "popol misto" per il "glorioso acquisto" del santo sepolcro. Secondo Paul Larivaille, «l'ideologia del poema è, sia pur succintamente inscritta nella prima ottava» le cui parole «indicano da che parte sta il bene e da che parte sta il male»<sup>16</sup>. Per Manlio Pastore Stocchi<sup>17</sup> sin dalla prima ottava della *Liberata*, la prospettiva è determinata da una legge precisa che stabilisce due poli: i 'nostri', con ciò che è bene e celeste da un lato, e i 'loro' con ciò che è male e infernale dall'altro. L'esito della vicenda risulta fin dall'inizio già scontato al lettore, il quale saprà via via disporre tutti gli elementi sui poli del positivo o del negativo praticando la corretta scelta di campo. È proprio questa impostazione di

---

<sup>15</sup> G.G. Trissino, *L'Italia liberata da' Goti*, Venezia, Giuseppe Antonelli Editore, 1835.

<sup>16</sup> P. Larivaille, *Cristiani e pagani: l'ideologia della Liberata*, in Id., *Poesia e ideologia*, cit., 111.

<sup>17</sup> M. Pastore Stocchi, *Umanesimo del Tasso: il personaggio di Solimano nella Gerusalemme liberata*, in occasione delle *Lecture di Torquato Tasso* tenuta a Venezia presso l'Istituto Veneto di Scienze il 28 febbraio 2013.

fondo a predeterminare le funzioni e le scelte dei personaggi del poema che sono costretti dalla situazione a schierarsi per una delle due polarità. Il duplice scontro che ne deriva, storico e metafisico, avrà dei vincitori e dei vinti e la stessa voce del narratore, come presente agli eventi che descrive, prende le parti dell'esercito cristiano. Nei poemi del Boiardo e dell'Ariosto invece il conflitto religioso fra pagani e cristiani è astrattamente presente e a imporsi sono sostanzialmente dei conflitti personali.

Attraverso una suggestiva lettura del personaggio, Pastore Stocchi ha anche sostenuto che Solimano costituisce un «elemento di contrasto» nella *Liberata* in quanto esprime una concezione della vita che non coincide con quella del Tasso né con i valori positivi che il poema intende esprimere ma nemmeno con i valori negativi dei Mori. È un isolato e uno sconfitto, come si legge al canto VI<sup>18</sup> nel dialogo fra il re di Gerusalemme e Argante:

Cessi Dio tanta infamia! Or quel ch'ad arte  
nascondo altrui, vuo' ch'a te sia palese.  
Soliman di Nicea, che brama in parte  
di vendicar le ricevute offese,  
de gli Arabi le schiere erranti e sparte  
raccolte ha fin dal libico paese,  
e i nemici assalendo a l'aria nera  
darne soccorso e vettovaglia spera.  
(VI, 10)

Forte sdegnossi il saracino audace,  
ch'era di Solimano emulo antico,  
sì amaramente ora d'udir gli spiace  
che tanto se 'n prometta il rege amico.  
«A tuo senno» risponde «e guerra e pace  
farai, signor: nulla di ciò più dico.  
S'indugi pure, e Soliman s'attenda;  
ei, che perdé il suo regno, il tuo difenda.  
(VI, 12)

---

<sup>18</sup> Cf. G. Baldassarri, *Canto VI*, in F. Tomasi (ed.), *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, Alessandria 2005, 123-142.

La figura di Solimano<sup>19</sup> entra in scena, quasi in una dimensione tragica, nel ruolo di un sovrano che ha perduto il suo regno e si adopera per riconquistarlo<sup>20</sup> nonostante la sarcastica quanto veritiera battuta di Argante. Dopo questa breve presentazione, Solimano viene evocato nel canto VIII<sup>21</sup> in occasione del drammatico resoconto di Carlo circa la funesta battaglia in cui Svenno, il cavaliere danese che prefigura la rinascita spirituale di Rinaldo, viene ucciso dal Soldano. In apertura di canto, Carlo viene indicato ad Aletto dal demone Astragorre come sopravvissuto alla strage compiuta da Solimano, ovvero il «sovrano difensor del nostro impero» (VIII 2, 4). Nello struggente racconto di Carlo relativo agli ultimi momenti che precedono il martirio di Svenno, Solimano viene così descritto:

La vita no, ma la virtù sostenta  
 quel cadavero indomito e feroce.  
 Ripercote percosso e non s'allenta,  
 ma quanto offeso è più tanto più noce.  
 Quando ecco furiando a lui s'aventa  
 uom grande, c' ha sembante e guardo atroce;  
 e dopo lunga ed ostinata guerra,  
 con l'aita di molti al fin l'atterra.  
 (VIII, 23)

Solimano entra fisicamente in scena col suo aspetto sovrastante e feroce. E dopo qualche ottava viene anche nominato nelle parole che l'eremita rivolge al superstite: «Soliman Svenno uccise, e Solimano / dée per la spada sua restarne ucciso» (VIII, 36, 1-2). Ma una più puntuale descrizione del personaggio si dà nel canto IX<sup>22</sup>:

Ciò detto, vola ove fra squadre erranti,  
 fattosen duce, Soliman dimora,

<sup>19</sup> Personaggio storico corrispondente al sultano di Nicea Kilij-Arslan I.

<sup>20</sup> Opportunamente definito da Emilio Russo «specchio, sia pure deformato, di Goffredo», in E. Russo, *Goffredo e Solimano. Geometrie e rifrazioni omeriche nella Liberata*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», a. CXXXIV, vol. CXCV, 648 (2017), 481-498: 491.

<sup>21</sup> Cf. F. Pignatti, *Canto VIII*, in F. Tomasi (ed.), *Lettura della «Gerusalemme liberata*, cit., 173-207.

<sup>22</sup> Cf. R. Gigliucci, *Canto IX*, in F. Tomasi (ed.), *Lettura della «Gerusalemme liberata*, cit., 209-241.

quel Soliman di cui non fu tra quanti  
ha Dio rubelli, uom più feroce allora  
nè se per nova ingiuria i suoi giganti  
rinovasse la terra, anco vi fòra.  
Questi fu re de' Turchi ed in Nicea  
la sede de l'imperio aver solea,

e distendeva incontra a i greci lidi  
dal Sangario al Meandro il suo confine,  
ove albergàr già Misi e Frigi e Lidi,  
e le genti di Ponto e le bitine;  
ma poi che contra i Turchi e gli altri infidi  
passàr ne l'Asia l'armi peregrine,  
fur sue terre espuguate, ed ei sconfitto  
ben fu due fiata in general conflitto.

Ma riprovata avendo in van la sorte  
e spinto a forza dal natio paese,  
ricoverò del re d'Egitto in corte,  
ch'oste gli fu magnanimo e cortese;  
ed ebbe a grado che guerrier sì forte  
gli s'offrisse compagno a l'alte imprese,  
proposto avendo già vietar l'acquisto  
di Palestina a i cavalier di Cristo.

Ma prima ch'egli apertamente loro  
la destinata guerra annunziasse,  
volle che Solimano, a cui molto oro  
diè per tal uso, gli Arabi assoldasse.  
Or mentre ei d'Asia e dal paese moro  
l'oste accogliea, Soliman venne, e trasse  
agevolmente a sé gli Arabi avari,  
ladroni in ogni tempo o mercenari.

Così fatto lor duce, or d'ogni intorno  
la Giudea scorre, e fa prede e rapine

Sì che 'l venire è chiuso e 'l far ritorno  
da l'esercito franco a le marine;  
e rimembrando ognor l'antico scorno  
e de l'imperio suo l'alte ruine,  
cose maggior nel petto acceso volve,  
ma non ben s'assecura o si risolve.

(IX, 3-7)

Con le ottave seguenti, nell'etopea del personaggio viene ad aggiungersi il tratto dell'incertezza di Solimano. Aletto, sotto le sembianze del vecchio Araspe, gli suggerisce, riprendendolo, l'iniziativa da intraprendere:

«[...]

Dunque accesi tuguri, e greggie e buoi  
gli alti trofei di Soliman saranno?  
Così racquisti il regno? e così i tuoi  
oltraggi vendicar ti credi e 'l danno?  
Ardisci, ardisci; entro a i ripari suoi  
di notte opprimi il barbaro tiranno.  
Credi al tuo vecchio Araspe, il cui consiglio  
e nel regno provasti e ne l'essiglio.

Non ci aspetta egli e non ci teme, e sprezza  
gli Arabi ignudi in vero e timorosi,  
né creder mai potrà che gente avvezza  
a le prede, a le fughe, or cotanto osi;  
ma ferì li farà la tua fierezza  
contra un campo che giaccia inerme e posi.»  
Così gli disse, e le sue furie ardenti  
spiroglì al seno, e si mischiò tra' venti.

Grida il guerrier, levando al ciel la mano:  
«O tu, che furor tanto al cor m'irriti  
(ned uom sei già, se ben sembante umano  
mostrasti), ecco io ti seguo ove m'inviti.  
Verrò, farò là monti ov'ora è piano,  
monti d'uomini estinti e di feriti,

farò fiumi di sangue. Or tu sia meco,  
e tratta l'armi mie per l'aer cieco».

Tace, e senza indugiar le turbe accoglie  
e rincora parlando il vile e 'l lento,  
e ne l'ardor de le sue stesse voglie  
accende il campo a seguirlo intento.

(IX, 10-13)

Nella manifestazione del soprannaturale che segue (e quasi a guida di un esercito infernale che a tratti si accorda con alcune note dell'*Apocalisse*) Solimano appare sempre più figura del satanico «draco magnus rufus» (*Ap.* 12, 3):

Ma già distendon l'ombre orrido velo  
Che di rossi vapor si sparge e tigne;  
la terra in vece del notturno gelo  
bagnan rugiade tepide e sanguigne;  
s'empie di mostri e di prodigi il cielo,  
s'odon fremendo errar larve maligne:  
votò Pluton gli abissi, e la sua notte  
tutta versò da le tartaree grotte.

Per sì profondo orror verso le tende  
de gli inimici il fer Soldan camina;

(IX, 15-16)

Supportato dalle forze infere Solimano avvia un portentoso concerto di morte e di spettacolare strage:

Dan fiato allora a i barbari metalli  
gli Arabi, certi omai d'essere sentiti.  
Van gridi orrendi al cielo, e de' cavalli  
co 'l suon del calpestio misti i nitriti.  
Gli alti monti muggir, muggir le valli,  
e risposer gli abissi a i lor muggiti,  
e la face inalzò di Flegetonte  
Aletto, e 'l segno diede a quei del monte.



Corre inanzi il Soldano, e giunge a quella  
confusa ancora e inordinata guarda  
rapido sì che torbida procella  
da' cavernosi monti esce più tarda.  
Fiume ch'arbori insieme e case svella,  
folgore che le torri abbatta ed arda,  
terremoto che 'l mondo empia d'orrore,  
son picciole sembianze al suo furore.

Non cala il ferro mai ch'a pien non colga,  
né coglie a pien che piaga anco non faccia,  
né piaga fa che l'alma altrui non tolga;  
e più direi, ma il ver di falso ha faccia.  
E par ch'egli o s'infinga o non se 'n dolga  
o non senta il ferir de l'altrui braccia,  
se ben l'elmo percosso in suon di squilla  
rimbomba e orribilmente arde e sfavilla.

(IX 21-23)

Fino a quando si giunge alla straordinaria descrizione, di marca virgiliana, dell'elmo di Solimano<sup>23</sup>:

Porta il Soldan su l'elmo orrido e grande  
serpe che si dilunga e il collo snoda,  
su le zampe s'inalza e l'ali spande,  
e piega in arco la forcuta coda.  
Par che tre lingue vibri e che fuor mande  
livida spuma, e che 'l suo fischio s'oda.  
Ed or ch'arde la pugna, anch'ei s'infiamma  
nel moto, e fumo versa insieme e fiamma.

---

<sup>23</sup> Per un'analisi del cimiero di Solimano si veda E. Raimondi, *Vitalità di un narratore*, in Id., *Rinascimento inquieto*, Torino 1994, 305-329: 316-318. Altre utili correlazioni fra i personaggi di Turno e Solimano si leggono in F. Pignatti, *Le morti di Argante e di Solimano: indagini intertestuali sulla Liberata*, in G. Patrizi (ed.), *Sylva. Studi in onore di Nino Borsellino*, I, Roma 2002, 307-333. Si segnala anche l'analogia fra Solimano e Palinuro proposta da Giovanni Aquilecchia in G. Aquilecchia, *Scheda tassiana: Solimano e Palinuro*, «Filologia e critica», XV, 1 (1989) 121-123.

E si mostra in quel lume a i riguardanti  
 formidabil così l'empio Soldano,  
 come veggion ne l'ombra i naviganti  
 fra mille lampi il torbido oceano.  
 Altri danno a la fuga i piè tremanti,  
 danno altri al ferro intrepida la mano;  
 e la notte i tumulti ognor più mesce,  
 ed occultando i rischi, i rischi accresce.

(IX 25-26)

L'elmo viene messo in primo piano divenendo una terribile maschera-*totem* dalla forza allucinante. Il serpente non viene descritto come un'oggetto da museo o da *Wunderkammer* ma sembra prendere vita attraverso un gioco di suggestioni realistiche legate ai bagliori, ai chiaroscuri e alla polvere della battaglia. La situazione diviene meravigliosa e onirica. La forza annientatrice del drago sul cimiero non solo va identificata con il volto nascosto di Solimano ma diviene un correlativo oggettivo di tutto l'episodio. Si può anche aggiungere che l'emblema del serpente ritto sulle zampe richiama un'altra suggestione dell'*Apocalisse*: «Et proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et Satanas, qui seducit universum orbem: et proiectus est in terram, et angeli eius cum illo missi sunt» (*Ap.* 12, 9), ovvero il medesimo serpente che insidia Adamo ed Eva.

Tornando al racconto, la portentosa battaglia dilaga per la valle finché l'intervento divino non oppone le forze dell'arcangelo Michele che respingono le forze infernali. Ma le azioni di Solimano sprofondano sempre più, in un *climax* discendente, verso una sorta di sublime negativo. Dopo il drago-serpente questo «barbaro crudel» assume sempre più tratti bestiali di ferocia incontrollata e devastante. Se nel corso della battaglia, proprio come una belva, «il Soldan sfogando l'odio interno / pasce un lungo digiun ne' corpi umani, [...]» (IX, 40, 1-2), la scena della morte del paggio Lesbino diviene patetica e atroce rendendo così Solimano un personaggio sentimentale e dalla partitura più complessa:

Soliman, che di là non molto lunge  
 da Goffredo in battaglia è trattenuto,  
 lascia la zuffa, e 'l destrier volve e punge  
 tosto che 'l rischio ha del garzon veduto;  
 e i chiusi passi apre co 'l ferro, e giunge

a la vendetta sì, non a l'aiuto,  
perchè vede, ahi dolor!, giacerne ucciso  
il suo Lesbin, quasi bel fior succiso.

E in atto sì gentil languir tremanti  
gli occhi e cader su 'l tergo il collo mira;  
così vago è il pallore, e da' sembianti  
di morte una pietà sì dolce spira,  
ch'ammolli il cor che fu dur marmo inanti,  
e 'l pianto scaturì di mezzo a l'ira.  
Tu piangi, Soliman? Tu, che destrutto  
mirasti il regno tuo co 'l ciglio asciutto?

Ma come vede il ferro ostil che molle  
fuma del sangue ancor del giovenetto,  
la pietà cede, e l'ira avampa e bolle,  
e le lagrime sue stagna nel petto.  
Corre sovra Argillano e 'l ferro estolle,  
parte lo scudo opposto, indi l'elmetto,  
indi il capo e la gola; e de lo sdegno  
di Soliman ben quel gran colpo è degno.

Nè di ciò ben contento, al corpo morto  
smontato dal destriero anco fa guerra,  
quasi mastin che 'l sasso, ond'a lui porto  
fu duro colpo, infellonito afferra.  
Oh d'immenso dolor vano conforto  
incrudelir ne l'insensibil terra!  
Ma fra tanto de' Franchi il capitano  
non spendea l'ire e le percosse invano.

(IX 85-88)

La battaglia sta per concludersi con la vittoria dei cristiani ma non manca di offrire ancora ai superstiti il vertiginoso spettacolo del trionfo della morte: «L'orror, la crudeltà, la tema, il lutto, / van d'intorno scorrendo, e in varia imago / vincitrice la Morte errar per tutto / vedresti ed ondeggiar di sangue un lago» (IX, 93). Il canto si chiude con la fuga di Solimano che dopo aver addirittura meditato il

suicidio («[...] ristette in atto / d'uom che fra due sia dubbio, e in sé discorre / se morir debba, [...]» IX, 98, 1-4), riconferma il precedente sentimento di odio e ribellione:

Veggia il nemico le mie spalle, e scherna  
 di novo ancora il nostro essiglio indegno,  
 pur che di novo armato indi mi scerna  
 turbar sua pace e 'l non mai stabil regno.  
 Non cedo io, no; fia con memoria eterna  
 de le mie offese eterno anco il mio sdegno.  
 Risorgerò nemico ognor più crudo,  
 cenere anco sepolto e spirto ignudo  
 (IX, 99)

Secondo Giovanni Getto è da questa passione che nasce la solitudine di Solimano, che è «la solitudine di chi vive sprofondato in un pensiero unico, nella mancanza di qualcosa che è stato tolto e che invano egli tenta di riconquistare»<sup>24</sup>. Mentre l'odio politico «è la passione che lo travolge e lo rende terribile»<sup>25</sup>. Con Solimano, rispetto agli altri pagani, emerge «qualcosa di più furibondo e di più maligno, una qualità che comunica un brivido più cupo, un fremito di più misterioso terrore, e che denuncia una presenza più pericolosamente umana, più passionalmente torbida e orrenda»<sup>26</sup>.

Ma ecco come il processo di imbestiamento demoniaco prosegue nella prima ottava del canto successivo<sup>27</sup> mentre la sua aura di grandezza si è quasi annullata:

Così dicendo ancor vicino scorse  
 un destrier ch'a lui volse errante il passo;  
 tosto al libero fren la mano ei porse  
 e su vi salse, ancorch'afflito e lasso.  
 Già caduto è il cimier ch'orribil sorse,  
 lasciando l'elmo inonorato e basso;

<sup>24</sup> G. Getto, *La tragedia di Solimano*, in Id., *Nel mondo della «Gerusalemme»*, Roma 1977, 82.

<sup>25</sup> Ivi 83.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Sulla figura di Solimano nel X canto si vedano E. Russo, *Canto X*, in F. Tomasi (ed.), *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, cit., 243-268 e G. Barucci, «Questi fia del tuo sangue» (GL X). *La profezia per Solimano: una sconfitta tra storia e destino*, «Critica letteraria», XLV, 1 (2017), 21-35.

rotta è la sopravesta, e di superba  
pompa regal vestigio alcun non serba.

Come dal chiuso ovil cacciato viene  
lupo talor che fugge e si nasconde,  
che, se ben del gran ventre omai ripiene  
ha l'ingorde voragini profonde,  
avido pur di sangue anco fuor tiene  
la lingua e 'l sugge da le labra imonde,  
tal ei se 'n già dopo il sanguigno strazio,  
de la sua cupa fame anco non sazio.

(X 1-2)

Il magnifico elmo di Solimano ha come perso la vita e diviene, adagiato sul terreno, un inerte strumento di metallo. La fortuna ha abbandonato il guerriero e inizia da qui per lui il tema della fuga in una solitudine da paesaggio metafisico. Le ferite subite in battaglia e la spossatezza accendono in Solimano un nuovo turbamento: mentre «in gran tempesta di pensieri ondeggia» (X 3, 8), «[...] d'ora in ora a lui si fa più crudo / sentire il duol de le ferite, ed anco / roso gli è il petto e lacera-to il core / da gli interni avolttoi, sdegno e dolore» (X 6, 5-8), ovvero un teatro della coscienza (e ciò nel poema solitamente vale sia per i cristiani che per i pagani) dove si affrontano forze contrarie. Con la seconda ottava del X canto si raggiunge inoltre l'acme dell'identificazione fra Satana e il Soldano e a questo proposito Ezio Raimondi scriveva: «Se è vero che nella *Gerusalemme* il mondo mussulmano viene sempre associato a quello infernale [...], Solimano sembra l'incarnazione più diretta di Lucifero»<sup>28</sup>, e nel «rapporto strutturale tra Solimano e Lucifero» viene motivato «l'umano attraverso il diabolico» e umanizzato «l'informe come passione tragica del desiderio»<sup>29</sup>. Si tratta, per il Tasso, del tentativo di creare una figurazione esatta a un mondo di passioni torbide e contaminate dalla sfera dell'empio e dell'impuro al fine di evitare di scadere nella tradizionale raffigurazione del nega-

---

<sup>28</sup> E. Raimondi, *Poesia come retorica*, Firenze 1980, 116. Si pensi in particolare a quando Satana dal «fero aspetto» «in guisa di voragine profonda / s'apre la bocca d'atro sangue immonda» (IV, 7, 7-8); e quanto significativamente affine diviene Solimano: con «l'ingorde voragini profonde, / avido pur di sangue anco fuor tiene / la lingua e 'l sugge da le labra imonde» (X, 2, 3-5).

<sup>29</sup> E. Raimondi, *Poesia come retorica*, cit., 116.

tivo grottesco. Con grande efficacia Raimondi definiva questo ordine confuso una «geometria funzionale del caos»<sup>30</sup>.

Si vedano, infine, per giungere alla fine di Solimano, alcune ottave del canto XX<sup>31</sup>:

Or mentre in guisa tal fera tenzone  
 è tra 'l fedel essercito e 'l pagano,  
 salse in cima a la torre ad un balcone  
 e mirò, benchè lungé, il fer Soldano;  
 mirò, quasi in teatro od in agone,  
 l'aspra tragedia de lo stato umano:  
 i vari assalti e 'l fero orror di morte,  
 e i gran giochi del caso e de la sorte.

Stette attonito alquanto e stupefatto  
 a quelle prime viste; e poi s'accese,  
 e desiò trovarsi anch'egli in atto  
 nel periglioso campo a l'alte imprese.

(XX 73-74, 1-4)

Dalla cima della Torre di David Solimano assiste allo scontro sanguinoso fra cristiani e pagani, e attraverso quella distanza e quella prospettiva la battaglia gli rivela un motivo metafisico: la piccolezza e l'insensatezza degli esseri umani che si annientano. Solimano, quasi sorpreso e folgorato da una presenza misteriosa s'innalza a una contemplazione universale della storia e dell'umanità. Ma oltre all'immagine di una vita oramai fuori dal tempo, si intravede in questo passo la sintesi intuitiva di un'esperienza storica, ovvero il remoto stupore per le avventure di un secolo che non può nascondere la natura precaria dell'uomo e delle sue conquiste.

Solimano, quindi, è sorpreso da uno smarrimento improvviso che lo pone sperduto e indifeso davanti all'irreparabile destino:

Come vede talor torbidi sogni  
 ne' brevi sonni suoi l'egro o l'insano,

---

<sup>30</sup> Ivi 123.

<sup>31</sup> S. Verdino, *Canto XX*, in F. Tomasi (ed.), *Lettura della «Gerusalemme liberata»*, cit., 499-515.

pargli ch'al corso avidamente agogni  
stender le membra, e che s'affanni invano,  
che ne' maggiori sforzi a' suoi bisogni  
non corrisponde il piè stanco e la mano,  
scioglièr talor la lingua e parlar vole,  
ma non seguon la voce o le parole;

così allora il Soldan vorria rapire  
pur se stesso a l'assalto e se ne sforza,  
ma non conosce in sé le solite ire,  
né sé conosce al a scemata forza.  
Quante scintille in lui sorgon d'ardire,  
tante un secreto suo terror n'ammorza:  
volgonsi nel suo cor diversi sensi,  
non che fuggir, non che ritrarsi pensi.

Giunge all'irrisoluto il vincitore,  
e in arrivando (o che gli pare) avanza  
e di velocitate e di furore  
e di grandezza ogni mortal sembianza.  
Poco ripugna quel; pur mentre more,  
già non oblia la generosa usanza:  
non fugge i colpi e gemito non spande,  
né atto fa se non se altero e grande.

Poi che 'l Soldan, che spesso in lunga guerra  
quasi novello Anteo cadde e risorse  
più fero ognora, alfin calcò la terra  
per giacer sempre, intorno il suon ne corse;  
(XX 105-108, 1-4)

I suoi precedenti dubbi che si risolvevano in decisione e azione, lasciano ora spazio a una perplessità più radicale e profonda, una «solitudine dell'anima di fronte alla morte»<sup>32</sup>. Il sogno opprimente del malato diventa il correlativo di un'inerzia fatale secondo cui Solimano muore prima nell'anima che nel corpo. Opportuna-

---

<sup>32</sup> G. Getto, *La tragedia di Solimano*, cit., 106.

mente Silvia Apollonio ha commentato: «In seguito a questa inaspettata e irrazionale consapevolezza, Solimano viene descritto in uno stato di debolezza inconsueto per la sua figura e per il ruolo che solitamente ricopre: al pari di Turno, nell'ultimo libro dell'*Eneide*, Solimano è preso da un "secreto [...] terror" che impedisce al personaggio di corrispondere alle aspettative che il lettore ha fino a quel momento nutrito nei suoi confronti»<sup>33</sup>.

La funzione di Solimano all'interno della *Liberata* diviene quindi particolarmente significativa nel momento in cui la bipartizione ideologica fra cristiani e pagani non viene affidata solamente agli schieramenti in campo e ai colori delle armature, ma si trasferisce nell'interiorità dei singoli. Il Tasso ha così creato un nuovo spazio epico polarizzato nell'opposizione semantica fondamentale 'proprio-estraneo', a cui si aggregano poi tutte le altre antitesi (Cielo-Terra, ordine-disordine, puro-impuro, sacro-profano, etc.). Al proposito Raimondi aggiungeva che «la bipartizione ideologica che divide rigidamente pagani e cristiani, più che per la solidarietà dello scrittore con il codice dei vinti [...], perde la sua valenza tradizionale di legge assoluta perché ogni vita, ove non sia toccata dalla grazia, è immersa nell'intreccio capzioso di sacro e profano, esposta al 'desiderio' e alla 'follia' che fa di ogni uomo il nemico di se stesso. Quanto più si acuisce l'inquietudine della salvezza, o dell'identità personale, tanto più lo sguardo si piega verso la sorte del peccatore, verso il destino dell'avversario che è l'altra faccia del proprio io [...]»<sup>34</sup>, ovvero l'alterità di un estraneo che abita all'esterno e dentro ogni essere umano.

Dip. di Lingue, Letterature e Culture Moderne  
Via Cartoleria 5 – 40124 Bologna

FABIO GIUNTA  
fabio.giunta@unibo.it

#### **Abstract**

In the second half of the Sixteenth Century, the internal conflict with literary texts between the 'foreigners' and the characters belonging to 'our' culture, which appears more or less constant in epochs and genres, is configured in new and more complex ways. In a continent threatened in the East and on the Mediterranean coast by Arab-Muslim expansionism, and within itself by the Protestant 'heresy',

<sup>33</sup> S. Apollonio, *Malatesta Porta e la 'questione dei costumi' nella Gerusalemme liberata: la difesa di Solimano nel dialogo* Il Beffa, «Testo. Studi di teoria e storia della letteratura e della critica», XXXIX, 76 (2018) 9-25: 13.

<sup>34</sup> E. Raimondi, *Topologia della Gerusalemme liberata*, in Id., *Un teatro delle idee. Ragione e immaginazione dal Rinascimento al Romanticismo*, Milano 2011, 17-123: 65.



the precise identification of the 'stranger' becomes an indispensable operation for the identity definition of the author and the Catholic community within the Europe to which it belongs. With the *Gerusalemme liberata*, the age-old conflict between Christians and Muslims reorganizes itself in a universe where the conflicting polarity (sacrality, order, purity and their opposites) becomes all the more dramatic, compared to the previous epic-chivalric tradition, the more dynamic, mixed and changing. And the poet's ideological horizon tries to recompose a great idea of concordant Christianity. The favorite character of this painting is the character of Solimano, one of the main protagonists of the poem. Torquato Tasso does not reserve the grotesque or caricatural role of a 'closed' character to the sultan of Nicea but makes him a defrauded sovereign ally to the pagan forces and sometimes assimilated to Satan, a negative hero, fierce and dignified, heroic and horrid, wicked and even tragic. This is how the daring warrior who initially appears with the shadowy figure of the totemic dragon mask at the end of the poem doubts himself as he witnesses the «aspra tragedia de lo stato umano» and sets off towards a lonely destiny of death, between turmoil and terror in a land of metaphysical flavor. Solimano then becomes one of the most suffering voices that reveal a society in crisis where the disquieting threat of disintegration, both of the individual and of a civilization, is not recognized exclusively in the sure colors of an enemy but reveals itself to be hidden and ambiguous within its own field and of the same individual interiority. Thus, we have an anthropological constant, a profound figure that also includes introspective syntax, for which conscience, both in Christians and in pagans, is tantamount to a theater, to a disputed place between two opposing forces.

Nella seconda metà del Cinquecento la contrapposizione interna ai testi letterari fra gli 'stranieri' e i personaggi appartenenti a una cultura 'nostra', che nelle epoche e nei generi appare in maniera più o meno costante, si configura con modalità nuove e più complesse. In un continente minacciato a oriente e sulle coste del Mediterraneo dall'espansionismo arabo-musulmano, e al proprio interno dalle 'eresie' protestanti, la precisa identificazione dello 'straniero' diviene un'operazione indispensabile per la definizione identitaria dell'autore e della comunità cattolica in seno all'Europa cui appartiene. Con la *Gerusalemme liberata*, la secolare contrapposizione fra cristiani e musulmani, si riorganizza in un universo dove la polarità conflittuale (sacralità, ordine, purezza e i loro contrari) diviene tanto più drammatica, rispetto alla precedente tradizione epico-cavalleresca, quanto più dinamica, mista e mutevole. E l'orizzonte ideologico del poeta tenta di ricomporre un'idea grandiosa di Cristianità concorde. Attore privilegiato di questo quadro è il personaggio di Solimano ovvero uno dei principali protagonisti del poema. Il Tasso non riserva infatti al soldano di Nicea il ruolo grottesco o caricaturale di un personaggio 'chiuso' ma ne fa un defraudato sovrano alleato alle forze pagane e talvolta assimilabile a Satana, un eroe negativo, feroce e dignitoso, eroico e orrido, empio e persino tragico. È così che l'ardito guerriero che inizialmente si mostra con l'ombrosa figura della totemica maschera del drago, alla fine del poema dubita di sé mentre assiste all'«aspra tragedia de lo stato umano» e si avvia verso un solitario destino di morte tra turbamento e terrore in una landa di sapore metafisico. Solimano diviene quindi una delle voci più sofferte che svelano una società in crisi laddove l'inquietante minaccia della disgregazione, tanto del singolo che di una civiltà, non si riconosce esclusivamente nei colori certi di un nemico ma si rivela celata e ambigua all'interno del proprio campo e della stessa interiorità individuale. Si ha così una costante antropologica, una figura profonda che include anche la sintassi introspettiva, per la quale la coscienza, tanto nei cristiani quanto nei pagani, equivale a un teatro, a un luogo conteso tra due forze contrarie.





## Miraggi dell'altro. Bayle e la Cina dei filosofi

### Introduzione

Vi è una setta, scrive Pierre Bayle nella nota B dell'articolo *Spinoza* del *Dictionnaire*, imposta d'autorità ai cinesi nell'anno 65 dell'era cristiana, la quale asserisce che «tutti quelli che cercano la vera beatitudine devono [...] naufragare, mediante un'assoluta insensibilità, nella quiete e nell'inazione del primo principio»<sup>1</sup>. Le questioni cinesi, che Bayle legge attraverso il filtro della filosofia spinoziana da un lato e dell'ateismo dei filosofi antichi e moderni dell'altro, sono il banco di prova di un percorso intellettuale complesso e tortuoso. Dalla denuncia politica dell'intolleranza religiosa e della superstizione Bayle passa al confronto fra i sistemi della trascendenza e i sistemi di ateismo dei filosofi occidentali e orientali.

Nelle prossime pagine indagheremo così l'interesse di Pierre Bayle per la Cina e per l'Oriente secondo una duplice valenza. La prima è di ordine politico ed è espressa soprattutto nelle *Pensées diverses sur la Comète* (1683) dove il filosofo rivendica la superiorità dell'ateismo sull'idolatria; la seconda è di ordine speculativo, sia nella *Continuation de Pensées diverses* (1705) che nella *Réponse aux questions d'un provincial* (1706), dove la testimonianza dei popoli atei è messa a confronto con quella dei filosofi confutando l'argomento del *consensum gentium* circa l'esistenza di Dio. Del resto, se la domanda sul pensiero dell'"Altro" sta alla radice della filosofia europea, rimodulando da sempre il confine fra identità e alterità nella cultura occidentale, è tra Sei e Settecento che lo sguardo degli europei sull'alterità diventa consapevole della parzialità dei propri schemi interpretativi e dei suoi modelli di conoscenza del mondo. La riflessione filosofica e antropologica di Bayle è il termometro di questa «crisi della coscienza europea» che giunge fino alle riflessioni di Michel Foucault nella seconda metà del Novecento: «se una filosofia dell'avvenire esisterà – affermerà il filosofo francese – essa dovrà nascere al di fuori dell'Europa oppure dovrà formarsi come conseguenza degli incontri e

---

<sup>1</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Spinoza*, rem. B, in *OD*, III, 254b.

degli urti, delle pressioni, che dovranno verificarsi fra l'Europa e tutto ciò che non è Europa»<sup>2</sup>.

### 1. Un ateismo antico e raffinato

Nel corso del diciassettesimo secolo la Cina è l'oggetto privilegiato delle dispute fra gli *esprit forts*. Le sue origini antichissime, che minano la centralità della rivelazione cristiana e della cronologia biblica, le sue acquisizioni tecnologiche, mediche, artistiche, raggiunte con migliaia di anni d'anticipo rispetto alla civilizzazione cristiana, il suo essersi preservata dalla corruzione dei costumi mantenendo una perfetta stabilità politica attirano pensatori come Vossius (1618-1689)<sup>3</sup> o William Temple (1628-1699) e Saint Évremond (1613-1703)<sup>4</sup>. Temple ammira l'ordinamento politico degli orientali e la saggezza di Confucio, epicurea *ante-Epicurum*, o spinoziana prima di Spinoza; seguono le riflessioni di Boulainvilliers e Fréret insieme a Dorthous de Mairan e il marchese D'Argens<sup>5</sup>, esponenti di un libertinaggio erudito che riflette sul millenario dispositivo politico degli orientali e ne ammira la moralità. Il problema è capire che cosa si intenda fra diciassettesimo e diciottesimo secolo per ateismo e come il dibattito su questo tema si innesti nella duplice manipolazione dello spinozismo e della filosofia orientale.

Nella seconda metà del Seicento ha inizio lo sforzo di catalogazione e sistematizzazione teorica dell'alterità culturale dell'Oriente. Ne sono testimonianza la pubblicazione latina del *Confucius sinarum philosophus*, la raccolta di testi classici confuciani e la divulgazione, a partire dal 1696, dei *Mémoires sur l'état présent de la Chine* del gesuita Louis Le Comte. Due sono i poli in conflitto: da un lato coloro che promuovono all'interno del fronte gesuita il dialogo fra la sapienza orientale e l'Europa cristiana, dall'altro il fronte dei liberi pensatori che usano l'argomento dell'ateismo cinese per interrogare il sistema di certezze morali e metafisiche dell'Occidente. Ma entrambi i fronti sono divisi al proprio interno. In campo gesuita, la polemica divampa fra i missionari impegnati nell'impresa – che si rivelerà

---

<sup>2</sup> Foucault 2001, 274.

<sup>3</sup> Vossius 1685, 56s. Cf. il classico studio di Pinot 1971, 202-207, nonché gli studi di Weststeijn 2007; Grafton 1993, 405-407.

<sup>4</sup> Quest'ultimi due prenderanno peraltro le difese del *Dictionnaire* di Bayle a séguito della prima pubblicazione, nel 1697, contro le accuse di Renaudot di diffondere tesi storiografiche false ed empie a proposito della Cina. Cf. Zoli 1990, 467-472.

<sup>5</sup> Cf. Benitez 1996.

fallimentare – di convincere il papato circa l'esistenza di una tradizione sapienziale comune sia alla rivelazione cristiana che al pensiero cinese, egiziano, greco<sup>6</sup>, e chi reagisce liquidando il confucianesimo come una filosofia che non distingue il principio primo dell'universo dalla materia. Il marchese d'Argens concluderà, nelle sue *Lettres chinoises*, che ormai moltissimi in Europa abbracciano una filosofia in tutto simile a quella dei letterati cinesi: Spinoza ne è il tramite europeo<sup>7</sup>. Nella sua *Historie critique de la philosophie* Boureau-Deslandes ripeterà, senza discostarsi troppo da Bayle, che la maggior parte dei popoli orientali condivide le dottrine di Spinoza, in un impasto di confucianesimo e stratonismo<sup>8</sup>. *De spinozismo ante Spinozam*, come recita il titolo dell'opera di Buddeus del 1706, o della religione naturale prima di Mosè, Cristo e Maometto, continua Wolff nella sua *Oratio*<sup>9</sup>. I confuciani non hanno nozioni chiare e distinte né di Dio, né degli angeli, né dell'anima. Soprattutto, la necessità della grazia e della rivelazione ai fini della salvezza traccia il discrimine tra la fede cristiana e la morale naturale dei cinesi, pericolosamente vicina all'errore pelagiano, che Arnould ritrova in *De la Vertu des Payens* di La Mothe le Vayer<sup>10</sup>. Leibniz, prendendo a sua volta parte al dibattito dei *figuristes*, tenterà contro Arnould, Bayle e Malebranche di riavvicinare l'estremo Oriente al cristianesimo. Nel *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716) leggiamo infatti che il nocciolo metafisico del confucianesimo più antico distingue il principio attivo dell'universo dalla passività della materia<sup>11</sup>. Altri ancora, come Fréret, rigettano non solo il rivestimento metafisico delle dottrine cinesi, ma anche la loro presunta affiliazione a una *prisca theologia* che si sarebbe trasmessa di tradizione in tradizione<sup>12</sup>.

È tuttavia Bayle che, inaugurando nelle *Pensées diverses* il grande dibattito settecentesco sulla possibilità di una morale sganciata da presupposti religiosi, torna a difendere nelle sue ultime opere, dalla *Continuation des Pensées diverses* alla

<sup>6</sup> Cf. Pinot 1971, 253-258; Poulouin 1998; Rossi 1979; Lackner 1991.

<sup>7</sup> D'Argens 1739-1740, I, p. 106.

<sup>8</sup> Boureau-Deslandes 1737, II, 296-298.

<sup>9</sup> Wolff 1985, 23, 25, XL-XLII. Cf. Schneewind 1998, 441ss.; Israel 2006, 640-663.

<sup>10</sup> Cf. Pinot 1971, 289; Lai 1988, 23: «Between La Mothe le Vayer in the 17th century and Voltaire in the 18th, the focus of the discussion concerning non-theological virtue changed from the question of whether it merits heavenly bliss to that or whether it is conducive to happiness on earth [...]. Bayle's theorizing in the 1680s and thereafter, focussing on atheists rather than pagans, was the turning point».

<sup>11</sup> Leibniz 1768, 170-176, 204-205. Cf. Lach 1992, 97-116; Tatián 2014, 77s. Per la ricezione leibniziana di Spinoza e il confronto con la filosofia orientale, si veda Lærke 2008, 976-980.

<sup>12</sup> Cf. Elisseff-Poisle 1978.

*Réponse aux questions d'un provincial*, l'idea di un Oriente estraneo a qualsiasi forma di trascendenza. Bayle non possiede una conoscenza storica approfondita della Cina. Sono le relazioni di Tachard e di La Loubère, di cui Bayle si serve negli articoli *Sommona-Codom* e *Spinoza* del *Dictionnaire*, a informarlo dell'antichità e dell'ateismo del regno dei cinesi<sup>13</sup>. Tesi che vanno a completare il celebre dispositivo teorico della società di atei avanzata nelle *Pensées*: un esperimento mentale, che il filosofo usa come strumento ermeneutico per riflettere sulle conseguenze che la religione ha di fatto prodotto nel corso della storia. Il modello teorico della società di atei serve così a smascherare, sulla scorta della polemica di Plutarco contro l'idolatria, i paralogismi della superstizione e i moventi passionali che guidano i meccanismi del consenso e la nascita della religione. L'ateismo ha avuto del resto illustri rappresentanti anche in Occidente: dai pensatori antichi come Diagora ed Epicuro agli atei moderni, o *athées de théorie*, da Vanini a Spinoza, di cui Bayle riconosce nelle *Pensées* l'altissima moralità, e che tornerà ad assumere come modelli di ateismo virtuoso nell'*Éclaircissement sur les athées*.

Ma che cosa si intende per ateismo? Per essere atei, precisa Bayle nel *Dictionnaire*, non è necessario negare che Dio esista. Non è il termine Dio a segnare il discrimine fra atei e credenti, bensì l'idea che generalmente ci si è fatti di questo nome identificandolo con una causa libera e operante nel mondo secondo un piano provvidenziale. Sotto questo aspetto Spinoza, Epicuro, così come i filosofi confuciani, sono atei poiché negano qualsiasi intenzionalità o fine interno alla natura<sup>14</sup>. L'ateismo sorge allorché il legame fra creatore e creatura, mediato dall'azione provvidenziale del primo sulla seconda è spezzato. La mano di Dio sulla sfera dell'universo creato diventa allora invisibile agli uomini e l'idea di Dio si riduce tutt'al più a un modello, o una norma morale, sottratta al culto<sup>15</sup>.

Bayle distingue in questo senso fra «atei negativi», che semplicemente ignorano l'esistenza di Dio, e quegli «atei positivi» come la setta dominante in Cina, i quali hanno confrontato *le système de l'existence de Dieu et le système opposé*<sup>16</sup>. Opponendosi non solo ai dualismi della metafisica occidentale ma anche all'ateismo inconsapevole dei popoli dei Caraibi, la Cina dà testimonianza di una

<sup>13</sup> Bayle, *Dictionnaire*, art. *Sommona-Codom*, OD, vl. s. I, 2, p. 2067; art. *Spinoza*, rem. B, vl. s. I, 2, p. 1070.

<sup>14</sup> Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Lucrèce*, rem. K, OD, vl. s. I 1, pp. 652-653; *Réponse aux questions d'un provincial* [RQP], III, 15, OD III, pp. 937-938b-a.

<sup>15</sup> Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Sommona-Codom*, rem. A, OD, vl. s. I, 2, pp. 238-239; *Continuation des Pensées diverses sur la comète* [CPD], 143, 144, OD III, pp. 393a-397a.

<sup>16</sup> Bayle, *ivi*, p. 925. Cf. Pinot 1971, 324-326.

concezione eterna e increata della materia, che trova nel monismo spinoziano il suo precipitato filosofico moderno<sup>17</sup>. In breve, l'ateismo speculativo risulta da una meditazione comune ai filosofi antichi e moderni i quali, al pari delle sette confuciane, si sono interrogati sui pro e i contro della tesi che afferma l'esistenza di un principio libero e provvidente<sup>18</sup>.

La distinzione è dunque fra l'«ateismo negativo» dei popoli selvaggi e l'«ateismo positivo» e «raffinato» da cui sorse la perfetta moralità dei filosofi confuciani<sup>19</sup>. Se nelle *Pensées* la possibilità di un ateismo speculativo era stata giocata in opposizione all'equivalenza fra ateismo e immoralità, nel *Dictionnaire* e nella *Continuation des Pensées* i termini *athée*, *chinois*, *spinoziste* sono ricompresi sotto la specie del «sistema», ovvero un insieme di premesse e conclusioni di cui si tratta di valutare prima ancora che le conseguenze storiche la consistenza logica. Spinoza è l'«ateo di sistema» non diversamente da quegli *athées de raisonnement* per i quali la natura è un tessuto di connessioni ordinate da regole eterne e immutabili. Quest'ultime determinano il moto dei corpi senza alcun finalismo e seguendo la sola *loi du plus fort*<sup>20</sup>.

## 2. Le système de Dieu et le système opposé

Sulla scorta dell'ontologia spinoziana Bayle interpreta così in senso monista anche la dottrina neo-confuciana. L'ateismo si riduce a un dogma fondamentale: la natura, ossia ciò che per Bayle è la traduzione meccanicista dell'idea di natura prodotta dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, è la causa di tutte le cose, la quale agisce conformemente all'estensione universale delle sue leggi fisiche. Analogamente, nella *Continuation des Pensées* Bayle distingue quattro scuole in seno al pensiero classico cinese, ma in tutte riconosce una singola e coerente concezione

<sup>17</sup> Cr. Bayle, *Pensées diverses sur la comète* [PD], 45-48, OD III, pp. 250a-253b; CPD, 83, 89, OD III, pp. 309b, 317b; RQP, III, 13, OD III, p. 932a-b. Sulla distinzione fra ateismo negativo e ateismo filosofico: Mori 1999, 212-217; Tatián 2014. Si è peraltro in un'epoca, come ricorda Sergio Landucci ([1972] 2014, 185ss.) in cui l'etichetta «ateismo dei selvaggi» subisce manipolazioni e rovesciamenti teorici continui.

<sup>18</sup> Bayle, RPQ III, 11, OD III, pp. 925a-928b; CPD, 113, OD III, pp. 343ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Bayle, CPD, 110, OD III, p. 339b: «Les corps agissent incessamment les uns vers les autres autant qu'ils peuvent ; ils ne suivent que la loi du plus fort, point de quartier parmi eux, point de pitié [...]; l'équilibre de puissance qui suspend les hostilités victorieuses ne suspend point les efforts de vaincre».



dell'universo tenuto insieme dal rapporto fra i due principi del moto e della quiete<sup>21</sup>. Il sistema confuciano trova nella sola natura e nelle sue leggi la matrice di un ordine che dal piano fisico si riflette in quello morale e politico. Il sistema di Spinoza ne è il riflesso moderno: in esso, l'intelligibilità dell'universo è pensata come una serie di connessioni necessarie di cui il *Deus sive natura* costituisce il punto di raccordo<sup>22</sup>. Questo Dio «causa di sé» non si rivela né al cuore né al culto né alla volontà, bensì all'intelletto, in virtù del rapporto necessario che la causa prima intrattiene con tutti i suoi effetti. È insomma il Dio degli atei. Sulla scorta delle autorità cristiane, cui lo stesso Bayle si richiama costantemente, il termine ateismo coincide insomma con la negazione di una causa libera e provvidente.

Tuttavia, il rischio di tale definizione è di ritorcersi contro lo stesso argomento bayliano, dando per scontato ciò che si tratta appunto di dimostrare, ovvero che atee sono tutte le culture, comprese le varie forme di paganesimo antico, deformi dalla matrice ebraico-cristiana. L'ateismo diventerebbe così un'etichetta sotto la quale ricondurre alla persistenza di un genere le posizioni filosofiche o metafisiche diverse dalla cultura cristiana. Altra cosa è stabilire se le società di atei cui fanno riferimento gli esploratori nelle nuove terre americane, tropicali e orientali siano effettivamente esistite nel corso storia. L'origine del dibattito è antica: se ne trova testimonianza già nel *De natura deorum* ciceroniano e torna in auge nelle relazioni di viaggio tra Cinque e Seicento, le quali darebbero prova della tesi espressa nelle *Pensées*: l'ateismo non è in contrasto con la vita sociale.

Per quanto concerne il problema dell'accertamento storico dell'esistenza di società atee, le posizioni di Bayle oscillano. Nella *Continuation des Pensées* il filosofo cita il teologo heidelberghese Johann Ludwig Fabricius, il quale si era interrogato sull'attendibilità delle fonti etnografiche nel suo *Apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam*<sup>23</sup>. La *Continuation* chiama in causa il problema dell'attendibilità delle relazioni di viaggio sui costumi, la lingua e le tradizioni dei popoli che i padri missionari pretendono di assumere come prova di un presunto consenso universale circa l'esistenza di Dio. Bayle, che fa della storia l'asse portante dei meccanismi di prova dei ragionamenti, si oppone con fermezza alla tesi del consenso universale. Questo argomento era già stato usato dai teologi che cercavano nell'antichità pagana segni anticipatori del cristianesimo, e viene riadattato

<sup>21</sup> Bayle, *PD*, 113, *OD* III, p. 343b: «Ces philosophes ne reconnaissent dans la nature que la nature même, qu'ils définissent le principe du mouvement et du repos».

<sup>22</sup> Cf. Spinoza, *Cogitata Metaphysica* [*CM*], 1, 2, G. I, pp. 238-239; *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* [*KV*], I, 1, G. I, p. 15; *Ethica* [*E*], II, def. 2, G. II, p. 99.

<sup>23</sup> Bayle, *CPD*, 6, *OD* III, n. f, p. 196a-b. Si veda Mori 2011, 42; Landucci 2014, 181.

alle preoccupazioni indotte dai nuovi viaggi nelle terre selvagge dell'America o in quelle dei popoli civilizzati dell'estremo Oriente. Bayle sostiene che la tesi del consenso universale è difficile da stabilire anzitutto a causa dal carattere parziale e superficiale delle relazioni degli esploratori, tanto recenti quanto scarsamente affidabili<sup>24</sup>. Se dunque nelle *Pensées* si era trattato di dimostrare che, in linea teorica, una società di atei è preferibile a una società di idolatri, la *Continuation* si confronta con i *Journalistes de Trévoux*, i quali ammonivano di non cercare presso i selvaggi una conoscenza di Dio che fosse conforme a quella dei nostri teologi, ma al tempo stesso difendevano l'universalità della religione sulla base della presenza dell'idea di Dio in tutti i popoli. Bayle obietta che, mancando un'inchiesta esaustiva e approfondita di tutte le culture presenti nel mondo, sarà ben difficile dimostrare che secoli prima di Mosè e Cristo i cinesi possedessero una conoscenza di Dio. La tesi del consenso universale si rovescia così contro sé stessa: coloro che la difendono, si trovano a dover attestare l'esistenza di popoli senza Dio. Tali popoli, infatti, se sapessero che Dio esiste, dovrebbero ricavare questa persuasione da un istinto naturale. E un istinto di natura, per essere vincolante, deve valere universalmente nello spazio e nel tempo<sup>25</sup>. Ma la storia e la geografia dimostrano il contrario: vi sono società perfettamente ordinate, come quella cinese, in cui l'idea di una causa libera e provvidente ha lasciato il posto a una fatalità cieca. Il che non ha impedito ai *Lettres de la Chine* di praticare l'onestà e la virtù. Questo basta, agli occhi di Bayle, per confermare che né l'utilizzo di una nozione sempre più generica di religione, né l'argomento del consenso universale sono sufficienti ad attestare la presenza dell'idea di Dio in tutti i popoli. Ciò che conta è semmai la novità introdotta dalla matrice atea della cultura cinese: incredulità e ateismo non sono causa del *dérèglement des mœurs*<sup>26</sup>.

In seconda battuta, dopo aver lamentato la parzialità delle relazioni di viaggio, Bayle distingue la persuasione psicologica del credente dalle ragioni del filosofo e sovradetermina i fatti storici della coerenza logica dei sistemi metafisici. L'argomento è duplice. Da un lato, chi nega che si possa affermare in buona fede l'inesistenza di Dio, non potrà essere convinto delle ragioni della storia: deformerà le testimonianze dei viaggiatori sui popoli senza Dio, o invocherà presunte conversioni in punto di morte di filosofi atei come Spinoza per metterne in dubbio la sin-

<sup>24</sup> Ad esse Bayle si richiama brevemente sulle *Nouvelles de la République des Lettres* e nell'*Addition aux Pensées diverses*, pubblicata contro Jurieu nel 1694. Vi ritornerà nella *Continuation des Pensées diverses*. Cf. Pinot 1971, 320.

<sup>25</sup> Bayle, *CPD*, 33, *OD III*, p. 220a.

<sup>26</sup> Bayle, *PD* 102-104, *OD III*, pp. 70a-72b.

cerità dell'ateismo<sup>27</sup>. Dall'altro, non vi è sistema metafisico contraddittorio che possa essere riabilitato in virtù della sua fortuna sul piano storico. Ad esempio, l'efficacia consolatoria del cristianesimo, che ne ha determinato la persistenza nei secoli, non ne elimina le contraddizioni logiche: i teologi cristiani, argomenta Bayle, negando l'esistenza di due principi sono caduti nella contraddizione del loro stesso sistema dovendo riconoscere un unico Dio al tempo stesso responsabile del male e del bene<sup>28</sup>. Si passa così dal rifiuto all'assimilazione, dalla contrapposizione fra la teologia cristiana e la cultura sapienziale dell'Oriente al recupero di quest'ultima come alleata della filosofia. *Les spinozistes et les Lettrez de la Chine* condividono un sofisticato monismo ateo che riconosce l'esistenza di una causa universale, eterna e necessaria, ma negano che tale causa sia libera e provvidente. Bayle ne rintraccia gli addentellati occidentali e orientali: dallo stoicismo a certe forme del pensiero cabalistico, fino alle dottrine sufi che coinvolgono la *plus-part des gens de lettres en Perse*. Il che permetterà a Lévesque de Burigny nell'*Histoire de la philosophie payenne* (1724) di invertire l'argomento bayliano: molti tra i cinesi sono spinozisti, non diversamente da giapponesi, persiani, cabalisti, stoici<sup>29</sup>.

Diverse sono a questo punto le valutazioni di Bayle in merito alla coerenza logica dei sistemi atei. L'agonismo fra i sistemi di cui nutre la ragione polemica del *Dictionnaire historique et critique* spinge il filosofo a ritenere che la congiunzione fra Dio e natura sia la diretta responsabile delle «contraddizioni» e delle «assurdità» concettuali insite sia nell'ateismo cinese che nello spinozismo. Ma tale posizione sarà corretta nella *Continuation des Pensées*, dove l'alleanza tra Spinoza e Confucio è siglata questa volta da un terzo alleato, ovvero Stratone. Lo Stratone di Bayle è non solo il successore di Teofrasto, esponente della scuola peripatetica del terzo secolo avanti Cristo, bensì soprattutto il rappresentante di un sistema ideale di ateismo che si colloca a metà strada fra l'ateismo dogmatico di Spinoza e quello degli intellettuali confuciani. A entrambi lo accomuna un sostrato razionalista, fondato sul principio dell'univocità dell'essere. Bayle lo distingue sia dall'ateismo antico, di stampo atomista ed epicureo, sia dalle tendenze vitalistiche del naturalismo rinascimentale che avevano trovato sbocco nel *Theophrastus redivivus* del 1659, manoscritto che il filosofo francese non poteva aver consultato<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Bayle, *RQP*, III, 13, *OD* III, pp. 930a-934a.

<sup>28</sup> Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Pauliciens*, rem. E, *OD*, vl. s. I, 2, pp. 859-860; vedi anche l'art. *Xénophanes*, rem. F, *OD*, vl. s. I, 2, pp. 1168-1170.

<sup>29</sup> Cf. Lévesque de Burigny 1724, 17-21.

<sup>30</sup> Cf. Bayle, *CPD*, 149-153, *OD* III, pp. 400a-415a.

Soprattutto, l'ateismo di Stratone è un sistema esplicativo della natura e dell'uomo ben più semplice ed efficace della metafisica cristiana poiché non presuppone un Dio legislatore a capo delle leggi di natura e nega la distinzione fra spirito e materia. In questo modo si evitano tutte le aporie dei teologi per far dialogare principi incompatibili – materia e forma, anima e corpo – e si elimina il ricorso a un essere infinito e intelligente per spiegare ciò che una materia altrettanto eterna e infinita, ma priva di qualsiasi intelligenza, può perfettamente produrre<sup>31</sup>. Il libero arbitrio è a sua volta ricondotto a un determinismo fisico che non nega la responsabilità dell'uomo, quest'ultima coincidendo con l'adeguazione delle nostre azioni alla sola *droit raison*<sup>32</sup>. Del resto, conclude sarcasticamente Bayle, chi accusa lo stratonismo di condurre a un fatalismo cieco non dovrebbe dire lo stesso del calvinismo, che sostiene la predestinazione assoluta e nega la libertà di indifferenza?<sup>33</sup>

L'analisi critica dei sistemi metafisici condotta da Bayle risuonerà in tutto il dibattito filosofico settecentesco. Fréret, che entra in contatto fra il 1714 e il 1733 con alcuni missionari attivi in Cina, è uno dei critici più sferzanti dell'alleanza fra cristianesimo ed estremo Oriente. Compone scritti sulla cronologia, la cultura e la letteratura cinese concludendo, in linea con Malebranche, che tale tradizione non conosce né creazione né provvidenza o governo divino del mondo<sup>34</sup>. L'intento di Fréret è tuttavia opposto a quello di Malebranche. Laddove il primo dilleggia, da filosofo libertino, la credulità cristiana che apre al pensiero della Cina, il secondo si troverà a difendere il proprio sistema filosofico dalle accuse di spinozismo che gli stessi gesuiti gli avevano rivolto. Fréret ridicolizza il naturalismo orientale, più prossimo alla *vertù active des spinozistes*<sup>35</sup> che alle speculazioni dei gesuiti; Malebranche si serve del confronto fra spinozismo e filosofia cinese per regolare una battaglia tutta interna al recinto cristiano. Se la negazione di un principio libero, intelligente e separato dall'universo materiale costituisce il comun denominatore fra monismo cinese e dottrina spinoziana, i padri gesuiti, attacca Malebranche, non

---

<sup>31</sup> Bayle, *RQP*, III, 29, *OD* III, pp. 987b-988a.: «Je consens aux théologiens – afferma l'ateo cinese di Bayle – que vous fondiez la nature divine considérée par ses attributs différents de l'entendement et de la volonté comme l'essence des choses, les principes de la morale etc. Mais, comme selon nous les attributs de l'Etre éternel et nécessaire différents de l'entendement et de la volonté conviennent à la Nature, vous devez consentir que nous fondions sur la Nature l'essence immuable du cercle, ou de la justice, etc.»

<sup>32</sup> Bayle, *ivi*, pp. 983-984.

<sup>33</sup> Bayle, *CPD*, 149, *OD* III, p. 402a-b.

<sup>34</sup> Cf. Pinot 1971, 262-267.

<sup>35</sup> Cf. Larrère 1994.

l'hanno combattuto affatto, avvallando al contrario la tesi spinozista che fa di Dio il principio immanente della realtà degli enti finiti<sup>36</sup>. Le reazioni dei gesuiti non potranno che inasprirsi: l'*Entretien d'un philosophe* è l'opera di un filosofo cinese imbevuto di spinozismo, benché travestito da cristiano e cartesiano<sup>37</sup>. Sia Fréret che Malebranche concordano su un punto: non è a una presunta *prisca theologia* bensì al monismo ateo e naturalista che occorre rivolgersi per capire il confucianesimo, il quale risolve il principio primo dall'universo in un sistema della necessità, organizzato secondo gradi crescenti di complessità<sup>38</sup>. L'oggetto della disputa non cambia: si tratta di smascherare o difendere, a seconda dei casi, la matrice monista – vedi atea o spinoziana – dei sistemi orientali.

Ancora, nell'articolo *Athées* dell'*Encyclopédie* l'abate Yvon mostrerà che i missionari gesuiti si trovano in disaccordo sull'ateismo dei cinesi, mentre gli articoli *Chinois*, *philosophie de* e *Bonzes* di Diderot prenderanno le distanze dall'ammirazione volteriana per il confucianesimo come forma di religione naturale sottolineando che le tre religioni della Cina – taoismo, buddismo, neoconfucianesimo – sono di fatto tre varianti della superstizione. La separazione bayliana fra morale e religione è così recuperata da Yvon (art. *Athées*), laddove la critica della cronologia biblica si intreccia nell'articolo *Chronologie sacrée* ai nodi teorici e politici dell'*Encyclopédie*: dalla questione della possibilità di un governo razionale in un regime dispotico al dibattito sugli effettivi progressi delle arti e delle scienze in Cina<sup>39</sup>. In ultimo, merita attenzione la disputa sull'origine delle lingue orientali. Se per Jaucourt i caratteri della scrittura cinese nacquero dalle immagini delle cose, l'articolo *Caractère* fa cenno ad un'epoca in cui gli uomini, riuniti in una sola società, parlavano una sola lingua e un solo alfabeto. Ma tale società è ormai dispersa e la lingua dei cinesi, tanto affascinante quanto complicatissima, resta l'espressione *des hommes séparés de nous, de tous l'hémisphere*<sup>40</sup>.

Bayle è in questo senso il primo a insegnare che per la moderna coscienza europea l'attraversamento nella terra e nelle culture degli altri significa anzitutto

<sup>36</sup> Cf. Malebranche 1958-1967, 199s.

<sup>37</sup> Cf. Lai 1988, 176-178.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 167-168.

<sup>39</sup> Cf. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. D'Alembert [...] Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; Neuchâtel, S. Faulche, 1751-6, rpt. Fromann, art. *Encyclopédie*, art. *Législateur*, IX, pp. 357ss.; *Noblesse*, XI, pp. 166ss; *Peine*, XII, pp. 246ss; *Économie*, V, pp. 337ss. Cf. Robert 1997, 87-108.

<sup>40</sup> *Encyclopédie*, art. *Caractère*.

divenire consapevoli della propria estraneità: estraneità da Dio, dalla natura e dal linguaggio, avendo preso atto della storicità di tutti i sistemi metafisici e culturali. Venuta meno la pretesa auto-fondante della metafisica classica, la coscienza europea si scopre estranea a sé stessa. Una ferita che spetta ancora al nostro tempo rimarginare.

Dip. di Filosofia e Comunicazione  
Via Azzo Gardino 23 – 40122 Bologna

DIEGO DONNA  
diego.donna2@unibo.it

#### Bibliografia

- Bayle, *OD* = P. B., *Œuvres diverses*, a c. di E. Labrousse, I-V, Hildesheim 1964-1990.
- Benitez 1996 = M. B., *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford/Paris 1996.
- Boureau-Deslandes 1737 = A.-F. B.-D., *Histoire critique de la philosophie*, I-III, Amsterdam 1737.
- de Boyer 1739-1740 = J.-B. d.B., Marquis d'Argens, *Lettres chinoises, ou Correspondance philosophique, historique et critique*, I-V, The Hague 1739-1740.
- Elisseeff-Poisle 1978 = Danielle E.-P., *Nicolas Fréret (1688-1749): réflexions d'un humaniste du XVIIIe siècle sur la Chine*, Paris 1978.
- Foucault 2001 = M. F., *Il Discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. a cura di M. Bertani, Torino 2001.
- Grafton 1993 = A. G., *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship, II: Historical Chronology*, Oxford 1993.
- Israel 2006 = J.I. I., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York/Oxford 2006.
- Lach 1992 = D.F. L., *Leibniz and China*, in Julia Ching-W.G. Oxtoby (edd.), *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, NY 1992, 97-116.
- Lackner 1991 = M. L., *Jesuit Figurism*, in T.H.C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong 1991, 129-150.
- Lærke 2008 = M. L., *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris 2008.
- Lai 1988 = Y.-T. L., *Religious Scepticism and China*, in R.A. Watson-J.E. Force (edd.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1988.
- Landucci 2014 = S. L., *I filosofi e i selvaggi, (1580-1780)*, Torino 2014 (1972<sup>1</sup>).
- Larrère 1994 = Catherine L., *Fréret et la Chine*, in Chantal Grell-Catherine Volpilhac-Augier (edd.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford 1994, 109-129.
- Leibniz 1768 = G.W. L., *Discours sur la théologie naturelle des Chinois (1716)*, in *Opera omnia*, Geneva 1768, pp. 170-176, 204-205.

- Mori 1999 = G. M., *Bayle Philosophe*, Paris 1999.
- Mori 2011 = G. M., *Religione e politica in Pierre Bayle: la "società di atei" tra mito e realtà*, in M. Geuna-G. Gori (edd.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna 2011, 42-60.
- Lévesque de Burigny 1724 = J. L.d.B., *Histoire de la philosophie païenne*, La Haye 1724.
- Malebranche 1958-1967 = N. M., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, in A. Robinet (ed.), *Œuvres complètes de Malebranche*, XII-XIII, Paris 1958-1967.
- Pinot 1971 = V. P., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève 1971.
- Poulouin 1998 = Claudine P., *Le Temps des origines. L'Eden, le Déluge et « les temps reculés », de Pascal à l'Encyclopédie*, Paris 1998.
- Roberts 1997 = J.A.G. R., *L'image de la Chine dans l'Encyclopédie*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie» XXII (1997) 87-108.
- Rossi 1979 = P. R., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.
- Schneewind 1998 = J.B. S., *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.
- Tatián 2014 = D. T., *The Potentiality of the Archaic: Spinoza and the Chinese*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology» XLV (2014) 72-83
- Vossius 1685 = I. V., *Variarum observationum liber*, London 1685.
- Weststeijn 2007 = T. W., *Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment*, in «Journal of the History of Ideas» LXVIII (2007) 537-561.
- Wolff 1721 = C. W., *Oratio de Sinarum philosophia* (1721), a c. di M. Albert, Hamburg 1985.
- Zoli 1990 = S. Z., *Pierre Bayle e la Cina*, in «Studi francesi» XXXIII (1990) 467-472.

### **Abstract**

During his commemorative address given for Jean Hyppolite in January 1969, Michel Foucault affirmed that philosophical thought does not provide the original intuition of a system, but if anything represents its incompleteness or its debt towards the historical, political and social conditions that ensure its contact with alterity. The efforts made by eighteenth-century Europeans to catalogue the thought of the 'other' (whether Islamic, Indian or Chinese) bring to mind this challenge set to philosophy, calling on it to come to terms with new questions as to man's finitude, the limits of knowledge, the sense of history and the definition of freedom. As I will attempt to demonstrate through an analysis of the positions upheld by Bayle and some of the most significant figures in the Seventeenth- and Eighteenth-century cultural debate on classical Chinese thought, the discovery of the other coincided with the discovery of the limit against which European thought measures its own unease and its own obsessions.

Nella prolusione commemorativa a Jean Hyppolite del gennaio 1969, Michel Foucault ricorda che il pensiero filosofico non costituisce l'intuizione originaria di un sistema quanto semmai la sua incompiutezza o il suo debito rispetto alle determinazioni storiche, politiche e sociali che lo mantengono a contatto con l'altro da sé. Lo sforzo degli Europei del diciottesimo secolo per catalogare il pensiero dell'«altro» (islamico, indiano, cinese) chiama in causa tale sfida della filosofia convocandola a misurarsi con domande nuove sulla finitudine dell'uomo, i limiti della conoscenza, il senso della storia, la determinazione della libertà. Come si cercherà di dimostrare attraverso l'analisi delle posizioni di Bayle e di alcune tra le voci più significative del dibattito culturale fra Sei e Settecento sul pensiero classico cinese, la scoperta dell'altro coincide con la scoperta del limite su cui il pensiero europeo misura la propria inquietudine e le proprie ossessioni.







**«Ritengo tutti gli uomini miei compatrioti».  
Montaigne e l'universalità del particolare**

Nei centosette capitoli che compongono i tre libri in cui si articolano i *Saggi* di Montaigne, la parola «tolleranza» compare soltanto due volte, e in nessun caso con il significato che ci aspetteremmo e con il quale più comunemente denotiamo oggi questo lemma. In entrambe le occorrenze, la parola ha il valore di accettazione del male e di resistenza a esso fino a un certo limite, sia che si tratti di male fisico («tolérance des maux», II, 37, 1404) sia che si tratti di male morale («tolérance pour supporter le soin», II, 17, 1192)<sup>1</sup>.

Eppure, tra le pagine della sua opera Montaigne si fa precursore della modernità, elaborando un *principio* di tolleranza nel senso che questo assumerà a partire soltanto dal XVIII secolo. Un principio che scaturisce anche dalla contingenza storica dell'epoca, che poneva l'urgenza del suo riconoscimento; e che si alimenta di una riflessione scettica che le dà una giustificazione teoretica, per maturare infine in un assunto etico dal valore universale.

Ciò che propongo qui di seguito è appunto una riflessione sul tema della tolleranza in Montaigne, che ne mostri le probabili radici storiche, ne spieghi i supporti teoretici, fino ad arrivare all'esito di un'idea di condizione umana il cui cardine è proprio la diversità e la particolarità, le quali finiscono così per essere assunte come valori universali.

La storia, si è detto.

La prima edizione dei *Saggi* esce soltanto otto anni dopo la tragedia della notte di San Bartolomeo (23-24 agosto 1572), l'episodio più grave e violento delle guerre di religione in Francia che avrebbero portato nel 1598 alla concessione

---

<sup>1</sup> C.-G. Dubois, TOLÉRANCE, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de P. Desan, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, Paris, Champion, 2007, 981. Dubois sottolinea come quello fosse il significato effettivamente corrente nel XVI secolo. Per le citazioni dai *Saggi* utilizzerò l'edizione bilingue a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2012, d'ora in avanti citato *Saggi*.

dell'editto di Nantes da parte del neoincoronato Enrico IV, che di quelle guerre fu uno dei protagonisti. Attore anch'egli di quel periodo buio della storia francese che fa da sfondo all'intera scrittura dei *Saggi*, Montaigne rinvia spesso ad alcuni eventi salienti di quei trent'anni di scontri e, pur tacendo della strage di San Bartolomeo<sup>2</sup>, condanna in più passi della sua opera la crudeltà di cui quelle guerre civili offrivano «esempi incredibili» per via di «anime così mostruose che, per il solo piacere dell'assassinio» vogliono commetterlo, capaci persino di aguzzare «il proprio cervello per inventare tormenti inusitati, e morti nuove» (II, 11, 771). Guerre che – scrive provocatoriamente Montaigne – traggono origine da dispute vane ma dai risvolti di inaudita violenza, la cui causa sarebbe per assurdo una mera controversia *grammaticale*, consistendo in nient'altro che nell'interpretazione della «sillaba *hoc*» nell'atto della consacrazione eucaristica<sup>3</sup>. Del resto, in materia di religione, commenterà altrove l'autore dei *Saggi*, sembra prevalere l'opinione secondo cui «si pensa di riuscir graditi al cielo e alla natura massacrandosi e uccidendosi» (I, 30, 365).

La semplificazione proposta da Montaigne non ha nulla di ingenuo, ma vuole al contrario mostrare consapevolmente tutta la gravità della questione ridimensionandola – a volte persino ridicolizzandola – fino al paradosso, secondo una strategia spesso usata dall'autore ai fini di un vero e proprio rovesciamento critico dei punti di vista.

È quanto fa ad esempio anche contro il paradigma etnocentrico nei due capitoli dedicati agli indigeni del Nuovo Mondo, i cosiddetti capitoli «americani» dei *Saggi*: «Dei cannibali» (I, 31) e «Delle carrozze» (III, 6), scritti a otto anni di distanza l'uno dall'altro<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Riguardo al silenzio di Montaigne sulla strage di San Bartolomeo, cf. G. Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Paris, Nizet, 1982, cap. II, 100: «Un catholique qui se tait sur de tels massacres ne s'en fait-il pas le complice? Que valent après de cela les déclarations de tolérance des *Essais*? Mais tout les *Essais* crient ces massacres».

<sup>3</sup> «Hoc est enim corpus meum», formula sulla base della quale si accese un dibattito attorno alla transustanziazione. E anche: «Ho visto in Germania che Lutero ha lasciato altrettante divisioni e dispute sull'incertezza delle sue opinioni [...] *la nostra contesa è verbale*» (III, 13, 1991), corsivo mio. Géralde Nakam (*Les Essais de Montaigne. Miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984) segnala anche un testo del 1577, piuttosto significativo, di Christophe Rasperger, *Deux cents interprétations des mots: Ceci est mon corps*.

<sup>4</sup> Sul tema dei cannibali e del Nuovo Mondo in Montaigne la bibliografia è ricchissima. Mi limito qui a ricordare il numero speciale del «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne» (d'ora in avanti «BSAM») numéro spécial *Montaigne et le Nouveau Monde*, 29-32 (1992-1993); l'intero volume *Montaigne et le Nouveau Monde* di «Montaigne studies» XXII (2010); P. Desan, *Montaigne, les Cannibales et les Conquistadores*, Paris, Nizet, 1994; F. Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et*

Nel primo di essi Montaigne procede a un confronto tra i costumi europei e quelli delle popolazioni della Francia Antartica, in particolare i Tupinambas, l'etnia che popolava la baia vicino a Rio, in Brasile, dove nel 1557 era sbarcato Villegagnon, e dove si erano appunto insediati i francesi; nel secondo, invece, accusa la violenza con cui i *Conquistadores* in Perù e in Messico avevano distrutto i costumi autoctoni. Le fonti da cui attinge, stando a quello che è stato ricostruito e a ciò che lo stesso Montaigne afferma, sarebbero sia libresche (i «*récits de voyage*» del cosmografo André Thevet e del ginevrino Jean de Léry, nonché l'opera di Francisco López de Gómara<sup>5</sup>), sia testimonianze dirette orali, nella fattispecie i racconti di un membro della spedizione francese che Montaigne avrebbe avuto presso di sé per un certo periodo<sup>6</sup>, e di un indigeno incontrato a Rouen nel 1562, quando Carlo IX si trovava in tale città<sup>7</sup>. L'insistenza sul contatto diretto con un capo Tupinambas, non dimostrato ma avvalorato da alcune considerazioni relative alla lingua degli Indiani, giudicata come «una lingua dolce e dal suono gradevole, con cadenze somiglianti a quelle greche» (I, 31, 389), serve a Montaigne per ottenere il riconoscimento dell'autorevolezza necessaria per poter parlare del tema, autorevolezza che le sole letture – fonti di seconda mano – non gli avrebbero concesso.

La strategia di Montaigne, se di strategia è lecito parlare, procede secondo una logica efficace e consequenziale. In un primo momento mette in discussione la presunta barbarie dei cannibali del Nuovo Mondo descrivendone le virtù; poi attacca la presunzione etnocentrica degli europei, riducendo la loro superiorità a semplice differenza; e infine rovescia le gerarchie, arrivando persino a quello che André Tournon definisce «le point extrême de l'éloge paradoxale»<sup>8</sup>, cioè l'elogio del cannibalismo:

---

*décadence*, Paris, Perrin, 1994; diversi articoli, collegati al tema, contenuti nel *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, alcuni dei quali saranno citati in seguito in maniera puntuale.

<sup>5</sup> Cf. P. Desan, *Le simulacre du Nouveau Monde: à propos de la rencontre de Montaigne avec les Cannibales*, in «*Montaigne Studies*» XXII (2010), 106; L. Baselis-Bitoun, *Jean de Léry précurseur de Montaigne*, in «*Montaigne Studies*» XXII (2010), 61-70. Le fonti di Montaigne sul Nuovo Mondo comprendono anche altri autori, tra cui Las Casas, Osório, Chauveton, Benzoni, Goulart. Cf. J. Durán Luzio, *Las Casas y Montaigne*, in «*Montaigne Studies*», I, (1989), 92.

<sup>6</sup> *Saggi*, I, 31, 367

<sup>7</sup> *Ibid.*, 389. Cf. P. Desan, *Le simulacre du Nouveau Monde*, cit., 107.

<sup>8</sup> A. Tournon, *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, 218. Cf. anche E. Balmas, *Invention et idéologie dans "Des cannibales"*, in «*Montaigne studies*» VI (1994), 177-185.

ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi. Sembra infatti che non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa (I, 31, 373).

*Diversi* dunque, ma non *inferiori*, nella misura in cui la scala di valori a cui facciamo riferimento nel giudicarli tali è una scala tutta nostra, che universalizza e assolutizza valori particolari, al punto che «tutto ciò che non è come noi non ha valore» (II, 12, 875), quando, al contrario, «ogni usanza ha la sua ragione» (III, 9, 1831). *Selvaggi* forse, ma non *barbari*, in quanto più vicini alla natura e alle sue leggi, e nella misura in cui l'assenza di un ordine a cui gli europei sono abituati non significa dis-ordine, ma semplicemente un ordine altro: «i barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro» (I, 23, 197)<sup>9</sup>.

Il relativismo messo in atto non si limita soltanto ad accettare le differenze, ma le esalta e le preserva; avvicina l'altro a me ponendo entrambi in una medesima orizzontalità valoriale, annulla cioè progressivamente la verticalità delle gerarchie fino a rovesciarle paradossalmente, in senso critico e provocatore: c'è ben più barbarie negli europei che non negli indigeni delle Americhe, perché è assai più barbaro

lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostito a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci – come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa –, che [...] arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto (I, 31, 381)<sup>10</sup>.

Del resto è tipico dell'uomo condannare tutto ciò che gli appare strano, così come tutto quello che non comprende<sup>11</sup>, scrive Montaigne nell'*Apologie de Raymond Sebond*, il capitolo dove più che in altri sviluppa e argomenta la sua riflessione sullo scetticismo pirroniano a partire dalla lettura dell'opera di Sesto

---

<sup>9</sup> Cf. G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., 339: «il ne considère pas les Brésiliens comme des représentants curieux d'une humanité primitive ou d'un moment de l'humanité, mais comme une autre humanité, dans toute sa plénitude». Cf. C.-G. Dubois, CANNIBALES, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit.

<sup>10</sup> Si noti il duplice *climax* inverso, che crea un parallelismo tra una barbarie crescente in proporzione al diminuire delle distanze: non «letto», ma «visto», davanti ai nostri occhi e senza mediazioni; non «antichi nemici», ma «concittadini».

<sup>11</sup> *Saggi*, II, 12, 837.

Empirico, tradotta in francese da Henri Estienne qualche decennio prima (1562)<sup>12</sup>. Se giudichiamo certi fatti come *straordinari* è «a causa della nostra ignoranza della natura, non secondo l'essenza della natura» (I, 23, 197). È una questione di ignoranza e di presunzione, dietro alla quale tuttavia si cela un problema teoretico ben più radicale, relativo al criterio stesso di giudizio.

Com'è possibile giudicare ciò che è più o meno naturale, o più o meno razionale (in ottica giusnaturalista), e comunque più o meno *universale*, se alla ragione umana non è dato di cogliere l'essenza delle cose – unico parametro in questo caso pertinente – ma soltanto le molteplici forme in cui esse si danno e si presentano a noi, mai identiche tra loro? Se addirittura il nostro stesso giudizio appare malfermo, giudicando noi per primi la medesima cosa in modi diversi? Come pretendere che esistano delle leggi di natura, se ovunque manca consenso su qualsiasi cosa?

sono poi veramente curiosi quando, per dare qualche certezza alle leggi, sostengono che ve ne sono alcune stabili, perpetue e immutabili, che chiamano naturali e che sono impresse nel genere umano dalla condizione della loro propria essenza (II, 12, 1069).

L'universalità dell'approvazione è la sola prova per le leggi naturali: se la natura ci avesse fornito di qualcosa di comune, tutti lo seguiremmo allo stesso modo; se ci fosse qualche regola naturale «saremmo tutti d'accordo nel riconoscerla, come il calore del fuoco» (II, 12, 869). Ma «che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che è menzogna per la gente che sta dall'altra parte?» (1069).

Al troppo scettico della varietà, il decimo tra quelli elencati da Sesto Empirico, si aggiunge un altro ostacolo che dovrebbe indurre ognuno di noi a sospendere il giudizio circa la possibilità di individuare nella natura un criterio comune e universale, e che allontana ulteriormente l'uomo da tale presunta natura condivisa, coprendola: la consuetudine, che Montaigne definisce appunto come una «seconda natura» (III, 10, 1877) dato che plasma l'individuo conformemente a ciò che lo circonda, al punto che «quello che è fuori dai cardini della consuetudine, lo

---

<sup>12</sup> Sullo scetticismo di Montaigne cf. R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, trad. it. di R. Rini, Milano, Mondadori, 2008; G. Paganini, *Scepsi moderna: interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991, poi in *Skepsis: le débats des modernes sur le scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008; Id., *Su Montaigne, lo scetticismo e il relativismo. A proposito di una nuova interpretazione*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XIX (2006), n. 47, 141-151.

si giudica fuori dei cardini della ragione» (I, 23, 205)<sup>13</sup>. Ogni giudizio, allora, diviene semplicemente espressione dell'abitudine che ci ha plasmati<sup>14</sup>; un criterio, questo, ancor più debole e ancor più particolare e aleatorio della presunta natura umana.

Eppure, tra le prime righe del secondo saggio del terzo libro («Del pentirsi»), Montaigne scrive una frase che è stata e continua ad essere al centro di svariati commenti e interpretazioni, la quale sembrerebbe riabilitare l'ipotesi di una natura umana universale che potrebbe dunque mettere in crisi il relativismo culturale altrove difeso e argomentato. Dopo aver ribadito l'intento intimo e privato della sua opera, già chiarito sin dall'*Avvertenza al lettore* («è me stesso che dipingo», aveva avvisato introducendo i suoi *Saggi*), giocando come altrove, con falsa modestia, a ridimensionare se stesso («espongo una vita umile e senza splendore»), Montaigne dichiara che «tutta la filosofia morale si applica altrettanto bene a una vita comune e privata che a una vita di più ricca sostanza. *Ogni uomo porta la forma intera dell'umana condizione*»<sup>15</sup>.

Sarà perciò bene cercare di capire innanzitutto cosa intenda qui Montaigne con il termine «forma»; se «l'umana condizione» evocata vada interpretata come un'apertura a una natura umana universale; e, infine, come si presenti quest'ultima.

Non è nel senso platonico di modello pre-esistente o di condizione di possibilità del contingente che va intesa la «forma intera» che ogni uomo porta in sé: non si tratta, infatti, di una forma normativa, perché se così fosse si ammetterebbe una sorta di gerarchia tra individui in base allo scarto di ognuno rispetto a questo ideale.

Né ancor meno va concepita come il risultato di un'operazione di astrazione di stampo aristotelico. Non si tratta, infatti, di risalire dal particolare al generale, di riportare l'individuo al genere al quale appartiene tramite una serie di relazioni, confronti, scarti, perché non esiste un genere a cui riportare il singolo individuo e

---

<sup>13</sup> *Saggi*, II, 12, 791-793: «siamo cristiani allo stesso titolo per cui siamo perigordini o tedeschi»; «i popoli allevati nella libertà e nell'autogoverno considerano ogni altra forma di ordinamento politico mostruosa e contro natura. Quelli che sono abituati alla monarchia fanno lo stesso», I, 23, 205.

<sup>14</sup> T. Todorov, *Noi e gli altri: la riflessione francese sulla diversità umana*, trad. it. di A. Chitarin, Torino, Einaudi, 1991.

<sup>15</sup> *Saggi*, III, 2, 1487, corsivo mio. A tale proposito cf. A. Tournon, «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des Essais*, Paris, Champion, 2006, 130-151; Id., *L'humaine condition: que sais-je? Qui suis-je?*, in M.-L. Demonet (éd.), *Montaigne et la question de l'homme*, Paris, PUF, 1999, 15-31; J.-Y. Pouilloux, *La forme maîtresse*, in M.-L. Demonet (éd.), *Montaigne et la question de l'homme*, cit., 33-45.



dentro cui collocarlo<sup>16</sup>: «so meglio cos'è un uomo di quanto sappia cosa sia animale, o mortale, o ragionevole». Sono solo parole che perdono la ricchezza e la varietà del concreto, parole che si scambiano con *altre* parole spesso ancor più sconosciute (III, 13, 1991).

È Montaigne stesso a sciogliere questo nodo teorico così intricato, rivelando come vada intesa questa «forma universale dell'umana condizione» senza incorrere in alcuna contraddizione con il relativismo di cui si fa portavoce. E lo fa proprio nel capitolo dedicato all'esperienza, intesa sia come esperienza degli avvenimenti, sia come esperienza dell'altro: «non c'è alcuna qualità così *universale* come la diversità e la varietà» (III, 13, 1981).

In quanto esseri particolari, tutti siamo inevitabilmente espressione di una diversità: «c'è più differenza fra un uomo e un altro uomo, che non fra un animale e un uomo» (II, 12, 835). L'essere diversi rappresenta allora la vera, comune e universale essenza umana e – scrive Pierre Magnard – è proprio coltivando la diversità di ognuno che accresciamo la nostra somiglianza: è insomma sviluppando la nostra singolarità che attingiamo all'universale<sup>17</sup>. Se vogliamo conoscerci, dobbiamo accettare il passaggio da un'ontologia a una fenomenologia<sup>18</sup>, perché il nostro essere tutti quanti *particolari* è proprio ciò che costituisce l'essenza *universale* dell'uomo, un'essenza che coincide perciò con la diversità. Una particolarità tuttavia profonda, non di superficie: «gli autori si presentano al popolo con qualche segno particolare ed *esteriore*: io, per primo, col mio *essere universale*, come Michel de Montaigne, non come grammatico, o poeta o giureconsulto» (III, II, 1487). Un *io* perciò che non si specializza in nessuna categoria, che non si nasconde sotto nessuna sovrastruttura, la quale non farebbe che sacrificare parti intere dell'*io* medesimo<sup>19</sup>. Solo in quanto «Michel de Montaigne» l'autore dei *Saggi* presenta la misura universale di umanità dell'uomo.

<sup>16</sup> C. Couturas, CONNAISSANCE, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 231.

<sup>17</sup> P. Magnard, *Montaigne ou le singulier universel*, in «BSAM», VII, 37-38 (1994), 38: «c'est en cultivant sa différence que l'on accroît sa ressemblance; c'est en développant sa singularité que l'on atteint à l'universalité». Magnard parla appunto di *singolare universale*.

<sup>18</sup> J.-Y. Pouilloux, *La question de l'identité*, in «BSAM» VII, numéro spécial *Montaigne et le Nouveau Monde*, 29-32 (1992-1993), 156. Scrive Hugo Friedrich *Montaigne*, trad. fr. di R. Rovini, Parigi, Gallimard, 1968, 220) che «Montaigne a remplacé la question de savoir ce qu'est l'homme par cette autre plus précise: que sont les hommes?»: "preciso" perché più particolare e quindi più reale, il particolare essendo l'unica metafisica di Montaigne (III, 13, 1997).

<sup>19</sup> E. Auerbach, *L'umaine condition*, in *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, Torino, Einaudi, 2000, vol. 2, 28-62; e C. Couturas, CONNAISSANCE, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit.

È una posizione che evita la circolarità del ragionamento etnocentrico, la cui pretesa *universale* di definire gli uomini s'infrange nella riproposta di quei contenuti (e di quei valori) *particolari* dalla cui generalizzazione si era creduto di ricavare un criterio valutativo assoluto<sup>20</sup>. Un universalismo *caricaturale*, lo aveva definito Todorov<sup>21</sup>.

È una posizione, infatti, in cui tale rischio «se ne parte insieme al resto, né più né meno che il rabarbaro che spinge fuori gli umori cattivi ed esce fuori insieme con essi» (II, 12, 961), proprio come avviene con l'interrogazione del «que sais-je?» proposta da Montaigne riguardo alla questione del dubbio e della verità. Universalizzare il particolare, o meglio, la particolarità, e quindi definire la diversità come la forma comune a ogni uomo<sup>22</sup>, afferma ed esalta la *mia* particolarità, ma allo stesso tempo fa sì che la pretesa della sua assolutezza «se ne parte insieme al resto»; così come, in senso opposto, fa sì che negare la diversità significhi negare ciò che ci rende individui. Se nego ciò che è diverso, non faccio che negare anche me stesso, perché la diversità è costitutiva di ognuno: se anche un solo particolare non è riconosciuto o accettato, non ne posso riconoscere né accettare nessun altro<sup>23</sup>.

In Montaigne la diversità è peraltro da intendere non solo nei confronti dell'altro, ma come valore assoluto che dinamizza l'io stesso: «il mio io di adesso e il mio io di poco fa, siamo certo due» (III, 9, 1791)<sup>24</sup>, calati come siamo in un divenire senza posa in cui «la stessa costanza non è altro che un movimento più

---

<sup>20</sup> T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit. Secondo Todorov a Montaigne l'Altro interessa non nella sua reale identità, ma soltanto come strumento di critica alla società dell'epoca, in funzione della quale viene persino idealizzato. Frank Lestringant (EXOTISME, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 435) difende invece l'«intelligence anthropologique» di Montaigne riconoscendogli una piena «ouverture intellectuelle et affective à la diversité humaine»

<sup>21</sup> *Ibid.* e G. Defaux, DIFFÉRENCE, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 309: «Là où il [le cosmographe] devrait découvrir l'autre, il l'"offusque" et le couvre».

<sup>22</sup> C. Couturas, CONDITION HUMAINE, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 223: essa indica – scrive Couturas, citando anche Tournon – la molteplicità infinita di esistenze possibili, le risorse o deficienze dell'anima e del corpo che bisogna assumere per intero.

<sup>23</sup> Géralde Nakam (*Les Essais...*, cit., 413-414) osserva come non soltanto ognuno è legato agli altri, ma ognuno è gli altri, li porta in sé virtualmente. Il rispetto dell'altro è dovuto perciò proprio al fatto che l'altro è un me stesso, uno degli aspetti di me sviluppato in modo diverso. La stessa storia dell'umanità porta a questa comunione nella diversità: «Histoire, hasards, des migrations humaines et des mélanges ont engendré les nations et les Etats modernes: dans cette perspective, que reste-t-il de la notion d'étranger?». Trovo efficace a questo proposito l'espressione «je est chaque autre», mutuata (e modificata) dalla celebre formula rimbaudiana da Frank Lestringant (EXOTISME, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 435).

<sup>24</sup> *Saggi*, II, 12, 1115: «non c'è niente che rimanga, né che sia sempre uno».

debole», tale che ogni tentativo di descrivere o definire se stessi finisce per essere una descrizione non dell' «essere», ma del «passaggio» (III, 2, 1487)<sup>25</sup>.

Questa insistenza sulla diversità<sup>26</sup>, costitutiva tanto della realtà quanto dell'uomo, non conduce tuttavia alla resa in una chiusura monadica di ognuno riguardo a ogni possibile forma di comprensione dell'altro.

La conoscenza più sicura – forse non del tutto infallibile dato il nostro essere *ondoyant*, e nemmeno la più facile – resta la conoscenza di sé, a patto che ci si «saggi» e ci si misuri come fa Montaigne nelle pagine della sua opera: «gli altri non vi vedono, vi indovinano per congetture incerte» (III, 2, 1493). Questo rilievo, che annuncia il realismo del pensiero di Montaigne secondo Auerbach, ha un valore gnoseologico notevole nell'indagine sulla condizione umana generale e quindi sulla conoscenza dell'altro, nella misura in cui rivela il principio euristico di cui ognuno di noi si serve, più o meno consapevolmente, quando cerca di comprendere le azioni degli uomini<sup>27</sup>. Ognuno, infatti, può facilmente sperimentare da sé come la conoscenza dell'Uomo, e quindi dell'Altro, prenda avvio a partire da ciò che sappiamo di noi stessi. Riconosciuto questo modo di procedere come inevitabile, Montaigne ne riconosce però anche il rischio implicito, ovvero quello di deformare l'immagine dell'altro, mostrandolo come un me soltanto un po' diverso: invece dell'Altro, finiamo per trovarci di fronte niente più che un'immagine deformata di noi stessi.

Io non incorro affatto nell'errore *comune* di giudicare un altro secondo quel che io sono. Ammetto facilmente cose diverse da me. Per il fatto di sentirmi impegnato a una certa forma, non vi obbligo gli altri, *come fanno tutti*. E ammetto e accetto mille contrarie maniere di vita. E *diversamente dalla gente comune*, concepisco in noi più facilmente la differenza che la rassomiglianza (I, 37, 413).

L'insistenza con cui, per ben tre volte, Montaigne prende le distanze da questo comune modo di procedere sottolinea la consapevolezza di quanto sia facile e diffuso scivolare nell'errore di sovrapporre se stessi agli altri, riducendo l'*Altro-da-me* a un *altro-me*. È infatti l'errore commesso ad esempio dai primi esploratori

---

<sup>25</sup> G. Gori, *Montaigne e Descartes e le vicissitudini dell'eraclitismo*, «Lecture cartesiane», a cura di M. Spallanzani, Bologna, Clueb, 2003, 17-45.

<sup>26</sup> Cf. anche i classici A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Le Seuil, 1980 e J. Starobinski, *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984; P. Desan, AUTRE, G. Defaux, DIFFÉRENCE e N. Panichi, DIVERSITÉ, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit.

<sup>27</sup> E. Auerbach, *L'umaine condition*, cit., 49.

del Nuovo Mondo, come dimostra l'uso ricorrente dell'analogia per descrivere e spiegare un ambiente, degli animali e degli esseri così diversi dall'abituale al punto che vengono meno le parole necessarie a tracciarne in modo fedele il ritratto<sup>28</sup>; è l'errore in cui lo stesso Montaigne incorre – malgrado i tanti accorgimenti – quando giudica la lingua e la cultura degli indigeni del Brasile a partire dal confronto con i modelli Antichi, proiettando su quelle categorie ad essi totalmente estranee<sup>29</sup>. Ecco allora che i moderni selvaggi bevono fuori dai pasti «*come* Suida dice di certi altri popoli d'Oriente» (I, 31, 377); eccoli produrre canti in cui «non vi è nulla di barbarico», ma al contrario qualcosa di *assolutamente anacreontico*; e parlare persino una lingua – come già visto – con «cadenze *somiglianti* a quelle greche» (I, 31, 389).

Posto allora che la conoscenza dell'Altro, e della «condizione umana» più in generale, passa inevitabilmente attraverso noi stessi, l'unica maniera che abbiamo per evitare di sacrificare e sminuire quella differenza – che è essenza condivisa – costringendo l'altro all'interno di categorie solo nostre, è approfondire la nostra conoscenza ed esperienza di noi stessi, in modo da maturare un'attenzione e una sensibilità tali da essere capaci di preservare l'altro nella sua diversità, nel suo essere anch'esso un «tratto dell'umana capacità» (I, 21, 187) che definisce la condizione umana comune:

Questa lunga attenzione che metto nell'osservarmi mi abitua a giudicare passabilmente anche gli altri [...] essendomi abituato fin dall'adolescenza a *guardare la mia vita riflessa in quella altrui*, ho acquistato in questo un'indole osservatrice (III, 13, 2005).

Tuttavia, così come ascoltare se stessi allena a meglio conoscere e comprendere l'altro, rispettandone le peculiarità, allo stesso modo si allena meglio la capacità di ascoltarsi e osservarsi quanti più esempi di varietà riusciamo a raccogliere<sup>30</sup>. La coscienza della diversità e la sensibilità ad essa si esercitano

---

<sup>28</sup> A. Guyot, *Analogie et récit de voyage: voir, mesurer, interpréter le monde*, Paris, Classiques Garnier, 2012: la funzione ermeneutica dell'analogia ha perciò un valore sia epistemologico, sia emotivo-rassicurante. Cf. anche C. Braga, *La transposition des mirabilia asiatiques dans l'Amérique des explorateurs de la Renaissance*, in A. Caiozzo, A.-E. Demartini e P. Ancet (éd.), *Monstre et imaginaire social*, Paris, Créaphis, 2008, 65-83.

<sup>29</sup> E come fa anche riguardo alle donne degli indigeni. Cf. C.M. Bauschatz, *Montaigne, les femmes, et les mondes de l'autre*, in «BSAM» numéro spécial *Montaigne et le Nouveau Monde*, 29-32 (1992, 1993), 169-177.

<sup>30</sup> Le due modalità si equilibrano nel momento in cui si innesca una circolarità virtuosa tra conoscenza di sé e conoscenza dell'altro: esse si rinviano e si implicano reciprocamente in quanto l'una necessaria all'altra. Come scrive infatti Nicola Panichi (DIVERSITÉ, *Dictionnaire de Michel de*

misurandosi con la diversità stessa, che sia essa colta nel *nostro* rotolare «senza posa» (II, 12, 1113) o nell'esempio altrui, attraverso una totale disponibilità al mondo esterno e un vigoroso ritorno a sé<sup>31</sup>:

non conosco scuola migliore, come ho detto spesso, per formare alla vita, che presentarle continuamente la *diversità* di tante altre vite, opinioni e usanze, e farle assaggiare una così continua *varietà di forme della nostra natura* (III, 9, 1809).

Le pagine dei *Saggi* sono disseminate di parole come *variété* (35 occorrenze), *différence* (35), *diversité/diversitez* (48), *diverse/s* (97)<sup>32</sup>: la varietà domina il pensiero di Montaigne («solo la varietà mi appaga, e il possesso della diversità», III, 9, 1837) non soltanto come motivo di scetticismo, ma anche, direi quasi *al contrario*, come strumento di una conoscenza adeguata.

È una varietà esperibile non solo tramite i libri di carta, che tra l'altro mostrano perlopiù grandi uomini in situazioni straordinarie e quindi un io solo parziale, poco comune quasi come fosse isolato su un «piedistallo», in una posa cioè marmorea poco rappresentativa delle oscillazioni che caratterizzano il nostro essere<sup>33</sup>. Ma anche attraverso il gran libro del mondo, ossia con l'esperienza, tanto di vite umili e qualunque, quanto della propria («la vita di Cesare non è per noi di maggior esempio della nostra: sia di un imperatore, sia di un uomo del popolo, è sempre una vita soggetta a tutte le contingenze umane», III, 13, 1999<sup>34</sup>); e, infine, con i viaggi: «la differenza dei modi da un paese all'altro non m'interessa se non per il piacere della varietà» (III, 9, 1831). Purché sia un viaggiare in cui non si accetti l'andare soltanto per il tornare (III, 9, 1833), ma un viaggiare autentico che rifugge dall'abitudine tipica dei più di cercare ciò che è noto chiudendosi alla

---

Montaigne, cit., 322) «l'étude de la diversité, de l'altérité, est le point de départ pour la connaissance de soi».

<sup>31</sup> G. Nakam, *Les Essais de Montaigne*, cit., 412: «une disponibilité totale au monde extérieur, et un vigoureux retour à soi. Ce retour s'enrichit toujours davantage des détours à l'étranger [...] Les autres expulsent l'étranger de chez eux et d'eux-mêmes. Montaigne l'installe en lui: n'est-il pas une des formes de lui-même?», corsivo mio.

<sup>32</sup> Osserva Nicola Panichi che «il existe beaucoup de concepts adjacents et polysémiques désignant l'espace sémantique de la diversité : différence, dissemblance, dissimilitude, contradiction, contrariété [...] passage, mouvement, pluralité, vicissitude» (DIVERSITÉ, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., 321).

<sup>33</sup> E. Auerbach, *L'umaine condition*, cit., 49.

<sup>34</sup> *Saggi*, II, 12, 855: «le anime degli imperatori e dei ciabattini sono fatte su uno stesso stampo».

novità; che rifiuti di trovare conferma della propria identità nell'incontro con l'identico, cercandola piuttosto nell'osservazione della diversità («se trovano un compatriota [...] festeggiano questa ventura»<sup>35</sup>); che eviti «d'irritarsi per usanze contrarie» alle proprie, che subito vengono condannate come barbare: «come potrebbero non essere barbari, dato che non sono francesi?».

«Io, al contrario – scrive Montaigne – mi metto in viaggio non per cercare dei Guasconi in Sicilia [...] cerco piuttosto dei Greci, e dei Persiani; mi avvicino a loro, li *osservo*; questo è ciò a cui mi dedico e di cui mi occupo. E quel che è più, mi sembra di non aver mai trovato usanze che non valgano le nostre» (III, 9, 1833).

Ecco allora che, per tornare alla questione da cui eravamo partiti, «tolleranza» perde l'accezione negativa di «sopportazione» di qualcosa che, per il fatto stesso di dover essere «sopportata», viene connotata inevitabilmente come molesta; «tolleranza» diviene riconoscimento di una diversità di cui ognuno è espressione, un «accettare gli altri senza rinunciare a sé»<sup>36</sup>, per riformulare una celebre espressione dello stesso Montaigne<sup>37</sup>. Ma è proprio accettando gli altri come diversi che si evita di rinunciare a se stessi, in nome di quella particolarità (e diversità) che costituisce la condizione umana di cui ognuno di noi è parte e che a sua volta ci compone.

Dip. di Filosofia e Comunicazione  
Via Zamboni 38 – 40126 Bologna

PIERO SCHIAVO  
piero.schiavo2@unibo.it

### **Abstract**

Among the *Essays*' pages, Montaigne anticipates Modernity, developing a principle of tolerance with the meaning that it will acquire only in the 18<sup>th</sup> century. This principle certainly arises from the historical context; it feeds on a skeptical consideration that guarantees it a theoretical justification; and it grows up as ethical principle with universal value. I will propose a reflection about the concept of tolerance in Montaigne's thought, in order to illustrate the possible historical roots, to explain its theoretical reasons and to describe, finally, Montaigne's idea of human condition: diversity and peculiarity represent universal values.

---

<sup>35</sup> *Saggi*, III, 9, 1807: «ritengo tutti gli uomini miei compatrioti, e abbraccio un polacco come un francese: posponendo questo legame nazionale a quello universale e comune».

<sup>36</sup> C.G. Dubois, TOLÉRANCE, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit.

<sup>37</sup> *Saggi*, III, 10, 1865: «Bisogna prestarsi agli altri e darsi soltanto a se stessi».

Tra le pagine dei *Saggi*, Montaigne anticipa la modernità elaborando un *principio* di tolleranza nel senso che questo assumerà a partire soltanto dal XVIII secolo. Un principio che scaturisce certamente dalla contingenza storica dell'epoca, si alimenta di una riflessione scettica che le dà una giustificazione teoretica, e matura infine in un assunto etico dal valore universale. Ciò che propongo è appunto una riflessione sul tema della tolleranza in Montaigne, che ne mostri le probabili radici storiche, ne spieghi i fondamenti teoretici, fino ad arrivare all'esito di un'idea di condizione umana il cui cardine è proprio la diversità e la particolarità, le quali finiscono così per essere assunte come valori universali.







**Filosofi, 'barbari' e 'selvaggi'.  
Una storia francese raccontata da Montaigne, Rousseau e Diderot**

*«Indiens dont, à travers Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot,  
l'exemple a enrichi la substance de quoi l'école m'a nourri,  
Hurons, Iroquois, Caraïbes, Tupi, me voici».*  
Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, II. *Le Nouveau Monde*

**1.** *«Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. [...] Sans mentir, au pris de nous, voilà des hommes bien sauvages; car, ou il faut qu'ils le soient bien à bon escient, ou que nous le soyons: il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nôtre. [...] Tout cela ne va pas trop mal: mais quoi, ils ne portent point de haut de chausses».* Montaigne, *Essais*, I, 31, *Des cannibales*.

*«Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrons, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu égard à nature, ou bien eu égard à notre connaissance, qui est un misérable fondement de nos règles et qui nous représente volontiers une très fausse image des choses».* Montaigne, *Essais*, III, 6, *Des cochés*.

**2.** *«Un Sauvage est un homme, & un Européen est un homme. Le demi-philosophe conclut aussitôt que l'un ne vaut pas mieux que l'autre; mais le philosophe dit: en Europe, le gouvernement, les lois, les coutumes, l'intérêt, tout met les particuliers dans la nécessité de se tromper mutuellement & sans cesse; tout leur fait un devoir du vice; il faut qu'ils soient méchants pour être sages, car il n'y a point de plus grande folie que de faire le bonheur des fripons aux dépens du sien. Parmi les Sauvages, l'intérêt personnel parle aussi sottement que parmi nous, mais il ne dit pas les mêmes choses: l'amour de la société & la soin de leur commune défense sont*

*les seuls liens qui les unissent: ce mot de propreté qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens parmi eux; ils n'ont entre eux nulle discussion d'intérêt qui les divise; rien ne les porte à se tromper l'un l'autre; l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire, & qu'ils méritent tous. Il est très possible qu'un Sauvage fasse une mauvaise action, mais il n'est pas possible qu'il prenne l'habitude de mal faire, car cela ne lui serait bon à rien». Rousseau, Narcisse, Préface.*

**3. «B.** *Le Voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne. Jusqu'à cette lecture j'avais pensé qu'on n'était nulle part aussi bien que chez soi, résultat que je croyais le même pour chaque habitant de la terre, effet naturel de l'attrait du sol, attrait qui tient aux commodités dont on jouit et qu'on n'a pas la même certitude de retrouver ailleurs. [...] La vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées! L'Otaïtien touche à l'origine du monde et l'Européen touche à sa vieillesse. L'intervalle qui le sépare de nous est plus grand que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépît. Il n'entend rien à nos usages, à nos lois, ou il n'y voit que des entraves déguisées sous cent formes diverses, entraves qui ne peuvent qu'exciter l'indignation et le mépris d'un être en qui le sentiment de la liberté est le plus profond des sentiments». Diderot, Supplément au voyage de Bougainville*

Pagine importanti della letteratura francese, diverse certo e varie per genere, significato, referente, autore e lettore, ma legate tra loro da rapporti di contiguità tematica e congruità teorica, tanto da offrire la trama di un argomento forte della filosofia tra la fine del Cinquecento e il Settecento sotto la specie di una teoria dell'alterità, tutta tra scetticismo e conoscenza, riflessione e osservazione, esotismo e ideologia, teoria della natura e storia della civiltà: un'espressione pensosa precoce e inaugurale nel relativismo scettico di Montaigne; un'espressione fortemente critica nella filosofia dei *Philosophes*. In apertura dei *Tristes Tropiques* Claude Lévi-Strauss lo ricordava: era stato proprio alla scuola di Montaigne, Rousseau, Voltaire e Diderot prima di giungere a quella logica della conoscenza sensibile dell'alterità cui l'avevano condotto i suoi viaggi di esplorazione<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, in Id., *Œuvres*, avec une Préface par V. Debaene. Édition établie par V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé et M. Rueff, Paris, Gallimard, Éditions de la Pléiade, 2008, 63.

### 1. «Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux». Montaigne: relativismo culturale e scetticismo

Montaigne *in principio*: nell'*Histoire du Lynx* Lévi-Strauss rileggeva infatti alcuni capitoli degli *Essais* – in particolare i capitoli *De la coutume* (I, 23), *Des cannibales* (I, 31), *Des cochés* (III, 6) -, in cui poneva lo «scetticismo integrale» di Montaigne agli inizi di un «relativismo culturale»<sup>2</sup> che rifiuta ogni criterio assoluto che pretenda di giudicare i costumi di un popolo attraverso la cultura di un altro, per quanto lontani e irrazionali - apparentemente irrazionali - quelli possano apparire agli occhi di questa. È celebre il capitolo *Des cannibales* in cui Montaigne, descrivendo i costumi 'barbari' di certe tribù brasiliane capaci di turbare profondamente la coscienza cristiana – il cannibalismo, la divinazione, la poligamia, l'assenza di leggi e di solide strutture sociali -, ne condanna certo «il barbarico orrore» secondo «le regole della ragione», ma sottolinea anche che tali costumi, per quanto rivoltanti, non lo sono certo di più di certi nostri comportamenti che ci paiono del tutto legittimi e di fronte ai quali «siamo ciechi».

---

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, *Histoire du Lynx*, in Id., *Œuvres*, cit., 1449-1451. A Montaigne Lévi-Strauss ha dedicato due conferenze nel 1937 e nel 1992, ora raccolte nel volume *De Montaigne à Montaigne, 1937 et 1992*, Éditions de l'EHESS, 2016. Su questi temi si vedano la bella antologia curata da Giuliano Gliozzi, *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano, Principato Editore, 1971 e i suoi testi *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1976; *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti (1966-1991)*, a cura di A. Strumia, Napoli, Vivarium, 1993. Oltre al classico testo di M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971, rinvio agli studi di C. Grell, C. Michel (dir.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 1988; J. Boulogne, J. Sys, *Le Barbare, le primitif et le sauvage*, Lille, Université Lille III, 1995; C. Delmas, F. Gevrey (dir.), *Nature et culture à l'âge classique, XVIe-XVIIIe siècles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997; P. Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005; G. Abbattista, R. Minuti (dir.), *Le problème de l'altérité dans la culture européenne. Anthropologie, politique et religion aux XVIIIe et XIXe siècles*, Napoli, Bibliopolis, 2006; F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé, N. Vuillemin, *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Garnier, 2018. Su Montaigne si vedano inoltre i saggi di S.-P. Rouanet, *Regard de l'autre, regard sur l'autre*, in «Diogène» CXCIII (2001) 3-14; J. O'Brien, *'Le propre de l'homme': Reading Montaigne's 'Des cannibales' in Context*, in «Forum for Modern Language Studies» LIII/2 (April 2017) 220-234. Del 2010 è la raccolta di saggi curata da Philippe Desan *Montaigne et le Nouveau Monde*, in «Montaigne Studies», XXII.

Je ne suis pas mary que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action [il cannibalismo], mais ou bien de quoi, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer, par tourments et par gênes, un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de pitié et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé<sup>3</sup>.

Dura lezione impartita dallo spazio: concetti assunti come innati ed universali appaiono relativi alla diversa storia dei popoli; comportamenti ritenuti 'barbarici' si rivelano semplicemente consuetudinari. Anzi: con una sorta di rovesciamento della prospettiva valoriale, negli Indios del Brasile, rimasti ancora in una condizione di primitiva 'purezza' che li aveva preservati dalla ferocia perpetrata dai conquistatori europei sulle popolazioni del Messico e del Perù<sup>4</sup>, ma destinati essi stessi ad un'inevitabile decadenza a contatto con «la nostra corruzione», Montaigne scorge una traccia della semplicità originaria: 'barbari', certo, rispetto alle nostre società che devono tutto all'artificio, ma molto più vicini di noi alla natura.

Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois déplaisir de quoi la connaissance n'en soit venue plus tôt, du temps qu'il y avait des hommes qui en eussent su mieux juger que nous<sup>5</sup>.

Clima temperato, contrade piacevoli, una vita sana e frugale in armonia con la natura, una morale che si riassume tutta nell'esortazione al valore e all'amore coniugale: il testo di etnografia degli indigeni del Brasile, che Montaigne consegna tra

---

<sup>3</sup> Montaigne, *Les Essais*. Édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, Édition Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965 (1970, 1988, 1999, 2004 nouv. éd.), *Des Cannibales*, I, 31, 209. Ho normalizzato la scrittura alla forma moderna del francese.

<sup>4</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Des coches*, III, 6, 910: «Quand je regarde cette ardeur indomptable de quoi tant de milliers d'hommes, femmes et enfants, se présentent et rejettent à tant de fois aux dangers inévitables, pour la défense de leurs dieux et de leur liberté; cette généreuse obstination de souffrir toutes extrémités et difficultés, et la mort, plus volontiers que de se soumettre à la domination de ceux de qui ils ont été si honteusement abusés, et aucuns choisissant plutôt de se laisser défaillir par faim et par jeune, étans pris, que d'accepter le vivre des mains de leurs ennemis, si vilement victorieuses, je prevois que, à qui les eût attaqués pair à pair, et d'armes, et d'expérience, et de nombre, il y eût fait aussi dangereux, et plus, qu'en autre guerre que nous voyons».

<sup>5</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Des Cannibales*, I, 31, 209.

documentazione storica e retorica umanistica<sup>6</sup>, è tutto giocato sulla dialettica del diverso e dell'identico, non certo per proporre modelli o cercare 'universali della cultura', ma per sancire sull'esperienza – *par experience* - il primato del costume sui giudizi di una ragione che si pretenda, appunto, assoluta e universale<sup>7</sup>. E il costume non è legge naturale o norma universale: è storia, cultura e civiltà. In fondo, la vera diversità dei 'cannibali' del Brasile è che essi... «non portano i calzoni»<sup>8</sup>.

Lo scriveva nel capitolo *De la coutume*, operando una sorta di decostruzione della nozione stessa di costume come funzione del tempo e dello spazio e relativizzandone il significato come espressione di un insieme di tradizioni locali e di pratiche sociali.

Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux, ni avec plus d'occasion: comme chacun avouerait, si chacun savoit, apres s'être promené par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres, et les conférer sainement. La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et moeurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matiere, infinie en diversité<sup>9</sup>.

Il discorso etnografico diventa allora filosofico, e il relativismo culturale forma di uno scetticismo radicale. E Montaigne, che alla scuola di Sesto Empirico aveva messo alla prova il decimo tropo di Enesidemo sui 'barbari' del Nuovo Mondo, istituisce ora una critica generale della ragione stessa in quanto strumento ancipite se non pericoloso<sup>10</sup> nella sua presunzione di universalità e verità che si arma

<sup>6</sup> Un'analisi delle fonti documentali di tale descrizione idilliaca in J.R. de Lutri, *Montaigne on the noble savage: a shift in perspective*, in «The French Review» XLIX (1975) 206-211; E.M. Duval, *Lessons of the New World: design and meaning in Montaigne's "Des Cannibales" (I:31) and "Des coches" (III:6)*, in «Yale French Studies».LXIV: *Montaigne: Essays in Reading* (1983) 95-112.

<sup>7</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit.: «Si le chef d'une place assiégée doit sortir pour parlementer», I, 5, p. 26: «Au royaume de Ternat, parmi ces nations que si à pleine bouche nous appelons barbares, la coutume porte qu'ils n'entreprennent guerre sans l'avoir premièrement dénoncée, y ajoutant ample déclaration des moyens qu'ils ont à y employer: quels, combien d'hommes, quelles munitions, quelles armes offensives et défensives». Su questi temi rinvio al saggio di R. Carbone, *Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples: Customs and reason in Montaigne and Descartes*, in N. Panichi, M. Spallanzani (eds), *Montaigne and Descartes*, «Montaigne Studies» XXV (2013), p. XXX.

<sup>8</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Des Cannibales*, I, 31, 214: «Tout cela ne va pas trop mal: mais quoi, ils ne portent point de haut de chausses».

<sup>9</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De la Coutume et de ne changer aisément une loy receue*, I, 23, 112.

<sup>10</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De la Praesumption*, I, 17, 654: «La raison humaine est une glaive double et dangereux. Et en la main mesme de Socrate, son plus intime et plus familier ami, voyez à quant de bouts c'est un bâton».

spesso di violenza. L'*Apologie de Raymon Sebond* è il capitolo fondamentale di questa conversione di Montaigne dalla riflessione sull'altro – 'il barbaro' o 'il selvaggio', ma anche gli antichi Greci e Romani, più vicini di noi ai nativi del Nuovo Mondo<sup>11</sup>, ma anche gli animali e i fanciulli - all'interrogazione radicale sui poteri e sui limiti della conoscenza umana e sui suoi sistemi di sapere, in cui i giudizi sull'altro, e chiunque esso sia, si dimostrano incerti, incompleti, fluttuanti e variabili.

Nell'*Apologie* infatti Montaigne mette in narrazione i tropi di Sesto convocando diverse figure di alterità, recensendo diverse idee della filosofia, presentando diverse credenze religiose e diversi costumi nazionali, fino a redigere il testo più formidabile di uno scetticismo radicale che nega l'accesso stesso all'essere e alla verità. Con il suo atteggiamento zetetico, che giunge all'interrogazione di una ricerca infinita: *Que sçay-je?* è il suo emblema e il suo imperativo. Con il suo scetticismo pirroniano, che giunge a mettere in discussione la stessa relazione di adeguatezza tra l'essere<sup>12</sup> e il pensiero: quanti *Distinguo* nella logica dei sensi<sup>13</sup>! Con il suo eraclitismo radicale che coglie la fluidità insuperabile delle apparenze e ricorda la passività della facoltà di giudicare, vietando qualsiasi discorso di stabilità e verità: che 'caccia' continua e indefinita la ricerca della verità<sup>14</sup>! Con il suo rifiuto della definizione aristotelica di uomo attraverso l'universale, l'attenzione ad un sapere della contingenza: che soggetto «incredibilmente vano, diverso e ondeggiante è l'uomo!»<sup>15</sup>. Con la sua apertura alla infinita varietà delle forme naturali, tutte normali, tutte regolari e tutte 'buone' nell'ordine del creato, che giudichiamo invece mostruose o barbare per ignoranza, proprio perché non ne conosciamo «le relazioni e le composizioni»<sup>16</sup>: come è debole, lacunosa e cieca la nostra ragione<sup>17</sup>, quanto angusti i suoi parametri!

Montaigne lo fa dire agli atomisti antichi, Democrito ed Epicuro, autori di teorie del flusso continuo ed infinito delle forme e della pluralità dei mondi, convocando la loro filosofia e tutta la filosofia in generale all'ammissione della crisi del soggetto identitario e alla dislocazione della verità.

<sup>11</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Des Cannibales*, I, 31, 206.

<sup>12</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Nos affections s'emportent au delà de nous*, I, 3, 17: «Mais étant hors de l'être, nous n'avons aucune communication avec ce qui est».

<sup>13</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De l'inconstance de nos actions*, II, 1, 335.

<sup>14</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Apologie de Raimond Sebond*, II, 12, 507.

<sup>15</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Par divers moyens on arrive à pareille fin*, I, 1, 9.

<sup>16</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *D'un Enfant Monstrueux*, II, 30, 713: «Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coustume».

<sup>17</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Apologie de Raimond Sebond*, II, 12, 449.

Or, s'il y a plusieurs mondes, comme Démocrite, Épicure et presque toute la philosophie a pensé, que savons-nous si les principes et les règles de celui-ci touchent pareillement les autres? Ils ont à l'aventure autre visage et autre police. Épicure les imagine ou semblables ou dissemblables. Nous voyons en ce monde une infinie différence et variété pour la seule distance des lieux. [...] Ce qu'il eût dit plus assurément, s'il eût vu les similitudes et convenances de ce Nouveau Monde des Indes occidentales avec le nôtre, present et passé, en si étranges exemples. En verité, considerant ce qui est venu à nostre science du cours de cette police terrestre, je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des meurs et créances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à notre naturel discours. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain<sup>18</sup>.

L'osservazione della varietà infinita delle cose del mondo e delle espressioni della natura umana – «tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coutumes»<sup>19</sup> - è allora l'esperienza antropologica fondamentale che ripete e ricorda questa lezione di umiltà. Montaigne lo dice attraverso la metafora del «libro del mondo»<sup>20</sup>, e lo consegna con Cicerone e Plutarco alla pedagogia umanistica di una cultura dell'anima e di una saggezza di vita tutta mondana, acquisite ed esercitate nella «comunicazione con gli altri», nel «commercio degli uomini» e nei «viaggi in paesi stranieri»: scuola di diversità e varietà<sup>21</sup>, lezione di modestia e di «pertinenza», «prova» di resistenza fisica e, in ciò, «meravigliosa chiarezza per il giudizio umano».

Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous en genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coutumes nous apprennent à juger sainement des autres, et apprennent nostre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse: qui n'est pas un léger apprentissage<sup>22</sup>.

Testo di una conoscenza antropologica aperta all'altro nella sua irriducibile diversità e nelle sue multiformi manifestazioni, il libro «del gran mondo» offre così il ritratto di quel soggetto *divers et ondoyant* che è l'uomo nella sua inesauribile produzione di forme, di civiltà e di culture. Il discorso antropologico di Montaigne, testato sui 'barbari' del Nuovo Mondo, si conclude con l'affermazione della diversità

<sup>18</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Apologie de Raimond Sebond*, II, 12, 525.

<sup>19</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De l'institution des enfans*, II, 26, 158.

<sup>20</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De l'institution des enfans*, II, 26, 157.

<sup>21</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Un traict de quelques ambassadeurs*, I, 26, 72.

<sup>22</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *De l'institution des enfans*, II, 26, 157-158.



irriducibile degli uomini e dell'uomo stesso, la cui forma è quella di non averne alcuna<sup>23</sup>.

## 2. «Barbarus his ego sum quia non intelligor illis»<sup>24</sup>. Rousseau: «l'uomo dell'uomo» e «l'uomo della natura»

Anche Rousseau apre con Montaigne «il libro del mondo», e con lui legge in esso la diversità dei popoli e la varietà dei loro costumi che smentiscono il pregiudizio dell'identità.

Tant de livres nous font négliger le livre du monde, ou si nous y lisons encore, chacun s'en tient à son feuillet. [...] Je tiens pour maxime incontestable que quiconque n'a vu qu'un peuple, au lieu de connaître les hommes ne connaît que les gens avec lesquels il a vécu. Voici donc encore une autre manière de poser la même question des voyages. Suffit-il qu'un homme bien élevé ne connaisse que ses compatriotes, ou s'il lui importe de connaître les hommes en général? Il ne reste plus ici ni dispute ni doute<sup>25</sup>.

E invita all'osservazione filosofica dell'uomo e degli uomini che sappia coniugare sapere ed esperienza, riflessione e sensibilità, e distinguere l'altro e il diverso come tale e non come immagine sbiadita dell'identico, ma sappia anche superare il punto di vista del particolare assunto come teoria dell'universale. Giacché

ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connaître, à savoir l'homme<sup>26</sup>.

È il problema centrale della filosofia di Rousseau, scriveva Ernst Cassirer<sup>27</sup>: conoscere la natura e il destino dell'uomo attraverso l'osservazione degli uomini. Gli strumenti? Il viaggio filosofico, per esempio, che diventi davvero «studio

<sup>23</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., *Du démentir*, II, 18, 665.

<sup>24</sup> «Barbarus his ego sum quia non intelligor illis» è l'esergo del *Discours sur les avantages des sciences et des arts* che Rousseau riprende da Ovidio (*Tristia*, V 10, 37) e che porrà in epigrafe dei *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, présentées et annotées par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1961-1969 (*E. C.*), L.V. *Des voyages*, p. 327.

<sup>26</sup> J.-J. Rousseau, *Lettres Morales*, 3, *Œ. C.* IV, 1092.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XLI (1932) 501.

dell'uomo e dei suoi costumi» sotto altri cieli e conduca all'osservazione antropologica e allo studio comparato della condizione umana, diversa nella varietà delle nazioni e pur simile a se stessa. Così, in una sorta di dialogo a distanza con i protagonisti di tante spedizioni scientifiche e con gli attori di tante esplorazioni più o meno curiose e avventurose, Rousseau invitava all'esercizio di «un'arte di pensare» e di un'arte di vedere che non si esaurisse ai registi di meraviglie e ai racconti delle stranezze di paesi lontani, agli interessi economici dei mercanti o alle enciclopedie esotiche delle accademie, ma diventasse piuttosto «studio dell'uomo e dei suoi costumi» sotto altri cieli. Non «i marinai, i mercanti, i soldati o i missionari», allora, che viaggiano in vista di un interesse particolare che rifiuta o svia l'osservazione antropologica. Non gli scienziati che, viaggiando «più da geometri che da filosofi», mirano a restituire un quadro totale della natura che una teoria della descrizione oggettiva pretende di consacrare in un presente senza tempo e in uno spazio inerte. Ma i filosofi che, liberi da pregiudizi e senza finalità estrinseche alla ricerca, attraverso comparazioni, confronti e riscontri fra civiltà diverse, sarebbero giunti a riconoscere quegli elementi comuni che fanno dell'uomo «lo stesso essere in tutte le condizioni»<sup>28</sup>: e non solo attraverso le osservazioni diligenti che restituiscono l'esistente di una natura già degradata a storia, ma attraverso ragionamenti ipotetici e spiegazioni causali, più propri dei fatti «a chiarire la natura delle cose» e giungere così al vero sistema dell'uomo naturale, il sistema, scriveva Rousseau, della bontà originaria dell'uomo, felice nella natura e depravato dalla società. «Cominciamo a scartare i fatti»: è questo l'imperativo metodico e scandaloso della ricerca antropologica.

Così, se pure Rousseau sancisce l'impossibilità di un'antropologia tradizionale per enunciati e concetti, non abdica tuttavia al progetto socratico della conoscenza dell'uomo, che ridefinisce nel quadro di una teoria dei rapporti come un

---

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité. Note X*, Œ. C. III, 213-214: «Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'Empire du Maroc, La Guinée, le pays des Cafres, l'intérieur de l'Afrique et ces côtes Orientales, les Malabars, le Mogol, les rives du Gange, les Royaume du Siam, de Pegu et d'Ava, la Chine, la Tartarie, et surtout le Japon: puis, dans l'autre Hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les Terres Magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay s'il était possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride et toutes les contrées Sauvages, voyage le plus important de tous et celui qu'il faudrait faire avec le plus de soins; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle Morale et Politique de ce qu'ils avaient vu, nous verrions nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre».

«nuovo progetto»<sup>29</sup>, e realizza attraverso un metodo nuovo – «des faits et des conséquences bien liées» – e traduce con «un linguaggio nuovo» che si vuole espositivo, sostenuto da nuove modalità di pensiero e di scrittura: l'esperienza dell'altro e l'analisi di sé, la coscienza, la storia e la natura. Assolutamente necessaria, la conoscenza dell'uomo non sarà allora una metafisica dell'uomo astratto – «la vérité que j'aime n'est point métaphysique mais morale», scriveva Rousseau a Dom Dechamps - o una teoria dell'uomo dell'uomo scambiata per una teoria dell'uomo della natura<sup>30</sup>, ma una teoria fondata sulla natura stessa.

Ce n'est pas une vaine spéculation que la théorie de l'homme, lorsqu'elle se fonde sur la nature, qu'elle marche à l'appui des faits par des conséquences bien liées, et qu'en nous menant à la source des passions, elle nous apprend à régler leur cours<sup>31</sup>.

Questo modello teorico ed etico insieme si costituirà allora a partire dalla natura e non dalla società<sup>32</sup>: da quelle relazioni dell'uomo che, appartenenti alla sua natura, fanno di lui un soggetto vero e che il filosofo sa riconoscere al di sotto della pretesa universalità dell'uomo in società.

Un Sauvage est un homme, & un Européen est un homme. Le demi-philosophe conclut aussitôt que l'un ne vaut pas mieux que l'autre; mais le philosophe dit: en Europe, le gouvernement, les lois, les coutumes, l'intérêt, tout met les particuliers dans la nécessité de se tromper mutuellement & sans cesse; tout leur fait un devoir du vice; il faut qu'ils soient méchants pour être sages, car il n'y a point de plus

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques. Ébauches des Confessions*, Œ. C. I, 1153.

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Œ. C. III, 139: «Il faut se garder de confondre l'homme sauvage avec les hommes que nous avons sous les yeux».

<sup>31</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, Œ. C. IV, 941.

<sup>32</sup> Sterminata la bibliografia su questo nodo del sistema di Rousseau. Oltre ai classici testi di J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971 e di V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, mi limito a citare i testi seguenti: J. Boulad-Ayoub, P.-M. Vernes (dir.), *Rousseau anticipateur retardataire*, Paris, L'Harmattan, 2000; S. Corbin, *Rousseau anthropologue de la domination*, in «L'Homme et la Société» CXXXIX (2001/1)123-144; B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Champion, 2006; G. Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2009; V. Ferrone, *Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile*, in «Studi Francesi» CLXVII (2012) 221-256; C. Habib, P. Manet (dir.), *Penser l'homme. Treize études sur J.-J. Rousseau*, Paris, Garnier, 2013; B. Bachofen, B. Bernardi, A. Charrak, F. Guénard (dir.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014; M. Rueff, *À coups redoubles. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Mimésis, 2019.

grande folie que de faire le bonheur des fripons aux dépens du sien. Parmi les Sauvages, l'intérêt personnel parle aussi sottement que parmi nous, mais il ne dit pas les mêmes choses: l'amour de la société & la soin de leur commune défense sont les seuls liens qui les unissent: ce mot de propriété qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens, n'a presque aucun sens parmi eux; ils n'ont entre eux nulle discussion d'intérêt qui les divise; rien ne les porte à se tromper l'un l'autre; l'estime publique est le seul bien auquel chacun aspire, & qu'ils méritent tous. Il est très possible qu'un Sauvage fasse une mauvaise action, mais il n'est pas possible qu'il prenne l'habitude de mal faire, car cela ne lui serait bon à rien<sup>33</sup>.

Il *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes* affronta il problema del sistema dell'uomo «come una delle questioni più spinose che i filosofi possano consi derare e risolvere».

Car comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif.

Rousseau propone tale sistema come una storia congetturale dell'uomo contro le teorie del diritto naturale e, in particolare, contro la teoria dell'*homo hominis lupus* di hobbesiana memoria<sup>34</sup>, eliminando i fatti storici per risalire ai principi naturali attraverso la catena delle cause e degli effetti: una sorta di operazione di restauro filosofico cui Rousseau invitava a sottoporre l'uomo sfigurato dalla società come la statua di Glauco è sfigurata dal mare<sup>35</sup>. In fondo, una modellizzazione dell'uomo

<sup>33</sup> J.-J. Rousseau, *Narcisse*, Préface, Œ. C. II, 970.

<sup>34</sup> J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, Œ. C. III, 611: «Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister dans un autre».

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Préface*, Œ. C. III, II, 122: «Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire. Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en

naturale e originario, che prescindendo dai fatti e racconti «la storia ipotetica»<sup>36</sup> del suo sviluppo naturale. E, dal modello ermeneutico dell'uomo nel primitivo stato della natura che vive un'esistenza puramente animale limitata a sensazioni semplici e caratterizzata dall'assenza di relazione con il prossimo<sup>37</sup>, Rousseau, combinando fatti storici e ipotesi filosofiche costruite con ordine su una genealogia congetturale delle passioni, delle idee e dei segni, deriva la descrizione della condizione di «popoli selvaggi» simili a quelli descritti dai viaggiatori in America e in Africa: popoli, scrive, che vivono in uno stadio di vita sociale semplice, animati da un sano amore di sé, ben lontano dal crudo amor proprio e da una profonda pietà verso i tutti i viventi. «Il selvaggio» di Rousseau non è tuttavia «il filosofo» ideale dei filosofi, capace di saggezza e verità<sup>38</sup>, o il «l'uomo primitivo» dei viaggiatori tutto natura, semplicità e bontà: abbandonata la vita errabonda dello stato di natura, in questa «prima rivoluzione» del genere umano «il selvaggio» vive in una società semplice in cui, se

---

un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître. Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes, lesquels d'un commun aveu sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce, avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit., I, 127. Claude Lévi-Strauss farà di questo progetto di Rousseau il fondamento delle «scienze de l'homme» (*Anthropologie structurale II*, Plon, 1962).

<sup>37</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 122: «En dépouillant cet être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès; en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous». Si veda il testo di J.-L. Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Le Cerf, 2006.

<sup>38</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 146: «Quand nous en ferions, à leur exemple, un philosophe lui-même, découvrant seul les plus sublimes vérités, se faisant, par des suites de raisonnements très abstraits, des maximes de justice et de raisons tirées de l'amour de l'ordre en général, ou de la volonté connue de son Créateur; en un mot, quand nous lui supposerions dans l'esprit autant d'intelligence et de lumières qu'il doit avoir, et qu'on lui trouve en effet de pesanteur et de stupidité, quelle utilité retirerait l'espèce de toute cette métaphysique, qui ne pourrait se communiquer et qui périrait avec l'individu qui l'aurait inventée? Quel progrès pourrait faire le genre humain épars dans les bois parmi les animaux? Et jusqu'à quel point pourraient se perfectionner, et s'éclairer mutuellement des hommes qui, n'ayant ni domicile fixe ni aucun besoin l'un de l'autre, se rencontreraient, peut-être à peine deux fois en leur vie, sans se connaître, et sans se parler?».

già confliggono le tendenze naturali dell'uomo alla compassione per gli altri e all'affermazione di sé, l'interesse personale non prevale ancora sulla benevolenza reciproca.

Il faut remarquer que la société commencée et les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive; que la moralité commençant à s'introduire dans les actions humaines, et chacun avant les lois étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avait reçues, la bonté convenable au pur état de nature n'était plus celle qui convenait à la société naissant; qu'il fallait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes, et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des lois<sup>39</sup>.

A metà tra «l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività dell'amor proprio»<sup>40</sup>, tale condizione è per Rousseau la condizione più stabile, e, forse, la migliore per l'uomo, anche se soggetta ad un'inevitabile decadenza.

Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 170.

<sup>40</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 171: «Rien n'est si doux que lui dans son état primitif, lorsque placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, il est retenu par la pitié naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu. Car, selon l'axiome du sage Locke, il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété».

<sup>41</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 171.

La seconda parte del *Discours* descrive questa progressiva decadenza del genere umano scandita da tappe che si succedono come catene di un sistema di antropologia più che come eventi di una storia immemoriale di uomini primitivi<sup>42</sup>: il progresso delle conoscenze e delle tecniche, dovuto alla perfettibilità che caratterizza il genere umano rispetto agli altri animali, la rendono ineluttabile, introducendo quella disegualianza sociale che è causa ed effetto insieme della proprietà privata<sup>43</sup>.

Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux<sup>44</sup>.

«Triste e grande sistema dell'uomo»<sup>45</sup>: «il selvaggio», l'uomo della natura, e «l'uomo civile, l'uomo dell'uomo», sono radicalmente diversi, felice quello, «libero e sano», profondamente infelice questo, 'schiavo' degli altri uomini e corrotto dalla società. È per questo, scriveva, che «i selvaggi» non vogliono assolutamente abbandonare la loro condizione, rifiutando il nostro modello di vita e i nostri valori:

---

<sup>42</sup> Rinvio agli studi di A. Burgio, *Necessità della storia e storia impossibile. Per una analisi metodologica del «Discours sur l'inégalité» di Rousseau*, in «Studi settecenteschi» XI/XII (1988-89) 115-140.

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, 171: «Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou à embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons».

<sup>44</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, cit., 174.

<sup>45</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, cit., 105-106 e *Rousseau juge de Jean Jaques, Dialogue troisième*, Œ. C. I, 935-936.

quale significato avrebbero per loro infatti le nostre agiatezze e la nostra ricerca della reputazione?<sup>46</sup>.

Il discorso etnografico di Rousseau ritorna allora ad essere teoria filosofica, istanza critica e impegno morale: la condizione naturale dell'uomo, che Rousseau modella come alterità assoluta rispetto alla vita di società e di cui descrive «i primi progressi» e l'inevitabile corruzione, non è infatti una condizione storica determinata di popoli «primitivi», ma è istanza di verità e autenticità, una sorta di realizzazione dell'imperativo socratico del «Conosci te stesso»<sup>47</sup>, di cui Rousseau aveva fatto la legge suprema della filosofia, e che aveva voluto interpretare in prima persona nella posizione di sé come «uomo naturale», ricostruendone la storia nel ritratto del solo uomo naturale che esiste «in tutta la sua verità»<sup>48</sup>: «e questo uomo sarò io»<sup>49</sup>, come scriveva in apertura delle *Confessions*. In questo senso, la storia vera di una coscienza autentica narrata in prima persona diventa conoscenza di sé e, insieme, modello e metodo della teoria dell'«uomo che chiamo vero», capace di verità e giustizia, autenticità e moralità<sup>50</sup>. La ricerca della verità nella teoria diventa così per Rousseau la ricerca della verità nella vita, animata non più dalla volontà di fondare una scienza certa, ma dal bisogno di trovare delle massime per la propria condotta e delle regole da seguire per realizzare il proprio destino sulla terra.

Ma, in questa ricerca della verità, Rousseau si ritrova solo, come è solo l'uomo nello stato di natura. L'afferma a più riprese: la solitudine è la sua condanna, vittima come si dice della malvagità umana o dei decreti eterni del destino<sup>51</sup>. Ma la solitudine è di sistema per colui che si vuole «un uomo in tutta la verità della natura»: se la felicità più grande è quella della solitudine, è anche perché l'uomo è un essere solitario per natura, come testimonia «il modo di vita semplice, uniforme e solitario» del

---

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, cit., N. 16, 353: «Peut-être me dira-t-on que c'est l'habitude qui, attachant chacun à sa manière de vivre, empêche les sauvages de sentir ce qu'il y a de bon dans la nôtre. Et sur ce pied-là il doit paraître au moins fort extraordinaire que l'habitude ait plus de force pour maintenir les sauvages dans le goût de leur misère que les Européens dans la jouissance de leur félicité».

<sup>47</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments autobiographiques. Ébauches des Rêveries*, *Œ. C. I*, 1172; *Les Rêveries du promeneur solitaire. Quatrième promenade*, *Œ. C. I*, 1024.

<sup>48</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, L. I, *Œ. C. I*, 3: «Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature, et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais».

<sup>49</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, L. I, *Œ. C. I*, 5: «Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi. Moi seul».

<sup>50</sup> J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire. Quatrième promenade*, in *Œ. C. I*, 1031.

<sup>51</sup> J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire. Deuxième promenade*, *Œ. C. I*, 1010.



buon selvaggio nello stato di natura. Passando dall'antropologia e dall'etnologia all'analisi e alla conoscenza dell'io, nelle *Rêveries* Rousseau, finalmente in tranquillità d'animo – «affranchi de toute nouvelle crainte et délivré de l'inquiétude de l'espérance»<sup>52</sup> –, tentava così per l'ultima volta di esemplificare, di verificare e di giustificare la sua teoria dell'uomo naturale, attraverso il racconto crepuscolare e dolente di una vita travagliata, ormai rassegnata ma pur sempre lucida, fatta di scacchi, di momenti di gioia, ma anche di fallimenti e di meschinità: un racconto fedele di una spietata lucidità in cui i dati biografici, ricordati e ricostruiti da una memoria implacabile, sono anche testimonianze paradossali della moralità e della verità dell'uomo naturale che è Jean-Jacques, passeggiatore solitario nell'armonia della natura.

### 3. Viaggiatori e filosofi. Bougainville e Diderot

«Je suis voyageur et marin; c'est-à-dire un menteur, et un imbécile aux yeux de cette classe d'écrivain paresseux et superbes qui, dans les ombres de leur cabinet, philosophent à perte de vue sur le monde et ses habitants, et soumettent impérieusement la nature à leurs imaginations. Procédé bien singulier, bien inconcevable de la part de gens qui, n'ayant rien observé par eux-mêmes, n'écrivent, ne dogmatisent que d'après des observations empruntées de ces mêmes voyageurs auxquels il refusent la faculté de voir et de penser»<sup>53</sup>.

Lo scriveva Louis-Antoine de Bougainville, viaggiatore-filosofo senza essere filosofo che viaggia, mettendo alla prova felicemente, in una navigazione attorno al mondo sulla *Boudeuse* e sull'*Étoile*, le teorie settecentesche del 'buon selvaggio' nel suo *Voyage autour du monde* e rispondendo vigorosamente e vittoriosamente alle critiche di Rousseau ai viaggiatori ignari di filosofia con un'impresa strabiliante di preziose invenzioni nautiche, di ricerche scientifiche di valore e di scoperte geografiche memorabili come quella dell'isola di Tahiti, cuore della Polinesia. Un'impresa generosa di ricerche naturalistiche e ricca di osservazioni antropologiche ed etnografiche di prim'ordine: tante informazioni sui popoli della Patagonia che contribuirono

<sup>52</sup> J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire. Première promenade*, Œ. C. I, 997.

<sup>53</sup> L.-A. de Bougainville, *Voyage autour du monde*. Edition présentée, établie et annotée par J. Proust, Paris, Gallimard, 1982, *Discours Préliminaire*, 46s. Riprendo qui con vari aggiornamenti alcune pagine del mio articolo "Filosofia, coraggio, veracità". "Viaggiatori filosofi" nell'età dei Lumi, in «Rivista Storica Italiana» II (2007) 651-681. Oltre al numero speciale di «Dix-huitième siècle» XXII (1989) consacrato a *L'œil expert. Voyager, explorer*, rinvio ai seguenti studi: C. Montalbetti, *Le voyage, le monde et la bibliothèque*, Paris, PUF, 1997; A. Guitton, *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Garnier, 2012.

a smentire le leggende delle loro mostruosità – «buona gente», affettuosa anzi, uomini alti, robusti e vigorosi, uomini di natura, ma, agli occhi dell'osservatore meticoloso, nulla della loro presunta statura ciclopica –; tante notizie su Tahiti e sui suoi abitanti che contribuirono a creare l'ideale di un'isola d'Utopia – così l'aveva chiamata Philibert Commerson, il naturalista che aveva accompagnato Bougainville in questa spedizione di circumnavigazione del Globo<sup>54</sup> –, e ad alimentare il mito del 'buon selvaggio': abitata da «due razze» d'uomini forti e sani e da donne di grande bellezza dall'abbigliamento modesto ma scelto con arte e indossato con grazia; «una nazione dolce e benevola» che vive in un clima temperato con un ottimo regime alimentare; una morale naturale semplice ma profonda, una giustizia seria ed efficace, un governo leale, una religione naturale talora incline alla superstizione che non rifugge dai sacrifici umani, una generale poligamia, una sessualità libera e innocente, una gioia di vivere diffusa, una leggerezza spontanea: «tutto evoca le dolcezze dell'amore».

Un'impresa che diventa anche occasione d'elezione per uno straordinario esperimento di filosofia e di riflessione morale nel dialogo tra culture diverse che Bougainville istaura con Aototou, il giovane isolano «franco, gaio, un po' libertino» secondo Bernardin de Saint-Pierre, che gli illustra con intelligenza e acutezza gli usi e i costumi della sua gente, e che s'imbarcherà con l'equipaggio francese alla volta dell'Europa, testimone e interprete dei caratteri del suo popolo «felice e saggio» davanti al pubblico curioso di Parigi.

Ma anche oggetto di un resoconto che, riscrivendo a palinsesto con ordine e gusto le note del giornale di bordo nelle pagine del celebre *Voyage autour du monde* (1771), viene a costituire un modello del genere odepotico nella sua sintesi felice di scienza e letteratura: una narrazione vivace e appassionante di avventure marine, un'attenzione viva ai «costumi e ai caratteri» dei nativi delle isole resi con sensibilità e misura – è celebre la pagina intenerita e partecipe dedicata all'agonia del bambino 'selvaggio' –, ed esposti con finezza di spirito e curiosità d'intelligenza – è famoso il racconto malizioso e indulgente dell'episodio della Venere di Tahiti. Lo restituisce un linguaggio di natura e ragione, sobrio, composto, onesto e pudico, sempre appropriato: ora tecnico, ora classicheggiante, ricco di immagini e citazioni antiche per dire un mondo nuovo, ora descrittivo, come nel capitolo dedicato alla storia naturale delle Malvine o nel ritratto degli abitanti della Patagonia, ora saggistico, come nella

---

<sup>54</sup> *Lettre de M. Commerson, docteur et médecin botaniste du Roi à l'Ile-de-France, le 25 février 1769, sur la découverte de la Nouvelle Ile de Cythère ou Taïti*, in «*Mercure de France*», novembre 1769, 197.

trascrizione dei frammenti di verità che Aototourou consegna all'esploratore attento, ora lirico e commosso, o come nei capitoli tahitiani e nel pezzo dell'addio, annotato nel giornale di viaggio ma eliminato dalla redazione compiuta del *Voyage*:

Adieu peuple heureux et sage. Je ne me rappellerai jamais sans délices le peu d'instant que l'ai passés au milieu de vous, et, tant que je vivrai, je célébrerai l'heureuse île de Cythère. C'est la véritable Eutopie<sup>55</sup>.

Nonostante il bilancio politico scarso – i nuovi possedimenti francesi si riveleranno, in fondo, poca cosa –, e i risultati strettamente scientifici abbastanza modesti – certo, la misurazione della longitudine terrestre effettuata da Pierre-Antoine Véron; ma quasi nulla è rimasto degli erbari e delle preparazioni animali eseguite da Commerson, nulla della raccolta di spezie che Bougainville pensava di introdurre in Europa; rimane un fiore, la *Bougainvillea*, omaggio di Commerson, uomo di scienza, al suo capitano, uomo di mare –, il viaggio avventuroso di Bougainville *autour du monde*, tra i Tropici e attraverso i mari del Sud alla ricerca delle terre australi, originariamente uno dei tanti progetti di espansione della potenza francese, diventa tuttavia scoperta memorabile di terre ed impresa straordinaria di sapere, idealizzazione letteraria e filosofia militante, avventura eccezionale in un altrove e modello di esplorazione metodica di un Nuovo Mondo, capace di ispirare nuovi miti e di dettare una nuova 'geografia delle conoscenze'. Il racconto animato di Bougainville la restituisce con felice scrittura letteraria tra *pathos* e scienza, tempo della vita e tempo dell'osservazione, trascrizione sicura di un solido materiale d'esperienza e idealizzazione di un mondo primitivo, con tutte le esitazioni di uno sguardo nuovo e i palinsesti di espressione dell'osservazione estemporanea e della revisione pensosa, tra le note d'idillio, le forme antiche della cultura classica e gli argomenti nuovi della *lutte philosophique* in nome di un sapere della ragione e di una morale della natura.

Nel *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot non esitava infatti a contrapporre «la vita selvaggia e semplice» di Tahiti<sup>56</sup>, quasi «all'origine del mondo», alle «macchine complicatissime» delle vecchie società d'Europa, e a tradurre nel

<sup>55</sup> L.-A. de Bougainville, *Voyage autour du monde*, cit., XXX.

<sup>56</sup> Una delle prime analisi del contributo di Diderot alla riflessione settecentesca sull'«altro» nel saggio di M. Duchet, *Le "Supplément au Voyage de Bougainville" et la collaboration de Diderot à "L'Histoire des deux Indes"*, in «Cahiers de l'AIEF» (1961) 173-187. Fondamentali i contributi di G. Benrekassa, *Dit et non dit idéologique. À propos du "Supplément au Voyage de Bougainville"*, in «Dix-Huitième siècle» III (1975) 29-40, e *Diderot et les limites du politique*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie» XLIX (2014) 7-29.

colloquio tra l'Elemosiniere e Orou il dialogo tra due civiltà: la civiltà della natura, da un lato, di cui il virtuoso tahitiano descrive il codice morale «fondato sull'ordine delle cose», e racconta l'esistenza felice di un popolo vigoroso e sano che vive innocente nella ricerca del piacere e nel rispetto delle leggi scritte nel cuore dell'uomo; la civiltà europea dall'altro, con i suoi simboli sinistri di violenza e di asservimento, la spada del soldato e il cappello del prete, con i suoi molteplici codici di morale opposti alla natura e contrari alla ragione, con i suoi malfattori e la sua gente infelice.

Nessun primitivismo, certo, ma una dura condanna dei vizi e dei rischi della civiltà, e un appello alla fermezza della ragione e al rispetto della natura<sup>57</sup>: ad un'onestà indefettibile e ad una sincerità scrupolosa anche qui, in Francia, malgrado tutto. L'ultima pagina del *Supplément* scrive il *credo* filosofico di Diderot, Socrate e, insieme, Seneca dei Lumi: tra testimonianza di verità e resistenza di pensiero.

**B** - Je considère les hommes non civilisés comme une multitude de ressorts éparés et isolés. Sans doute s'il arrivait à quelques-uns de ces ressorts de se choquer, l'un ou l'autre ou tous les deux se briseraient. Pour obvier à cet inconvénient, un individu d'une sagesse profonde et d'un génie sublime rassembla ces ressorts et en composa une machine, et dans cette machine appelée société tous les ressorts furent rendus agissants, réagissant les uns contre les autres, sans cesse fatigués; et il s'en rompit plus dans un jour sous l'état de législation qu'il ne s'en rompait en un an sous l'anarchie de nature. Mais quel fracas, quel ravage, quelle énorme destruction de petits ressorts, lorsque deux, trois, quatre de ces énormes machines vinrent à se heurter avec violence!

**A** - Ainsi vous préféreriez l'état de nature brute et sauvage?

**B** - Ma foi, je n'oserais prononcer; mais je sais qu'on a vu plusieurs fois l'homme des villes se dépouiller et rentrer dans la forêt, et qu'on n'a jamais vu l'homme de la forêt se vêtir et s'établir dans la ville<sup>58</sup>.

L'*Histoire des deux Indes*, in cui Raynal e Diderot scrivono a quattro mani «la storia naturale e morale di tutte le nazioni»<sup>59</sup>, offre forse allora una ricapitolazione e

<sup>57</sup> Adrien Paschoud parla di «question morale entre relativisme et scepticisme» (*Arpenter les territoires de la morale*, in «Cultura» XXXIV (2015) 47-57).

<sup>58</sup> D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, in Id., *Œuvres*. Édition établie et annotée par A. Billy, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1951, 1000.

<sup>59</sup> Sul contributo di Diderot all'*Histoire des deux Indes* si vedano i testi di G. Goggi, *Quelques remarques sur la collaboration de Diderot à la première édition de l'Histoire des deux Indes*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, *Diderot e Lévêque de Pouilly: de le pour et le contre sur la postérité all'Histoire des deux Indes*, in C. Biondi, C. Imbroscio, M.-J. Latil, N. Minerva, C. Pellandra, A. Sfragarò, B. Soubeyran, P. Vecchi (dir.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises: Mélanges offerts à Corrado Rosso*, Genève, Droz, 1995, 440-459 e *De*

un esito interessante della riflessione settecentesca sul viaggio *en Philosophe* e dell'osservazione di popoli altri: insieme documento storico, manifesto filosofico della ragione illuministica con le sue aspre condanne dell'impostura ecclesiastica e con quel principio di determinismo climatico convocato a rendere conto dello stato e delle differenze della società, consacrazione del valore supremo del commercio e delle sue virtù benefiche coniugate con gli elementi di una salda teoria del progresso scientifico.

Voyant ces belles contrées où fleurissent les sciences et les arts, et que les ténèbres de la barbarie avaient si longtemps occupées, je me suis demandé: qui est-ce qui a creusé ces canaux? Qui est-ce qui a desséché ces plaines? Qui est-ce qui a fondé ces villes? Qui est-ce qui a rassemblé, vêtu, civilisé ces peuples? Et alors toutes les voix des hommes éclairés qui sont parmi elles m'ont répondu: c'est le commerce, c'est le commerce<sup>60</sup>.

Ma anche testimonianza della crisi di quell'ideale dell'osservazione e di quella cultura della curiosità che avevano ispirato la metodica dell'obiettività e della neutralità dello sguardo filosofico sull'altrove. *L'Histoire des deux Indes* pone in modo nuovo, infatti, il problema delle relazioni commerciali, politiche e umane tra le civiltà, che riscrive nei termini di scontro radicale e drammatico: insieme *summa* dell'esotismo dell'età e vero e proprio «breviario dell'anticolonialismo dei Lumi»<sup>61</sup>, pur con tutte le ambiguità e le incertezze tra la rivendicazione dei diritti della ragione all'universalismo culturale e la condanna degli effetti tragici dell'unificazione storica del mondo a seguito delle conquiste europee.

Pur non escludendo la possibilità di un'opera di civilizzazione delle popolazioni indigene «attraverso l'umanità, l'attrazione delle ricchezze o della libertà,

---

*l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine : étude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Champion, 2013.

<sup>60</sup> G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Chez Jean-Léonard Pellet, 1781, L. I, 5.

<sup>61</sup> Per utilizzare la bella definizione di J.-M. Racault, *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, 445-459. Si vedano inoltre i seguenti testi: L. Villari, *La schiavitù dei moderni. Illuminismo e colonialismo. Raynal e Diderot*, Roma, Edizioni Associate, 1990; F.-S. Chauderlot, *Prolégomènes à un anti-colonialisme futur: Histoire des deux Indes et Supplément au Voyage de Bougainville de Diderot*, in B. R. Wells, P. Steward (eds), *Interpreting Colonialism*, in «Studies on Voltaire» (2004) 37-51; J. Ehrard, *L'Esclavage colonial et l'opinion publique en France au xviii<sup>e</sup> siècle et l'opinion publique en France au xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, André Versaille, 2008; S. Huigen, *Knowledge and Colonialism: Eighteenth-Century Travellers in South Africa*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

l'esempio delle virtù o della moderazione», contro le efferatezze perpetrate sui nativi dalle nazioni europee Raynal ripeteva con Diderot l'apostrofe ai «buoni selvaggi»:

Fuyez, malheureux Hottentots, fuyez! enfoncez-vous dans les forêts! Les bêtes féroces qui les habitent sont moins redoutables que les monstres sous l'empire desquels vous allez tomber. Le tigre vous déchirera peut-être, mais il ne vous ôtera que la vie. L'autre vous ravira l'innocence et la liberté. Ou si vous en sentez le courage, prenez vos haches, tendez vos arcs, faites pleuvoir sur ces étrangers vos flèches empoisonnées<sup>62</sup>.

Il viaggio allora, veicolo della conoscenza dell'altro, ma anche origine e strumento delle esplorazioni e delle espansioni coloniali, diventa causa e principio di immoralità. «*Il n'y a point d'état plus immoral que celui de voyageur*», affermava Raynal applicando la logica implacabile di una catena causale: effetto di «inquietudine di spirito, di desiderio di conoscere e di vedere, della noia e della stanchezza di una felicità abituale» non meno che di una sete smodata di ricchezze, il viaggio, simbolo dell'insoddisfazione umana, è il principio stesso del colonialismo, delle spoliazioni e dei crimini perpetrati sulle popolazioni native, ma anche di tutti quei «bisogni fattizi» che le nuove scoperte e le nuove esplorazioni hanno indotto nelle varie contrade europee. Con risultati talora tragici, ma definitivi e irreversibili, il viaggio ha modificato la geografia del Globo così come ha corrotto la natura umana e ha alterato la storia delle nazioni. Ma ormai è troppo tardi, scriveva Raynal, «per rientrare nei limiti della natura semplice, da cui sembra siamo usciti per sempre».

Dip. di Filosofia e Comunicazione  
V. Azzo Gardino 23, I – 40122 Bologna

MARIAFRANCA SPALLANZANI  
mariafranca.spallanzani@unibo.it

#### **Abstract**

In questo articolo si esaminano alcune pagine importanti della letteratura francese, da Montaigne a Rousseau a Diderot a Raynal, diverse certo e varie per genere, significato, referente, autore e lettore, ma legate tra loro da rapporti di contiguità tematica e congruità teorica, tanto da offrire la trama di un argomento forte della filosofia tra la fine del Cinquecento e il Settecento sotto la specie di una teoria dell'alterità, tutta tra scetticismo e conoscenza, riflessione e osservazione, esotismo e ideologia, teoria della natura e storia della civiltà: un'espressione pensosa precoce e inaugurale nel relativismo scettico

---

<sup>62</sup> G.-Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique*, cit., L. II, 366.

di Montaigne; un'espressione fortemente critica nella filosofia dei *Philosophes*. In apertura dei *Tristes Tropiques* Claude Lévi-Strauss lo ricordava: era stato proprio alla scuola di Montaigne, Rousseau, Voltaire e Diderot prima di giungere a quella logica della conoscenza sensibile dell'alterità cui l'avevano condotto i suoi viaggi di esplorazione.

This article examines some important pages of French literature, from Montaigne to Rousseau to Diderot to Raynal, certainly different and varied by genre, meaning, referent, author and reader, but linked to each other by relationships of thematic contiguity and theoretical congruity: they offer the plot of a strong argument of philosophy between the end of the sixteenth and eighteenth centuries under the species of a theory of otherness between skepticism and knowledge, reflection and observation, exoticism and ideology, theory of nature and history of civilization: an early and inaugural expression in Montaigne's skeptical relativism; a strongly critical expression in the philosophy of the *Philosophes*. At the opening of the *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss recalled this: he had been at the school of Montaigne, Rousseau, Voltaire and Diderot before reaching the logic of the sensitive knowledge of otherness to which his exploratory journeys had led him.

***Instruire les sauvages: femminili osservazioni e immagini dello straniero***  
**(Nouvelle-France, XVIII secolo)**

Nous avons tout lieu d'esperer que notre établissement procurera la gloire de Dieu, & qu'avec le temps il produira de grands biens pour le Salut des Ames (...) je ne doute nullement qu'un grand nombre de saintes Filles Religieuses ne suivissent notre exemple, & ne s'offrissent à rétablissement du Convent de notre Ordre qu'on pourra faire comme je l'ai marqué à la Caille Saint Louis, ou du moins ne viennent volontiers nous joindre si par la suite nous avons encore besoin de quelques Religieuses pour nous aider à instruire & convertir ces pauvres Sauvages<sup>1</sup>

Istruire e convertire i poveri selvaggi, questo è l'imperativo morale che muove le religiose Orsoline di Francia partite da Rouen il 22 febbraio del 1727 ed arrivate nella Nouvelle-France il 23 luglio, in un viaggio periglioso durato cinque mesi. Il povero selvaggio, immagine ricorrente nella *Relation* scritta da suor Marie Hachard di Saint Stanislas, stampata per Le Prevost l'anno successivo, è icona di bontà, nella maggior parte delle citazioni, docile all'insegnamento e all'educazione dei missionari europei, *topos* dell'indigeno, straniero, colonizzato dalle qualità diventate paradigmatiche per un occidente che ne racconta i suoi costumi e le sue peculiarità<sup>2</sup>.

La scrittura femminile, attraverso la curiosa penna di una osservatrice attenta ai fatti, ne caratterizza la narrazione e permette al lettore di riceverne i messaggi attraverso una connotazione di genere, per il XVIII secolo, per nulla scontata<sup>3</sup>.

Un'attività, quella della cura e istruzione dei selvaggi, che è ricordata anche nella corrispondenza conservata presso Propaganda Fide, quando a quarant'anni di distanza dallo stanziamento delle religiose, in uno scenario politico tribolato tra

---

<sup>1</sup> Hachard 1728, 80s.

<sup>2</sup> Sul *topos* del buon selvaggio, della vasta bibliografia, richiamo alcuni titoli e studi nei quali trovare ampio approfondimento: Cocchiara 1949; Gliozzi 1971; Duchet 1971; Axtell 1981; Pagden 1982; Dickason 1984; Axtell 1988; Gerbi 2000; Sozzi 2002; diversi approfondimenti in Lagioia 2014; ampi rilievi in Marcocci 2016.

<sup>3</sup> Si veda Caffiero 2012; per il caso di studio Théry 2000.



Spagna e Francia, il vicario generale del vescovo di Québec, Pierre de La Rue, in una lettera del 22 marzo 1769, scrivendo al prefetto della Congregazione Giuseppe Maria Castelli, presenta in questo modo:

ce qui m'inquiete encore d'avantage Monseigneur, c'est une petite communauté d'Ursulines qui se trouvent reduites au plus à 12 sujets en Etat de remplir les obediences et les observances de leur Etat et qui font cependant chargé de l'hospital des troupes du Roy, a elever les Orphelines de la colonie et les pensionnaires qu'elles ont chez elles comme les negresses et petite negrillonnes qui viennent à leurs instructions et j'avois six sujets à leur envoyer que les revolutions presentes m'ont empêché de leur faire passer<sup>4</sup>.

Arrivate in Québec nell'agosto del 1639 le prime Orsoline si erano stabilite in un insediamento presso il fiume Saint-Laurent e insieme ai missionari Recolletti e ai Gesuiti si erano dedicate alla formazione delle giovani indigene<sup>5</sup>. Tra istruzione e afflitti spirituali si erano manifestate come donne temprate e immolate alla causa del vangelo e della civilizzazione così intesa. Nel primo gruppo era emersa la figura di quella che la letteratura spirituale avrebbe definito la Teresa d'Avila del Nuovo Mondo, Marie de l'Incarnation. Negli stessi anni a controllare e dirigere le religiose erano stati i Gesuiti, in particolare il padre Le Jeune, che nella sua scrittura aveva ricordato l'opera educativa delle donne a servizio dei selvaggi: «Si un monastère semblable à celuy-là, estoit en la Nouvelle France, leur charité feroit plus pour la conversion des Sauvages, que toutes nos courses et nos paroles»<sup>6</sup>. È però la seconda missione, quella in New Orleans, oggetto dell'approfondimento che presento partendo appunto dalla *Relation* di Marie Hachard collocata ormai solidamente in quella letteratura di viaggio che tanto successo avrebbe avuto nell'Europa del XVIII secolo.

### 1. Per la salvezza dei selvaggi

Il vescovo di Québec Jean-Baptiste de la Croix, in accordo con la Compagnia delle Indie, nel 1722 aveva suddiviso la Louisiana in tre giurisdizioni spirituali

<sup>4</sup> APF (Archivio Propaganda Fide), Scritture Congressi, *America Settentrionale*, vol. I, f. 259v.

<sup>5</sup> Sulle Orsoline la bibliografia è imponente, si veda Ledochowska 1968; Oury 1999; Zarri 2000, in part. pp. 391ss.; Mazzonis 2007. Sulla presenza delle religiose in Louisiana si veda Gayarré 1846, I, 223ss.; Chaline 1988; Heaney 1993; Deslandres 2003; Clark 2007a, 2007b; Lagioia 2017.

<sup>6</sup> «Relation de 1634», in *Relations des Jésuites*, vol. 1, 8; sulle relazioni dei Gesuiti si veda Principe 1975; Pioffet 2011.

e aveva affidato la cura pastorale ai Cappuccini, Carmelitani e Gesuiti<sup>7</sup>. Una convenzione firmata dalla superiora delle Orsoline, suor Buscoli di Saint-Armand, e la Compagnia in data 13 settembre 1726 sanciva la collaborazione felice tra istituzioni a servizio del regno. La madre Tranchepain di Saint Augustin veniva eletta superiora della missione il 12 gennaio dell'anno successivo presso la comunità di Hennebon e con lei partiva un gruppo di dieci donne<sup>8</sup>. A precedere la *Relation* è lo scambio epistolare tra la giovane Marie Hachard e suo padre. La scrittura si nutre di espressioni affettive e di tenerezza verso il proprio genitore che vede partire la figlia verso una missione lontana che la porta, in qualche modo, verso luoghi ancora ignoti. Lo straniero non è solo il selvaggio narrato da missionari e da colonizzatori, questi ultimi pratici del commercio in una prospettata ricchezza, ma soprattutto un luogo interiore al quale le religiose si sentono chiamate in obbedienza al "Sovrano Maestro", così com'è definito dalla stessa nella prima lettera del 22 febbraio 1727<sup>9</sup>.

Già da questa prima lettera il ricordo dei selvaggi è forte e costante: «pour me séparer de vos chères personnes, que la gloire d'un Dieu, & le salut de ses pauvres Sauvages»<sup>10</sup>. Separarsi fisicamente e restare uniti spiritualmente, a questo si è votata la giovane Hachard e alla salvezza di anime così lontane dalla 'civiltà' e dalla fede.

La narrazione sui luoghi, sui fatti che hanno portato al percorso da lei intrapreso è puntuale. Partita da Rouen il 24 ottobre del 1726 ricorda che il viaggio si compie di notte, nelle tenebre più profonde che le fanno paura. Arrivate a Parigi il 26 ricevono conforto dalle Orsoline di Saint-Jacques e sperano di poter restarci per qualche giorno. Il procuratore della Missione, il padre d'Avangour, le informa che in realtà l'imbarcazione è pronta da un mese e quindi è necessario accelerare la partenza per la Louisiana. Piccole avventure e aneddotica curiosa nutrono le pagine della *Relation*. I cittadini delle località visitate sono estremamente incuriositi da questo piccolo gruppo di donne viaggiatrici. Non comune è vedere delle suore fuori dal loro contesto e questo diverte molto le giovani che vivono l'esperienza come bizzarra e avventurosa. In questa cornice, lo stupore dell'esperienza, rende viva la scrittura e la caratterizza al femminile. L'emozione per la professione religiosa, la presa del velo, le risate pudiche, tutto questo rende la narrazione piacevole al lettore che è sempre più coinvolto in una storia di viaggio particolarmente originale.

---

<sup>7</sup> Una puntuale ricostruzione si trova nell'introduzione curata da Gabriel Gravier (1872).

<sup>8</sup> St. Augustin de Tranchepain 1859, 6.

<sup>9</sup> *Relation du voyage*, cit., 3.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 22.

nous nous accoûtumons à merveilles aux vivre Sauvages de ce Païs, nous mangeons du Pain moitié ris & moitié farine, il y a ici du Raisin Sauvage, plus gros que le Raisin François, mais il n est point en grape, on le sert dans un plat comme des Prunes<sup>11</sup>

Stabilitesi nella Nouvelle-France le religiose si adattano, scoprono cibi ‘selvaggi’, luoghi che sono significativamente differenti dai loro, spesso più belli soprattutto i contesti naturali, gli spazi, le distanze. È banalmente il diverso, l’altro, lo straniero come persona e come luogo, che conosciuto fa meno paura. Una lezione antica e nuova che tra tutti Todorov ha cristallizzato magistralmente proprio quando ha motivato l’esigenza della pubblicazione del suo *La conquista dell’America*:

Scrivo questo libro per far sì che questo racconto, e mille altri simili, non siano dimenticati, Credo alla necessità di cercare la verità e all’obbligo di farla conoscere; so che la funzione informativa esiste e che l’effetto dell’informazione può essere potente. Ciò che mi auguro non è che le donne maya facciano divorare dai cani gli europei che incontrano (supposizione assurda, naturalmente); vorrei invece che venisse ricordato quel che può accadere se non si riesce a scoprire l’altro<sup>12</sup>.

I selvaggi si dedicano prevalentemente alla caccia e alla pesca; le loro attività, ricorda la religiosa, sono essenzialmente queste. Gli uomini della Compagnia delle Indie però, abili nel commercio e desiderosi di espandere i propri interessi, con i nativi cercano di fare compravendita di pelli e merci varie, e ancora una volta, su questo, Hachard non esprime particolari giudizi se non sottolineare positivamente le qualità dei selvaggi rispetto alla loro sociabilità. Non sono diffidenti quei selvaggi, non sono chiusi all’altro, se mai avessero potuto esserlo, ma commerciano pelli di castoro e barattano ciò che a loro può essere più utile alla sopravvivenza.

Nel viaggio periglioso, prima di mettere piede in Louisiana, proprio a largo dell’immenso golfo del Messico, le Orsoline avevano fatto tappa presso un’isola, detta Bianca, abitata questa volta da indigeni poco mansueti, antropofagi e particolarmente crudeli, almeno da quello che la stessa aveva sentito dire a riguardo:

cette Isle n’est habitée que par des Sauvages, qu’on nous dit être très-cruels, non seulement ils mangent les Blancs, mais ils leur font souffrir auparavant des tourmens mille fois plus rudes que la mort, quelquefois ils font boire aux Blancs leur propre sang, enfin ils leur font souffrir les martyres les plus cruels, il est vrai que si nous eussions été dans la triste nécessité de quitter le Vaisseau, nous

---

<sup>11</sup> Ibidem, 31.

<sup>12</sup> Todorov 1984, 299.

étions en comptant l'équipage & les Passagers une vraie petite armée, qui munie d'Armes que les Sauvages craignent beaucoup<sup>13</sup>

Selvaggi buoni, docili e collaborativi ma anche violenti, cannibali e, come apparivano già nell'ampia letteratura missionaria e conquistatrice, infedeli, libertini e sodomiti. Quanto questo corrispondesse a verità è altra cosa. La scrittura del XVII e XVIII secolo si fa certamente attenta e riproduce spesso, formandosi nella sua esattezza del dato antropologico, informazioni utili rispetto alla fauna, alla flora e al vivere comunitario. Certo per la religiosa, come da narrazione, non tutti i selvaggi sono buoni, il mito si crea in positivo, le *bon sauvage*, e in negativo, il crudele cannibale<sup>14</sup>. L'altro, in una spinta spesso strumentale e manichea, ha volti distanti dai colonizzatori e più vicini in base a chi scrive e per chi scrive.

A prevalere però è sempre una scrittura legata ai temi classici della letteratura missionaria: l'evangelizzazione dei popoli, la messa in sicurezza delle loro anime attraverso l'amministrazione dei sacramenti, l'istruzione primaria e tutto ciò che possa rendere gli indigeni uomini cristiani e civilizzati, inserito questo in un quadro politico ben caratterizzato, quello dell'espansionismo francese<sup>15</sup>:

Nous avons tout lieu d'esperer que notre établissement procurera la gloire de Dieu, & qu'avec le temps il produira de grands biens pour le Salut des Ames, tel a été notre principal but (...) par la suite nous avons encore besoin de quelques Religieuses pour nous aider à instruire & convertir ces pauvres Sauvages<sup>16</sup>.

Sempre dal racconto della donna apprendiamo del quotidiano, delle fatiche del lavoro affidatole, immagini esotiche da un lato e ricche di concretezza e di vissuto dall'altro. Le religiose dedicano il loro tempo alla cura di ragazze orfane e di indigene come pure di *negresses* di cui hanno bisogno come servitù. La religiosa, su quest'uso, tranquillizza il padre ricordandogli che in queste terre tale pratica è assolutamente normale:

---

<sup>13</sup> Hachard 1728, 62s.

<sup>14</sup> Si veda per approfondire Boucher 1992; Wilson 1997. Il dibattito sul *bon sauvage* è vasto. Si ricorda Cocchiara 1949; il magistrale lavoro di Gerbi 2000; Abulafia 2008.

<sup>15</sup> Rinvio a Havard-Vidal 2014, 171-191; Meyer *et al.* 1991, I, 51-115; Dubois 2013; Patisso 2018.

<sup>16</sup> Hachard 1728, 80s.

Nous tenons auffi une claire pour instruire les Filles & Femmes Nègres & Sauvages, elles viennent tous les jours depuis une heure après-midi jufques à deux & demie, vous voyez, mon cher Pere, que nous ne sommes pas inutiles en ce pays, je vous affure que tous nos momens font contez<sup>17</sup>.

Il demonio possiede qui un grande impero, ricorda l'Hachard, ma a loro questo non scoraggia e, attraverso le armi della fede e di un cristianesimo militante, le donne, con la loro piccola armata, non temono il combattimento. Tra apologetica narrativa e slancio genuino legato all'esperienza individuale restituitaci dalle carte di Propaganda, la scrittura ci narra di utopia e concretezza, di idealità e di crudezza. In quelle terre si costruì un mondo nuovo, una comunità di cittadini ma anche di credenti e il ruolo di queste donne in uno scenario sterminato non fu secondario.

ce qui nous fait plaisir est la docilité des enfans que l'on tourne comme l'on veut, les Naigres sont aussi faciles à instruire, quand une fois ils savent parler François, il n'en est pas de meme des Sauvages, qu'on ne Bâtise qu'en tremblant à cause du penchant qu'ils ont au peché, sur tout les femmes, qui sous un air modeste cachent des passions de bête<sup>18</sup>

L'immagine dello straniero, imbrigliato in griglie di senso come Todorov ci ha insegnato, ritorna plasticamente agli occhi del lettore di oggi. Infanzia docile all'insegnamento, selvaggi tremanti all'idea del peccato commesso e donne dall'aria modesta ma schiave di passioni bestiali. Questa è la terra in cui le missionarie devono lavorare e questi sono i clienti del vangelo della conquista.

Nella parte finale della *Relation* l'Hachard ripercorre la storia dello stanziamento, ne canta le epiche imprese e le traversie numerose attraverso le quali i francesi della Compagnia e i religiosi arrivati con loro hanno potuto inserirsi nelle sterminate terre della Louisiana. I nomi noti degli ufficiali militari e degli uomini di Chiesa, di cui sopra abbiamo accennato, appaiono legittimati nella loro opera di espansione. Nessun giudizio particolare adombra la santa azione di introduzione del cristianesimo nelle terre abitate dai 'poveri selvaggi'. Poveri perché senza fede, poveri perché non civilizzati, poveri perché non istruiti. Non c'è passaggio in cui il richiamo dell'indigeno non sia accompagnato dallo stesso aggettivo.

Impressiona notare, e lo scavo della documentazione delle fonti di prima mano lo rivela oggettivamente, quanto significativo sia stato il lavoro del piccolo gruppo di uomini e donne, religiosi, in un territorio così esteso, nel servizio educativo e anche ospedaliero. I carteggi di Propaganda ci parlano di loro lasciandoci

---

<sup>17</sup> Ibidem, 85.

<sup>18</sup> Ibidem, 91.

sullo sfondo le politiche espansive degli Stati. Cambiano i padroni ma in un mondo da costruire, in una comunità da fare, l'operosità di questi uomini e donne rimane un valore di cui nessuno sembra volersi privare.

Il 14 luglio del 1772 il vicario del Quebec, l'abbé de L'Isle Dieu, informava il prefetto Giuseppe Maria Castelli della situazione desolante in cui i fedeli e le religiose si trovavano a vivere in una cornice politica di cui si accennava:

j'en viens cependant de recevoir de la Louizianna, actuellement sous la domination de sa Majesté Catholique le Roy d'Espagne, et qui ne s'établit point et ne fait pas plus de progrès du côté du spirituel que de celui du temporel, et malheureusement nous y avons une petite et respectable communauté d'Ursulines qui va incessamment tomber et se trouver sans sujets faute de pouvoir, non en trouver en France, mais de moyens ... de les y faire passer de la part de l'Espagne qui ne nous les fournit pas ; (...) et pendant ce temps là cette petite Communauté d'Ursulines en nombre, se trouve écrasée d'observances et d'obediences et d'autant plus que son zèle la porte à suppléer à tout et à remplir tout avec une activité et une constance qui edifient tous ceux et celles qui en ont connoissance<sup>19</sup>.

## 2. Nel nome dell'istruzione

Gilles Havard ricordava, a proposito dell'esperienza missionaria ed espansionistica francese nella Nouvelle-France, gli elementi caratterizzanti: «“Civiliser”, “humaniser”, “policer”, sans oublier, et de façon plus novatrice, “franciser”: tous ces verbes sont employés par les religieux et les administrateurs au XVIIe siècle pour caractériser l'assimilation des “Sauvages”»<sup>20</sup>. Chiaro era stato Pasquier, avvocato al Parlamento di Parigi, nella sua opera del 1731 *Projet d'un traité complet du droit public*, quando registrava, a suo dire, il fallimento della politica francese nelle terre d'Oltremare proprio per la sua debole politica di istruzione verso i selvaggi e gli atei: «pour instruire les sauvages, il faut les policer, et pour convertir les athées, il faut les prêcher»<sup>21</sup>. Dal progetto ideale, nel nome dell'istruzione appunto, si cercava una modalità di assimilazione al modello franco-europeo e il cristianesimo diventava uno strumento comodo nei contenuti ad uso dei governi. Questa visione classica della colonizzazione però spesso si scontra con l'evidenza delle vite. Lo zelo delle religiose e dei religiosi, attenendoci alla documentazione, non è solo retorica narrativa ma reale esperienza di formazione delle comunità anche di cittadini: missionari uccisi a causa dello stesso zelo e contrapposizioni violente e armate

<sup>19</sup> APF, *Lettere della Sagra Congregazione dell'anno 1765*, 206, c. 240.

<sup>20</sup> Havard 2009, 995.

<sup>21</sup> In Robinet 1783, t. 30, 330.

tra indigeni ed europei. Eppure la già citata francesizzazione o cristianizzazione non si mostrava così evidente. Lo straniero scompariva nella morsa colonizzatrice e l'europeo si amerindizzava adattandosi a ciò che trovava e trasformava<sup>22</sup>. L'istruzione serviva anche a rendere solido questo processo.

La *Relation* dell'Hachard però mantiene la freschezza dello sguardo sul nuovo; restituisce la dimensione dell'altro nel suo contesto, esprime il desiderio di salvezza del selvaggio docile all'apprendimento di quelle che sono nozioni utili alla fede e alla civilizzazione. Descrive gli ambienti che vede con precisione, gusta i cibi non conosciuti prima e ne apprezza le novità. Al lettore arriva in maniera forte però il senso della vocazione al servizio della Chiesa e di Dio. I rimandi a citazioni della Scrittura sono frequenti e le forme di una narrativa mistica emergono con evidenza. Il documento letterario inoltre si carica di espressioni di tenerezza femminile non solo verso i familiari ma anche verso l'altro in generale: le consorelle, i religiosi che incontra, i selvaggi che istruisce, gli schiavi che prestano il loro servizio all'interno della casa. Questa caratterizzazione di genere mi pare faccia emergere una peculiarità che la distingue dalle altre narrazioni.

Un secolo dopo, il vescovo Henri Faraud, missionario nelle terre estreme del nord del Canada, nella sua ampia relazione, nella parte dedicata appunto all'istruzione dei selvaggi, scriverà:

Les sauvages, heureux de nous voir et de nous serrer la main, manifestaient leur contentement par des cris et des danses; tous nous promettaient de se faire chrétiens, tous voulaient s'instruire. Chose admirable, ces hommes de la nature ont des dispositions naturelles qui leur permettent de saisir promptement ce qu'on leur enseigne: en moins de trois semaines un grand nombre savaient lire et écrire.

Cosa ammirabile, ricorda il missionario, è questa naturale disposizione che pare stupire l'uomo del vecchio continente abituato ad una non facile convivenza tra i cristiani stessi. Il selvaggio però, come scriverà nella sua celebre opera l'abbé Jérôme Richard, è *L'Homme de la Nature*<sup>23</sup>. Dall'utopia all'esperienza è il percorso in cui ci conduce spesso la scrittura dell'incontro messa a punto dai missionari e dalle religiose<sup>24</sup>.

Faraud, come Hachard, è inviato in quelle terre e vive l'esperienza di privazione e di evangelizzazione nella sua disarmante realtà. Certo è attraverso

<sup>22</sup> Jaenen 1968. Magistrale è il lavoro di Melzer 2012.

<sup>23</sup> Babié de Bercenay-Richard 1801.

<sup>24</sup> Sul tema si veda Racault 1991, in particolare 3-31, 311-324; le voci *Amérique* di M.-A. Bernier, e *Missions jésuites* di A. Paschoud, in Baczko-Porret-Rosset 2016, 29-51, 792-811.

l'istruzione religiosa che si modificano costumi incompatibili per gli europei, ed è sempre attraverso la medesima che si compie un'opera che è sì di civiltà ma ancor più di fede. L'immagine del selvaggio, istruito nelle verità fondamentali della religione cattolica, con il rosario tra le mani, ormai non è più lo stesso:

Je n'avais que peu de temps à donner à cette multitude qui bientôt devait repartir pour la chasse, je voulais cependant les instruire assez pour pouvoir leur donner le baptême. Je commençai par écrire en caractères de leur langue, sur des bouts de papier, les vérités fondamentales de la religion. Je les leur répétais quinze à vingt fois, et quand trois ou quatre des plus intelligents les savaient, j'établissais des groupes autour d'eux à qui ils les enseignaient. Par ce moyen au bout de huit jours tous les sauvages savaient le Pater et pouvaient réciter le chapelet en commun. Au bout de ces huit premiers jours, je leur écrivis les préceptes de morale, puis des prières, et je puis l'affirmer, pas un de mes morceaux de papier ne fut perdu, tous portèrent leur fruit<sup>25</sup>.

Uomini e donne che partono, si diceva, per istruire e salvare. Accomunati nell'esperienza difficile della missione attraverso differenti sensibilità e in ruoli spesso di governo e di servizio pastorale. La giovane novizia Hachard era partita con la neo-eletta superiora Marie Tranchepain, ugonotta convertita. Anche lei avrebbe raccolto in una interessante relazione di viaggio, stampata postuma nel 1859, le impressioni di un evento pionieristico non solo per la loro Congregazione ma per la stessa storia di Francia.

Correlata da lettere circolari la *Relation* ci informa oltre che della lunga traversata, i cui dettagli ci erano noti già dall'Hachard, soprattutto dei nomi delle donne che componevano il gruppo delle fondatrici della comunità di New Orleans. Informando della morte di suor Madeleine Mahieu de Saint François Xavier avvenuta il 6 luglio 1728 ne ricordava le qualità proprio nel campo dell'istruzione: «Elle m'a sollicité bien des fois pour avoir le soin d'instruire les sauvages et les négresses mais m'étant déjà engagée avec une autre je lui accordai l'instruction des externes. Elle en fit ses délices et rien ne la contenta plus que d'en voir augmenter le nombre et plus ces enfans étoient ignorantes plus elles s'y attachoit»<sup>26</sup>.

Una lunga tradizione educativa quella della formazione alle giovani e ai giovani, selvaggi, schiavi ed europei di seconda generazione, che avrebbe caratterizzato la presenza delle religiose tra XVIII e XIX secolo<sup>27</sup>. È dalle costituzioni della Congregazione che apprendiamo informazioni sul curriculum *studiorum*. Lettura, scrittura, nozioni di lingua e aritmetica, lavoro manuale e rudimenti religiosi. Una

<sup>25</sup> Faraut 1866, 89, 155.

<sup>26</sup> Tranchepain de St. Augustin 1859, 43.

<sup>27</sup> Si veda Cremin 1970.



programmazione articolata e solida che caratterizzava, insieme all'attività ospedaliera, la presenza delle religiose nella Nouvelle France<sup>28</sup>.

Gestione e governo della piccola comunità femminile erano priorità assolute della madre Tranchepain, solida figura che ancora una volta si rivela nella sua forte soggettività proprio nella corrispondenza con i superiori religiosi. Se da un lato la *Relation* riprende i motivi noti della narrazione autobiografica e, arricchita di tensione spirituale, osserva i passaggi emblematici dello stanziamento e della costruzione di senso in un mondo così diverso dal proprio, le lettere restituiscono la misura esatta del clima morale della colonizzazione<sup>29</sup>.

La riflessione storiografica spesso si è soffermata sul ruolo politico della cristianizzazione considerando la dimensione educativa e la centralità dell'istruzione come strumentali all'espansionismo coloniale. Non vi è dubbio che la scrittura che ci è consegnata da queste donne, modulata certamente nelle forme richieste anche da un determinato genere letterario, conservi del selvaggio un'immagine che non è solo stereotipo. Di questi *pauvres sauvages* si ammirano le qualità e si denunciano i vizi. Si ammettono le buone attitudini ma si odiano le cattive propensioni. Il mondo che appare al lettore però non è particolarmente desiderabile. La fatica della missione, la ribadita vocazione alla consacrazione totale verso una scelta che solo nel vangelo trova la sua più profonda motivazione, continuano ad essere le caratteristiche portanti del racconto:

La Compagnie des Indes ayant considéré que les fondemens les plus solides de la Colonie de la Louisiane sont ceux qui tendent à l'avancement de la gloire de Dieu et à l'édification des peuples, tels que les établissemens des R.ds Pères Capucins et des R.ds Pères Jésuites dont le zèle et la charité assurent les secours spirituels aux habitans et donnent grande espérance pour la conversion des Sauvages, et voulant encore par un nouvel établissement si pieux, soulager les pauvres malades, et pourvoir en même temps à l'éducation de la jeunesse; elle a agréé et accepté les Religieuses Ursulines<sup>30</sup>.

Speranza di conversione e lavoro di educazione. Imperativi questi che fondano la missione e che muovono donne spesso sole ad affrontare un'avventura che del mitico sembra assumere le forme. La colonia, nei suoi confini spirituali, passando gli anni, viene ridefinita e gli insediamenti in base anche alle politiche espansive si ridisegnano e si strutturano. Una lettera del 1729 indirizzata al direttore spirituale della Compagnia delle Indie, l'abbé Raguét, vedrà protagonista e ancora una volta sodali, la superiora Tranchepain e la non più novizia Hachard. Questa

---

<sup>28</sup> Robenstine 1992, 199.

<sup>29</sup> Su questo Ware 1960; Brasseaux 1986.

<sup>30</sup> Tranchepain de St. Augustin 1859, 8s.

volta non è più la narrazione letteraria delle meraviglie del nuovo mondo ad interessare le donne ma la difesa strenua della loro libertà di coscienza rispetto a quello che esse ritengono un sopruso inaccettabile verso il quale non sentono di sottomettersi e obbedire. Le politiche interne ai Regolari e le indicazioni dei funzionari della Compagnia avevano richiesto una sorta di passaggio di consegne dai Gesuiti ai Cappuccini. Le Orsoline avrebbero dovuto essere dirette e controllate non più dagli originari protettori ma dai nuovi designati. Virile è la risposta: «nous ne renoncrons pas à nos droits et personne ne nous forcera de recevoir un supérieur malgré nous, c'est à quoi nous sommes toutes très déterminées»<sup>31</sup>.

Determinate a spendere la propria vita per un ideale grande, per una missione ardua e per una conquista spirituale ben più importante di quella materiale, le Orsoline della Louisiana nei primi decenni del XVIII secolo sono protagoniste attive della storia di un popolo nascente. Attraverso la convivenza con gli abitanti di nazioni selvagge, in un mondo nuovo che avrebbero riscritto con le pratiche di quello vecchio, l'istruzione dei poveri selvaggi, la loro salvezza attraverso l'amministrazione dei sacramenti della fede, le religiose avrebbero contribuito alla creazione di una civiltà nuova. Lo storico, e non solo lui evidentemente, si interroga da tempo su tutto questo e quasi in soccorso arriva il filosofo del *bon sauvage* che rivela quanto fatiche e imprese degli europei nascondano il volto della menzogna. Ancora una volta però la riflessione ci lascerà con un interrogativo:

C'est une chose extrêmement remarquable que depuis tant d'années que les Européens se tourmentent pour amener les sauvages des diverses contrées du monde à leur manière de vivre, ils n'aient pas pu encore en gagner un seul, non pas même à la faveur du christianisme; car nos missionnaires en font quelquefois des chrétiens, mais jamais des hommes civilisés. Rien ne peut surmonter l'invincible répugnance qu'ils ont à prendre nos mœurs et vivre à notre manière. Si ces pauvres sauvages sont aussi malheureux qu'on le prétend, par quelle inconcevable dépravation de jugement refusent-ils constamment de se policer à notre imitation ou d'apprendre à vivre heureux parmi nous; tandis qu'on lit en mille endroits que des Français et d'autres Européens se sont réfugiés volontairement parmi ces nations, y ont passé leur vie entière, sans pouvoir plus quitter une si étrange manière de vivre, et qu'on voit même des missionnaires sensés regretter avec attendrissement les jours calmes et innocents qu'ils ont passés chez ces peuples si méprisés?<sup>32</sup>

Dip. di Storia Culture Civiltà  
P.za S. Giovanni in Monte 2 – 40124 Bologna

VINCENZO LAGIOIA  
vincenzo.lagioia2@unibo.it

---

<sup>31</sup> Le lettere di Marie Tranchepain a Raguet sono riportate in Théry 2006, 239-242.

<sup>32</sup> *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*, Paris 1823, vol. 1, 352.

### Bibliografia

- Abulafia 2008 = D. A., *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven-London 2008.
- Axtell 1981 = J. A., *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford/New York 1981.
- Axtell 1988 = J. A., *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York-Oxford 1988.
- Babié de Bercey-Richard 1801 = F. B.d.B.-J.R., *Voyages chez les peuples sauvages, ou l'homme de la nature, histoire morale des peuples sauvages des deux Continens, et des naturels des Isles de la mer du Sud*, Paris 1801.
- Baczko-Porret-Rosset 2016 = B. B.-M. P.-F. R., *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Genève 2016.
- Boucher 1992 = P.P. B., *Cannibal Encounters: Europeans and Island Carib, 1492-1763*, Baltimore 1992.
- Brasseaux 1986 = C.A. B., *The moral climate of French colonial Louisiana, 1699-1763*, in «Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association», XXVII/1 (Winter, 1986) 27-41.
- Caffiero 2012 = M. C., *Écrire au féminin. Nouvelles recherches en Italie*, in «Clio. Femmes, genre, histoire» XXXV (2012) 163-176.
- Chaline 1988 = J.-P. C., *De Rouen en Louisiane: voyage d'une Ursuline en 1727*, Rouen 1988. Clark 2007a = E. C., *Masterless Mistresses: The New Orleans Ursulines and the Development of a New World Society, 1727-1834*, Chapel Hill 2007.
- Clark 2007b = E. C., (ed.), *Voices from an Early American Convent: Marie Madeline Hachard and the New Orleans Ursulines, 1727-1760*, Baton Rouge 2007.
- Cocchiara 1949 = G. C., *Il mito del Buon Selvaggio*, Messina-Firenze 1949.
- Cremin 1970 = L.A. C., *American Education: The Colonial Experience, 1607-1783*, New York 1970.
- Deslandres 2003 = D. D., *Croire et faire croire: Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris 2003. Dickason 1984 = O.P. D., *Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1984.
- Dubois 2013 = P.-A. D., *La religiosité catholique, ciment de l'alliance franco-indienne au XVIIIe siècle*, in M. Augeron-G. Havard (edd.), *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris 2013, 107-123.
- Duchet 1971 = M. D., *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971 (trad. it. *Le origini dell'antropologia. L'ideologia coloniale del Settecento*, 1971).
- Faraut 1866 = H. F., *Dix-huit ans chez les sauvages*, Paris 1866. Gayarré 1846 = C. G., *Histoire de la Louisiane*, New Orléans 1846. Gerbi 2000 = A. G., *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano 2000.
- Gliozzi 1971 = G. G. (ed.), *La scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1971.
- Gravier 1872 = G. G., *Les Normands sur le Missisipi, 1682-1727*, in *Relation du voyage des Dames religieuses Ursulines de Rouen à la Nouvelle Orléans*, Paris 1872.

- Hachard 1728 = Marie H., *Relation du voyage des dames religieuses Ursulines de Rouën à la Nouvelle-Orléans*, Rouen 1728.
- Havard 2009 = G. H., «LES FORCER À DEVENIR CYTOYENS». *État, Sauvages et citoyenneté en Nouvelle-France (XVIIe-XVIIIe siècle)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» LXIV (2009) 985-1018.
- Havard-Vidal 2014 = G. H.- C. V., *Histoire de l'Amérique française*, Paris 2014 (ed. orig. 2003).
- Heaney 1993 = J.F. H., *A Century of Pioneering. A History of the Ursuline Nuns in New Orleans (1727-1827)*, New Orleans 1993.
- Jaenen 1968 = C.J. J., *Francisation et évangélisation des Amérindiens de la Nouvelle-France au XVIIe siècle*. «Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique» XXXV (1968) 33-46. <<https://doi.org/10.7202/1007305ar>>.
- Lagioia 2014 = V. L., *Un missionario alla scoperta delle Antille. Jean-Baptiste Du Terre, esploratore d'Ancien Régime*, Bologna 2014.
- Lagioia 2017 = V. L., «Elles ne sont pas visibles»: *le prime orsoline della Louisiana e la scrittura dell'incontro*, «Genesis» XVI/2 (2017) 61-82.
- Ledochowska 1968 = T. L., *Angèle Merici et la Compagnie de Sainte-Ursule à la lumière des documents*, I-II, Roma-Milano 1968.
- Marcocci 2016 = G. M., *Indios, cinesi, falsari: Le storie del mondo nel Rinascimento*, Roma/Bari 2016.
- Mazzonis 2007 = Q. M., *Spirituality, Gender, and the Self in Renaissance Italy: Angela Merici and the Company of St. Ursula (1474-1540)*, Washington 2007.
- Melzer 2012 = S.E. M., *Colonizer or Colonized: The Hidden Stories of Early Modern French Culture*, Philadelphia 2012.
- Meyer *et al.* 1991 = J. M.-A. Rey-Goldzeiguer-J. Tarrade-J. Thobie, *Histoire de la France coloniale. Des origines à 1914*, Paris 1991.
- Oury 1999 = G.-M. O., *Les Ursulines de Québec, 1639-1953*, Sillery 1999.
- Pagden 1982 = A. P., *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982.
- Patisso 2018 = G. P., *L'impero del Giglio: i Francesi in America del Nord (1534-1763)*, Roma 2018.
- Pioffet 2011 = M.-C. P., *De l'Ancienne à la Nouvelle-France: le rayonnement de la Gallia christiana dans les Relations des jésuites*, «Littératures classiques» LXXVI (2011) 155-166.
- Principe 1975 = C. P., *Trois « Relations de la Nouvelle France » écrites par le Père Paul Le Jeune (1632, 1633, 1634)*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» XXVII (1975) 83-108.
- Racault 1991 = J.-M. R., *L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford 1991.
- Relations des Jésuites = Relations des Jésuites: contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*, 3 voll., Québec 1858.
- Robenstine 1992 = C. R., *French Colonial Policy and the Education of Women and Minorities: Louisiana in the Early Eighteenth Century*, «History of Education Quarterly» XXXII (1992) 193-211.
- Robinet 1783 = J.B. R. (ed.), *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique; ou Bibliothèque de l'homme-d'état et du citoyen*, Londres 1783.
- Sozzi 2002 = L. S., *Immagini del Selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma 2002.
- Théry 2000 = C. T., *1727-1728. De Rouen à la Nouvelle-Orléans. Correspondance et journal de bord*

- de Marie-Madeleine Hachard de Saint-Stanislas, in M.-F. Silver-M.-L. Girou Swiderski (edd.), *Femmes en toutes lettres. Les épistoliers du XVIIIe siècle*, Oxford 2000, 109-117.
- Théry 2006 = C. T., *De plume et d'audace. Femmes de la Nouvelle France*, Paris 2006.
- Todorov 1984 = T. T., *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino 1984 (ed. or. 1982).
- Tranchepain 1859 = M. T.d.S.A., *Relation du Voyage des premières Ursulines à la Nouvelle Orléans et de leur établissement en cette ville*, New York 1859.
- Tranchepain 1859 = Marie St. Augustin de T., *Relation du voyage des premiers Ursulines à la Nouvelle Orléans et de leur établissement en cette ville. Par la Rev. Mère St. Augustin de Tranchepain, supérieure. Avec les lettres circulaires de quelques unes de ses sœurs, et de la dite Mère*, Nouvelle York 1859.
- Ware 1960 = M. W., *An Adventurous Voyage to French Colonial Louisiana; The Narrative of Mother Tranchepain, 1727*, «Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association», 1/3 (Summer, 1960) 212-229.
- Wilson 1997 = S.M. W. (ed.), *The Indigenous People of the Caribbean*, Gainesville 1997.
- Zarri 2000 = G. Z., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000.

#### **Abstract**

Un piccolo gruppo di suore Orsoline francesi parte il 22 febbraio del 1727 arrivando nella Nouvelle-France cinque mesi dopo. Un viaggio raccontato, un approdo descritto e un incontro narrato: tutto questo riempie le pagine della *Relation du voyage des dames religieuses Ursulines de Rouën à La Nouvelle-Orléans* di suor Marie Hachard. Una scrittura femminile particolarmente vivace e attenta alle novità che i luoghi e le persone incontrate restituiscono. Una città da costruire, un convento da creare, una nuova fondazione con fatiche e sfide accolte con spirito evangelico e obbedienza istituzionale. Il diverso, lo straniero appare ai loro occhi attraverso stereotipi e aspetti nuovi. Il gruppo essenziale di donne si trova a vivere per la prima volta un'esperienza totalmente rivoluzionaria, per la loro vita e per quella della Francia. Scrivono la storia e la storia è scritta da mano di donna.

A small group of French Ursuline nuns departs on 22 February 1727 arriving in the Nouvelle-France five months later. A journey told, an arrival described and an encounter narrated: all of this fills the pages of the *Relation du voyage des dames religieuses Ursulines de Rouën à La Nouvelle-Orléans* by sister Marie Hachard. A particularly lively female writing mindful of the novelty impressed upon her by the places and the people she encountered. A city to be built, a convent to be created, a new foundation with struggles and challenges embraced thanks to an evangelical spirit and institutional obedience. The different, the stranger appears before her eyes through new stereotypes and appearances. This essential group of women ends up living a totally revolutionary experience for the first time, for their lives and for that of France. They write history and the story itself is penned by a woman's hand.

## I TIGI: sulla tragedia di Ustica

Ogni storia sta per sé, ma è inevitabile il confronto con il racconto di altre storie. Questa di Ustica è finora la più complessa e difficile che io abbia provato a narrare<sup>1</sup>

### 1. Introduzione

Questo capitolo analizza il rapporto con l'altro nel contesto mediterraneo, esplorando la lunga storia di alleanze italiane, con riferimento specifico alla tragedia di Ustica. Marco Paolini, autore, attore e figura di spicco del teatro di narrazione in Italia, narra con pathos e indignazione le fasi che precedettero la morte in volo degli ottantuno passeggeri e membri dell'equipaggio del DC9 Itavia la sera del 27 giugno 1980.

Sebbene questa sembri una storia impossibile da raccontare a causa dei tecnicismi e dei misteri che la circondano, Paolini riuscì a farla emergere dalle profondità del mare e a collegarla ad altre tragedie presenti in tutto il Mediterraneo fin dalla classicità. Purtroppo, la narrazione di tale tragedia da parte di Paolini ha teso a svelare la verità dei fatti senza riuscire a farlo completamente. Per apprezzare appieno il lavoro di Paolini si pone la necessità di esplorare, e infine adottare, una diversa accezione del concetto di verità.

Nel 1994 Daniele Del Giudice pubblicò una raccolta dal titolo *Staccando l'ombra da terra*, dedicata all'aviazione. Uno di questi racconti narrava brevemente i pochi minuti che precedettero l'esplosione in volo del DC9 Itavia. La storia, conosciuta anche come la tragedia di Ustica, dall'isola che si trova vicina al luogo in cui

---

<sup>1</sup> Marco Paolini, *Quaderno dei Tigi*, 64.

l'aereo era affondato, è uno dei cosiddetti misteri d'Italia<sup>2</sup>: una serie di tragedie che hanno colpito la Repubblica italiana dal Dopoguerra in poi.

Il 27 giugno 1980, alle 20:59:18 l'aereo DC9 I-Tigi, in rotta da Bologna a Palermo, scomparve dai radar nelle acque tra Ponza e Ustica, nel Mar Tirreno, con ottantuno persone a bordo. Alcune delle vittime riaffiorarono, e furono in seguito identificate. Si constatò in seguito che le morti erano avvenute per fratture composte; i resti delle altre vittime furono dispersi dall'esplosione per diverse centinaia di metri. La prima spiegazione fornita dagli ufficiali dell'Aeronautica Italiana fu un «cedimento strutturale»: in altre parole, l'aereo cedette in volo e affondò da solo. Tuttavia, le ipotesi più probabili furono quella di una bomba a bordo, oppure un missile, o infine una «quasi collisione» con un altro aereo. L'ipotesi della bomba è la meno verosimile perché l'aereo era partito con due ore di ritardo da Bologna, quindi l'ipotetica bomba sarebbe probabilmente esplosa mentre il DC9 era ancora sulla pista in attesa di decollo.

Paolini ebbe modo di commentare che Ustica è «indicazione di luogo per un fatto mai definitivamente spiegato, che sembra descriversi solo nel suo accadere geografico» (Paolini 2001, 81). Spiegò che il mistero che circonda Ustica non consente una descrizione accurata della tragedia: «abbattimento», «strage per bomba», «collisione», «incidente»; in mancanza di un nome di fatto, alla tragedia viene dato un nome di luogo (Paolini 2001, 83).

Qui si riferisce implicitamente anche alla tragedia del Vajont, ove Vajont è il toponimo che evoca un'altra strage di italiani nel dopoguerra. La distruzione del DC9 della compagnia aerea Itavia fu chiamata 'Ustica', dal nome della piccola isola al largo della costa siciliana vicino alla quale l'aereo precipitò. Paolini suggerisce come tale trasformazione di entrambe le tragedie in meri toponimi dimostri la resa del pensiero critico sui fatti accaduti.

Nel 2008, sette anni dopo il monologo di Paolini, la Procura di Roma riaprì il dossier del DC9 (*Ustica, Cossiga e Amato testimoni*). Nell'ambito di tale indagine, l'ex presidente della Repubblica italiana Francesco Cossiga dichiarò: «C'era un aereo francese che si mise sotto il Dc 9 Itavia e lanciò un missile per sbaglio» (*La verità*

---

<sup>2</sup> Per un'introduzione generale sui misteri d'Italia si veda Deaglio 2010 e Carlo 2002. Il sito web <[www.misteriditalia.it](http://www.misteriditalia.it)> ne reca un elenco completo. Ustica figura in primo piano nelle pubblicazioni che trattano questo argomento.

di Cossiga su Ustica. Il Dc 9 abbattuto dai francesi). Aggiunse che stavano inseguendo un aereo libico con Gheddafi a bordo. Le ottantuno vittime del DC9, secondo le rivelazioni di Cossiga, morirono perché si trovarono nel mezzo di uno scenario di guerra non dichiarato (Priore 1999, 4985).

## 2. Critica e ipotesi

Le molte opere su Ustica apparse nel corso degli ultimi decenni hanno esplorato varie ipotesi formulate sull'incidente del giugno del 1980. In anni recenti i saggi pubblicati tengono conto sia delle dichiarazioni di Cossiga che della sentenza pronunciata dal giudice Priore. Libri come quelli scritti da Laura Picchi, Andrea Foffano, Bonazzi e Farinelli e altri, tutti pubblicati dopo il 2010, seguono da vicino le rivelazioni di Cossiga. Oltre a ciò esistono i documenti prodotti dalla Commissione Stragi e disponibili sul Web<sup>3</sup>.

Le dichiarazioni di Cossiga chiarirono alcune delle cause della tragedia. Nel contempo emersero anche altre importanti testimonianze che furono determinanti nell'architettura del racconto di Paolini. Il primo settembre del 1999 il giudice Rosario Priore depositò una lunga sentenza che ipotizzava l'esistenza di uno scenario di guerra sui cieli italiani la notte della strage. Sebbene non fosse al corrente delle informazioni che Cossiga avrebbe rivelato diversi anni dopo, Priore esclude l'esplosione spontanea e la bomba a bordo, ma evocò «fattori esterni» per chiarire il mistero della tragedia:

Esclusa – attraverso l'esame critico di cento e oltre documenti tecnici elaborati con intelligenza e vigore polemico da una schiera tra le migliori di specialisti nelle varie dottrine che son servite – con più che sufficiente certezza qualsiasi altra causa di caduta del velivolo – dall'improvviso cedimento strutturale all'altrettanto improvviso cedimento psichico dei piloti, dall'esplosione interna alla precipitazione di meteoriti o altre similari, parti di fantasie tanto fervide quanto inquinanti – resta il contesto

---

<sup>3</sup> La Commissione stragi, il cui nome completo è «Commissione parlamentare d'inchiesta sul terrorismo in Italia e sulle cause della mancata individuazione dei responsabili delle stragi», fu istituita dal parlamento italiano nel 1988; dopo varie proroghe, tale Commissione terminò i suoi lavori nel 2001.



esterno. Contesto esterno, che si deve intendere non solo come l'intorno spaziale del velivolo al momento della sua caduta, ma anche il prima e il dopo dell'evento e cioè la rotta del DC9 e quanto avvenuto dopo il disastro." (Priore 1999, 4944)

Questo estratto è parte delle conclusioni dell'inchiesta, in cui il giudice Priore escluse molte delle ipotesi meno probabili che avevano afflitto le indagini, come meteoriti o improvviso crollo psicologico di entrambi i piloti. Propose invece una tesi più inquietante: «uno scenario di guerra non dichiarata» una sorta di «operazione di polizia internazionale» per uccidere Gheddafi.

Ma l'azione è principalmente un atto di guerra, guerra di fatto non dichiarata – com'è d'abitudine da Pearl Harbour [sic] in poi, sino all'ultimo conflitto nei Balcani – operazione di polizia internazionale, di fatto spettante alle grandi Potenze, giacché non v'era alcun mandato in questo senso; azione coercitiva non bellica esercitata lecitamente o illecitamente, da uno Stato contro un altro; o atto di terrorismo, come poi s'è voluto, di attentato a un capo di Stato o leader di regime (Priore 1999, 4946)

Le conclusioni di Priore, pur chiare nell'escludere le ipotesi più fantasiose, rimasero vaghe nell'individuare le cause della tragedia. A suo avviso, colpevoli erano «le grandi Potenze», tuttavia la sentenza non indicava nessuna delle potenze mondiali che sarebbero state coinvolte. Ciononostante si processarono quarantotto membri dell'Aeronautica Militare e dei Servizi Segreti per ostruzione di giustizia e per aver occultato la verità sulle reali responsabilità della caduta dell'aereo:

Il giudice decretò il non luogo a procedere per il reato di aver volontariamente causato la caduta del DC9, poiché rimasti ignoti gli autori del delitto, ma contestualmente rinvia a giudizio quarantotto imputati dell'aeronautica militare e dei Servizi segreti per avere in vario modo ostacolato la ricerca della verità. (Paolini 2001b, 76)

Per quanto riguarda la narrazione di Paolini, la struttura de *I Tigi* ha molti punti in comune con il suo celebre *Vajont*; sebbene il primo fosse uno spettacolo basato su aria e acqua, e il secondo un monologo basato su acqua e roccia, entrambi costituiscono delle testimonianze atte a fornire una spiegazione logica degli eventi dopo decenni di false notizie e insabbiamenti.

Durante *I Tigi* Paolini si rivolge spesso agli spettatori chiamandoli 'cittadini', per sottolineare che la storia di Ustica riguarda la sovranità del nostro paese e che i cittadini hanno il diritto di conoscere la verità. Tuttavia, egli avverte fin dall'inizio

che non rivelerà i colpevoli della tragedia: «C'è un procedimento contro ignoti per strage, lasciato aperto, senza nome, senza bandierina, e io questo non ve lo posso dire stasera» (Paolini, *Racconto*). Sebbene dunque la sua storia non presenti alcuna conclusione definitiva, essa riesce nondimeno a portare alla luce la necessità di continuare a fare domande sui fatti accaduti.

Paolini ipotizza che fino alla caduta del muro di Berlino l'Italia aveva mantenuto la sua importanza nello scacchiere internazionale come portaerei naturale e confine tra Oriente e Occidente. Il patto atlantico proteggeva il territorio italiano da scenari di guerra non dichiarati. Quella notte di giugno del 1981 i radar avevano segnalato la presenza di aerei americani in volo, e lo stato italiano, come spesso nella sua tormentata storia, si trovò diviso in due: da un lato i servizi segreti e le forze aeree militari che occultarono i colpevoli, dall'altro giudici e magistrati che tentarono di scoprire la verità.

### 3. Versioni del monologo

Paolini narrò la tragedia di Ustica una ventina d'anni dopo i fatti, quando i parenti delle vittime gli chiesero di salvare dall'oblio quella dolorosa storia. Accettò la sfida sapendo di dover affrontare un compito quasi impossibile: mantenere l'attenzione degli spettatori con un monologo basato su aria e mare, immagini radar e ipotesi. Per questo motivo il monologo con il tempo divenne una conversazione con il pubblico, la cui portata andò oltre la prima trasmissione televisiva.

Nella drammaturgia di Paolini la diretta televisiva è normalmente l'ultima iterazione dei suoi monologhi. *I Tigi* costituisce un'eccezione a questa regola autoimposta. Lo spettacolo è stato presentato solo tre volte prima della trasmissione in diretta da Piazza Maggiore a Bologna, che è la città da cui il volo aveva avuto origine vent'anni prima.

Esistono due versioni principali di questo monologo. Il primo è intitolato *I Tigi, Canto per Ustica*, (da qui in poi: *Canto*) trasmesso in diretta da Piazza Maggiore a Bologna nell'estate del 2000, ed eseguito con Giovanna Marini e il suo coro<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Giovanna Salviucci Marini è cantautrice, musicista e etnomusicologa. Nata nel 1937 da una famiglia di musicisti, si laureò in chitarra classica con Andrés Segovia. Ha lavorato con alcuni dei più grandi interpreti del teatro contemporaneo, come Dario Fo, Marco Paolini e Ascanio Celestini. *L'Enciclopedia delle donne* chiarisce l'importanza del quartetto nella produzione di Marini: «Del 1976 è la

La seconda versione, intitolata *I Tigi, racconto per Ustica*, (da qui in poi: *Racconto*) rinuncia all'accompagnamento musicale e si presenta quindi come un racconto più che una ballata. Fu girato in Sicilia, nelle crepe del Cretto di Burri. Paolini scrive che:

Il *Racconto per Ustica* è nato così, dopo il *Canto*, come approfondimento, come continuazione di un lavoro di indagine che è andato avanti due anni, mentre nell'aula bunker di Rebibbia si svolgevano le 272 udienze del processo. (Paolini 2001, 6)

Nel 2000, mentre il processo si svolgeva a Roma, gli autori sentirono di voler rivisitare questa difficile storia. Paolini spiega:

la giustizia che arriva così tardi è già così profondamente ingiusta [...] Sono convinto che dall'aula di quel tribunale difficilmente usciranno elementi nuovi, i testimoni ormai invecchiati non ricorderanno ora quello che hanno sempre 'dimenticato' e il tempo e l'oblio attenuano l'interesse dell'opinione pubblica. (Paolini 2001, 31)

Sia Paolini che Del Giudice erano consapevoli del fatto che il processo non avrebbe necessariamente portato chiarezza sulle responsabilità della tragedia; tuttavia riproporre la storia al pubblico permise agli autori di contrastare il silenzio dei media sulle cause del disastro. Sia nel *Canto* che in seguito nel *Racconto* Paolini si muove con cautela tra le varie ipotesi. Non nomina i possibili attori della catena di eventi, preferendo ritrarre la grande cospirazione del silenzio, il cosiddetto muro di gomma di omissioni e collusioni contro il quale rimbalzarono tutte le inchieste.

---

creazione del quartetto vocale, formazione musicalmente duttile, con cui approfondisce le enormi possibilità espressive della voce femminile scrivendo varie 'cantate' (celebre quella in morte di Pier Paolo Pasolini), ossia cicli di brani polifonici inframmezzati da narrazioni declamate, recitate, dall'autrice che si accompagna alla chitarra, evocando nei modi e nella sostanza, la figura del cantastorie» (*Enciclopedia delle donne s.v. 'Giovanna Marini'*). Patrizia Bovi, Francesca Breschi, Giovanna Marini e Patrizia Nasini componevano il quartetto vocale che ha partecipato a *I-Tigi, Canto per Ustica (Canto)*. Giovanna Marini scrisse, con Corrado Sannucci e Daniele Del Giudice, i brani originali cantati dal coro nello spettacolo.

#### 4. I documenti

Per ricostruire gli eventi di quella notte Paolini studiò i documenti ufficiali, in particolare l'indagine della commissione stragi e la sentenza depositata dal giudice Priore il primo settembre 1999<sup>5</sup>. In quella sentenza, il giudice era vincolato dall'onere della prova, ma dieci anni dopo scrisse:

Ci sono verità che non ho mai potuto dire. Perché pur intuendole e a volte vedendole chiaramente, non potevano essere provate sul piano giudiziario; e scritte in una sentenza, avrebbero potuto produrre effetti destabilizzanti sugli equilibri interni ed internazionali. (Fasanella-Priore 2010, 1)

Le sue intuizioni o certezze, se non dimostrabili, non si trovano nelle 5000 pagine depositate. Anche per questo motivo, le verità non dimostrate su cui si era imbattuto iniziarono ad affiorare solamente dopo il processo.

Paolini spiegò di aver fatto del suo meglio per utilizzare rigorosamente i documenti della tragedia, prima fra tutti la sentenza Priore:

ho cercato sempre di utilizzare come uniche fonti del racconto quelle che risultavano dagli atti processuali, scartando la tentazione di scoop e rivelazioni. (Paolini 2001, 6s.)

Poiché Paolini rimase fedele ai documenti originali, al punto di renderli spesso parte della storia, diverse sezioni di questo monologo possono essere interpretate come teatro *verbatim*.

Il teatro *verbatim* è una forma di teatro documentario praticato fin dagli anni '60 e basato su testimonianze e documenti scritti. In questo tipo di teatro «authentic story remains the primary source of play material» (Anderson-Wilkinson 2007, 154). Come afferma Michael Anderson, «verbatim theatre practitioners have always been engaged in the aesthetic work of telling research stories to engage an audience» (2007, 80). Il teatro *verbatim* ha visto una rinascita negli ultimi vent'anni, a causa della necessità del pubblico di ascoltare e ricordare le storie che lo riguardavano più

---

<sup>5</sup> Il sito web <[www.strageustica.it](http://www.strageustica.it)> raccoglie i documenti giudiziari di tutti i processi relativi alla tragedia.

da vicino. Anderson sostiene che questa rinascita è anche collegata ai «narrowing points of view, and decreasing opportunity for debate, and for specific communities to own, or know, their particular stories» (Anderson-Wilkinson 2007, 153). Il teatro *verbatim* è un fenomeno globale, connesso alla mancanza di spazi mediatici e storici di elaborazione di storie traumatiche all'interno delle comunità.

Un esempio di tecniche utilizzate nel teatro *verbatim* si trova nel prologo del *Racconto*, ove Paolini recita il dialogo registrato tra il pilota (P) del DC9 Itavia e i due controllori del traffico aereo (C1 e C2):

P È la 870, buonasera Roma.

C1 Buonasera 870, mantenga 290, richiamerà 13 Alpha.

P E sì, senta, neanche Ponza funziona?

C1 Prego?

P Abbiamo trovato un cimitero stasera, venendo da Firenze nemmeno un radiofaro funzionante.

C1 E sì in effetti è un po' tutto fuori, compreso Ponza. Lei quanto ha in prua, adesso?

P Manteniamo 195.

C1 195, vabbè mantenga 195, andrà un po' più giù di Ponza di qualche miglio.

P Bene grazie.

[...]

*Poi un silenzio. E alle 20:45 un'ultima parola spezzata.*

P Gua... (*Quaderno dei Tigi 63s.*)

Nella rievocazione di Paolini la conversazione si trasforma da serena a drammatica davanti agli occhi degli spettatori. Max Stafford-Clark, in *Verbatim Theater*, sottolinea che «[w]hat a verbatim play does is flash your research nakedly. It's like cooking a meal but the meat is left raw» (Mark Stafford-Clark, citato da Hammond-Steward 2008, 51) Inoltre il materiale testualmente ripetuto alleggerisce l'onere dell'interpretazione da parte dell'autore. Nel caso del prologo del *Racconto*, le ultime parole dalla cabina di pilotaggio dell'aereo abbattuto trascinano il pubblico *in medias res*, e lo invitano a condividere con l'autore la parte interpretativa della narrazione.

## 5. L'ambientazione e il rapporto con i classici

Paolini ha filmato il *Racconto* in Sicilia in parte nel *Cretto*<sup>6</sup> di Burri nella Valle del Belice. Il *Grande cretto* è un'opera di *land art* creata dall'artista e architetto Alberto Burri (1915-1995). Il devastante terremoto del 15 gennaio 1968, che distrusse la città di Gibellina e altre cinque città circostanti, uccise 1150 abitanti e lasciò senza tetto 98.000 persone. A causa del sisma il paese di Gibellina venne abbandonato; i suoi abitanti costruirono un nuovo paese (Gibellina nuova) a circa 20 chilometri di distanza.

Alberto Burri aveva già dipinto dei cretti (crepe) su tela, che rappresentavano crepe del suolo nell'ambiente. Egli propose un'installazione permanente sul sito della vecchia Gibellina compattando e rinforzando le macerie e coprendole con uno strato di cemento bianco. Come spiega Lilliane Wong «Burri created a series of concrete forms, the approximate height of a human being, that resemble a three-dimensional version of one of his canvases, spread onto a sloping countryside. Cracks are present in this labyrinth of concrete as 'streets' that reference and memorialize the layout of the felled town» (Wong 2016, 132). Il *Cretto* conserva le tracce delle strade che attraversavano il paese, monumentalizzando così la memoria del terremoto<sup>7</sup>.

Sul suo sito Paolini spiega il motivo per la scelta del *Cretto* come esibizione finale di *I Tigi*:

Per raccontare Ustica ho scelto la cornice del *Cretto* di Burri a Gibellina vecchia, in Sicilia, non lontano dai luoghi dove ventidue anni fa l'aereo scomparve; il monumento costruito da Burri sul fianco della montagna per ricordare le vittime del terremoto che nel 1968 distrusse Gibellina vecchia, è una sorta di labirinto di cemento, che, visto dall'alto, è simile al dedalo di bugie nel quale i giudici si sono dovuti orientare per ritrovare il filo delle indagini. (Paolini "Note d'autore")

Inoltre la sepoltura della città di Gibellina sotto la colata di cemento bianco richiama alla mente la sepoltura nel mar Tirreno degli 81 passeggeri di *I TIGI*. Paolini invita gli spettatori a contemplare una narrazione in assenza di un eroe centrale e con una

---

<sup>6</sup> Il *Cretto* di Burri è anche conosciuto come il *Grande Cretto* o il *Cretto di Gibellina*.

<sup>7</sup> La superficie dell'intero *Cretto* è di circa 80.000 metri quadrati.

trama incerta. Per iniziare dare le prime coordinate egli introduce una delle sue tecniche meglio sviluppate: l'enumerazione o elenco.

Raccontare è stato un modo di contare, di tenere il conto, elencare, riassumere per rendere comprensibile ciò che è così complesso da risultare tortuoso e infine non raccontabile. (Paolini 2001, 31)

Insieme a Giovanna Marini presenta alcune delle vittime, descritte sulla base delle loro professioni: l'effetto di questa enumerazione è agghiacciante, perché mostra le vittime nelle loro occupazioni quotidiane, nella quali gli spettatori si possono rispecchiare:

Insomma a bordo c'era: un dentista, un commerciante di carni, c'era una laureanda in lingua dell'Università di Padova, una insegnante di scuola media, un operaio, c'era un'avvocata, un bracciante agricolo, un carabiniere in licenza... (Paolini, *Canto*)

La lista di queste professioni consente a Paolini di mostrare come l'aereo non fosse un jet di lusso, ma quasi un treno, un autobus per persone come noi, con destini simili ai nostri, se non fossero state stroncate da morte prematura.

A me sto aereo, sembra un treno, con tutti questi mestieri, non è più nel 1980, che gli aerei li guardi passare e basta, è quel momento che li puoi cominciare a prendere, puoi decidere: costa un po' di più... (Paolini, *Racconto*)

Altrove, Paolini osserva che «I Tigi siamo noi, ogni volta che prendiamo un aereo» (Paolini, *Racconto*). In altre parole, una tragedia che rimane inspiegata per tanti anni, mette tutti noi a repentaglio.

La storia di *I Tigi* è piena di tecnicismi, ma il subtesto, come spesso accade nel teatro di Paolini, è letterario. I nessi culturali e letterari di questo lavoro teatrale sono legati alla Magna Grecia della tragedia e del mito.

Già nel Vajont Paolini collegava esplicitamente il suo monologo alla tragedia greca. Più di una volta egli ebbe modo di commentare: «pare che l'abbia scritta un greco antico questa» (Paolini, *Vajont*). Nel caso di Ustica, il collegamento con l'Antica Grecia non è mai esplicito, ma è come se diversi elementi cruciali della tragedia greca abbiano pervaso l'intera narrazione. Sia il *Racconto* che il *Canto* sono pervasi di riferimenti alla tragedia greca. Per esempio, secondo una pratica comune della

tragedia greca, di tanto in tanto Paolini si trova a dialogare direttamente con il coro. Inoltre nel *Canto* la solitudine dell'attore (Puppa) è mitigata dal coro. Giovanna Marini e le signore del coro, intonando canzoni originali create appositamente per lo spettacolo, incarnano l'antico ruolo di prefiche (le *praeficae* della tradizione mediterranea) che nei tempi antichi avevano l'incarico ufficiale di piangere ai funerali.

La tragedia classica presentava storie di individui la cui sorte era governata dal destino e dagli dei, ma anche determinata dalla loro *hybris*. Alcuni degli elementi che Aristotele delinea come presenti nella tragedia classica sono importanti anche per il racconto di Ustica, in particolare gli elementi di *pathos*, *peripeteia* e *anagnorisis*.

Secondo Aristotele, la *peripeteia* è un'inversione: "il capovolgimento consiste, come abbiamo annunciato, nella trasformazione dei fatti al contrario" (Arist. *Po.* 1452a 23-24). Può essere un'inversione "dalla cattiva alla buona sorte o dalla buona alla cattiva" (Arist. *Po.* 1451a 14) che avviene quando le cose che vanno in un certo modo vengono capovolte. *Pathos* significa sofferenza<sup>8</sup>. Aristotele lo definisce un'azione distruttiva o dolorosa, "come ad esempio le morti in scena, o le sofferenze, i ferimenti, e ogni cosa di questo genere" (Arist. *Po.* 1452b 10-14); alla fine il riconoscimento finale (*anagnorisis*) "è un passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza in direzione della *philia* o dell'inimicizia." (Arist. *Po.* 1452a 28-30); Aristotele aggiunge che la migliore forma di riconoscimento "accade insieme al capovolgimento, come si ha nell'*Edipo*" (Arist. *Po.* 1452a 33).

Applicando questi concetti a *I-TIGI*, si ravvisa la presenza nella narrazione di tutti e tre gli elementi (*pathos*, inversione e riconoscimento) illustrati da Aristotele. L'inversione, o *peripeteia*, appare nella tranquilla notte d'estate e nel breve volo previsto Bologna-Palermo. L'aereo decollò senza sapere dell'incombente tragedia e si trovò nel mezzo di un'operazione di guerra non dichiarata, secondo l'analisi del giudice Priore.

Aristotele spiega come la *peripeteia* sia un'azione distruttiva o dolorosa. In effetti, *I Tigi* presenta sia l'indescrivibile tragedia della caduta dell'aereo, che la lunga sofferenza delle famiglie, le quali si costituiscono come associazione dei parenti

---

<sup>8</sup> Variamente tradotto con: «fatto orrendo» (Domenico Pesce), «sciagura» (Daniele Guastini) o «patimento» (Marcello Zanatta)



delle vittime, e furono determinanti nella creazione di un museo in memoria di quegli eventi<sup>9</sup>.

Il secondo elemento, il *pathos*, è il dolore delle famiglie, che interpellarono Paolini chiedendogli di raccontare la storia dei loro morti e del dolore collettivo. Tuttavia egli si muove con delicatezza e discrezione nei confronti del *pathos*, che nel *Canto* viene per lo più rappresentato dal coro.

Infine, vi è il riconoscimento (*anagnorisis*), che non può essere attribuito alle vittime, ma all'intera società italiana che assistette impotente alla sciagura. Il riconoscimento è la consapevolezza che nei cieli italiani delle non meglio identificate potenze straniere quella notte stavano combattendo una guerra, ma il paese sovrano, sui cui cieli infuriava la battaglia, non ne era a conoscenza. Come scrisse acutamente un critico,

È la sostanza della vicenda che gira in tondo, che si avvolge, si ripiega su se stessa, che ininterrottamente svela strade senza sbocco, e alla fine riesce solo a riportarci a quel nucleo di dolore non redento, a quella vergogna di una spiegazione mai fornita. (Palazzi)

Sebbene siano emerse tre ipotesi probabili, il popolo della repubblica italiana, sul cui territorio e acque nazionali si è verificata la catastrofe, non ha mai scoperto per certo chi dovesse essere assicurato alla giustizia per quegli eventi. Il riconoscimento è precluso alle vittime, ma l'*anagnorisis* è dovuta ai cittadini, tenuti all'oscuro delle responsabilità della tragedia.

Un argomento che ricorre nella mitologia greca e nella tragedia classica è la mancanza di adeguata sepoltura, a sua volta collegata alla nozione di morte prematura. Nella Grecia classica, coloro che non ricevevano adeguata sepoltura venivano chiamati βιαιοθάνατοι, morti viventi. Erano anime il cui compito nella vita non era stato portato a termine, il che le rendeva incapaci di compiere il passaggio verso l'Ade. I βιαιοθάνατοι potevano essere criminali, suicidi oppure vittime di un assassinio (Edmonds 2004, 174). La mancanza di una corretta sepoltura creava irrequietezza dell'anima: Platone la considerava una prigionia *post-mortem* (Edmonds 2004,

---

<sup>9</sup> L'Associazione dei parenti delle vittime della strage di Ustica ha sede a Bologna ([www.comune.bologna.it/iperbole/ustica/](http://www.comune.bologna.it/iperbole/ustica/)), così come il museo in memoria della tragedia (<http://www.museo-memoriaustica.it>).

175s.). In un'intervista, Paolini spiegò come anche in questo aspetto *I Tigi* fosse collegato alla tragedia classica:

La storia del Dc 9 I-TIGI è di quelle che vanno raccontate perché contengono tutti gli elementi della tragedia classica, come l'insepolitura, la mancanza di giustizia, il confronto impari tra vittime e potere" (Paolini, cit. in Fumagallo 2002)

La mancanza di sepoltura è particolarmente rivelatrice delle ingiustizie provate dalle vittime e dalle loro famiglie:

Insepolitura: non è il centro delle tragedie raccontate in questo mare? Molto spesso le tragedie cominciano intorno a questa cosa. Che cos'è l'insepolitura? Problema di centimetri, di sabbia, o problema di giustizia? (*I Tigi*)

Sebbene questa sia una tragedia moderna, la pena per l'insepolitura è centrale in questa storia, così come in molte altre storie raccontate lungo le coste del Mediterraneo.

Nella tragedia greca il tema dell'insepolitura viene affrontato nell'*Antigone* di Sofocle. La figlia di Edipo e Giocasta vede suo fratello Polinice ucciso e abbandonato, secondo l'editto di Creonte, alle fauci degli animali fuori dalle mura della città. Questo destino è riservato ai traditori, ma nella versione di Sofocle, Creonte sa che mancare di rispetto in questo modo al corpo di Polinice potrebbe avere conseguenze inenarrabili. Nella *Tragedia Greca*, J.T. Sheppard commenta che il divieto di vendicarsi del nemico era in circolazione dai tempi di Omero, e che per il pubblico ateniese «the decree was impious» e «Creon's edict must have at once stamped him as a wicked and foolhardy man» (Sheppard 1911, 115). Il dialogo tra Creonte e Antigone illustra chiaramente il problema:

Creonte: – Ammetti o neghi di averlo fatto?

Antigone: – Confermo di averlo fatto e non lo nego.

[...]

Creonte: – Sapevi che era stato proclamato di non trasgredire questa legge?

Antigone: – Ma per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dèi inferi, tali leggi fissò per gli uomini. [...] E di esse io non volevo scontare la pena al cospetto degli dèi per paura della volontà di alcun uomo.

(Soph. *Ant.* 450-455)

Di fronte a Creonte, Antigone invoca il diritto di Polinice a una degna sepoltura in modo che egli possa ritrovare i suoi genitori (Edipo e Giocasta) nell'Ade. Antigone dimostra in questo modo fedeltà principalmente «to her family who had died and gone to Hades» (Launderville 2007, 330) e di ignorare l'«ordine della polis» (Cavarero 1995, 2). Come indica Adriana Cavarero, ciò che conta per Antigone è «l'antico ordine della parentela del sangue» (1995, 2) in contrapposizione agli ordini del re. Per dirla con Cavarero, all'interno di quella tragedia siamo costretti a considerare ciò che di noi è più umano. Siamo, infatti, «non più animali, ma non più che animali» (1995, 38) perché il trattamento dei corpi da parte dello stato, a partire dalla crudeltà con cui Polinice viene abbandonato agli elementi, provoca uno scadere dall'umano al bestiale.

L'antica cultura della Magna Grecia, luogo in cui si verifica il disastro de *I-TIGI*, riappare quindi agli occhi degli spettatori. I capricciosi dei della Grecia classica sono ora le minacciose potenze straniere impegnate in guerre segrete. Si tratta di entità multinazionali impossibili da identificare: forse l'Alleanza Atlantica, o i servizi segreti francesi o americani, la cui identità viene celata ai cittadini da una diffusa omertà. Come Antigone, che invocava il diritto di dare a suo fratello dignitosa sepoltura, Paolini invoca il diritto delle vittime a essere sepolte, o almeno ricordate, sfidando la volontà di diversi stati e occulti poteri:

Questa è una tragedia globale perché vittime, testimoni e colpevoli appartengono a paesi e sistemi diversi e non c'è nessun giudice che riesca ad erigersi al di sopra delle differenze e dei conflitti planetari fra ragioni del diritto e ragion di stato, tra richieste di giustizia, esigenza di verità e convenienza del silenzio, inconfessabili decisioni, arroganza dei poteri. (Paolini in Fumagallo 2002)

Il fatto che Paolini insista sulla mancanza di sepoltura porta in primo piano un elemento importante nel filo simbolico tra Antigone e questa tragedia. Come Antigone, Paolini ricorda a tutti la realtà dei corpi insepolti, nel suo caso in fondo al mare di Ustica.

Sia Paolini (2001, 76) che Marco Risi, nel film *Il muro di gomma*, sostengono che l'aereo Itavia DC9 fu preso in una rete che rimane impossibile da descrivere. Il governo italiano, come spesso accadde nella tormentata storia della Repubblica, era diviso in due: da una parte alcuni membri dei servizi segreti e delle forze dell'aeronautica militare, impegnati nell'occultamento, e dall'altra parte i giudici e i parenti delle vittime, che tentarono, senza successo, di scoprire la verità.

Riferendosi al titolo del film di Marco Risi, Paolini commenta:

Ustica è stato chiamato anche 'il muro di gomma'. Il muro di gomma per me non è soltanto mettersi lì e dire signorsì, avere l'alibi che t'ha dato l'ordine qualcuno. Il muro di gomma è pure quella cosa che ti si forma dentro, che è la capacità di digerire tutto, di non mettere più in relazione, di dimenticare, di staccarsi da quello che ti è capitato chiamandoti fuori, dire "ma in fondo, io..." Questo è il muro di gomma. Questa straordinaria elastica capacità di staccarci da quello che non ci piace, e non vederlo più. (Paolini *Racconto*)

La denuncia dell'omertà sta tutta nella metafora del muro di gomma, che Paolini evoca a metà della storia. Il muro di gomma non è solo la cospirazione del silenzio che protegge gli autori materiali della tragedia, ma anche, sostiene Paolini, qualcosa che mette radici all'interno di tutti i personaggi coinvolti e impedisce loro di parlare di ciò che accadde quella notte.

## **7. Cultura materiale e verità**

Il teatro di Paolini fa costante riferimento alla cultura materiale. Nei suoi racconti, egli inizia spesso con la descrizione o il ricordo di un oggetto. La storia del Vajont per esempio viene introdotta chiedendo al pubblico quanto è grande un metro cubo d'acqua (Paolini *Vajont*).

Per Paolini la materialità è una modalità euristica e una forma di auto-pedagogia. Nel suo teatro la relazione tra narrazione e oggetti è un coacervo di significati complesso perché tocca da vicino l'idea della rappresentabilità degli oggetti narrati. Paolini spesso rappresenta l'oggetto davanti agli occhi dello spettatore, delineando, per esempio, le dimensioni di un metro cubo d'acqua con le mani e poi con tutto il corpo. Alla fine della breve spiegazione gli spettatori sono in grado di riconoscere e di riportare alla mente l'oggetto descritto. Ma sarebbe semplicistico ritenere che la rappresentazione degli oggetti narrati sia una mera descrizione.

Paolini infatti non si ferma alla semplice esposizione degli oggetti che fanno parte del racconto, ma li usa per attivare la conoscenza pregressa e spesso l'empatia degli spettatori. Nell'analizzare questo fenomeno ci vengono in aiuto Georges Didi-Huberman (1998), che ha coniato il termine *phasme* e Gerardo Guccini (2011, 76-79), che lo applica specificamente al teatro di narrazione.

Il *phasme* è, nella definizione di Guccini, «una sorta di immagine che si situa tra l'oggetto e la sua percezione, tra la visione e la fantasia, sollecitando ulteriori

immagini latenti» (Guccini 2011, 76). Questa definizione fa tornare alla mente l'irraggiungibile realtà noumenica, teorizzata da Kant (15). Nella *Critica della ragion pura*, egli infatti scrive che il noumeno è

«una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile (astruendo cioè dal nostro modo di intuirlo)»

e anche

«un oggetto di un'intuizione non sensibile» (Kant 325)

Entrambe queste definizioni sono collegate al concetto di *phasme* come mediazione tra il conoscibile e l'inconoscibile. Ma l'idea di *phasme*, lungi dal porre l'enfasi sull'opacità e l'inconoscibilità del mondo esterno, lo rende manipolabile, rappresentabile sulla scena, descrivibile con modalità ogni volta differenti. Gerardo Guccini inoltre mette in luce il fatto che durante la narrazione la descrizione degli oggetti già interiorizzati dagli spettatori mobilita «le possibilità inventive dell'immaginazione» (Guccini 2011, 77).

Nel suo teatro Paolini spesso evoca immagini intermedie tra l'oggetto e la sua rappresentazione; tale oggetto, o serie di oggetti, viene poi usato per invocare l'empatia e mantenere l'attenzione degli spettatori. Nella narrazione di Ustica, intessuta di fili di aria e acqua, l'evocazione di oggetti specifici (come per esempio l'ala dell'aereo, l'hangar con le vipere, il transponder) serve ad ancorare la narrazione a qualcosa di concreto, riconoscibile dallo spettatore, e a stimolare un senso di empatia e identificazione.

Esiste una lunga tradizione filosofica che fa riferimento alle 'cose' come inizio dell'indagine. Remo Bodei, nel suo *La vita delle cose* invita a un ritorno alla materialità:

Nel linguaggio filosofico, *pragma* viene da Aristotele inserito in una espressione, *auto to pragma*, 'cosa stessa', che assume un significato specifico e pregnante. Designa sia i fatti come effettivamente stanno, a prescindere dai nomi che si utilizzano in un'argomentazione [...] sia il processo mediante il quale la «verità stessa» costringe il pensiero a indagare in una determinata direzione [...] L'espressione hegeliana *die Sache selbst* è chiaramente un calco dell'*auto to pragma* aristotelico, così come ne è una ripresa il motto husserliano «*Zu den Sachen selbst!*» quale invito a ritornare alle 'cose

stesse'. Il ragionamento di riecheggia quello di Aristotele: "noi non vogliamo affatto contentarci di 'pure e semplici parole', cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole [...]. Noi vogliamo tornare alle cose stesse". (Bodei 2009, 13s.)

Il ritorno alle cose rappresenta quindi una forma di realismo che si riallaccia ad Aristotele e rivela la possibilità di conoscere il mondo. Questo aspetto (la conoscenza del mondo tramite le cose) è centrale del teatro di Paolini. Anche in casi, come quello di Ustica, in cui la verità si cela, la vita degli oggetti trattiene l'attenzione dello spettatore e lo guida alla comprensione del racconto.

In *I Tigi* vi è un forte attaccamento al destino delle cose perché gli oggetti (frammenti di aeroplano, giornali di bordo, pezzi di bagaglio), costituiscono altrettanti indizi per la risoluzione dell'enigma. Questo è il motivo per cui Paolini decide di esplorare l'hangar della base aeronautica italiana di Pratica di Mare in cui erano custoditi i resti dell'aereo recuperati dal fondo del mare:

il simulacro è stato ricostruito pancia a terra...

– Non toccate nulla.

Dice alle mie spalle il sottufficiale che ci ha accompagnato, mi giro, ho un'espressione eloquente, credo. Sappiamo benissimo che si tratta di materiale sottoposto a sequestro giudiziario, non vogliamo spostare niente, anche per rispetto a quel che questo simulacro significa, alle ottantuno persone che facevano parte di questo aereo e dovevano farne parte per un'ora di vita e adesso, dopo la morte, a questo aereo sono rimaste legate nella nostra memoria [...].

– Non toccate niente, lo dico per il vostro bene.

Non sembra minaccioso ma un po' ironico.

– Perché?

– Attenti alle vipere. – E si ferma lì.

– In che senso, scusi?

È il suo collega a spiegare: – Siccome l'aeroporto era pieno di topi, hanno portato le vipere. Adesso di topi ce ne sono meno, ma le vipere, siccome in quest'hangar ormai ci viene poca gente, hanno fatti i nidi, in mezzo ai rottami. Già è successo a un perito che da un pezzo che teneva in mano è uscita la vipera, quindi state attenti a dove toccate.

Le vipere custodi dei segreti di stato. (Paolini 2001, 44-46).

Il racconto delle vipere sembra una breve parentesi ironica nella tragicità della visita, ma in realtà i resti dell'aereo sorvegliati dalle vipere suggeriscono come tutto contribuisca alla congiura del silenzio, anche serpenti e roditori.

Paolini e la sua troupe sono lì a porsi domande e a mettere insieme un mosaico a cui mancano di proposito alcune tessere importanti. «Potete riprendere dappertutto, tranne in quell'angolo, – dice quello in borghese che comanda» (Paolini 2001, 44). Scrutando nell'angolo dove è vietato registrare, scorgono un aereo da guerra, un MIG libico con scritte in cirillico, caduto ufficialmente sulle montagne della Sila il 18 luglio 1980, una decina di giorni prima dell'abbattimento del DC9.

Stando alle versioni ufficiali il secondo aereo non era legato alla tragedia DC9, tuttavia le due storie sono unite in quell'hangar. Paolini commenta:

Mi sento quasi offeso, trattato da stupido. Ho la sensazione di un puzzle truccato da cui sono stati eliminati alcuni tasselli chiave indispensabili per la ricostruzione del quadro. Ma in questo caso, chi ha rubato i pezzi è collegato a chi vuol nascondere la verità sulla notte del 27 giugno 1980? Si tratta di complici o semplici spettatori reticenti? (Paolini 2001, 47)

Se dal puzzle vengono rimossi alcuni pezzi, la storia rimane incompleta. Si può quindi considerare la storia di Paolini credibile, o di alcun rilievo, se fin dall'inizio egli ci avverte che non sarà in grado di far luce sulla verità? La risposta a questo quesito richiede una breve indagine su cosa intendiamo per verità in questo contesto.

L'antica definizione di *adaequatio rei et intellectus*, proposta da Tommaso d'Aquino, conosciuta anche come teoria della corrispondenza della verità, è, nonostante i suoi critici moderni, ancora considerata lo standard per tale concetto. Tommaso attribuisce questa formula ad Avicenna, il quale a sua volta l'apprese dal filosofo ebreo Isaac Ben Israele (Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 1, art. 1; Heidegger 1969, 329s.)<sup>10</sup>. Esistono diverse interpretazioni della teoria della corrispondenza, ma in generale si ammette che la verità così definita dica qualcosa sul mondo. In altri termini si implica una forma di realismo ontologico: come minimo la convinzione che il mondo là fuori esista. (Kirkham 1992, 118-140)

Nel contesto del teatro di Paolini, nel monologo sul Vajont la verità sulla tragedia e le responsabilità civili furono relativamente facili da identificare. Decenni di oblio avevano occultato i fatti che portarono alla tragedia; il lavoro di Paolini rimane fondamentale per riportare all'attenzione del pubblico i fatti narrati.

---

<sup>10</sup> «Tommaso d'Aquino, che per questa definizione rinvia ad Avicenna, il quale a sua volta la tolse dal *Libro delle definizioni* (decimo secolo) di Isacco Israele usa per *adaequatio* (adeguazione) anche i termini *correspondentia* (corrispondenza) e *convenientia* (convenienza)» (Heidegger 1976, 265).

Purtroppo ne *I TIGI* la verità che gli autori vanno cercando è indicibile e non emerge nemmeno alla fine della lunga narrazione. Per questo motivo, se scoprire ciò che è accaduto è il fattore motivante dell'indagine di Paolini, l'elusività della verità rischia di invalidare l'importanza dell'intero progetto.

D'altra parte il racconto della tragedia e delle possibili collusioni permette alle famiglie e alla nazione intera di ricordare i morti, di piangerli, di dare dignità al dolore e ai dubbi irrisolti delle famiglie. Nel canto, il coro femminile è cruciale nel trasformare il dolore dei parenti in una forma di lutto collettivo al quale tutti possono partecipare. Questo aspetto consolatorio è importante, ma che dire della ricerca di Paolini della verità sui fatti accaduti?

## 8. Verità e fenomenologia

In *Essere e tempo* Heidegger mette in discussione il nesso dichiarato da San Tommaso tra cosa e intelletto, poiché tale relazione è tra due entità diverse, in quanto l'affermazione o il giudizio su una cosa non sono la cosa stessa. Pertanto, determinare in che modo la correlazione tra la cosa e l'affermazione sia vera non è automatico ma fondamentalmente problematico (Gorner 2007, 97; Heidegger 1969, 329s.).

Riguardo al concetto di verità Heidegger introduce il neologismo della *Lichtung*: un disvelarsi, come in una radura. Quindi «the truth of a statement is its being-uncovering (*entdeckend-sein*) or more precisely, being-uncovering of the entity is itself» (Gorner 2007, 99). La comprensione diventa una scoperta, un aprirsi del mondo (Gorner 2007, 101). Heidegger fa questo esempio nel capitolo sulla verità: prima di Newton le sue leggi non erano né vere né false (Heidegger 1969, 344). Dopo Newton divennero vere, il che significa che furono accessibili (Gorner 2007, 101). In senso primario quindi, per Heidegger, la verità è una rivelazione (*Erschlossenheit*) del mondo (Heidegger 2010, 94s.; Gorner 2007, 101) e non una forma di correttezza (Heidegger 2010, 95).

Pertanto, problematizzando la verità come identità di cosa e intelletto, o secondo Heidegger, di cosa e affermazione, egli propone un concetto di verità in relazione al disvelamento (Gorner 2007, 101). In *Essere e tempo*, egli spiega la verità e la menzogna come segue: «bisogna lasciarli vedere come qualcosa di nascosto (ἀληθές), cioè devono essere scoperti. Allo stesso modo, 'Essere falsi' (ψεύδεσθαι) equivale a declinare nel senso di nascondersi» (Heidegger 1976, 56s.). Nella nota a piè di pagina di questo stesso paragrafo, Heidegger chiarisce come la parola greca



per verità sia composta da un iniziale alfa privativo e una radice che ha a che vedere con il nascondimento. *Aletheia*, l'opposto di *lethe*, è quindi antitetico all'occultamento. Heidegger peraltro qui non menziona come Lethe fosse anche il dio dell'oblio.

Il racconto di Paolini è collegato a questa lezione fenomenologica riguardo alla verità. Nel narrare la tragedia, Paolini non cerca la verità come sovrapposizione di fatti e idee (*rei et intellectus*) cioè non cerca l'esposizione 'vera' della storia, perché è consapevole dell'impossibilità di trovarla. È una storia di aria e mappe, di insabbiamenti e misteri, di uomini e donne senza voce scomparsi nel Mediterraneo.

La storia che racconta è, nel suo etereo simbolismo, un piccolo strappo nel velo di Maya che ad oggi impedisce a Paolini e al pubblico di comprendere la verità, se la verità deve essere intesa come una corrispondenza rigorosa tra il nostro pensiero e il mondo là fuori. Ma se si considera questo racconto in termini heideggeriani, vale a dire come un'apertura, una scoperta, una radura, allora raccontare questa tragedia diventa rilevante, anche senza i nomi dei colpevoli o i motivi della tragedia.

Spargere un po' di luce sulla fitta rete di significati intorno a questa tragedia si basa su un senso di verità che va in senso opposto all'oblio. Alla fine del monologo, Paolini quasi inaspettatamente, cita Woody Guthrie: «This land is my land. Non una portaerei» (Paolini, Ustica). Ricordando le guerre non dichiarate del 1980, con l'Italia come portaerei naturale, quando sui cieli italiani altre potenze erano sovrane, Paolini crea un'apertura di significato, riportando all'attenzione il dialogo sulle ottantuno vittime del DC9. È una verità heideggeriana, che non chiude la conversazione ma genera ulteriori domande e significati.

## 9. Conclusioni

Il 10 settembre 2011 il tribunale di Palermo emise una sentenza che identificava come colpevoli sia il Ministero della Difesa sia il Ministero dei Trasporti in relazione a Ustica. Il tribunale li condannò a pagare cento milioni di euro ai parenti delle vittime. La motivazione è che quella notte ci fu davvero una battaglia sui cieli italiani, una battaglia che imperversò attorno al DC9 Itavia, un aereo civile. I due ministeri furono giudicati colpevoli di aver permesso a un aereo civile di volare nel mezzo di quello che era, di fatto, un teatro di guerra. La sentenza arrivò dopo la testimonianza di Cossiga, che rivelò aspetti mai emersi prima:

E per quanto riguarda Ustica io credo che sia stato un attentato fallito da parte di un aereo delle potenze NATO né italiano né americano, ad un aereo che si riteneva portasse il colonnello Gheddafi. La realtà è che il colonnello Gheddafi doveva recarsi in Jugoslavia, ma il nostro servizio segreto militare, il SISMI, guidato dal generale Santovito lo avvertì che poteva essere oggetto di un attentato. (Francesco Cossiga, 2007 da Youtube, Prinzirob 2011)

All'epoca l'Italia faceva parte della NATO, ma intratteneva anche buoni rapporti con la Libia, e in particolare con Gheddafi. È nella doppia fedeltà dell'Italia che si trova una possibile, seppure dilemmatica, soluzione a questo mistero. Rosario Priore, dopo quasi 20 anni, chiarì il senso di questa doppia fedeltà:

la politica mediterranea e africana di Gheddafi colpiva direttamente interessi francesi [...] perché chi voleva colpire lui, voleva dare anche una lezione all'Italia, per i rapporti privilegiati intrattenuti con Tripoli (Rosario Priore, cit. in Fasanella-Priore 2010, 158).

Queste ultime rivelazioni emersero successivamente. In *I-TIGI* Paolini si concentra sulle vittime e sul lutto delle loro famiglie. Nel suo *Greek Tragedy and the Radical Theatre* Rush Rehm scrive che nella misura in cui la tragedia greca rappresentò spesso le vicende di vittime del potere, le quali generavano empatia e indignazione civica, una costante critica al potere era intrinseca in quella società (Rehm 2003, capitolo 4) e la sua espressione principale ne era la tragedia greca. Similmente *I-TIGI* rappresenta un esercizio di indignazione empatica, e di conseguenza di critica al potere, per quelle vittime che non sono più in grado di fare sentire la propria voce.

University of Ottawa, Arts Hall  
70 Laurier Avenue East, Rm. 234  
K1N 6N5, Ottawa

CRISTINA PERISSINOTTO  
cristina.perissinotto@gmail.com

### Bibliografia

- La verità di Cossiga su Ustica. Il Dc 9 abbattuto dai francesi*, «Repubblica», 31 marzo 2009.1 <<http://www.repubblica.it/2009/05/sezioni/cronaca/cossiga-ustica/cossiga-ustica/cossiga-ustica.html>>. Accesso effettuato a luglio 2019.
- Ustica, Cossiga e Amato testimoni. Procura di Roma riapre indagine*, «Repubblica», 21 giugno 2008. <<http://www.repubblica.it/2008/06/sezioni/cronaca/ustica-indagine/ustica-indagine/ustica-indagine.html?ref>>. Accesso effettuato a luglio 2019.
- Anderson 2007 = M.A., *Making theatre from data: lessons for performance ethnography from verbatim theatre*, «Drama Australia Journal» XXXI (2007) 79 -91.
- Anderson-Wilkinson 2007 = M. A.-L. W., *A resurgence of verbatim theatre: authenticity, empathy and transformation*, «Australasian Drama Studies» L (2007) 153-169.
- Aquinas 2006 = St. Thomas A., *Summa theologiae. Questions on God*, trans. Brian Davies, Cambridge 2006.
- Aristotele, *Poetica*, trad. Daniele Guastini, Roma 2010.
- Aristotele, *Poetica*, trad. Domenico Pesce, Milano 2000.
- Aristotele, *Poetica*, trad. Marcello Zanatta, Torino 2004.
- Associazione parenti delle vittime della strage di Ustica (eds.), *Il dolore civile: la società dei cittadini dalla solidarietà all'autorganizzazione*, Milano 1993.
- Badolati 2004 = A. B., *Il Mig delle bugie. Segreti di Stato e verità nascoste*, Cosenza 2004.
- Biacchessi-Colarieti 2002 = D. B.-F. C., *Punto Condor. Ustica: il processo*, Bologna 2002.
- Blackburn 2017 = S. B., *Truth*, London 2017.
- Bodei 2009 = R. B., *La vita delle cose*, Bari 2009.
- Bonazzi-Farinelli 2018 = F. B.-F. F., *Ustica, i fatti e le fake news. Cronaca di una storia italiana fra Prima e Seconda Repubblica*, Firenze 2019.
- Brandi 1963 = C. B., *Burri*, Roma 1963.
- Bruni-Moroni 2004 = S. B.-G. M., *Ustica, la tragedia e l'imbroglio*, Roma 2004.
- Calvesi 1971 = M. C., *Alberto Burri*, Milano 1971.
- Cappello-Di Girolamo 2015 = M. C.-G. D.G., *La memoria dimenticata del Cretto di Burri a Gibellina*, «La Repubblica», 24 luglio 2015.
- Cardini 2000 = Flaminia C., *Ustica, la via dell'ombra, 1990*, Roma 2000.
- Casarosa 2006 = C. C., *Ustica. Storia di un'indagine*, Pisa 2006.
- Cavarero 1995 = Adriana C., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995.
- Corà-Calvesi 2011 = B. C.-M. C., *Collezione Burri*, Perugia 2011.
- Davidson 2005 = D. D., *Truth and Predication*, Cambridge, Mass. 2005.
- Deaglio 2010 = E. D., *Patria*, Milano 2010.
- Del Giudice 1994 = D. D.G., *Staccando l'ombra da terra*, Torino 1994.
- Di Ceglie 2004 = R. D.C., *Senso comune e verità. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni di verità*, Padova 2004.
- Didi-Huberman 1998 = G. D.-H., *Phasmes. Essais sur l'apparition*, Paris 1998.
- Di Stefano 2005 = L. D.S., *Il buco: scenari di guerra nel cielo di Ustica*, Firenze 2005.
- Durkheim 1995 = É. D., *The Elementary Forms of the Religious Life. A Study in Religious Sociology*, trans. Karen E. Fields, New York 1995.

- Edmonds 2004 = R.G. E., *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge 2004.
- Erminio-Benedetti 2005 = A.E.-A.B., *IH870. Il volo spezzato. Strage di Ustica: le storie, i misteri, i depistaggi, il processo*, Roma 2005.
- Fasanella-Priore 2010 = G.F.-R.P., *Intrigo internazionale*. Milano 2010.
- Foffano 2019 = A. F., *Segreti e intelligence. Ustica, Ilaria Alpi, Nicola Calipari, Giulio Regeni*, Milano 2019.
- Fumagallo 2002 = M.F., *Marco Paolini ricorda*, «Il Manifesto», 11 aprile 2002. <[www.jolefilm.com/il-manifesto-marco-paolini-ricorda/](http://www.jolefilm.com/il-manifesto-marco-paolini-ricorda/)>. Accesso effettuato il 31 gennaio 2020.
- Gorner 2007 = P. G., *Heidegger's Being and Time. An Introduction*, Cambridge 2007.
- Guccini 2011 = G. G., *Recitare la nuova performance epica*, «Acting Archives Review» I/2 (nov. 2011) 65-90. <<https://actingarchives.it/review/archivio-numeri/26-anno-i-numero-02-novembre-2011/172-recitare-la-nuova-performance-epica.html>>
- Gupta 2001 = A. G., *Truth, Meaning, Experience*, Oxford 2001.
- Guzzanti 1999 = P. G., *Ustica: la verità svelata*, Milano 1999.
- Halbach-Horsten 2002 = V. H.-L. H., *Principles of Truth*, Berlin-New York 2002.
- Hammond-Steward 2008 = W.H.-D. S., *Verbatim: Contemporary Documentary Theatre*, London 2008.
- Heidegger 1926 = M. H., *Being and Time*, trans. John Macquarrie-Edward Robinson, London 1962.
- Heidegger 1969 = M. H., *Essere e tempo*, trad. Piero Chiodi, Torino 1969.
- Heidegger 1976 = M. H., *Essere e tempo*, trad. Piero Chiodi, Milano 1976.
- Heidegger 2010 = M. H., *Being and Truth*, trans. Gregory Fried-Richard Polt, London-Bloomington 2010.
- Kant = I. K., *Critica della ragion pura*, trad. Giorgio Colli, Milano 2001.
- Kirkham 1992 = R.L. K., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, Mass. 1992.
- Launderville 2007 = D. L., *Spirit and Reason: The Embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thinking*, Waco 2007.
- Li Vigni 2014 = B. L.V., *Stragi. Da Ustica a Bologna le verità nascoste*, Roma 2014.
- Lilja 2014 = G. L., *Ustica. Il mistero e la realtà dei fatti. Un perito racconta la propria esperienza*, Firenze 2014.
- Lucarelli 2002 = C. L., *Misteri d'Italia. I casi di 'Blu notte'*, Torino 2002.
- Lucca-Miggiano-Purgatori 1995 = Daria L.-P. M.-A. P., *A un passo dalla guerra*, Milano 1995.
- Macchiarella 2019 = I. M., *Giovanna Marini*, in *Enciclopedia delle donne*, Web. 21 settembre 2019. <[www.enciclopedialedonne.it/biografie/giovanna-salviucci-marini/](http://www.enciclopedialedonne.it/biografie/giovanna-salviucci-marini/)>
- Malaguti-Calcagno 2012 = A. M.-Monica C., *La sperimentazione nei processi di produzione teatrale*, Milano 2012.
- Manca 2010 = V. M., *Giustizia e verità. Ustica trent'anni di immaginario collettivo, fantasie, imperie e sofferenze*, Milano 2010.
- Marrazzo-Cerasola 2010 = G. M.-L. C., *Sopra e sotto il tavolo. Cosa accadde quella notte nei cieli di Ustica*, Torino 2010.
- Martinelli 2016 = R. M., *Ustica. La verità dopo 35 anni*, Roma 2016.
- Masi 2011 = A. M., *Alberto Burri Graphein. L'opera grafica*, Città di Castello 2011.
- Mazzei 2015 = C. M., *I segreti di Ustica. Il racconto di una strage*, San Lazzaro di Savena 2015.

- Menniti-Ippolito 2001 = N. M.-I., *In fondo al Tirreno, il popolo de I Tigi*, «Il Mattino di Padova, La Nuova di Venezia, La Tribuna di Treviso», 7 novembre 2001.
- Paget 1987 = D. P., *Verbatim theatre: oral history and documentary techniques*, «New Theatre Quarterly» XII (1987) 317-336.
- Palazzi 2001 = R. P., *Ustica, Paolini canta una tragedia senza perché*, «Il sole 24 ore», 2 luglio 2001.
- Paolini 1998 = M. P., *Quaderno del Vajont*, Torino 1998.
- Paolini, Marco. Note d'autore. <[www.jolefilm.com/film/i-tigi-a-gibellina](http://www.jolefilm.com/film/i-tigi-a-gibellina)>
- Paolini, Marco. *I Tigi da Bologna a Gibellina*. Torino 2001.
- Paolini, Marco. *Quaderno dei Tigi*. Torino 2001.
- Picchi 2016 = Laura P., *La strage di Ustica*, Lecce 2016.
- Pollina 2007 = P. P., *Ultimo volo. Orazione civile per Ustica*, Bisceglie 2007.
- Prinzirob 2011 = P., *Ustica. La verità dopo 31 anni*, 25 settembre 2011, <<https://www.youtube.com/watch?v=Rc2MFSUYJvs&feature=related>>
- Priore 1999 = R. P., *Conclusioni*, novembre 1999. <<http://www.stragi80.it/documenti/gi/capo7-fine.pdf>>. Accesso effettuato a luglio 2019.
- Puppa 2006 = P. P., *La gioiosa paura del monologo*, in N. Pascualicchio (ed.), *L'attore solista nel teatro italiano*, Roma 2006, 65-76.
- Rehm 2003 = R. R., *Radical Theatre: Greek Tragedy and the Modern World*, Bristol 2003.
- Risi 1991 = M. R., *Il muro di gomma*, 1991 (film).
- Sarteanesi 1990 = N. S., *Burri. Contributo al catalogo sistematico*, Città di Castello 1990.
- Sartori-Vivaldo 2007 = Leonora S.-A. V., *Ustica: Scenari di Guerra*, Padova 2007.
- Serafini 1999 = G. S., *Burri, la misura e il fenomeno*, Milano 1999.
- Sheppard 1911 = J.T. S., *Greek Tragedy*, Cambridge 1911.
- Soames 1999 = S. S., *Understanding Truth*, Oxford 1999.
- Söderbäck 2010 = Fanny S., *Feminist Readings of Antigone*, Albany 2010.
- Sofocle, *Antigone*, in *Sofocle. Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, trad. Raffaele Cantarella, Milano 1982.
- Turino 2017 = G. T., *Itavia 27 giugno 1980. Lo scenario dimenticato*, Ancona 2017.
- Werbrouck 1938 = Marcelle V., *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, Bruxelles 1938.
- Wilmer-Zukauskaite 2010 = S.E. W.-Audrone Z., *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford 2010.
- Wong 2016 = Liliane W., *Adaptive Reuse. Extending the Lives of the Buildings*, Basel 2016. <[www.leggioggi.it/allegati/testo-della-sentenza-sulla-strage-di-ustica/](http://www.leggioggi.it/allegati/testo-della-sentenza-sulla-strage-di-ustica/)> <[www.misteriditalia.it](http://www.misteriditalia.it)> <[www.museomemoriaustica.it](http://www.museomemoriaustica.it)> <[www.strageustica.it](http://www.strageustica.it)>
- Zamberletti 1995 = G. Z., *La minaccia e la vendetta. Ustica e Bologna: un filo tra due stragi*, Milano 1995.

**Abstract**

The paper analyses the relationship with the stranger in the Mediterranean context, exploring the long history of (often hidden) political alliances that affected the Italian peninsula since the postwar period. This paper specifically examines the Ustica tragedy and the show entitled *I TIGI*, performed in its different versions by Marco Paolini.

Il saggio analizza il rapporto con lo straniero nel contesto mediterraneo, esplorando la lunga storia di alleanze politiche, spesso celate, che hanno interessato la penisola italiana dal dopoguerra a oggi. In questo saggio si esaminano specificamente la tragedia di Ustica e lo spettacolo intitolato *I TIGI* e interpretato, nelle sue differenti versioni, da Marco Paolini.







## Giorgio Vasta *absolutely lost* nei deserti americani

### Vasta e l'alterità quotidiana.

Di recente si assiste ad un forte incremento delle opere foto-testuali nel panorama della letteratura italiana contemporanea<sup>1</sup>, ma il nuovo libro dello scrittore siciliano Giorgio Vasta (Palermo 1970), *Absolutely Nothing. Storie e sparizioni nei deserti americani* pubblicato nel 2016 per il progetto delle coedizioni Humboldt-Quodlibet<sup>2</sup>, si rivela un reportage narrativo atipico che mette in discussione le classificazioni dei generi letterari e che consente di individuare diverse tipologie di alterità/stranierità: editoriale (testo/foto), linguistica (traduzione), narrativa (tempo/spazio), identitaria (individuo/nulla). Si tratta di un testo composito, che unisce documentazione, narrazione e autofiction, e che narra di un viaggio lungo ottomila chilometri attraverso California, Arizona, Nevada, New Mexico, Texas e Louisiana, compiuto dal 30 settembre al 15 ottobre 2013 insieme a Ramak Fazel, fotografo californiano di origine iraniana, e Giovanna Silva, fotografa e direttrice della casa editrice Humboldt, nonché organizzatrice del viaggio. Il libro di Vasta è inserito all'interno di un nuovo progetto editoriale che ha preso avvio emblematicamente con un testo cardine della letteratura di viaggio, ovvero con una scelta antologica del *Viaggio alle regioni equinoziali del Nuovo Continente (1799-1804)* di Alexander von Humboldt, in merito al quale Franco Farinelli – curatore del volume – scrive nell'introduzione che è:

il viaggio dei viaggi, nel senso che la sua forma ne riassume e comprende tutti i generi e tutti i modi: dal viaggio sentimentale a quello d'esplorazione, dal viaggio scientifico a quello letterario e a quello di pura e semplice *intelligence* [...] per tale motivo con la sua *Relation* lo spazio americano venne definitivamente acquisito, finalmente depurato di ogni mito e credenza, dalla cultura europea,

---

<sup>1</sup> Si vedano in merito Albertazzi 2017; Carrara 2017; Cometa 2012; Cometa-Coglitore 2016. Per una analisi complessiva del rapporto tra testo e immagini si vedano Bryant 1996; Ceserani 2011; Pinotti-Somaini 2016.

<sup>2</sup> Vasta 2016a; d'ora in poi AN.

nel senso che la sua realtà [...] entrò definitivamente a far parte dell'immagine scientifica del mondo<sup>3</sup>.

I titoli successivi rispecchiano l'ampia gamma della scrittura di viaggio creando collaborazioni tra scrittori e fotografi professionisti alla scoperta dei luoghi oltre la patina del già noto: *Narciso nelle colonie* di Vincenzo Latronico e Armin Linke; *Oracoli, santuari e altri prodigi* di Dino Baldi e Marina Ballo Charmet; *Tutta la solitudine che meritate* di Claudio Giunta e Giovanna Silva; *Dispacci dai Caraibi* di Matteo Campagnoli e Stefano Grazian.

Anche il libro di Vasta è un foto-testo ibrido, in cui lo spaesamento percettivo dovuto all'assenza di punti di riferimento dei deserti americani corrisponde alla dissoluzione della forma del reportage in un processo di contaminazione che porta ad «una scrittura che soprattutto suppone, finge, si arrangia, mente»<sup>4</sup>. Il viaggio reale si sovrappone non solo all'immaginario americano dell'autore, ma anche allo sguardo professionale del fotografo e a quello della solerte organizzatrice. La 'stranierità' dello scrittore italiano sul suolo statunitense lo porta ad interrogarsi sullo statuto della scrittura come finzione, sulla sopravvivenza del reportage nell'era della comunicazione globale e sulla narrazione dell'«assolutamente nulla» del titolo, che è ispirato a un cartello stradale della cittadina di Barstow, in California, dove ai bordi di una strada che si inoltra nel deserto si legge: «Absolutely nothing – Next 22 miles». Vasta lo vede al Center for Land Use Interpretation di Culver City (Los Angeles) in un libro di fotografie che si intitola *Overlook*:

Scorrendo le pagine mi fermo sulla foto di una strada che si perde nel deserto: sulla destra, sopra un cartello giallo a forma di rombo, la scritta nera *absolutely nothing – next 22 miles*.

Mi incanto. Ad affascinarmi, prima di tutto, è la perentorietà dell'avverbio, il piglio radicale di un termine che da solo vuole polverizzare ogni dubbio nonché l'eventuale residua speranza che qualcosa, lungo quelle ventidue miglia, sia ancora percepibile. E poi c'è il *nothing* – elementare, disadorno –, un enigma epistemologico che mi spinge a domandarmi cosa comprenda e dunque a cosa si opponga<sup>5</sup>.

Ciò che spinge l'autore a affrontare questo viaggio è proprio la sfida di raccontare il nulla narrativo, la vastità di uno spazio vuoto, quell'enigma epistemologico posto da un cartello stradale che annuncia l'assenza assoluta, un

---

<sup>3</sup> F. Farinelli, *Guida al viaggio dei viaggi*, introduzione a Von Humboldt 2014, 22.

<sup>4</sup> AN 21.

<sup>5</sup> AN 31.

elementare e disadorno *nothing*. Ma si deve ricordare che l'*Assolutamente Niente* è anche l'obiettivo perseguito con ossessiva precisione dall'industria americana delle crociere extra-lusso su cui si focalizza il reportage narrativo di David Foster Wallace, *A supposedly fun thing I'll never do again* (1997), che è di certo uno dei principali modelli dello scrittore siciliano.

Giorgio Vasta è uno tra i più interessanti scrittori italiani contemporanei anche se assai poco prolifico e si è sempre dimostrato interessato ad indagare la fragilità delle coordinate spazio-temporali in un mondo globalizzato, in cui il contatto con il passato si è sgretolato e il presente risulta inafferrabile. Nel suo romanzo d'esordio *Il tempo materiale*<sup>6</sup>, la vicenda è ambientata nel 1978 in una Palermo desolata, dove tre ragazzini adolescenti percepiscono filtrati dai mass media gli eventi terribili di quell'anno fatale per la Repubblica italiana – gli attentati delle Brigate Rosse e il sequestro Moro – e poco alla volta decidono di fondare una loro cellula terroristica, il NOI (Nucleo Osceno Italiano), riproponendo su scala minore quanto stava accadendo a livello nazionale. *Il tempo materiale* fornisce un'immagine crudele dell'Italia nel momento in cui sta per crollare in un'irreversibile crisi ideologica ma è anche la narrazione di una generazione, che non è mai riuscita veramente a riflettere su quegli eventi drammatici e ad elaborare il dolore.

Invece, in *Spaesamento*<sup>7</sup> egli propone il diario di tre giorni nella sua Palermo, con l'obiettivo di scavare all'interno di un contesto urbano e umano delimitato ma evanescente, configurandosi come *pamphlet* politico intriso di elementi visionari: uno spazio allo stesso tempo familiare ed estraneo che si rivela degradata metafora dell'Italia berlusconiana. Il senso di desolazione e dislocazione dell'io narrante autofinzionale rispecchia la sconfitta di una società che ha fatto della precarietà una condizione permanente, in particolare una generazione di cosiddetti 'giovani' (30-40 anni) che non si riconosce nelle proprie radici ma non è in grado di radicarsi in un altrove. Nella società liquida tardo-capitalista, lo 'spaesamento' è la condizione inevitabile per il soggetto che non riesce a trovare una collocazione definitiva dopo la mutazione antropologica a cui lo hanno portato prima il boom economico e poi la virtualizzazione del reale<sup>8</sup>. Così anche la mappa familiare del centro di Palermo diventa irricognoscibile, esatta metafora della

---

<sup>6</sup> Vasta 2008.

<sup>7</sup> Vasta 2010.

<sup>8</sup> Cf. Perolino 2016.

situazione politica italiana, in cui la dissoluzione delle istituzioni e del tessuto sociale fa emergere il potere dell'informe, la proliferazione del vuoto:

Penso al ventre di Berlusconi, il cratere del vulcano, il varco di un'eruzione che non avviene e si contiene in forma di magma ribollente, di magma antropologico, perché il ventre di Berlusconi è il luogo nel quale il viscere italiano rumina se stesso<sup>9</sup>.

Anche nel nuovo ibrido reportage di Vasta si delinea una corrispondenza tra la vacuità spaziale e quella istituzionale, poiché i deserti americani risultano essere il correlativo della politica statunitense: una ipertrofica macchina per la produzione di 'spaesamento', che dietro lo sfruttamento del simbolico nasconde un incolmabile vuoto socio-culturale e politico. Verso la fine del racconto, in un dialogo con il fotografo Fazel nel mezzo del deserto, emerge la relazione tipicamente americana tra gioco e cultura, tra mancanza e finzione:

È la finzione che ti si muove nel corpo, dice Ramak.

Non so se ho capito, dico dopo averci pensato un po'.

Qui, dice lui, la finzione è un'eccitazione costante, ma fisica prima che culturale. Qui negli Stati Uniti, intendo. [...]

Come nel gioco, dico.

Come nel gioco, ripete Ramak.

E quindi mettersi a giocare negli Stati Uniti è inevitabile.

Giocare agli Stati Uniti, aggiunge lui. Perché sono il luogo ma anche il gioco. Qui la finzione non ha opposti, non prevede un contrario: è la realtà più autentica, l'unica possibile.

Sto zitto, ci penso su.

La mancanza e la finzione, dico poi<sup>10</sup>.

Per Vasta indagare lo 'spaesamento', sia in Sicilia sia negli Stati Uniti, corrisponde ad interrogarsi sullo statuto stesso della letteratura, perché anch'essa è caratterizzata da «mancanza e finzione», ovvero da un continuo gioco di interazione tra percezioni e narrazioni. In questa prospettiva, la condizione dell'io narrante è sospesa tra necessità di raccontare l'evidenza dei segni di un

---

<sup>9</sup> Vasta 2010, 97.

<sup>10</sup> AN 242-243. Su questo aspetto insiste anche Andrea Bajani nella recensione *Giorgio Vasta e Ramak Fazel nei deserti americani*, pubblicata il 18 ottobre 2016 sulla rivista online «Doppiozero»: «È questo che resta alla fine di questo viaggio, l'America continua in fondo a restarsene chiusa dentro le sue infinite narrazioni. Non c'è modo di stanarla, resta conficcata nella sabbia come velivoli pieni di storie ma inservibili».

inarrestabile declino socio-culturale (oggetti-relitto e paesaggi-frontiera) e la constatazione di una progressiva alienazione di sé nel mondo (nel “tempo materiale”), in un calcolato equilibrio tra affermazione individuale e desiderio di sparizione.

### **Foto-testo / Icono-testo.**

Dunque, la funzione dello scrittore-reporter si vede delegittimata, in quanto elemento che fa parte del sistema e che narrando il vuoto non fa altro che perpetuare l'assenza di ideologia. Vasta è costretto a mettere in discussione lo statuto dello scrittore e a trovare una forma ‘informe’ per dare concretezza all'assolutamente nulla in tutta la sua indelimitabile estensione, individuando – come ha rilevato Giacomo Raccis in una recensione al volume – «nell'esperienza dello spazio il tramite privilegiato per arrivare a una scrittura capace di “affrontare il cruciale problema dei modelli abitativi nello spazio contemporaneo, le strutture simboliche, le griglie ermeneutiche e i codici di lettura con cui elaboriamo lo spazio intorno a noi”»<sup>11</sup>.

Si tratta di un reportage che, volendo allo stesso tempo rendere conto degli spazi geografici e anche di quelli simbolici, deve necessariamente configurarsi in una forma ibrida, che simula la coerenza delle annotazioni oggettive di un giornale di bordo ma che sfocia costantemente nell'interpretazione personale e parziale delle ambigue strutture simboliche di cui è disseminato il paesaggio americano, anche quello apparentemente vuoto dei deserti. Infatti già nelle prime pagine del presunto diario, in data 30 settembre 2013, lo scrittore si interroga sulla propria condizione di disagio nei confronti dell'imminente esplorazione del territorio americano:

All'inizio di un viaggio è naturale avvertire un senso di disagio se non di inadeguatezza, qualcosa che nel tuo caso si esprime sotto forma di un furto onirico, direi anzi che è il riflesso di un modo di affrontare il viaggio molto contemporaneo in cui, invece di avere a che fare con il cosiddetto “arricchimento”, viaggiare è sinonimo di privazione e sconcerto<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Raccis 2017.

<sup>12</sup> AN 10. A questo proposito Vasta ha dichiarato: «Torno sempre a Ramak e lo utilizzo come una specie di figura paradigmatica di un certo atteggiamento nei confronti delle cose. Ramak è uno che non si fa disturbare dalla realtà. Quella c'è, pone delle condizioni, definisce dei confini ma in lui c'è un impulso a sconfinare, a compiere effrazioni, violazioni di domicilio. Il contesto che Ramak

L'intrecciarsi di elementi eterogenei, quali il resoconto di viaggio, l'autofiction, le fotografie dei due compagni di viaggio (quelle di Silva, in bianco e nero fra le pagine di Vasta, e quelle di Fazel a colori, poste a chiusura del testo, nella sezione intitolata *Corneal Abrasion*), le mappe del viaggio e le strisce a fumetti con le battute del personaggio di Spike della nota serie dei *Peanuts* ideata da Charles M. Schulz, fa sì che non si tratti solamente di un foto-testo ma di un complesso icono-testo in cui autobiografia e autofinzione si fondono tra loro in un palinsesto che simula il resoconto di viaggio. Per questa ragione Giuliana Benvenuti, in un recente convegno dedicato alle *Forme della contaminazione nel XX secolo* tenutosi a Pavia il 12 aprile 2018, lo ha definito come «un dispositivo iconotestuale autobiografico»<sup>13</sup>. Tra testo e immagine si crea un rapporto non didascalico ma agonico, in base al quale le fotografie pongono degli enigmi alle parole, sfidandole a decifrare gli *abandoned places*, le aporie del senso nei luoghi abbandonati; come accade nel villaggio di Daggett, situato nella contea di San Bernardino:

Non incontriamo niente e nessuno se non una pensilina vuota, lo scheletro di una pompa di benzina, l'asfalto spaccato in forme radicolari, più in là le rotaie e una successione sporadica di baracche rattoppate. Osservando nella penombra di una cucina un mucchio di laterizi infilati come stoviglie in un lavello, le tende delle finestre ridotte in cenci, una parete di cartongesso squarciata in più punti, e in generale lo sconnesso, il divelto, il tumefatto, lo scompiglio, scorgo un nesso tra gli *abandoned places* e le parole. A ogni passo che muovo fuori e dentro queste vecchie abitazioni, il mio sguardo sfida il linguaggio. Lo interroga, vuole sapere se ha da mettergli a disposizione qualcosa di buono per nominare, per fare frasi, vuole misurare limiti e risorse<sup>14</sup>.

### **Spaesamento / Dislocazione.**

Il rapporto agonico tra testo e immagine si fa ancora più caotico a causa del continuo anacronismo che si viene a creare tra esperienza e narrazione. Infatti, gli

---

evoca e che genera è di ordine mitico [...] Viaggiare con lui è stato come viaggiare con la propria immaginazione incarnata», *Raccontare il viaggio serve a non farlo mai finire, a moltiplicarlo*, intervista rilasciata a M.C. Brunetti, «Reportage», 30 (aprile-giugno 2017) 90.

<sup>13</sup> Benvenuti 2019, 111. Per la definizione di *iconotext* si veda Wagner 1996, 16: «an artifact in which the verbal and the visual signs mingle to produce rhetoric that depends on the co-presence of words and images».

<sup>14</sup> AN 93.

appunti di viaggio sono datati ma non sono posti in ordine temporale, facendo perdere la linearità, ed inoltre sono inframezzati da parti in corsivo che risalgono al momento di post-produzione del libro quando Vasta e Fazel si confrontano via Skype su come costruire il libro, ripensando ai luoghi attraversati insieme. Perciò la linearità viene meno e gli appunti di viaggio, come ammette Vasta con una efficace metafora, si sparpagliano dappertutto come sferette incontrollate:

Da quando ho cominciato a lavorare su questo libro immagino una manciata di sferette bianche che rovesciate da un contenitore si allontanano rimbalzando in ogni direzione. Ogni pallina è un giorno di viaggio e se ne va per conto suo, insieme alle altre ma indipendente, saltellando autarchica: se anche il viaggio, com'è logico, ha previsto un prima e un dopo, il suo racconto funziona in un altro modo: il tempo si rompe, la linearità si perde, il ricordo si mescola all'oblio, la ricostruzione all'invenzione, il prima e il dopo si fanno relativi e davanti agli occhi e alle orecchie c'è solo il picchietto sottile delle palline sul pavimento, la vitalità selvatica di ciò che si sparpaglia<sup>15</sup>.

Il racconto di viaggio è diviso in due parti: nella prima si dà conto delle tappe più significative, secondo una sequenza non esattamente cronologica; mentre nella seconda si ritorna su alcuni aspetti tralasciati nella prima selezione, in cui è maggiore la riflessione a posteriori dell'autore, che riceve ulteriori stimoli a partire dalle opinioni di Silva e Fazel. A queste due parti va aggiunta la sezione *Corneal Abrasion* che raccoglie a coppie di due le foto di Fazel, anche queste non in ordine cronologico. Infine, il volume si chiude con la mappa del viaggio, che è l'unico elemento a dare unità al reportage, anche se posta così in chiusura assume un'aura di evanescenza e irrealtà. Sullo sfasamento del rapporto spazio-tempo Vasta ha dichiarato:

Scrivendo questo libro è arrivato un momento [...] in cui mi sono reso conto che per me lo spazio era il correlativo oggettivo del tempo. Abbandoni e sparizioni, che in teoria riguardavano lo spazio, erano in realtà abbandoni e sparizioni che riguardavano me nel tempo. Mi sono cioè accorto che mi stava a cuore mettere a fuoco il riflesso dello spazio nel tempo, o forse più concretamente sul tempo. Come se lo spazio fosse il corpo e il tempo il materasso sul quale il corpo lascia la sua impronta. Ripensando alle due settimane di viaggio credo di avere capito che a risaltare, in ogni luogo fisico, era proprio il modificarsi della percezione che avevo del tempo<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> AN 29.

<sup>16</sup> Vasta 2016b. Su questo argomento vedi Catulini 2017, dove si fa giustamente riferimento allo sguardo di Jean Baudrillard sui deserti americani, in particolare al saggio *Desert forever* contenuto in *America*, in cui si legge: «Qui, le città sono deserti mobili. Niente monumenti, niente

Risulta fondamentale porre in relazione l'*absolutely nothing* alla *corneal abrasion*, poiché – annota con acume Maria Rizzarelli – «l'“abrasione corneale” a cui allude la sequenza “scritta” dall'obiettivo di Fazel si riferisce proprio al processo di cancellazione dei segni di ancoraggio al reale (o a ciò che si presume tale)»<sup>17</sup>. Paradossalmente lo 'spaesamento' si fa sempre più concreto attraverso il confronto di Vasta con le foto di Fazel, nelle quali egli riesce a dare «consistenza concreta all'immaginazione»<sup>18</sup>, immaginazione che nasce dalla visione di luoghi non immediatamente decifrabili, perché ogni luogo si configura come «macchina dello sguardo», come «specola artificiale da cui studiare il deserto»<sup>19</sup>. Il diario di viaggio non può essere quindi un resoconto dei luoghi attraversati, delle immagini che sono rimaste impresse sulla retina e sulla pellicola, ma la cancellazione di quelle tracce, l'effimera narrazione dell'assenza, della distanza tra esperienza e parola, tra percezione dello spazio e annientamento della propria soggettività. Per questa ragione – continua Rizzarelli – la cancellazione delle tracce è l'unico depistaggio che il narratore può mettere in pratica, ricomponendo le tessere di un puzzle che non combaciano più:

La drammaturgia delle traiettorie visive proiettate sull'*Absolutely Nothing*, in quel territorio apparentemente senza confini, ha infatti una regia. A un certo punto appare chiaro che il dispositivo diegetico, quel dispositivo in cui la voce narrante di Vasta dà un ordine e un senso agli scatti dei suoi accompagnatori, costituisce una *mise en abyme* del macrodispositivo iconotestuale del territorio percorso dai tre viaggiatori, che ad essi si offre invitando ad una lettura analoga a quella a cui è sottoposto il lettore<sup>20</sup>.

L'indecidibilità di genere del macrodispositivo iconotestuale restituisce al lettore l'assenza di punti di riferimento visivi e culturali nella quale si sono trovati immersi i viaggiatori, spaesati sia dal punto di vista spaziale sia da quello semiotico. Infatti, Vasta quando si trova di fronte ad una casa abbandonata, in località Niland nell'Imperial Valley, non può fare a meno che trovare una

---

storia: esaltazione dei deserti mobili e della simulazione. [...] ogni profondità è dissolta – neutralità brillante, mobile e superficiale, sfida al senso e alla profondità, sfida alla natura e alla cultura, iperspazio ulteriore, senza più origine, senza riferimenti» (Baudrillard 2009, 135).

<sup>17</sup> Rizzarelli 2017.

<sup>18</sup> AN 69.

<sup>19</sup> AN 75.

<sup>20</sup> Rizzarelli 2017.



corrispondenza tra il paesaggio non decodificabile e la frammentazione del linguaggio:

è come trovarsi davanti a una pagina in cui ogni singola parola è stata spezzettata in nuclei minimi, cosicché ogni frase è diventata incoerente: leggendo si cerca di ricomporre i pezzi, sillabando, ridotti al balbettio<sup>21</sup>.

### **Alterità linguistica.**

Inevitabilmente lo scrittore si troverà spaesato anche nell'alterità linguistica, non solo per la difficoltà di tradurre alcuni termini americani ma soprattutto per l'impossibilità di afferrare la vacuità insita in alcuni termini funzionali a non indicare nulla di preciso; un esempio può essere il termine *Boneyard*, letteralmente "parco del cimitero", con cui viene indicato il Museo delle vecchie insegne al neon dei Casinò di Las Vegas:

mi rendo conto che *boneyard* è uno di quei termini "anche" a cui è toccato in sorte un destino polisemico, una parola-ipotesi che non si ferma ma esiste in continua metamorfosi, nel collaudo – il significato non fa altro che tremare. L'interno del museo è in effetti un esterno: un magazzino a cielo aperto, discarica, persino necropoli. Un po' di deserto recintato in cui sono accatastate scritte al neon o a lampadina disposte a formare sentieri<sup>22</sup>.

Il linguaggio a contatto con il deserto fa emergere la propria incapacità di afferrare la realtà, come le vecchie scritte al neon spente e accatastate l'una sull'altra. Per questo motivo, Vasta in una recente intervista ha ipotizzato che esista appunto un quarto stato della materia – oltre a solido, liquido e gassoso – che è proprio quello "linguistico":

Mi viene da pensare che il linguaggio sia a sua volta materia, uno stato della materia: c'è il solido, c'è il liquido, c'è il gassoso e c'è il linguistico. Il linguistico è lo stato tramite cui – facendo una capriola – tentiamo un azzardo: inventare senso dentro l'imperturbabile perennità della materia<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> AN 181.

<sup>22</sup> AN 121.

<sup>23</sup> Vasta 2016b.

Nel deserto il linguaggio si spoglia dell'azzardo del senso perché non trova appigli semantici certi e svela così la propria intrinseca vacuità. Verso la fine dell'anacronistico resoconto di viaggio, Vasta ritorna sull'assolutamente nulla del cartello stradale e immagina di parlarne con Spike, il fratello maggiore di Snoopy, ammettendo di essere rimasto colpito e turbato:

Perché eravamo nel deserto e non c'era niente di niente, quindi precisarlo, scrivere assolutamente nulla, e indicare la distanza, mi è sembrato paradossale.

No, dice lui, è giusto.

Ma non è vero, dico. In quelle ventidue miglia lo spazio continua a esserci.

Lo spazio sì, dice lui, ma la lingua no.

Cosa vuoi dire?

Che la lingua a volte tace. Ammutolisce è più esatto. La lingua, riprende dopo aver messo a fuoco il suo ragionamento, resta senza parole.

Sembra un gioco.

Non lo è. *Absolutely nothing* significa che a volte la lingua dice basta, non ce la faccio più, mi riposo; tra ventidue miglia ricomincio, ma per il momento mi fermo, smetto di inseguire.

Una resa, dico.

O almeno una tregua, fa lui.

Quel cartello è come una bandiera bianca, dico.

Non come, fa lui, è una bandiera bianca. Sventolata dalle parole.

Ed è anche, penso, la didascalia di questo viaggio: andare a vedere cosa succede negli spazi da cui le parole sono andate via<sup>24</sup>.

L'obiettivo del viaggio, a differenza di qualsiasi viaggio di scoperta, si rivela essere proprio l'esplorazione del nulla, di quei luoghi in cui le parole sono costrette a tacere, ad alzare una simbolica bandiera bianca, ormai incapaci di azzardare un qualsivoglia significato, per quanto effimero e provvisorio.

### **Absolutely Lost.**

La dislocazione dei materiali contribuisce alla polimorfia testuale, all'oscillazione costante tra i generi letterari e a rendere indistinguibili le tre persone reali che hanno compiuto il viaggio e i tre personaggi finzionali della narrazione. Secondo Niccolò Scaffai, in una recensione uscita sull'inserto «Alias-il

---

<sup>24</sup> AN 199.

manifesto», la particolarità del libro risiede proprio nel fatto che «la narrazione mette in scena la trasformazione della guida di viaggio in romanzo»<sup>25</sup>, scivolando gradualmente dalla ricostruzione oggettiva del paesaggio osservato alla finzione della propria esperienza biografica, come rivela lo stesso Vasta in uno dei primi appunti:

le persone si fanno personaggi, la tortuosità si innalza a metodo e la corazza del *baedeker* si trasforma in zucca di una scrittura che soprattutto suppone, finge, si arrangia, mente<sup>26</sup>.

Il primo a subire tale mutazione è il fotografo Ramak, che fin dalla sua prima apparizione si mostra come personaggio agli occhi del protagonista-narratore che, mentre lo osserva caricare il portabagagli della jeep con svariati oggetti che lui ritiene inutili diventa personaggio, comprende che «il senso di questo viaggio sta per cambiare»<sup>27</sup>. Anche se l'autore e i due sodali sembrano non rendersene conto, il viaggio diventa subito un'altra cosa: infatti l'occasione del reportage ha già messo in moto la fiction e le tre persone coinvolte si tramutano immediatamente in personaggi della loro stessa storia; come rivela lo scrittore/personaggio in un breve intervento pubblicato sulla versione online de «la Repubblica»:

All'improvviso comprendo che il vero oggetto del nostro viaggio non sono gli spazi abbandonati ma il modo in cui a volte le persone se ne vanno via dalle nostre vite trasformando il tempo in cui viviamo in qualcosa di disabitato. Alla fine di tutto, quando nel girogirotondo casca il mondo e casca la Terra, *absolutely nothing* si schiude e dal suo interno viene fuori inevitabile, terribile, meraviglioso – *absolutely nobody*<sup>28</sup>.

Lo slittamento semantico da *nothing* a *nobody* – con riferimento ad una nota poesia di Emily Dickinson – è inevitabile ma la narrazione continua a ruotare attorno a quel perno tanto inconsistente quanto determinante che è l'avverbio *absolutely*, vero e proprio catalizzatore della dissoluzione dei generi e dei personaggi. Siamo di fronte allora ad una scrittura del paesaggio che disorienta se stessa, sprofondando nelle vaste aporie ermeneutiche a cui la sottopongono i deserti americani. Perciò si può concordare con Rizzarelli quando afferma che:

---

<sup>25</sup> Scaffai 2016.

<sup>26</sup> AN 21.

<sup>27</sup> AN 20.

<sup>28</sup> G. Vasta, *Il nostro viaggio nell'America che non c'è più*, «la Repubblica», 17 ottobre 2016, online.

L'intera narrazione potrebbe essere interpretata come una lunga glossa a una didascalia costituita dal titolo, che tenta di leggere il paesaggio come un testo scritto in una lingua dalla grammatica sconosciuta. Si tratta, in altri termini, di una scrittura che prova a colmare la mancanza di senso, l'incapacità di parlare degli *abandoned places*, ma che tenta altresì di spiegare la profonda attrazione per quei luoghi<sup>29</sup>.

Dunque, la soggettività viene polverizzata e immersa nell'esperienza del *nothing*, il nulla centrale degli spazi desertici che disintegra la consistenza del corpo in un evanescente *nobody*; come avviene nel momento in cui Fazel lascia guidare a Vasta la jeep nel deserto:

Accelero e guardo di nuovo il deserto sparire veloce sotto la macchina e mi sembra di assorbirlo, non semplicemente con la carrozzeria ma con il corpo, come se il movimento fosse un prelievo di spazio, un'assimilazione fulminea di sabbia cespugli e sassi, e allora accelero ancora<sup>30</sup>.

La soggettività è definitivamente 'scontornata', la condizione di alterità tipica del viaggiatore in suolo straniero aderisce perfettamente alla natura del deserto, diventa paradossalmente lo strumento ermeneutico attraverso il quale scoprire l'indecidibilità semantica del deserto ma anche l'unico modo per riuscire a concepire almeno parzialmente le vite sospese e quasi invisibili di coloro che Vasta definisce i 'dis-abitanti' delle *ghost town* americane:

I disabitanti incontrati e inventati durante il viaggio condividono tra loro, come dici, uno stato d'inadeguatezza, un disorientamento normalizzato, quella stessa opacità dello sguardo che mi sembra appartenere a ogni essere umano. In questo senso il termine disabitanti, rimandando a una condizione liminare e incoerente, ne rivela l'ambiguità. Perché secondo logica un luogo o lo si abita oppure lo si è disabitato; rendere percepibile la contraddittorietà del termine disabitanti – la frizione che si genera al suo interno quando cerchiamo di pensare a qualcuno che abita nel disabitato – è il motivo per cui disabitanti mi è sembrata una parola utile<sup>31</sup>.

È di certo appropriato richiamare alla mente – come fa Ramak durante il viaggio – il noto verso del *Macbeth* shakespeariano: «Nothing is but what is not» (Atto I, scena 3). Ma risulta altrettanto efficace fare riferimento al titolo alternativo

---

<sup>29</sup> Rizzarelli 2017.

<sup>30</sup> AN 192.

<sup>31</sup> Vasta 2016b. In merito al concetto di 'dis-abitare' si vedano i due volumi di Matteo Meschiari (2012, 2018).

del libro di Vasta che sarebbe dovuto essere *Il mio amore è un deserto*, battuta malinconica pronunciata da Spike, che vive nel deserto del Mojave in Arizona, e grazie alla quale Vasta avrebbe voluto riassumere il proprio senso di ‘spaesamento’ durante il viaggio.

In conclusione, si può affermare che l’alterità inafferrabile dei deserti americani, in cui i segni non possono essere decifrati fino in fondo ma al massimo attraversati o cancellati, impone allo scrittore e al genere del reportage una dissoluzione irrimediabile, verso una ibridazione icono-testuale non tanto postmoderna quanto ipermoderna<sup>32</sup>, perché non rinuncia a raccontare il reale ma prova a metterne in evidenza le contraddizioni anche se attraverso uno sguardo obliquo e disgregato (come quello dei tre ragazzini de *Il tempo materiale*). In questo contesto, il termine ‘stranierità’ potrebbe essere declinato in senso ‘glocalistico’<sup>33</sup> come esperienza – sempre più facile da riscontrare in ogni individuo – di sprofondamento nella propria condizione di sradicamento all’interno di un paesaggio dove domina l’assolutamente nulla e le parole sembrano non avere più presa sulla realtà ma sono al contempo necessarie a lasciare una traccia del proprio passaggio: una condizione che si può riscontrare tanto su scala locale (il ventre di Palermo) quanto su scala globale (le 22 miglia di niente assoluto nei deserti americani).

Dip. di Filologia Classica e Italianistica  
Via Zamboni 32, I – 40126 Bologna

FILIPPO MILANI  
filippo.milani@unibo.it

---

<sup>32</sup> Sul concetto di ‘ipermodernità’ vedi almeno Lipovetsky 2004 e Donnarumma 2014.

<sup>33</sup> Vedi Bauman 2005, dove si legge: «La glocalizzazione è innanzitutto e soprattutto una redistribuzione di privilegi e privazioni, di ricchezza e povertà, di capacità e incapacità, di potere e impotenza, di libertà e costrizione. Essa è [...] un processo di *ristratificazione* universale, nel corso del quale viene messa insieme su scala mondiale una nuova gerarchia socio/culturale che si auto-produce. [...] La glocalizzazione polarizza la mobilità: quella capacità di usare il tempo per annullare la limitazione dello spazio. Questa capacità – o incapacità – divide il mondo nel globalizzato e nel localizzato» (343-436).

**Bibliografia**

- Albertazzi 2017 = Silvia A., *Letteratura e fotografia*, Roma 2017.
- Baudrillard 2009 = J. B., *America*, trad. di Laura Guarino, Milano 1987, ora Milano 2009.
- Bauman 2005 = Z. B., *Globalizzazione e glocalizzazione*, saggi scelti a c. di P. Beilharz, Roma 2005.
- Benvenuti 2019 = Giuliana B., *Il ritratto ambientato tra letteratura e fotografia*, in L. Donghi-E. Enrile-G. Ghersi (edd.), *A mezzi termini. Forme della contaminazione dal XX secolo*, Milano 2019, 109-122.
- Bryant 1996 = Marsha B., *Photo-Textualities. Reading Photographs and Literature*, Newark 1996.
- Carrara 2017 = G. C., *Per una fenomenologia dell'iconotesto narrativo ipercontemporaneo*, «Comparatismi» II (2017) 27-55.
- Catulini 2017 = Daria C., *Absolutely nothing: la crisi dello sguardo tra letteratura e fotografia*, «Poetiche» XLVII (2017) 207-224.
- Ceserani 2011 = R. C., *L'occhio della Medusa. Fotografia e letteratura*, Torino 2011.
- Cometa 2012 = M. C., *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*, Milano 2012.
- Cometa 2016 = M. C., *Forme e retoriche del fototesto letterario*, in M. Cometa-R. Cogliatore (edd.), *Fototesti. Letteratura e cultura visuale*, Macerata 2016, 69-115.
- Donnarumma 2014 = R. D., *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Bologna 2014.
- Foster Wallace 1998 = D. F.W., *Una cosa divertente che non farò mai più*, trad. di Gabriella D'Angelo e Francesco Piccolo, Roma 1998.
- Guglielmin 2001 = S. G., *Scritti nomadi: spaesamento ed erranza nella letteratura del Novecento*, Verona 2001.
- von Humboldt 2014 = A. v.H., *Viaggio alle regioni equinoziali del Nuovo Continente fatto negli anni 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 e 1804, da Alexander von Humboldt e Aimé Bonpland: relazione storica*, antologia a cura di Franco Farinelli, illustrazioni di Stefano Arienti, traduzione di Giuseppe Lucchesini, Macerata 2014.
- Iacoli 2016 = G. I., *A verdi lettere. Idee e stili del paesaggio letterario*, Firenze 2016.
- Lipovetsky 2004 = G. L., *Les temps hypermodernes*, Paris 2004.
- Meschiari 2012 = M. M., *Spazi Uniti d'America. Etnografia di un immaginario*, Macerata 2012.
- Meschiari 2018 = M. M., *Disabitare. Antropologie dello spazio domestico*, Milano 2018.
- Perolino 2016 = U. P., *Ipermodernità e crisi italiana. "Spaesamento" di Giorgio Vasta*, in N. Dupré-M. Jansen-S. Jurisic-I. Lanslots (edd.), *Narrazioni della crisi: proposte italiane per il nuovo millennio*, Firenze 2016, 45-53.
- Pinotti-Somaini 2016 = A. P.-A. S., *Cultura visuale. Immagini sguardi media dispositivi*, Torino 2016.
- Raccis 2017 = G. R., *Absolutely Nothing: la grande narrazione di Giorgio Vasta*, «La Balena Bianca», 1° marzo 2017, online. <<https://www.labalenabianca.com/2017/03/01/premiobg17-absolutely-nothing-la-grande-narrazione/>>
- Rizzarelli 2017 = Maria R., *Raccontare e coltivare il deserto. Absolutely Nothing di Giorgio Vasta e Ramak Fazel*, «Arabeschi» X (luglio-dicembre 2017), online. <<http://www.arabeschi.it/raccontare-e-coltivare-il-deserto-absolutely-nothing-di-giorgio-vasta-ramak-fazel/>>
- Scaffai 2016 = N. S., *Spazio, metonimia di una mancanza*, «Alias-il manifesto», 16 ottobre 2016.
- Vasta 2008 = G. V., *Il tempo materiale*, Roma 2008.
- Vasta 2010 = G. V., *Spaesamento*, Roma-Bari 2010.
- Vasta 2016a = G. V., *Absolutely Nothing. Storie e sparizioni nei deserti americani*, Milano-Macerata 2016.

- Vasta 2016b = G. V., *Il mio amore è un deserto*, intervista di Giuseppe Zucco, blog «minima&moralia», online 21 ottobre 2016. <<http://www.minimaetmoralia.it/wp/giorgio-vasta-su-absolutely-nothing-storie-e-sparizioni-nei-deserti-americani/>>
- Wagner 1996 = P. W., *Introduction: Ekphrasis, Iconotexts and Intermediality*, in *Icons, Texts, Iconotexts: Essays on Ekphrasis and Intermediality*, Berlin-New York 1996.

### **Abstract**

Even though recent times have witnessed an increasing number of photo-textual works, the new book by Sicilian writer Giorgio Vasta, *Absolutely Nothing. Storie e sparizioni nei deserti americani* (Humboldt-Quodlibet, 2016) proves itself to be an atypical travel log, challenging the many attempts to classify composite texts, between documentation, narrative and photography. It is an 8000 km-long journey through California, Arizona, Nevada, New Mexico, Texas and Louisiana, in the company of Californian photographer Ramak Fazel and Giovanna Silva, founder and director of the Humboldt publishing house and organizer of the trip. The result is a hybrid text, where the perceptive 'displacement' induced by the absence of reference points in the American deserts corresponds to the dissolution of the reportage form by a process of contamination leading to «a writing that above all supposes, pretends, improvises, lies». The real journey is superimposed on the author's American imagery and on the professional outlook of the photographer and of the steadfast organizer. The Italian author's 'foreignness' on American soil leads him to question the status of writing as fiction, the chronicle of nothingness, and the title's 'absolutely nothing', inspired by a road sign in Barstow, California, where at the side of a road advancing into the desert it is written «Absolutely nothing – Next 22 miles».

Di recente si assiste ad un forte incremento delle opere foto-testuali, ma il nuovo libro dello scrittore siciliano Giorgio Vasta, *Absolutely Nothing. Storie e sparizioni nei deserti americani* (Humboldt-Quodlibet, 2016), si rivela un diario di viaggio atipico che mette in discussione i numerosi tentativi di classificazione dei testi compositi, tra documentazione, narrazione e fotografia. Si tratta di un viaggio lungo ottomila chilometri attraverso California, Arizona, Nevada, New Mexico, Texas e Louisiana, insieme al fotografo californiano Ramak Fazel e a Giovanna Silva, fondatrice e direttrice della casa editrice Humboldt nonché organizzatrice del viaggio. Il risultato è un testo ibrido, in cui lo 'spaesamento' percettivo dovuto all'assenza di punti di riferimento nei deserti americani corrisponde alla dissoluzione della forma del *reportage* in un processo di contaminazione che porta ad «una scrittura che soprattutto suppone, finge, si arrangia, mente». Il viaggio reale si sovrappone all'immaginario americano dell'autore, allo sguardo professionale del fotografo e a quello della solerte organizzatrice. La 'stranierità' dello scrittore italiano sul suolo statunitense lo porta ad interrogarsi sullo statuto della scrittura come finzione, sulla cronaca del nulla, sull'«assolutamente nulla» del titolo, ispirato a un cartello stradale di Barstow, in California, dove ai bordi di una strada che si inoltra nel deserto, c'è scritto: «Absolutely nothing – Next 22 miles».







## **Il cittadino, lo straniero e la Costituzione: i modelli e le norme**

### **1. L'approccio negativo ai diritti costituzionali dello straniero: il paradigma del 'contratto'**

Nello studio della condizione giuridica dello straniero e dell'immigrazione vi sono due *vexatae quaestiones*: a) se sia dato rinvenire nella Costituzione diritti dello straniero; b) se, ed entro quali limiti, la legge sia abilitata a differenziare il trattamento di cittadini e non cittadini. La lettera della Costituzione non offre indicazioni univoche. Alcune disposizioni costituzionali circoscrivono il proprio ambito soggettivo facendo riferimento al cittadino o allo straniero. I diritti politici sono esplicitamente previsti come diritti del cittadino (artt. 48-51 Cost.). Il diritto di asilo è un diritto proprio dello straniero (art. 10, comma 3 Cost.). L'art. 2 Cost. prescrive che «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo»; di contro l'art. 3, comma 1, Cost. prevede che «tutti i *cittadini* hanno pari dignità sociale e sono *eguali* davanti alla legge». Infine l'art. 10, comma 2 Cost., prevede che le disposizioni di legge relative allo straniero devono essere conformi a norme e trattati internazionali. In carenza di un dato testuale univoco, i significati costituzionali possono mutare a seconda del paradigma di rapporto tra lo Stato e lo straniero che si assume.

Secondo un primo orientamento, le Costituzioni sono un fatto politico che implica l'esistenza dello Stato nazionale e la distinzione tra cittadino e straniero. A partire dall'Ottocento, tanto nel modello statualista di protezione dei diritti della persona, quanto in quello individualista, la Costituzione è stata concepita come un documento politico e giuridico avente come causa efficiente e causa finale il cittadino. Ad esempio per un autore come Jellinek, nel cui pensiero è evidente una matrice statualista, «mediante il potere unitario dello Stato la pluralità dei membri si assomma nell'unità del popolo. Questa unità è quella del popolo dello Stato, della moltitudine statalmente unificata. Ed è questa la ragione per cui il popolo, nel senso

giuridico, non può affatto concepirsi al di fuori dello Stato; e così parimenti il territorio è possibile soltanto nello Stato come estensione spaziale di questo»<sup>1</sup>. Parimenti in Rousseau, nel cui pensiero è rinvenibile una matrice individualista, la teoria del contratto sociale muove dall'identificazione del popolo con i cittadini: «gli associati prendono collettivamente il nome di popolo, mentre, in particolare, si chiamano cittadini, in quanto partecipano all'autorità sovrana, e sudditi, in quanto soggetti alle leggi dello Stato»<sup>2</sup>. Da ciò deriverebbe che lo straniero non sarebbe titolare di diritti costituzionali (fatta eccezione per il diritto di asilo), ma solo di diritti eventualmente riconosciuti dalla legge, *praeter constitutionem*. L'eco di tale chiave di lettura la si rinviene nell'approccio contrattualista statunitense. In base alla teoria contrattuale, i cittadini sarebbero i sottoscrittori del *pactum societatis*, di cui la Costituzione sarebbe espressione, mentre nuovi contratti sociali, il cui contenuto è previsto dalla legge, sono conclusi tra lo Stato e lo straniero. Da queste premesse conseguirebbe che lo straniero irregolarmente presente sul territorio, non avendo concluso alcun 'contratto', sarebbe privo di diritti costituzionali<sup>3</sup>. La lettera della Costituzione italiana offrirebbe conferme in questo senso: la rubrica della prima parte della Costituzione è denominata «diritti e doveri dei *cittadini*»; il già citato enunciato normativo di cui all'art. 3, comma 1, Cost., prevede che «tutti i *cittadini* hanno pari dignità sociale e sono *eguali* davanti alla legge». La legge sarebbe quindi dalla Costituzione abilitata a differenziare il trattamento di cittadini e stranieri<sup>4</sup>.

Tale approccio contrattuale appare marginale nel disegno originario del testo unico sull'immigrazione (d. lgs. 286/1998), che costituisce l'architrave della disciplina inerente la condizione giuridica dello straniero e l'immigrazione in Italia. A tale paradigma sembrano tuttavia ascrivibili alcune disposizioni che hanno successivamente novellato il testo unico. Si pensi alla disciplina dell'ingresso nel territorio nazionale. Il testo unico originariamente prevedeva che potesse fare ingresso in Italia lo straniero che soddisfacesse certi requisiti, in particolare il non essere lo stesso un pericolo per l'ordine pubblico e la sicurezza dello Stato, pericolo che sarebbe stato

---

<sup>1</sup> Cf. Jellinek 1949, 31ss., in part. 36s.

<sup>2</sup> Cf. Rousseau 1992, 78. Vd. anche Fioravanti 1995, 37, che tuttavia mette in evidenza l'ambiguità del pensiero dell'autore, non pienamente rispondente ai canoni del modello individualista.

<sup>3</sup> Sullo schema contrattuale e sull'impossibilità di rinvenire nella Costituzione diritti propri dello straniero irregolarmente soggiornante, cf. Oren 1981, 455; Schuck 1984, 1ss., in part. 6 e 44; Legomsky 1984, 255ss.; Romero 2008, 309ss.

<sup>4</sup> Ciò non significa tuttavia che la legge sia abilitata a disporre qualunque cosa con riferimento allo straniero: essa è pur sempre soggetta al rispetto del canone di razionalità/ragionevolezza, a cui devono conformarsi tutti gli enunciati normativi; inoltre, in base a quanto prevede l'art. 10, comma 2 Cost., la legge non potrebbe porsi in conflitto con le norme e i trattati internazionali: cf. Pace 2003, 316ss.

da accertarsi in base a una valutazione amministrativa discrezionale (art. 4, comma 3, d. lgs. 286/1998). La disposizione è stata più volte modificata dalle successive leggi 189/2002 e 94/2009, per cui l'attività amministrativa *de qua* da discrezionale è divenuta vincolata: l'ingresso è *sic et simpliciter* precluso se lo straniero è stato condannato con una sentenza, di regola anche non definitiva, per aver commesso determinati reati. Poiché le condizioni di ingresso devono permanere durante il soggiorno, un'eventuale condanna per uno di questi reati implica l'espulsione dello straniero in forza di un automatismo che non lascia spazio a un giudizio discrezionale sull'effettiva pericolosità del soggetto.

Nell'automatismo espulsivo è dato scorgere una meccanica contrattuale. Lo straniero assume l'impegno di rispettare le condizioni legali di ingresso e di soggiorno e, se tale 'promessa' non viene mantenuta, il 'contratto' è risolto. Chiamata a giudicare della legittimità di tale principio, la Corte costituzionale lo ha ritenuto costituzionalmente non illegittimo utilizzando l'argomento contrattuale, di cui viene offerta una lettura garantista: l'analitica predeterminazione legislativa dei presupposti dell'ingresso e delle condizioni di soggiorno sarebbe infatti un corollario del principio di 'stretta legalità' del diritto dell'immigrazione di cui all'art. 10, comma 2 Cost., e costituirebbe un «presidio ineliminabile» dei diritti degli stranieri, che in assenza di tale analitica disciplina potrebbero essere esposti all'arbitrario apprezzamento delle autorità amministrative (Corte cost. sent. 148/2008)<sup>5</sup>.

Non solo alcune disposizioni su ingresso e allontanamento, ma anche talune di quelle relative al soggiorno sono suscettibili di una lettura secondo il prisma contrattuale (anche queste non facevano parte del testo unico nella sua formulazione originaria). Il presupposto logico di queste norme è che lo straniero irregolarmente soggiornante, in quanto privo di 'contratto', è anche privo di determinati diritti. Si pensi alla disposizione che condizionava le pubblicazioni matrimoniali alla regolarità del soggiorno e che quindi, sostanzialmente, negava allo straniero irregolarmente

---

<sup>5</sup> In senso analogo v. la sentenza Corte cost. 353/1997 e l'ordinanza Corte cost. 146/2002. La sentenza della Corte costituzionale 148/2008 ha «spazzato via le posizioni più 'coraggiose' di alcuni TAR» e ha posto le basi per un nuovo orientamento del Consiglio di Stato, che ha escluso margini di discrezionalità nel giudizio sulla pericolosità dello straniero: così Deffenu 2010, 124.

soggiornante il diritto fondamentale al matrimonio (disposizione dichiarata costituzionalmente illegittima da Corte cost., sent. 245/2011)<sup>6</sup>; alla disposizione che, limitando il diritto fondamentale all'abitazione<sup>7</sup>, ha previsto il divieto di dare alloggio o di cedere a titolo oneroso un immobile (anche in locazione) allo straniero irregolarmente soggiornante<sup>8</sup>; alla disposizione, incidente sul diritto fondamentale al nome, che prevedeva (e tuttora prevede) l'esibizione del titolo di soggiorno come presupposto dell'adozione degli atti di stato civile<sup>9</sup>; alla disposizione, che non è stata né abrogata né dichiarata costituzionalmente illegittima, che subordina l'erogazione di una parte rilevante dei servizi pubblici alla regolarità del soggiorno<sup>10</sup>; alla disposizione che prevede il reato di ingresso e soggiorno irregolare nel territorio dello Stato, che si perfeziona con la mera violazione delle norme amministrative inerenti l'ingresso e il soggiorno<sup>11</sup>; alla disposizione che ha qualificato la condizione di soggiorno irregolare come circostanza aggravante in caso di commissione di reati (tale disposizione è stata poi annullata da Corte cost. sent. 249/2010)<sup>12</sup>.

## 2. I diritti dello straniero e il paradigma dei diritti inviolabili o fondamentali

In base a un secondo orientamento, l'ambito soggettivo dei diritti costituzionali non sarebbe circoscritto al solo cittadino. La Costituzione del 1947 sarebbe infatti riconducibile a quella tradizione costituzionale che afferma la dicotomia tra diritti dell'uomo e del cittadino, tradizione che risale alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Il fondamento normativo della garanzia dei diritti dello straniero nella Costituzione italiana sarebbe quindi l'art. 2 Cost., secondo il quale «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo», da cui discende che tutti i diritti qualificati come inviolabili o fondamentali, o per espressa

---

<sup>6</sup> Cf. art. 116 c.c., così come modificato dall'art. 1, comma 15, l. 94/2009.

<sup>7</sup> Sul carattere fondamentale del diritto all'abitazione v. Corte cost., sentt. 404/1988 e 61/2011 e art. 25 della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Sul punto vd. altresì Ciervo 2011, 367 e Bonetti 2014, 547ss.

<sup>8</sup> Cf. art. 5, d. l. 92/2008, convertito nella l. 125/2008.

<sup>9</sup> Cf. art. 6, comma 2 del d. lgs. 286/1998, così come novellato dall'art. 1, comma 22, lett. g, l. 94/2009.

<sup>10</sup> Cf. art. 6, comma 2, d. lgs. 286/1998, così come modificato dall'art. 1, comma 22, lett. g, l. 94/2009.

<sup>11</sup> Cf. art. 10-*bis* d. lgs. 286/1998, introdotto dall'art. 1, comma 16, lett. a, l. 94/2009: la disposizione è stata dichiarata costituzionalmente non illegittima da Corte cost. 250/2010.

<sup>12</sup> Cf. art. 61, comma 1, n. 11-*bis*, c.p., introdotto dall'articolo 1, lett. f, del d. l. 92/2008, convertito nella legge 125/2008.

statuizione dell'Assemblea costituente (si pensi alla libertà personale di cui all'art. 13 Cost. o al diritto alla salute di cui all'art. 32 Cost.), o perché da ritenersi tali in virtù dell'interpretazione data all'enunciato (si pensi alla formulazione inclusiva dell'art. 34 Cost.: «la scuola è aperta a tutti»), sono diritti del cittadino come dello straniero, anche se irregolarmente presente sul territorio nazionale<sup>13</sup>.

Questa tesi, condivisa dalla dottrina maggioritaria, trova un riscontro nella giurisprudenza costituzionale a partire dalle sentenze Corte cost. 120/1967 e 104/1969. La Consulta, in forza dell'interpretazione sistematica degli artt. 2, 3 e 10 comma 2 Cost., ha affermato che lo straniero è titolare di diritti inviolabili o fondamentali e ha sancito, altresì, l'uguaglianza di fronte alla legge tra cittadino e straniero per ciò che concerne la regolazione di tali diritti. Numerose disposizioni del testo unico sull'immigrazione offrono una conferma di questa lettura della Costituzione. Si pensi ai divieti di espulsione e di respingimento, che sono ispirati alla protezione dei diritti fondamentali. A titolo di esempio, lo straniero non può essere destinatario di un provvedimento di espulsione o di respingimento: nel caso in cui chieda asilo politico; se corre il rischio di essere perseguitato, nel Paese di provenienza, a causa di razza, sesso, lingua, cittadinanza, religione, opinioni politiche, condizioni personali o sociali; se vi sono fondati motivi per ritenere che nel Paese in cui fosse inviato sarebbe sottoposto a tortura; se è un minore non accompagnato<sup>14</sup>. Si pensi, altresì, al diritto alle prestazioni sanitarie, riconosciuto in condizioni di parità con il cittadino anche se, con riferimento allo straniero irregolarmente soggiornante, tale diritto è garantito solo nel suo contenuto minimo (le prestazioni urgenti o essenziali)<sup>15</sup>.

### 3. I diritti dello straniero e il paradigma del radicamento nel territorio

---

<sup>13</sup> In questo senso, *ex plurimis*, Barbera 1975, 116; Cassese, *Sub artt. 10-12*, in Branca 1975, 513ss.; Barile 1984, 31 e 74; D'Orazio 1992, 116s.; Sirianni 1999, 23ss.; Corsi 2001, 115ss.; Niccolai 2000, 453; Bonetti 2004, 85 e 2010, 404; Cerrone 2006, 332; Grosso 2006, 5790; Pezzini 2010, 212ss.; Pugiotto, in *Annuario 2009*, 335ss.; Caretti 2011, 94ss.; Nascimbene 2011, 307; Scuto 2012, 15; Corso 2013, 1ss.

<sup>14</sup> Cf. art. 19 d. lgs. 286/1998. Per una articolata ed esaustiva ricostruzione del regime giuridico della protezione internazionale in Italia si veda altresì Corte cost. sent. 194/2019, punti 7.1-7.9 del considerate in diritto.

<sup>15</sup> Cf. art. 32 d. lgs 286/1998.

Un terzo paradigma del rapporto tra lo Stato e lo straniero è quello che fa discendere dal radicamento nel territorio la titolarità dei diritti e l'uguaglianza con il cittadino nel loro esercizio. Come si è visto, la giurisprudenza costituzionale della fine degli anni Sessanta ha affermato la titolarità da parte dello straniero (e l'uguaglianza nell'esercizio) dei diritti inviolabili o fondamentali. Con riferimento ai diritti non fondamentali, l'uguaglianza può discendere dal divieto di discriminazione. La disparità di trattamento in base alla nazionalità, di per sé, sembra essere ammessa dall'art. 3, comma 1 Cost., ma essa diviene discriminazione quando lo straniero è *residente* e quindi si è *radicato* sul territorio, relazionandosi stabilmente con i cittadini.

La relazione tra lo straniero e il territorio non si atteggia sempre allo stesso modo. Vi sono infatti stranieri presenti stabilmente ma irregolarmente. Altri sono regolarmente presenti ma non hanno un rapporto stabile con il territorio, come i titolari di permesso di soggiorno di breve periodo (ad esempio coloro che sono presenti per affari o turismo, o i lavoratori stagionali). Infine altri stranieri, come i lavoratori non stagionali e coloro che sono residenti per motivi familiari, hanno permessi di soggiorno della durata di almeno un anno (rinnovabili), e quindi la loro presenza sul territorio, oltre che regolare, è potenzialmente stabile e duratura. Il legislatore italiano, prevedendo l'uguaglianza tra cittadino e straniero regolarmente soggiornante provvisto di un permesso di soggiorno della durata di almeno un anno con riferimento all'accesso alle provvidenze e alle prestazioni, anche economiche, di assistenza sociale (art. 41 d. lgs. 286/1998), ha declinato la titolarità di tali diritti e l'uguaglianza nel loro godimento facendo uso del paradigma del radicamento nel territorio (oltre che di quello del 'contratto', limitatamente al requisito della regolarità del soggiorno). In base a questa norma, quindi, il radicamento è una presunzione assoluta che discende dalla titolarità di un permesso di soggiorno di non breve periodo, e non è un percorso da compiere, anno dopo anno, per giungere a 'guadagnare' quote di 'tutele crescenti' nell'accesso alle prestazioni sociali, come sarebbe stato se si fosse richiesto un periodo minimo di soggiorno (ad esempio, cinque anni). L'unico presupposto della titolarità dei diritti è, in ultima analisi, che il soggiorno sia legale e potenzialmente stabile, ma titolarità e uguaglianza con il cittadino sono riconosciute sin dal primo giorno.

È probabile che questa disposizione non fosse stata sufficientemente meditata, se si considera che è stata più volte derogata da successive leggi statali e regionali, tese a declinare il paradigma del radicamento secondo il principio delle 'tutele crescenti', riconoscendo l'accesso a determinate prestazioni solo dopo un periodo di soggiorno minimo sul territorio (ad esempio, tre anni o cinque anni). Tuttavia le

nuove disposizioni in deroga all'art. 41 del testo unico, con un'unica eccezione<sup>16</sup>, sono state dichiarate illegittime dalla Corte costituzionale, che ha sposato l'accezione primordiale del paradigma del radicamento. La Consulta è andata a individuare il fondamento normativo di questo divieto di discriminazione esteso ai diritti 'non fondamentali' in due norme: l'art. 3, comma 1 Cost., a cui la Corte costituzionale ascrive l'imperativo di razionalità/ragionevolezza della legge, che consente regimi differenziati «soltanto in presenza di una 'causa' normativa non palesemente irrazionale o, peggio, arbitraria», e altresì l'art. 14 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Per la Corte costituzionale la residenza per un certo periodo di tempo è da considerarsi un requisito illegittimo in quanto introduce nel tessuto normativo un elemento di distinzione arbitrario, «proprio perché non vi è alcuna ragionevole correlazione tra la durata della residenza e le situazioni di bisogno o di disagio, riferibili direttamente alla persona in quanto tale, che costituiscono il presupposto di fruibilità delle provvidenze in questione»<sup>17</sup>. Così la Corte costituzionale ha dichiarato costituzionalmente illegittima, *ex plurimis*, l'esclusione dello straniero regolarmente e stabilmente soggiornante dal godimento dell'indennità di accompagnamento<sup>18</sup>, della pensione di inabilità<sup>19</sup>, dell'assegno mensile di invalidità<sup>20</sup>, dell'indennità di frequenza<sup>21</sup>, dell'assegno di invalidità<sup>22</sup>.

Dobbiamo quindi concludere che nella giurisprudenza costituzionale l'accesso alle prestazioni sociali, anche quando eccede i bisogni primari della persona, spetta anche agli stranieri regolarmente e stabilmente soggiornanti. La tenuta di questo modello ricostruttivo è destinata nel breve periodo ad essere sottoposta a conferma o a revisione. Nella XVII legislatura è entrato in vigore il decreto legislativo istitutivo il 'reddito di inclusione' (Rei)<sup>23</sup>; nella XVIII legislatura è divenuta efficace la disciplina istituita il 'reddito di cittadinanza'<sup>24</sup>: in base a entrambe le normative, accedono alla provvidenza solo gli stranieri titolari del permesso di soggiorno Ue di

---

<sup>16</sup> Cf. Corte cost. sent. 141/2014.

<sup>17</sup> Cf. Corte cost. sent. n. 2/2013 punto 1.2. che richiama C. cost. n. 40/2011.

<sup>18</sup> Cf. Corte cost. sentt. 306/2008 e n. 40/2013.

<sup>19</sup> Cf. Corte cost. sentt. 11/2009 e 40/2013.

<sup>20</sup> Cf. Corte cost. sent. 187/2010.

<sup>21</sup> Cf. Corte cost. sent. n. 329/2011.

<sup>22</sup> Cf. Corte cost. sent. 22/2015.

<sup>23</sup> Tale misura è stata istituita con il d. lgs. 147/2017.

<sup>24</sup> Tale misura è stata istituita dall'art. 1 del d.l. 4/2019, convertito nella legge 26/2019.



lungo periodo (che lo straniero può acquisire solo se ha un certo reddito e dopo cinque anni di soggiorno regolare) e, con riferimento al 'reddito di cittadinanza', solo se sono residenti sul territorio nazionale da almeno dieci anni. Il legislatore ha così sposato la declinazione 'a tutele crescenti' del paradigma del radicamento. In base agli argomenti che si sono sviluppati tali disposizioni potrebbero essere dichiarate costituzionalmente illegittime nella parte in cui non estendono la titolarità del diritto a tutti gli stranieri regolarmente e stabilmente soggiornanti<sup>25</sup>.

Il paradigma del radicamento nel territorio non costituisce solo il fondamento positivo di diritti, ma anche il limite negativo al potere dello Stato di allontanare lo straniero dal territorio nazionale. Si è infatti già fatto riferimento al principio dell'«automatismo espulsivo», in forza del quale il venir meno dei presupposti dell'ingresso durante il soggiorno – come accade ad esempio quando lo straniero è destinatario di una sentenza di condanna anche non definitiva per determinati reati – si traduce nell'adozione di un decreto di espulsione. Questa meccanica automatica è stata tuttavia incrinata da una sentenza della Corte costituzionale secondo la quale, ai fini dell'espulsione, si deve tener conto anche della natura e dell'effettività dei vincoli familiari dell'interessato, della durata del suo soggiorno nel territorio nazionale, nonché dell'esistenza di legami familiari, culturali o sociali con il suo Paese d'origine (Corte cost. sent. 202/2013). Uno straniero da poco residente in Italia è meno radicato di uno straniero residente da venti o trent'anni e che ha figli nati in Italia che frequentano la scuola. La condanna per lo stesso reato potrebbe quindi tradursi in un decreto di espulsione per il primo straniero e non per il secondo. La Corte costituzionale è giunta ad affermare questo principio in base alle norme che prevedono i diritti fondamentali legati alla famiglia e ai minori (artt. 2,3, 29, 30 e 31 Cost.; art. 8 Cedu), e lo schema argomentativo sembra aver contaminato il principio dell'automatismo espulsivo, di ispirazione contrattualistica, con il paradigma del radicamento territoriale (nella sua declinazione a 'tutele crescenti'), che fa discendere dall'intensità delle connessioni sociali vecchie (con il Paese di origine) e nuove (con il Paese 'ospitante') una diversa declinazione degli istituti giuridici.

#### **4. I diritti dello straniero e il paradigma della transizione**

Il quarto paradigma ricostruttivo della disciplina inerente lo straniero è quello della transizione. L'arrivo dello straniero sul territorio nazionale non costituisce un

---

<sup>25</sup> Sull'esistenza di un principio di uguaglianza tra cittadino e straniero regolarmente e stabilmente soggiornante inerente i diritti non inviolabili o fondamentali, cf. Cuniberti 1997, 159ss.; Brunelli 2010, 59ss.; Cerri 1976, 75.

momento di automatica rottura dei legami economici, sociali e culturali con il Paese di origine e la sostituzione degli stessi con nuovi legami nel Paese ospitante. Esso è piuttosto un processo che si sviluppa in una prospettiva diacronica e che, in molti casi, conduce all'acquisto della cittadinanza. A questo schema di relazione tra lo Stato e lo straniero sono quindi riconducibili numerose disposizioni volte a facilitare il percorso di transizione, promuovendo il pieno godimento di diritti e l'effettiva uguaglianza con il cittadino ancor prima del conseguimento della cittadinanza e, almeno in alcune ipotesi, a prescindere dalla regolarità del soggiorno. Le norme che attribuiscono allo straniero regolarmente e stabilmente soggiornante la titolarità e il pieno godimento di diritti non fondamentali, come il già citato art. 41 del testo unico, sono riconducibili, oltre che al paradigma del radicamento nel territorio (e a quello del 'contratto'), anche al paradigma della transizione. Sono altresì riconducibili al paradigma della transizione il diritto al ricongiungimento familiare (che è proprio del solo straniero regolarmente e stabilmente soggiornante), il cui esercizio si traduce in una più intensa affiliazione al territorio, facilitando il sorgere di legami con il Paese di residenza, soprattutto se in famiglia vi sono figli minori<sup>26</sup>; il diritto a non essere discriminati, cui corrisponde la previsione nel testo unico di un'azione civile contro la discriminazione di cui è titolare anche lo straniero irregolarmente soggiornante<sup>27</sup>; il diritto (e obbligo) all'istruzione, riconosciuto ai minori stranieri anche a prescindere dalla regolarità del soggiorno (art. 38 d. lgs. 286/1998).

## **5. Conclusioni.**

In questo scritto ci si è proposti di dare una risposta a due quesiti: se lo straniero sia titolare di diritti costituzionali; se e in che misura la legge possa differenziare il regime giuridico di cittadini e stranieri.

Alla prima domanda si deve dare una risposta positiva. Secondo la giurisprudenza della Corte costituzionale, della Corte europea dei diritti dell'uomo e della Corte di giustizia dell'Unione europea, lo straniero è titolare di un articolato catalogo

---

<sup>26</sup> Cf. art. 29 d. lgs. 286/1998. Sugli effetti che il ricongiungimento familiare può produrre sul percorso di integrazione vd. Valtolina 2010, 898.

<sup>27</sup> Cf. art. 43 e ss. d. lgs. 286/1998.

dei diritti, al punto che pare potersi affermare che i diritti costituzionali propri esclusivamente del cittadino sono solo i diritti politici e di incolato<sup>28</sup>.

Il riconoscimento di questi diritti non si traduce tuttavia necessariamente in uguaglianza con il cittadino. I quattro paradigmi del rapporto tra lo Stato e lo straniero (il 'contratto', la protezione dei diritti inviolabili o fondamentali, il radicamento nel territorio, la transizione) sono forieri di differenti interpretazioni della Costituzione. Nessuno di questi paradigmi conduce a un'interpretazione costituzionale che assicuri l'uguaglianza assoluta. La teoria contrattuale nega che i diritti costituzionali siano propri dello straniero e, di conseguenza, ammette che la legge possa differenziare cittadini e stranieri nella disciplina delle situazioni giuridiche soggettive. Il paradigma che riconosce la titolarità dei diritti inviolabili o fondamentali allo straniero, anche se irregolarmente presente sul territorio, trova un riscontro in numerose disposizioni di legge, ma talvolta finisce con il contaminarsi con lo schema del 'contratto', in quanto non di rado lo straniero irregolarmente soggiornante viene ammesso al godimento del solo contenuto minimo del diritto (ad esempio, del diritto alla salute). Lo schema del radicamento territoriale implica l'uguaglianza tra cittadini e stranieri regolarmente e stabilmente soggiornanti anche con riferimento ai diritti non fondamentali, ma anch'esso subisce una contaminazione con lo schema del 'contratto' e si traduce in una disparità di trattamento – non necessariamente irragionevole, ma comunque da rilevare – a svantaggio dello straniero irregolarmente soggiornante e di quello regolarmente ma non stabilmente soggiornante. Il paradigma della transizione non è tradotto in modo uniforme a livello legislativo, dato che di alcuni diritti – ad esempio del diritto all'istruzione – se ne ammette la titolarità e la piena uguaglianza con il cittadino a prescindere dalla regolarità del soggiorno, mentre per altri – ad esempio, il ricongiungimento familiare – la titolarità del diritto è subordinata alla regolarità del soggiorno.

Se quindi a partire dalle rivoluzioni della fine del XVIII secolo l'imperativo dell'uguaglianza di fronte alla legge si è imposto nelle Costituzioni, dobbiamo concludere che tale imperativo presenta un carattere assoluto e incondizionato solo con riferimento ai cittadini. Ad avviso di chi scrive, tuttavia, essendo la promozione della persona umana e non la protezione della sovranità dello Stato il fine ultimo della Costituzione del 1947, tali disparità di trattamento sono ammissibili solo se i diritti fondamentali sono garantiti a tutti gli stranieri (anche se irregolarmente soggiornanti) e se le disparità di trattamento sono bilanciate dalla previsione di istituti giuridici (in particolare le procedure di regolarizzazione per gli stranieri irregolarmente presenti)

---

<sup>28</sup> Per una ricostruzione del catalogo dei diritti dello straniero vd. Bonetti 2011, 13ss. e 2010, 408ss.

che consentano allo straniero di mutare status e di accedere a quote crescenti di uguaglianza, fino all'eventuale acquisto della cittadinanza.

Università di Cagliari, Dip. di Giurisprudenza  
Viale Sant'Ignazio 86 – 09123 Cagliari

ROBERTO CHERCHI  
rcherchi@unica.it

#### **Abbreviazioni bibliografiche**

- Annuario 2009* = Associazione dei costituzionalisti (ed.), *Annuario 2009. Lo statuto costituzionale del non cittadino*. «Atti del XXIV Convegno annuale. Cagliari, 16-17 ottobre 2009», Napoli 2010.
- Barbera 1975 = A. B., *Sub Art. 2*, in Branca 1975 (q.v.).
- Barile 1984 = P. B., *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna 1984.
- Battistella 2010 = G. B. (ed.), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Cinisello Balsamo 2010.
- Bonetti 2004 = P. B., *I principi, i diritti e doveri. Le politiche migratorie*, in B. Nascimbene (ed.), *Diritto degli stranieri*, Padova 2004, 81-199.
- Bonetti 2010 = P. B., *Diritti fondamentali degli stranieri in Italia*, in Battistella 2010 (q.v.), 403-429.
- Bonetti 2011 = P. B., *La giurisprudenza costituzionale sui diritti fondamentali degli stranieri e sulle discriminazioni (Sasso Marconi 23 settembre 2011)*, <[http://www.asgi.it/wp-content/uploads/public/materiali\\_seminario\\_sassomarconi\\_sett\\_2011\\_bonetti.pdf](http://www.asgi.it/wp-content/uploads/public/materiali_seminario_sassomarconi_sett_2011_bonetti.pdf)>.
- Bonetti 2014 = P. B., *Il diritto all'abitazione*, in G. Caggiano (ed.), *I percorsi giuridici per l'integrazione. Migranti e titolari di protezione internazionale tra diritto dell'Unione e ordinamento italiano*, Torino 2014, 547-583.
- Branca 1975 = G. B. (ed.), *Commentario della Costituzione. Principi fondamentali. Artt. 1-12*, Bologna-Roma 1975.
- Brunelli 2010 = Giuditta B., *Minori immigrati, integrazione scolastica, divieto di discriminazione*, «Diritto, Immigrazione e Cittadinanza» XII/1 (2010) 58-77.
- Canty 2004 = Rachel C., *The new world of immigration custody determinations after Zadvydas v. Davis*, «Georgetown Immigration Law Journal» XVIII (2003-2004) 467-504.
- Caretti 2011 = P. C., *I diritti fondamentali. Libertà e diritti sociali*, Torino 2011.
- Cassese 1975 = A. C., *Sub artt. 10-12*, in Branca 1975 (q.v.).
- Cerri 1976 = A. C., *L'eguaglianza nella giurisprudenza della Corte costituzionale. Esame analitico ed ipotesi ricostruttive*, Milano 1976.
- Cerrone 2006 = F. C., *La cittadinanza e i diritti*, in R. Nania-P. Ridola (edd.), *I diritti costituzionali*, Torino 2006, 209-215.
- Ciervo 2011 = A. C., *I diritti sociali degli stranieri: un difficile equilibrio tra principio di non discriminazione e pari dignità sociale*, in Francesca Angelini-M. Benvenuti-A. Schillaci (edd.), *Le nuove frontiere del diritto dell'immigrazione: integrazione, diritti, sicurezza*, Napoli 2011, 369-390.

- Corsi 2001 = Cecilia C., *Lo Stato e lo straniero*, Padova 2001.
- Corso 2013 = G. C., *La disciplina dell'immigrazione tra diritti fondamentali e discrezionalità del legislatore nella giurisprudenza costituzionale*, in Corte costituzionale (ed.), *La condizione giuridica dello straniero nella giurisprudenza della Corte costituzionale*. «Atti del seminario svoltosi in Roma. Palazzo della Consulta. 26 ottobre 2013», Milano 2013, 1ss.
- Cuniberti 1997 = M. C., *La cittadinanza. Libertà dell'uomo e libertà del cittadino nella Costituzione italiana*, Padova 1997.
- Deffenu 2010 = A. D., *La condizione giuridica dello straniero nel «dialogo» tra Corte costituzionale e giudice amministrativo*, in G. Campanelli et al. (edd.), *Diritto costituzionale e diritto amministrativo: un confronto giurisprudenziale*. «Atti del convegno svoltosi a Lecce il 19-20 giugno 2009», Torino 2010, 106ss.
- D'Orazio 1992 = G. D., *Lo straniero nella Costituzione italiana (asilo - condizione giuridica - estradizione)*, Padova 1992.
- Fioravanti 1995 = M. F., *Appunti di storia delle Costituzioni moderne*, Torino 1995.
- Gardner 2004 = J.W. G., *Halfway there: Zadvydas v. Davis reins in indefinite detentions, but leaves much unanswered*, «Cornell International Law Journal» XXXVI (2003-2004) 177-206.
- Grosso 2006 = E. G., *Straniero (status dello)*, in S. Cassese (ed.), *Dizionario di diritto pubblico*, VI, Milano 2006, 5787.
- Jellinek 1949 = G. J., *La dottrina generale dello Stato*, trad. it. di M. Petrozziello, Milano 1949.
- Legomsky 1984 = S.H. L., *Immigration law and the principle of plenary congressional power*, «The Supreme Court Review» (1984) 255-307.
- Nascimbene 2011 = B. N., *La capacità dello straniero: diritti fondamentali e condizione di reciprocità*, «Rivista di Diritto Internazionale Privato e Processuale» II (2011) 306-326.
- Niccolai 2000 = Silvia N., *Straniero*, in M. Ainis (ed.), *Dizionario costituzionale*, Roma-Bari 2000.
- Oren 1981 = Laura O., *The legal status of undocumented aliens: In search of a consistent theory*, «Immigration and nationality Law review» XVI (1980-1981) 667-709.
- Pace 2003 = A. P., *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova 2003.
- Pezzini 2010 = Barbara P., *Una questione che interroga l'eguaglianza: i diritti sociali del non-cittadino*, in *Annuario 2009 (q.v.)*, 163-228.
- Pugiotto 2010 = A. P., «*Purché se ne vadano*». *La tutela giurisdizionale (assente o carente) nei meccanismi di allontanamento dello straniero*, in *Annuario 2009 (q.v.)*, 333-394.
- Romero 2008 = V.C. R., *United States immigration policy: contract or human rights law?*, «Nova Law Review» XXXII (2008) 309-325.
- Rousseau 1992 = J.-J. R., *Il contratto sociale*, ed. T. Magri, Bologna-Roma 1992.
- Schuck 1984 = P. H. S., *The transformation of immigration law*, «Columbia Law Review» LXXXIV (1984) 1-90.
- Scuto 2012 = F. S., *I diritti fondamentali della persona quale limite al contrasto dell'immigrazione irregolare*, Milano 2012.
- Sirianni 1999 = G. S., *La polizia degli stranieri*, Torino 1999.
- Spiro 2002 = P.J. S., *Explaining the end of plenary power*, «Georgetown Immigration Law Journal» XVI (2001-2002) 339-364.
- Valtolina 2010 = G.G. V., *Ricongiungimento familiare*, in Battistella 2010 (q.v.), 256-259.

### Abstract

The status of the immigrants has to be drafted through the analysis of the Constitution and of the statute law. There are some constitutional provisions that are explicitly referred to the citizen: the first part of the Constitution is denominated «rights and duties of the citizens»; article three of the Constitution affirms that all the citizens are equal before the law; furthermore, the political rights are explicitly acknowledged only to citizens. On the other hand, article two of the Constitution recognizes and guarantees the inviolable rights of the human being, both as an individual and as a part of a social group. The Constitution indeed adheres to the distinction between rights of the citizens and rights of the immigrants. The statute law also contains various groups of provisions. Some rules may be applied to EU citizens, some others to third country nationals. Some rules are related to economic migrants, some others, instead, are applied to political immigrants, that is, asylum seekers who escaped from war or persecutions. The status of the immigrants may also vary depending on the type of residency permit. There are also rules that specifically refer to undocumented immigrants. Therefore, we can affirm that inequality before the law is a specific feature of immigration law. This inequality before the law may be accepted and considered reasonable only if statute law establishes rules that assure the access to growing shares of equality before the law through a progressive change of the status of the immigrant.

Lo studio della condizione giuridica dello straniero impone di fare riferimento, in primo luogo, alla Costituzione. Alcune disposizioni costituzionali fanno esplicito riferimento al cittadino: la prima parte della Costituzione è rubricata «diritti e doveri dei cittadini»; inoltre, l'art. 3 Cost. afferma che tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge; infine, le disposizioni costituzionali relative ai diritti politici e di incolato prevedono espressamente il cittadino come titolare del diritto. Di contro, l'art. 2 Cost. riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità. La Costituzione conosce quindi la distinzione tra diritti dell'uomo, spettanti all'individuo in quanto tale, e diritti del cittadino, propri dell'individuo appartenente alla nazione. Assai articolato è poi il quadro dell'ordinamento legislativo. Alcune norme di legge sono applicabili ai cittadini dei Paesi Ue, altre, invece, fanno riferimento allo straniero proveniente da Paesi diversi da quelli facenti parte dell'Unione. Talune norme sono applicabili al migrante 'economico' regolarmente soggiornante; altre norme, invece, sono applicabili al migrante 'politico', in fuga dalla guerra o dalle persecuzioni e richiedente, pertanto, asilo politico. Differenti regimi giuridici dipendono dal tipo di permesso di soggiorno di cui lo straniero è titolare. Vi sono norme, infine, che trovano applicazione allo straniero irregolarmente soggiornante, privo di titolo di soggiorno. La disuguaglianza di fronte alla legge è quindi parte del diritto dell'immigrazione. Tali disparità di trattamento sono tollerabili e ragionevoli se e nei limiti in cui si preveda il godimento dei diritti inviolabili e fondamentali da parte di tutti gli stranieri e solo se è assicurata una prospettiva di accesso a quote crescenti di uguaglianza tra le persone attraverso il progressivo mutamento dello status.







## **CPIA e integrazione degli stranieri**

Nell'ultimo quindicennio, con l'intensificarsi dei flussi migratori internazionali, la popolazione straniera residente in Italia ha raggiunto dimensioni tali da suscitare fuori e dentro la scuola numerosi dibattiti sui temi dell'integrazione<sup>1</sup> e del dialogo interculturale<sup>2</sup>. Sul piano normativo i provvedimenti emanati dal Ministero dell'Istruzione hanno fornito legittimazione alle scelte educative e organizzative che le scuole predisponevano per garantire agli studenti dei paesi terzi il diritto all'istruzione e alla piena inclusione culturale e sociale. In anni più recenti ai Centri per l'Istruzione degli Adulti (CPIA) è stato attribuito un ruolo centrale per lo sviluppo di percorsi e strumenti destinati alla formazione linguistica e culturale dei migranti. Il presente contributo intende ripercorrerne gli aspetti maggiormente significativi.

Alla data del 1 gennaio 2019 la popolazione straniera residente in Italia risultava pari a 5.144.440 con un incremento di 140.000 unità rispetto al 2015 e un'incidenza dell'8,2% sulla popolazione residente, mentre alla stessa data il numero degli ingressi di cittadini non comunitari ammontava a 262.770 unità<sup>3</sup>. I paesi di provenienza sono oltre 190 laddove i primi cinque paesi per numerosità sono la Romania, il Marocco, l'Albania, la Cina e l'Ucraina<sup>4</sup>.

La prospettiva interculturale è entrata gradualmente nelle pratiche didattiche delle scuole di ogni ordine e grado a partire dai primi anni novanta del secolo scorso<sup>5</sup>, diventando in breve tempo il paradigma di riferimento nei processi di insegnamento e apprendimento, nella didattica, nei curricoli, nelle relazioni intra ed

---

<sup>1</sup> Usiamo il termine integrazione nell'accezione proposta nel "Libro bianco sul dialogo interculturale" elaborato dal Consiglio d'Europa nel 2008 (CoE, 2008, p. 12): «un processo a doppio senso e la capacità degli individui di vivere insieme nel pieno rispetto della dignità individuale, del bene comune, del pluralismo e della diversità, della non-violenza, della solidarietà e di partecipare alla vita sociale, culturale, economica e politica».

<sup>2</sup> «Il dialogo interculturale indica un processo di scambio di vedute aperto e rispettoso fra persone e gruppi di origini e tradizioni etniche, culturali, religiose e linguistiche diverse, in uno spirito di comprensione e di rispetto reciproci. La libertà e la capacità di esprimersi, la volontà e la facoltà di ascoltare ciò che gli altri dicono, ne sono elementi indispensabili. Il dialogo interculturale contribuisce all'integrazione politica, sociale, culturale ed economica, nonché alla coesione di società culturalmente diverse. Favorisce l'uguaglianza, la dignità umana e la sensazione di condividere obiettivi comuni», "Libro bianco sul dialogo interculturale", Consiglio d'Europa, 2008, pag. 17.

<sup>3</sup> Annuario statistico italiano 2019, Istat, pag. 100

<sup>4</sup> Idos-UNAR, Dossier Statistico Immigrazione 2015, Idos Roma, 2015

<sup>5</sup> È con la CM 205 del 26 luglio 1900 che prende corpo il principio del coinvolgimento degli alunni italiani in un rapporto interattivo con gli alunni immigrati in funzione di un reciproco arricchimento.

extra scolastiche: «la via italiana all'intercultura unisce alla capacità di conoscere ed apprezzare le differenze la ricerca della coesione sociale, in una nuova visione di cittadinanza adatta al pluralismo attuale, in cui si dia particolare attenzione a costruire la convergenza verso valori comuni<sup>6</sup>». Le *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri* del 2014<sup>7</sup> spiegano con grande chiarezza le ragioni dell'approccio interculturale e forniscono agli insegnanti e agli operatori della scuola indicazioni e strumenti nella «consapevolezza che lo studente di origini straniere può costituire un'occasione per ripensare e rinnovare l'azione didattica a vantaggio di tutti, un'occasione di cambiamento per tutta la scuola»<sup>8</sup>.

Negli stessi anni altri due importanti e significativi provvedimenti tengono alto il livello di attenzione nei riguardi degli alunni e degli studenti – anche adulti - con cittadinanza non italiana: l'istituzione nel 2016 di una classe di concorso per insegnare italiano come seconda lingua (A023 – lingua italiana per discenti di lingua straniera<sup>9</sup>) e la riforma del sistema di Istruzione degli Adulti che ha portato alla nascita dei CPIA - Centri provinciali per l'Istruzione degli Adulti.

---

<sup>6</sup> Ministero della Pubblica Istruzione, *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, Roma, 2007, pag. 9.

<sup>7</sup> CM 4233 del 19/02/2014, Trasmissione delle Linee guida per l'integrazione degli alunni stranieri.

<sup>8</sup> La CM 301 del 1989, *Inserimento degli alunni stranieri nella scuola dell'obbligo: promozione e coordinamento delle iniziative per l'esercizio del diritto allo studio*, si orienta verso una forte attenzione alla persona dei singoli immigrati e alla cultura di cui ciascuno è portatore. La CM 205/1990, *La scuola dell'obbligo e gli alunni stranieri*, introduce per la prima volta il concetto di educazione interculturale come mediazione fra le diverse culture di cui sono portatori gli alunni: mediazione non riduttiva degli apporti culturali diversi, bensì animatrice di un continuo, produttivo confronto fra differenti modelli. Sono elementi che, su un piano extrascolastico, trovano una riflessione articolata e profonda in Julia Kristeva per la quale l'incontro con l'alterità è recepito come occasione di crescita e di reciprocità: «lo straniero ci abita: è la faccia nascosta della nostra identità, lo spazio che rovina la nostra dimora, il tempo in cui sprofondano l'intesa e la simpatia. Riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui. Sintomo che rende appunto il 'noi' problematico, forse impossibile, lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità» (J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi*, Donzelli, Roma 2014).

<sup>9</sup> La classe di concorso A23 è stata istituita con DPR n. 19 del 14 febbraio 2016 – Regolamento recante disposizioni per la razionalizzazione ed accorpamento delle classi di concorso a cattedre e a posti di insegnamento, a norma dell'articolo 64, comma 4, lettera a), del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, n. 133 – pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 43 del 22 febbraio 2016 – S. O. n. 5

### **La riforma del sistema di Istruzione degli Adulti**

Lo spunto che ha dato avvio al complesso e faticoso processo di riorganizzazione del sistema di istruzione degli adulti, compresi i percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana rivolti agli stranieri, è contenuto nel comma 632 dell'art. 1 della Legge n. 296 del 27 dicembre 2006 che così recita: «allo scopo di far conseguire più elevati livelli di istruzione alla popolazione adulta, anche immigrata con particolare riferimento alla conoscenza della lingua italiana, i centri territoriali permanenti per l'educazione degli adulti e i corsi serali, funzionanti presso le istituzioni scolastiche di ogni ordine e grado, sono riorganizzati su base provinciale e articolati in reti territoriali e ridenominati Centri provinciali per l'istruzione degli adulti»<sup>10</sup>.

Occorrerà però attendere sei anni affinché questa epocale disposizione possa trovare piena attuazione regolamentare<sup>11</sup> e dovrà trascorre ancora un po' di tempo per assistere alla nascita e alla definitiva messa a regime dei CPIA sull'intero territorio nazionale.

L'aspetto che maggiormente caratterizza l'impianto organizzativo e didattico del rinnovato sistema di Istruzione degli Adulti è il conferimento dell'autonomia alle "Scuole per adulti": i CPIA costituiscono una nuova istituzione scolastica autonoma dotata di uno specifico assetto organizzativo e didattico, articolati in reti territoriali di servizio. Dispongono di un proprio organico, di organi collegiali al pari delle altre istituzioni scolastiche e sono organizzati in modo da stabilire uno stretto contatto con le autonomie locali, con il mondo del lavoro e delle professioni. Ai CPIA possono iscriversi gli adulti, anche stranieri, che abbiano compiuto il sedicesimo anno di età, privi del titolo conclusivo del primo ciclo di istruzione o che non abbiano assolto all'obbligo di istruzione<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Legge n. 296 del 27 dicembre 2006 "Disposizioni per la formazione del bilancio annuale e pluriennale dello Stato" pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 299 del 27 dicembre 2006 - Supplemento ordinario n. 244

<sup>11</sup> L'atto che istituisce i CPIA è il DPR 263 del 29 ottobre 2012 - Regolamento recante norme generali per la ridefinizione dell'assetto organizzativo didattico dei Centri d'istruzione per gli adulti, ivi compresi i corsi serali, a norma dell'articolo 64, comma 4, del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, n. 133, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 47 del 25/02/2013

<sup>12</sup> Decreto Interministeriale MIUR - MEF del 12 marzo 2015 recante le "Linee guida per il passaggio al nuovo ordinamento a sostegno dell'autonomia organizzativa e didattica dei Centri provinciali per l'istruzione degli adulti", pubblicato in data 8 giugno 2015, sulla Gazzetta Ufficiale S.G. n. 130 - Suppl. Ord. n. 266.

Tenuto conto della specificità dell'utenza i percorsi di istruzione degli adulti sono organizzati in percorsi di primo e di secondo livello e in percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana.

I percorsi di primo livello sono articolati in due periodi didattici: il primo periodo è finalizzato all'acquisizione del titolo conclusivo del primo ciclo di istruzione; il secondo periodo al raggiungimento della certificazione attestante l'acquisizione delle competenze di base connesse all'obbligo d'istruzione relative alle attività comuni a tutti gli indirizzi degli istituti tecnici e professionali.

I percorsi di secondo livello, erogati dagli istituti tecnici, professionali e dai licei artistici, sono articolati in tre periodi didattici e si concludono con il conseguimento del diploma di scuola secondaria di secondo grado.

I percorsi di alfabetizzazione e di apprendimento della lingua italiana si concludono con il titolo attestante la conoscenza della lingua non inferiore al livello A2 del Quadro comune europeo di riferimento per la conoscenza delle lingue, utile all'assolvimento degli obblighi previsti dalle nuove norme in materia di immigrazione concernenti l'obbligo della conoscenza della lingua italiana ai fini dell'ottenimento dei documenti di soggiorno<sup>13</sup>.

### **I percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana presso i CPIA**

«I percorsi di alfabetizzazione e di apprendimento della lingua italiana realizzati dai CPIA [...] destinati agli adulti stranieri [...] sono finalizzati al conseguimento di un titolo attestante il raggiungimento di un livello di conoscenza della lingua italiana non inferiore al livello A2 del Quadro comune europeo di riferimento per le lingue elaborato dal Consiglio d'Europa»<sup>14</sup>.

Nella sua essenzialità, tale previsione normativa è densa di significati sociali, culturali, economici e politici: è la prima volta che alla scuola pubblica viene affidato in maniera così esplicita il compito di "alfabetizzare" i cittadini non italiani

---

<sup>13</sup> Legge n. 94 del 15 luglio 2009 – Disposizioni in materia di sicurezza pubblica – pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 170 del 24 luglio 2009 – Art. 1, c. 21, lettera i) all'articolo 9, dopo il comma 2 è inserito il seguente: «2-bis. Il rilascio del permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo è subordinato al superamento, da parte del richiedente, di un test di conoscenza della lingua italiana, le cui modalità di svolgimento sono determinate con decreto del Ministro dell'interno, di concerto con il Ministro dell'istruzione, dell'università e della ricerca».

<sup>14</sup> Art. 4, c. 1, lettera c) del DPR 263 del 27 ottobre 2012

affinché venga loro garantita la possibilità di apprendere la lingua italiana. Per il sistema d'istruzione degli adulti l'articolo citato rappresenta l'atto costitutivo dei percorsi di lingua italiana per stranieri: troviamo in esso l'esatta definizione ordinamentale (percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana), il soggetto istituzionale deputato a realizzarli (il CPIA), il target (gli adulti stranieri), i risultati finali (il conseguimento del titolo di conoscenza della lingua italiana di livello A2<sup>15</sup>).

Dal momento che il livello A2 è indispensabile ai fini dell'assolvimento degli adempimenti previsti dalle innovazioni in materia di immigrazione introdotte dalla Legge n. 94/2009, il Ministero, con nota n. 7647 del 3 maggio 2018, ha consentito l'iscrizione ai percorsi di alfabetizzazione e di apprendimento della lingua italiana degli adulti «con cittadinanza non italiana in età lavorativa, anche in possesso di titoli di studio conseguiti nei Paesi di origine».

Le *Linee guida per il passaggio al nuovo ordinamento* del 2015<sup>16</sup> definiscono il quadro di riferimento dei percorsi di Alfabetizzazione: l'articolazione nei due livelli A1 e A2, gli ambiti (ascolto, lettura, interazione orale e scritta, produzione orale, produzione scritta), la durata: i percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana hanno un orario complessivo di 200 ore, di cui 180 ore da destinare ad attività didattica e 20 ore da destinare ad attività di accoglienza e orientamento<sup>17</sup>.

Ambiti	Ore		
	Livello A1	Livello A2	Accoglienza
Ascolto	20	15	
Lettura	20	15	
Interazione orale e scritta	20	20	

<sup>15</sup> Il livello A2 è divenuto indispensabile ai fini dell'assolvimento degli adempimenti previsti dalle innovazioni in materia di immigrazione e integrazione introdotte dalla Legge n. 94/2009. Per tale ragione la nota n. 7647 del 3 maggio 2018 chiarisce che «ai percorsi di alfabetizzazione e di apprendimento della lingua italiana possono iscriversi gli adulti con cittadinanza non italiana in età lavorativa, anche in possesso di titoli di studio conseguiti nei Paesi di origine».

<sup>16</sup> Decreto Interministeriale del 12 marzo 2015 pubblicato in Gazzetta Ufficiale n. 130 del 6 giugno 2015 - Linee guida per il passaggio al nuovo ordinamento, par. 4.2

<sup>17</sup> L'articolazione oraria riprende letteralmente le disposizioni contenute nelle antecedenti *Linee guida per la progettazione dei percorsi di alfabetizzazione e di apprendimento della lingua italiana - Indicazioni per l'articolazione dei livelli A1 e A2 del Quadro Comune Europeo di Riferimento per le lingue in competenze, conoscenze e abilità* trasmesse dal MIUR con nota prot. n. 454 del 17 febbraio 2012.

Produzione orale	20	15	
Produzione scritta	20	15	
<b>Totale</b>	<b>100</b>	<b>80</b>	<b>20</b>

### Risultati di apprendimento

In coerenza con la Raccomandazione del Consiglio e del Parlamento europeo sulla costituzione del Quadro europeo delle Qualifiche e dei Titoli per l'apprendimento permanente approvata il 23 aprile 2008 e analogamente agli altri percorsi scolastici previsti dagli ordinamenti, gli esiti dei percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana vengono descritti in termini di risultati di apprendimento<sup>18</sup>. L'approccio basato sui risultati di apprendimento – di derivazione europea – sposta il focus dagli *input* dell'apprendimento (durata dei percorsi, discipline insegnate ecc.) agli *output* ovvero agli esiti formativi declinati in competenze, abilità e conoscenze<sup>19</sup>. Per la descrizione dei risultati di apprendimento, le Linee guida assumono a riferimento il *Common European Framework of Reference for Languages* con riguardo ai livelli A1 e A2, è articolata in cinque ambiti (ascolto, lettura, interazione orale e scritta, produzione orale e produzione scritta) a loro volta declinati in termini di competenze, abilità e conoscenze<sup>20</sup>.

A titolo esemplificativo riportiamo nella tavola successiva i risultati di apprendimento del livello A2 e le competenze, abilità e conoscenze riferite all'ambito dell'ascolto.

<b>Risultati di apprendimento Livello A2</b>
a) Comprendere frasi isolate ed espressioni di uso frequente relative ad ambiti di immediata rilevanza (ad es. informazioni di base sulla persona e sulla famiglia, acquisti, geografia locale, lavoro).
b) Comunicare in attività semplici e di routine che richiedono solo uno scambio di informazioni semplice e diretto su argomenti familiari e abituali. Descrivere in termini semplici aspetti del proprio vissuto e del proprio ambiente ed elementi che si riferiscono a bisogni immediati.

<sup>18</sup> Decreto Interministeriale del 12 marzo 2015, Linee guida, *cit.*, Allegato B, pag. 55 e segg.

<sup>19</sup> La Raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio del 2008 fornisce la seguente definizione di risultati di apprendimento: «descrizione di ciò che un discente conosce, capisce ed è in grado di realizzare al termine di un processo d'apprendimento. I risultati sono definiti in termini di conoscenze, abilità e competenze» (Raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio del 23 aprile 2008, Gazzetta ufficiale dell'Unione Europea, C 111 del 23 aprile 2008, pag. 4)

<sup>20</sup> Linee guida, *cit.*, pag. 56 e segg.

Ambiti	Competenze	Abilità	Conoscenze
Ascolto	<p>Comprendere quanto basta per soddisfare bisogni di tipo concreto, purché si parli lentamente e chiaramente.</p> <p>Comprendere espressioni riferite ad aree di priorità immediata quali la persona, la famiglia, gli acquisti, la geografia locale e il lavoro, purché si parli lentamente e chiaramente.</p>	<p>Identificare l'argomento di riferimento in una conversazione tra nativi svolta in presenza purché si parli lentamente e con chiarezza.</p> <p>Afferrare l'essenziale in messaggi e annunci brevi, chiari e semplici riferiti agli ambiti lavorativi alla sfera sociale, lavorativa, culturale e medico-sanitaria.</p> <p>Estrarre l'informazione essenziale da brevi testi registrati che trattino di argomenti relativi alla sfera sociale, lavorativa, culturale e medico-sanitaria.</p> <p>Comprendere l'informazione essenziale di brevi notizie audio-video, su argomenti noti della realtà quotidiana commentati con una pronuncia netta e chiara.</p> <p>Ascoltare e comprendere le principali norme che regolano i contesti di vita e di lavoro.</p>	<p>Espressioni e frasi relative ai contesti di vita sociali, culturali e lavorativi: sistemi dell'istruzione e della formazione professionale; ambito medico-sanitario; servizi sociali; mezzi di trasporto pubblici e privati; cartellonistica stradale; strumenti di comunicazione nella società contemporanea (radio, televisione, internet-pubblicità).</p> <p>Strutture linguistiche</p> <p>Fonologia:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Controllo della prosodia e della pronuncia, consonanti doppie, accento.</li> <li>- Ortografia : principali grafemi dell'italiano.</li> </ul> <p>Morfologia:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Articoli indeterminativi;</li> <li>- Verbo: passato prossimo, imperfetto, futuro semplice; principali verbi riflessivi ( es. lavarsi), servili (es. potere, dovere e volere); verbi atmosferici (piove, nevicata); coniugazione dei principali verbi regolari e irregolari nei tempi e nei modi indicati (essere, avere, andare, venire, dare, stare, fare, mettere, uscire, togliere, venire, sapere, piacere).</li> <li>- Pronomi personali complemento.</li> <li>- Numeri cardinali.</li> <li>- Preposizioni articolate.</li> <li>- Principali avverbi di quantità e qualità.</li> <li>- Locuzioni avverbiali.</li> </ul> <p>Sintassi: Frasi semplici e</p>

			coordinate
--	--	--	------------

### **Adulti analfabeti o debolmente scolarizzati**

L'obbligo della conoscenza della lingua italiana come condizione per richiedere i documenti di soggiorno ha progressivamente fatto emergere una categoria di apprendenti stranieri adulti fino ad ora poco considerata dalla letteratura di settore e dalla legislazione scolastica. Ci riferiamo a quella percentuale considerevole di cittadini stranieri – residenti e/o neo arrivati – a debole, se non assente, scolarizzazione nel proprio paese di origine. Non disponendo di dati significativi a livello nazionale per analizzare il fenomeno, abbiamo utilizzato il rapporto Eurostat del 2018 che prende in considerazione gli adulti di età compresa tra i 25 e i 54 anni nati in un paese terzo e residenti in uno dei paesi dell'Unione Europea che hanno frequentato a qualsiasi titolo, nel paese ospitante, percorsi formali di apprendimento<sup>21</sup>. In base al rapporto il gap dell'Italia rispetto ai paesi del nord Europa appare molto elevato: il 4,3% contro il 32% della Svezia e della Finlandia, il 21% della Francia, il 10% della Germania e il 13% della media UE.

Di recente alcune direttive ministeriali hanno cercato di evidenziare il fenomeno dell'analfabetismo in lingua madre ma le soluzioni individuate non sempre si sono dimostrate adeguate ed efficaci. Nella CM n. 4 del 21 marzo 2017 – Iscrizioni ai percorsi istruzione per gli adulti AS 2017-18 leggiamo: «si precisa che per l'adulto con cittadinanza non italiana iscritto al percorso di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana, privo delle competenze necessarie per una fruizione efficace del percorso medesimo – ferma restando la possibilità di fruire di tale percorso anche in due anni scolastici – sono realizzate attività finalizzate al rinforzo e/o alla messa a livello nell'ambito delle attività di accoglienza e orientamento (20 ore)». Risulta evidente come un tale numero di ore sia del tutto insufficiente a colmare il divario determinato da una mancata scolarizzazione di base.

Una proposta più articolata per affrontare il problema, sostenuta anche da studi ed evidenze scientifiche, è stata avanzata dai quattro enti certificatori della

---

<sup>21</sup>Eurostat, *Migrant integration – adult learning rate*, 2018  
(<https://ec.europa.eu/eurostat/en/web/products-eurostat-news/-/DDN-20180726-1>).



lingua italiana attualmente operanti in Italia<sup>22</sup>. In relazione ai migranti adulti analfabeti funzionali e/o a debole scolarità il “*Sillabo per la progettazione di percorsi sperimentali di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana a livello Pre-A1*”<sup>23</sup> predisposto dagli enti individua quattro profili di alfabetizzazione<sup>24</sup>:

«Gruppo A. Migranti adulti che non hanno ricevuto una formazione adeguata nel loro Paese di origine, la cui lingua madre non è generalmente scritta o non è oggetto di insegnamento nel medesimo Paese. Alcuni individui di questo gruppo non hanno sviluppato l’idea di scrittura come sistema semiotico, portatrice di significato. Gli appartenenti a tale gruppo possono essere definiti pre-alfabeti».

«Gruppo B. Migranti adulti che non hanno mai imparato a leggere e scrivere nella loro lingua madre. Nell’ambito di questo gruppo ulteriori distinzioni devono essere effettuate sulla base del sistema di scrittura della L1, nonché in relazione alla distanza tipologica tra la stessa e la L2. Gli appartenenti a tale gruppo possono essere definiti analfabeti».

«Gruppo C. Migranti adulti che hanno ricevuto un’istruzione limitata nella loro lingua madre (in generale, meno di 5 anni). Gli appartenenti a tale gruppo possono essere definiti scarsamente scolarizzati o semialfabeti. Rientrano in tale gruppo coloro i quali non sono in grado di utilizzare la letto-scrittura nella maggior parte delle situazioni quotidiane, anche se riescono comunque a leggere o scrivere ad esempio parole isolate: ricordando la definizione dell’Unesco, sono considerati analfabeti. Vengono inclusi in tale gruppo anche i migranti adulti che hanno in parte perso le abilità di alfabetizzazione per mancanza di utilizzo della letto-scrittura, vivendo pertanto uno stato di analfabetismo di ritorno».

«Gruppo D. Migranti adulti alfabetizzati: tale utenza differisce in maniera sostanziale dai tre precedenti profili in quanto con essa il percorso formativo può concentrarsi fin dall’inizio sull’apprendimento linguistico, comprendendo anche task di letto scrittura ed individuando come obiettivi in uscita principalmente quelli stabiliti sulla base dei livelli del QCER».

Preme sottolineare che il Sillabo non è un documento istituzionale di provenienza ministeriale e pertanto non vincola i CPIA a tenerne conto in sede di

---

<sup>22</sup> Si tratta della Società Dante Alighieri, dell’Università per Stranieri di Siena, dell’Università per Stranieri di Perugia e dell’Università degli Studi Roma Tre che nel 2013 hanno dato vita al consorzio Cliq (Certificazione lingua italiana di qualità).

<sup>23</sup> *Sillabo per la progettazione di percorsi sperimentali di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana a livello Pre-A1*, a cura degli Enti certificatori dell’italiano L2 con la collaborazione di Elisabetta Bonvino, Sara Di Simone, Francesca Giardini, Silvia Giugni, Giuliana Grego Bolli, Lucilla Lopriore, Eleonora Luzi, Paola Masillo, Costanza Menzinger, Sabrina Machetti, Anna Pompei e Lorenzo Rocca.

<sup>24</sup> Sillabo pre-A1, *cit.*, pagg. 5-6

programmazione dell'offerta formativa. Il Sillabo, invece, è il documento di riferimento per la progettazione e per la realizzazione dei percorsi finanziati con i fondi FAMI.

### **Il FAMI e i percorsi di formazione civico-linguistica**

Importanti risorse che i CPIA adoperano per integrare e potenziare i percorsi ordinamentali di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana provengono dal Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione 2014 - 2020 (FAMI), gestito dal Ministero dell'Interno. Nell'ambito dei Piani regionali per la formazione civico-linguistica dei cittadini di Paesi terzi i CPIA, in quanto partner diretti delle Regioni, realizzano centinaia di corsi rivolti agli stranieri regolarmente soggiornanti.

Con le progettualità FAMI sono stati elaborati, in anni recenti, numerosi documenti tra i quali, ai fini della presente esposizione, riteniamo opportuno evidenziare:

- Linee guida per la progettazione dei Piani regionali per la formazione civico-linguistica dei cittadini di Paesi terzi 2018-2021 finanziati a valere sul FAMI, a cura del Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno, Autorità responsabile del "Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione" 2014-2020;

- Sillabo per la progettazione di percorsi sperimentali di alfabetizzazione e apprendimento della lingua italiana a livello Pre-A1, a cura degli Enti certificatori dell'italiano L2;

- Indicazioni operative a completamento dei protocolli di sperimentazione livelli Pre-A1 e B1, a cura degli Enti certificatori dell'italiano L2;

- Sillabo di riferimento per i livelli di competenza in italiano L2: Livello A1, a cura degli Enti certificatori dell'italiano L2;

- Sillabo di riferimento per i livelli di competenza in italiano L2: Livello A2, a cura degli Enti certificatori dell'italiano L2.

L'edizione del FAMI regionale tuttora in svolgimento mostra maggiore sensibilità alle esigenze degli apprendenti vulnerabili, analfabeti o debolmente alfabetizzati laddove destina una parte cospicua di risorse alla realizzazione di percorsi di livello pre-A1 e di prima alfabetizzazione. Anche il ruolo dei CPIA appare nettamente ridisegnato: ad essi spetta il compito istituzionale di erogare i percorsi formativi e di rilasciare l'attestazione del livello A2. È inoltre prevista una forte sinergia con gli enti locali per quanto riguarda la realizzazione dei cosiddetti

servizi complementari<sup>25</sup> e con i soggetti qualificati nella didattica dell'italiano L2 per il potenziamento delle azioni formative specifiche.

Le attività formative<sup>26</sup> vengono distinte tra:

- azioni formative di base (organizzate secondo gli assetti didattici previsti dal DPR 263/2012 e dal DI 12 marzo 2015);
- azioni formative specifiche, definite 'percorsi sperimentali', tra le quali vengono indicati:
  - o i percorsi sperimentali di livello alfa, per adulti analfabeti strumentali che non hanno mai imparato a leggere e scrivere nella loro lingua madre<sup>27</sup>;
  - o percorsi sperimentali di livello pre-A1, per adulti analfabeti funzionali che hanno ricevuto un'istruzione limitata nella loro lingua madre ovvero sono analfabeti di ritorno<sup>28</sup>.

È opportuno evidenziare due elementi: a) l'assegnazione di un monte ore non trascurabile, fino a 150 ore, ai percorsi di livello pre-A1 e b) la definizione

---

<sup>25</sup>I servizi complementari perseguono la finalità di favorire l'accesso alle azioni formative e garantire un'azione apprezzabile sul piano qualitativo. Nelle Linee guida pp 19-20 essi sono declinati in quattro aree: a) servizi per favorire l'accesso e la partecipazione dei destinatari alle azioni formative (concessione di indennità di frequenza, rimborsi di costi e viaggi, baby sitting, tutoraggio, mediazione interculturale); b) servizi di accompagnamento personalizzato e tutoraggio rivolto a target specifici e/o vulnerabili (ad es. servizi di supporto psicologico, servizi di supporto per favorire l'inclusione dei corsisti con BES); c) servizi di inclusione sociale (ad es. servizi di animazione territoriale realizzati anche attraverso il coinvolgimento diretto delle comunità straniere e dell'associazionismo migrante, servizi di informazione e formazione ai destinatari delle azioni formative e agli operatori scolastici e territoriali); d) altri servizi rivolti ai destinatari (ad es. servizi formativi a distanza fruibili anche in autoapprendimento, servizi sussidiari ai corsi finalizzati a garantire un'adeguata flessibilità dei percorsi formativi in termini di programma didattico, orario, localizzazione).

<sup>26</sup>Linee guida per la progettazione dei Piani regionali per la formazione civico linguistica dei cittadini di Paesi terzi 2018-2021, pag. 6: «Le Azioni Formative sono progettate ed attuate in modo da far acquisire allo straniero un adeguato livello di conoscenza della lingua italiana al fine di facilitare il raggiungimento degli obiettivi di integrazione e cittadinanza attraverso la trasmissione di competenze alfabetiche, linguistiche, capacità di orientarsi nel territorio e di conoscenze circa i modi con cui interrelazionarsi con le persone e i servizi della comunità territoriale di riferimento (formazione civica, accesso al mercato del lavoro, capacità di fruizione dei servizi sanitari, prevenzione degli incidenti domestici, autonomia nell'assolvere agli adempimenti burocratici, ecc.)»

<sup>27</sup> I percorsi sperimentali alfa hanno una durata compresa tra 250 e 300 ore e prevedono un numero massimo di partecipanti non superiore a 12 (Linee guida, pag. 8).

<sup>28</sup> I percorsi sperimentali pre-A1 hanno una durata compresa tra 80 e 100 ore (Linee guida, pag. 8).

degli obiettivi di apprendimento delle cosiddette 'attività di alfabetizzazione'. Queste ultime comprendono le attività volte allo sviluppo e consolidamento (a) dei concetti e delle competenze che costituiscono i pre-requisiti della lettura e scrittura; (b) delle competenze tecniche di lettura e scrittura; (c) delle abilità di studio.

I docenti organizzano la propria attività per consentire il raggiungimento dei risultati di apprendimento, relativi all'alfabetizzazione, espressi in termini di competenze e di concettualizzazioni:

- comprendere l'idea di frase e iniziare a comprendere l'idea di testo
- utilizzare le convenzioni di scrittura e di punteggiatura, pur con errori
- orientarsi nell'oggetto-libro utilizzando l'indice
- leggere globalmente e analiticamente parole familiari e/o semplici
- scrivere le medesime parole
- leggere una frase legando i componenti
- scrivere brevissime frasi, pur con errori
- iniziare a utilizzare strategie per l'apprendimento
- comprendere le principali tecniche di insegnamento in aula e trarne profitto.

Nel progettare il percorso formativo ogni docente tiene presenti gli aspetti legati alla sfera personale, familiare e al proprio ambiente, ai servizi, alla sfera professionale ed educativa.

Altrettanto approfondite appaiono le indicazioni metodologiche e didattiche<sup>29</sup>:

1. che i gruppi classe siano il più possibile omogenei in termini di competenze alfabetiche pregresse dei corsisti, così peraltro da consentire forme di apprendimento collaborativo;
2. la presenza della figura del mediatore linguistico culturale che accompagni l'azione didattica del docente;
3. la contestuale presenza di esperti per migliorare la conoscenza dei servizi socio-sanitari, comunali e scolastici, nonché l'incontro con rappresentanti delle forze dell'ordine per azioni volte a sottolineare quegli elementi di legalità connessi al viver civile;
4. un lavoro sinergico tra i docenti di lingua e gli altri soggetti coinvolti nell'erogazione delle tematiche di civica al fine di offrire un corso che tenga conto

---

<sup>29</sup> Indicazioni operative a completamento dei protocolli di sperimentazione Livelli Pre A1 e B1, a cura degli Enti certificatori dell'italiano L2, pag. 3.

delle strutture linguistiche e delle aree semantico-lessicali necessarie per rendere accessibili tali tematiche;

5. che il percorso formativo sia flessibile e rispondente:

- al profilo specifico della classe, valorizzando esperienze e repertori presenti;

- alla realtà di riferimento, dando ad esempio informazioni utili circa i servizi del territorio e rapportando in tal modo la nozione civica generale al particolare scenario sociale nel quale il corsista si trova ad interagire nel suo quotidiano vivere in Italia.

6. limitatamente ai gruppi Pre A1, nello specificare come il profilo utenza sia quello dei migranti adulti scarsamente scolarizzati, semianalfabeti o analfabeti funzionali, così come definiti nel Sillabo di riferimento (pp. 5 -6), si raccomanda:

- la presenza di alfabetizzatori;

- la formazione di classi di numero ridotto (massimo 10/12 corsisti) condizione necessaria per consentire al docente una didattica adeguata al profilo dei partecipanti.

### **Il FAMI in Emilia Romagna: il progetto “Futuro in corso 2”**

È dal 2011 che i dodici CPIA dell’Emilia Romagna sono partner della Regione nell’ambito dei Piani regionali FAMI. In continuità con quanto realizzato con le quattro edizioni del trascorso progetto “Parole in Gioco” e in linea con le finalità del Protocollo d’intesa regionale per il sostegno della lingua italiana rivolta ai cittadini stranieri, l’attuale progetto “Futuro in Corso 2” si rivolge ai cittadini stranieri regolarmente soggiornanti, compresi i titolari di protezione internazionale, agli insegnanti di italiano come seconda lingua e agli operatori impegnati in attività di sostegno, di inclusione sociale e di orientamento degli utenti stranieri. L’impianto organizzativo del progetto intende altresì potenziare le sinergie tra CPIA, scuole, enti pubblici e enti formativi accreditati, organizzazioni e associazioni del privato sociale e del terzo settore operanti sia nell’area della formazione linguistica sia nell’erogazione di servizi a supporto della frequenza.

Nel dettaglio il progetto si prefigge di:

- sostenere il sistema regionale dell’offerta di formazione linguistica, di cultura italiana e di educazione civica anche attraverso la sottoscrizione di specifici accordi tra Regione, Ufficio Scolastico Regionale (USR), Centri per l’Istruzione degli Adulti (CPIA) e Prefetture.

- aggiornare le competenze degli insegnanti di lingua italiana L2 e realizzare attività di qualificazione per quegli insegnanti che, invece, non sono abilitati all'insegnamento dell'Italiano L2.

- migliorare le competenze linguistiche di base dei cittadini stranieri, con particolare attenzione ai soggetti più vulnerabili (neo arrivati, adulti scarsamente alfabetizzati nella lingua di origine, titolari di protezione internazionale, ecc.).

- facilitare l'acquisizione di competenze linguistiche di secondo livello (B1) e realizzare attività mirate ad approfondire la lingua là dove è richiesta per il conseguimento di documenti specifici (patente di guida, licenze, certificazione HCCP, ecc.) o per l'inserimento nel mondo del lavoro.

Il progetto prevede altresì l'attivazione di servizi di supporto al cittadino straniero come ad esempio la mediazione linguistica, il trasporto o il *babysitting* per i figli minori, in modo da eliminare quelle situazioni di disagio che sono da ostacolo alla frequenza dei corsi.

Costituito di tante iniziative e servizi integrati, il progetto "Futuro in Corso 2" trova la sua forza nella rete di partenariato che governa le attività: l'Ufficio Scolastico Regionale, ERVET (Emilia-Romagna Valorizzazione Economica Territorio Spa), le Prefetture, tutti i CPIA regionali. Un partenariato competente che spiega anche i buoni risultati raggiunti, tanto più che si avvale di metodologie e strumenti consolidati, nonché di personale con esperienza pregressa nella gestione di analoghe progettualità europee e altamente competente nell'insegnamento e nella didattica dell'italiano come seconda lingua.

### **Osservazioni finali**

Al termine di questa breve rassegna tra norme ed esperienze proviamo a formulare alcune osservazioni conclusive.

Il CPIA rappresenta oggi l'istituzione scolastica pubblica alla quale gli stranieri adulti e giovani adulti possono rivolgersi per apprendere gratuitamente, secondo il dettame costituzionale, la lingua italiana, per conseguire un titolo di studio di primo o secondo grado nonché per acquisire le competenze di base necessarie per esercitare il diritto di cittadinanza e per un inserimento autonomo, responsabile e consapevole nella società. L'organizzazione dei percorsi sulla base dei risultati di apprendimento declinati in termini di competenze, abilità e conoscenze favorisce negli studenti adulti la capacità di usare il sapere nella vita quotidiana ed è funzionale alle esigenze del contesto sociale e lavorativo. Il titolo conseguito ad esito dei percorsi di alfabetizzazione e apprendimento della lingua

italiana ha un importante valore legale dal momento che è requisito necessario per la richiesta dei documenti di soggiorno<sup>30</sup>. Nell'ambito di alcuni accordi sottoscritti tra il Ministero dell'Interno e il Ministero dell'Istruzione<sup>31</sup>, al CPIA è stato attribuito il compito di predisporre, somministrare e valutare i test di conoscenza della lingua italiana di livello A2 e per svolgere le sessioni di formazione civica nell'ambito degli adempimenti previsti dall'accordo di integrazione (DPR 179/2011).

L'approccio interculturale costituisce il paradigma di riferimento della progettazione educativa, didattica e organizzativa nei CPIA. In una società in cui la presenza di migranti è sempre più importante ad ogni livello del tessuto sociale il CPIA ha adottato approcci comunicativi orientati alla comprensione delle diverse culture di appartenenza. Generalmente per stabilire una relazione positiva con un'altra persona e interagire con essa in maniera efficace ognuno di noi definisce le proprie strategie comunicative facendo ricorso a norme e valori che si porta dentro fin dalla nascita. Per stabilire altrettanto positivamente una relazione non stereotipata con persone appartenenti a culture distanti dalla nostra dobbiamo consapevolmente compiere uno sforzo supplementare volto a ridurre quanto più possibile il filtro comunicativo creato dai valori e dalle norme della cultura di appartenenza. L'approccio interculturale alla comunicazione ci spinge quindi a riformulare le nostre consuete categorie culturali e di pensiero: concetti storicamente definiti come identità e senso di appartenenza vanno intesi in senso dinamico e fluido; l'interazione spesso conflittuale con l'altro dovrebbe diventare un'opportunità di arricchimento e di crescita personale e collettiva, una possibilità di confronto rispetto a valori, regole e comportamenti.

Nell'ambito delle azioni messe in campo per promuovere l'offerta formativa e per intercettare l'utenza, assumono un ruolo molto importante le relazioni extrascolastiche e le connessioni formali e informali con il territorio. A livello di microsistema il CPIA fa riferimento alla comunità straniera, ai CAS, allo SPRAR,

---

<sup>30</sup> L'Italia si è uniformata alla linea europea riconoscendo la lingua come chiave di accesso al sistema: «il rilascio del permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo è subordinato al superamento, da parte del richiedente, di un test di conoscenza della lingua italiana» (l. 94/2009, art. 1, c.22, lett i).

<sup>31</sup> Accordo Quadro siglato in data 11 novembre 2010 per collaborare alla realizzazione degli interventi in materia di svolgimento del test di conoscenza della lingua italiana da parte degli stranieri previsto dal DM 6 giugno 2010. Accordo Quadro tra gli stessi dicasteri siglato in data 7 agosto 2012 per un efficace svolgimento degli adempimenti previsti dal decreto del Presidente della Repubblica 179/2011 relativi alle sessioni di formazione civica e di informazione e ai test per l'assegnazione di crediti relativi alla conoscenza della lingua italiana, della cultura civica e della vita civile in Italia.

ai luoghi di aggregazione sportiva, culturale e religiosa, ai luoghi di lavoro; a livello di mesosistema alla rete dei servizi sociali, sanitari, ai centri per l'impiego e alle reti per l'apprendimento permanente. La prospettiva interculturale si arricchisce a ben vedere di significati molto più ampi e complessi in relazione alle numerose contaminazioni tra il CPIA e i diversi soggetti pubblici e privati operanti nei contesti sociali, economici e organizzativi del territorio di riferimento.

Il sistema dei CPIA appare quindi strategico per l'inclusione e la coesione sociale dei cittadini stranieri e dei migranti in quanto assicura l'acquisizione e lo sviluppo di strumenti culturali e cognitivi fondamentali per la piena integrazione nella comunità di accoglienza e per l'inserimento nel mercato del lavoro. Occorre però intervenire a livello di macrosistema incoraggiando una radicale revisione delle vigenti disposizioni legislative in materia di istruzione degli adulti riformulando gli attuali assetti organizzativi e didattici nella prospettiva dell'apprendimento permanente tenuto conto delle condizioni sociali, demografiche, culturali ed economiche sempre mutevoli del mondo globalizzato.

CPIA Metropolitan di Bologna  
Viale Vicini 19, 40122 Bologna

EMILIO PORCARO  
emiliop@infinito.it

#### Bibliografia

- Alberici 2002 = A. A., *L'Educazione degli adulti*, Roma, 2002.  
 Ambrosini 2011 = M. A., *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, 2011.  
 Balboni 2015 = P. B., *Le sfide di Babele. Insegnare le lingue nelle società complesse*, Torino 2015.  
 Baldacci 2006 = M. B., *Ripensare il curricolo*, Roma 2006.  
 Borri-Calzone 2019 = M. B.-S. C., *L'istruzione degli adulti in Italia*, Pisa 2019.  
 Cerrocchi 2018 = L. C., *La famiglia come osservatorio e progetto migratorio in prospettiva pedagogica*, in *Sguardi Simmetrici*, Ufficio Scolastico Regionale per l'Emilia-Romagna, 2018.  
 Consiglio d'Europa 2002 = *Quadro comune europeo di riferimento per le lingue: apprendimento, insegnamento, valutazione*, trad. it. F. Quartapelle F.-D. Bertocchi, Oxford-Milano 2002.  
 De Mauro *et al.* 1993 = T. D.M., F. Mancini, M. Vedovelli, M. Voghera (edd.), *Lessico di frequenza dell'italiano parlato*, Milano-Roma 1993.  
 Demetrio 1997 = D. D., *Manuale di educazione degli adulti*, Roma-Bari 1997.  
 Di Luzio-Günthner-Orletti 2001 = A. D.L.-S. G.-F. O. (edd.), *Culture in Communication. Analyses of intercultural situations*, Amsterdam-Philadelphia 2001.  
 Einaudi 2007 = L. E., *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità ad oggi*, Bari 2007.  
 Eurostat 2011 = *Migrants in Europe. A statistical portrait of the first and the second generation*, Eurostat 2011.  
 Fiorucci-Pinto Minerva-Portera 2017 = M. F.-F. P.M.-A. P. (edd.), *Gli alfabeti dell'intercultura*, Firenze 2017.



- Frabboni-Pinto Minerva 1994 = F. F.-F. P.M., *Manuale di pedagogia generale*, Roma 1994.
- Gass-Selinker 2008 = S. G.-L. S., *Second Language Acquisition*, New York-London 2008.
- Giacalone Ramat 2003 = A. G.R. (ed.), *Verso l'italiano. Percorsi e strategie di acquisizione*, Roma 2003.
- Kristeva 2014 = J. K., *Stranieri a noi stessi*, Roma 2014.
- Lindeman 1925 = E. L., *The Meaning of Adult Education*, New York 1925.
- Lo Duca 2006 = M.G. L.D., *Sillabo di italiano L2*, Roma 2006.
- Maher 2012 = V. M. (ed.), *Genitori migranti*, Torino 2012.
- Memmo 2012 = D. M., *Cittadini e stranieri nel diritto privato della modernità*, Torino 2012.
- Mezirow 2003 = J. M., *Apprendimento e trasformazione*, Milano 2003.
- Ministero della Pubblica Istruzione 2007 = *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, Roma 2007.
- Ongini 2011 = V. O., *Noi domani, Un viaggio nella scuola multiculturale*, Roma-Bari 2011.
- Pinto Minerva 2000 = F. P.M., *L'intercultura*, Roma 2000.
- Porcaro 2018 = E. P., *Il ruolo dei CPIA nel processo di integrazione linguistica dei migranti con focus sui MSNA*, in *Sguardi Simmetrici*, Ufficio Scolastico Regionale per l'Emilia-Romagna 2018.
- Porcaro 2019 = E. P., *L'alfabetizzazione: formazione scolastica e CPIA*, in L. Cerrocchi (ed.), *Narrare la migrazione come esperienza formativa. Strumenti e strategie di comunità e corresponsabilità educativa*, Milano 2019, 273-286.
- Porcaro-Sibilio-Buonanno 2019 = E. P.-R. S., P. B., *Il riconoscimento dei crediti per l'Istruzione degli Adulti. Metodi, procedure e strumenti*, Torino 2019.
- Rocca 2008 = L. R. (ed.), *Percorsi per la certificazione linguistica in contesti di immigrazione*, Perugia 2008.
- Turco 2005 = L. T., *I nuovi italiani. L'immigrazione, i pregiudizi, la convivenza*, Milano 2005.
- Vedovelli 2002 = M. V., *Guida all'italiano per stranieri. La prospettiva del Quadro comune europeo per le lingue*, Roma 2002.

### **Abstract**

In recent years the School for Adults underwent an important reform that conferred it autonomy and defined clearly its didactic and organisational layouts. This speech wants to illustrate the decisive role of CPIA for development of linguistic, cultural and social training policies, that are essential to consolidate learning in adulthood. The question requires particular attention because it proposes continually challenges, as the acquisition of active citizenship by an elevate number of foreigners (certainly the most relevant challenge). The knowledge of the Italian language and culture is an essential tool in order to facilitate the process of integration in the host community and the participation to courses for Adults. The competence in the Italian language and culture is also important as indicator of success in the professional and social integration of foreigners.

Negli ultimi anni la scuola degli adulti è stata oggetto di un'importante riforma che ha attribuito ai centri l'autonomia scolastica e ne ha definito in maniera netta gli assetti didattici e organizzativi. L'intervento intende illustrare il ruolo decisivo dei Centri per l'Istruzione degli Adulti per lo sviluppo di politiche di formazione linguistiche, culturali, sociali funzionali a consolidare l'apprendimento in età adulta. Il tema richiede particolare attenzione in quanto pone continue sfide tra le quali la più significativa è l'acquisizione di uno stato di cittadinanza attiva da parte di un alto numero di cittadini stranieri. La conoscenza della lingua e della cultura italiana, strumento essenziale per facilitare il processo di integrazione nella comunità di accoglienza, e la partecipazione ai percorsi scolastici per adulti, rappresentano anche un indicatore del successo del percorso migratorio e della capacità per gli immigrati di inserirsi professionalmente e socialmente nella società.







### Indice analitico

Il presente indice registra tutti i passi e i nomi di autori antichi, medievali e moderni citati nei contributi; sono inoltre compresi i nomi degli scrittori e studiosi contemporanei, e i concetti notevoli. Le abbreviazioni dei titoli delle opere antiche seguono (con alcune eccezioni) i criteri di H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* per gli autori greci, del *Thesaurus linguae Latinae* per gli autori latini.

- |   |  |
|---|--|
| Abbattista, G.: <b>323 n. 2</b>                 | Aiace: <b>48, 65</b>   |
| Abulafia, D.: <b>347 n. 14, 364</b>             | Ainis, M.: <b>410</b>  |
| Achille: <b>33, 46ss., 65, 96</b>               | Alano di Lille, <i>De arte praedicatoria</i> , PL<br>CCX 177d: <b>225</b> ; <i>Liber paraboliarum</i> , PL<br>CCX 583b: <b>219</b> |
| Ach. Tat. III 10,3: <b>192</b>                  | Albania: <b>415</b>  |
| Adattamento: <b>169</b>                         | Alberici, A.: <b>428</b>   |
| Addison, J.: <b>215</b>                         | Albert, M.: <b>290</b>   |
| Adimanto: <b>81</b>                             | Albertazzi, S.: <b>383 n. 1, 396</b>   |
| Adorno, T.W.: <b>VIII</b>                       | Alberti, L.B., <i>Intercenales. Convelata</i> 15s.:<br><b>214</b>  |
| Ael. <i>VH</i> IV 5: <b>212 n. 3</b>            | Alcibiade: <b>82ss., 86, 88, 91, 95</b>  |
| Aeronautica Militare: <b>358, 360, 370, 375</b> | Alcidamante, <i>Sui sofisti</i> : <b>80 n. 11</b>  |
| Aesop. 33 Hausrath: <b>227</b>                  | Alessandro Magno: <b>XV, XVI, 245-258</b>  |
| AfD: <b>114</b>                                 | <i>Aletheia</i> : <b>376</b>   |
| Agamennone: <b>64, 96</b>                       | Aletto: <b>265</b>   |
| Agastone: <b>246</b>                            | Alleanza Atlantica: <b>370</b>   |
| Agatone: <b>86, 91, 92</b>                      |  |
| Agrippa: <b>191</b>                             |  |

- Aloni, A.: **29**
- Alphandéry, P.: **273 n. 3**
- Alterità: **XI-XIV, XIX, 163s., 178s., 290, 293, 294, 322, 326, 335, 342, 383, 391, 394**
- Altro: **303, 305, 315, 326, 328, 330, 339 e n. 36, 346, 347, 350, 357, 428**
- Alvoni, G.: **XXII, 53, 103, 204 n. 38**
- Amato, G.: **358, 378**
- Ambivalenza: **XIV, 187, 193, 204**
- Ambrogio: **118**
- Ambrosini, M.: **429**
- Amilcare: **240**
- Ammian. XXX 10,2: **222**
- Anagnorisis*: **367, 368**
- Ancet, P.: **316 n. 28**
- Anderson, M.: **363, 364, 378**
- Andreotti, G.: **54**
- Andronico, Livio: **55s.**
- Angelini, F.: **409**
- Annibale: **254s.**
- Antigone: **355**
- Antistene: **93**
- Aototourou: **337, 338**
- Apocalisse dello Ps.-Metodio*: **253**
- Apocalisse di Giovanni*: **XVI**
- Apocalisse di Giovanni*, 12,3: **282**; 12,9: **284**;
- Apollo: **47s., 82, 109**
- Apollonio, S.: **276 e n. 33**
- Apost. 4,41: **227 n. 51**; 8,100: **227 n. 51**
- Apuleio: **XIV**; *Met.* I 1,2: **197**; I 1,4: **194s.**; I 1,6: **197**; I 4,4: **199s.**; I 4,5: **200**; I 6,4: **200**; III 9: **199**; X 29-35: **194**; X 30,2: **201s.**; X 32,1: **202**; X 33: **202s.**
- Aquilecchia, G.: **269 n. 23**,
- Araspe: **267**
- Archil. fr. 173 W.: **214 n. 9**
- Argante: **261 n. 12, 264, 265, 269 n. 23**
- Arienti, S.: **382**
- Ariosto, L.: **262 n. 14, 264**; *L'Orlando furioso*, I,1: **262**
- Aristippo: **95**
- Ar. Nub.* : **82 n. 21, 87, 94 n. 43**; *Pl.* 1151: **226**
- Aristodemo: **91, 95**
- Aristotele: **353, 358, 364**; *EN* 1170b 22: **214**; *GA* IV 3,769b 4-10: **56 n. 9**; *HA* 620b19: **83**; *Po.* 1451a14: **353**, 1452a23-24: **353**, 1452a28-30: **353**, 1452a33: **353**, 1452b10-14: **353**; *Pol.* 1324b10: **11**, 1327b 29-32: **13 n. 40**
- Arizona: **369, 381, 383**
- Arnauld, A.: **281**
- Arr. An.* 2,5,4: **213**
- Arrigo di Settimello, *Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* 3,171s.: **223**
- Ars*: **150-156, 159**

- Ars aurigandi*: **151s., 156**
- Ars cantandi*: **154s.**
- Ars dictandi*: **133**
- Ars moriendi*: **155**
- Ars scaenica*: **154, 157, 159**
- Artem. I 53,20: **3**
- Artifex*: **149-151, 155-157, 159**
- Associazione parenti delle vittime della strage di Ustica: **378**
- Asterix e il regalo di Cesare*: **118**
- Astérix aux Jeux Olympiques*: **243**
- Astomi: **246**
- Astragorre: **279**
- Astrologia: **152s.**
- Ath. I 20b-d: **191**; I 20d: **188**; I 20e: **189**; V 178b: **221**
- Atimetus e Homonoea, epitafio di: **XIII, 170-177**
- Attilio Regolo: **67s.**
- Auerbach, E.: **XVIII, 313 n. 19, 315 e n. 27, 317 n. 33**
- Augusto: **105, 109, 111, 114, 156, 188, 229**
- Aug. *De civitate dei*: **122**; *Speculum de scriptura sacra*, PL XXXIV 918: **213**; *Ep.* 150,1: **217**; 36,14,32: **225**; 54,2,3: **225**; *Enarrationes in Psalmos*, 106,7 PL XXXVII 1423: **222**
- Aulo Gellio III 7,1ss.: **71 n. 54**
- Ausonio: **118**; *Epigr.* 85: **217**
- Avangour, Père d': **345**
- Avicenna: **374 e n. 10,**
- Axer, J.: **53 n. 1, 54, 55 n. 5**
- Axtell, J.: **343 n. 2, 354**
- Babié de Bercenay-Richard, F.: **350 n. 23, 364**
- Bacch. fr. 22,3s. Snell: **221**
- Bachofen, B.: **330 n. 32**
- Badolati, A.: **378**
- Baia: **113**
- Bajani, A.: **386 n. 10,**
- Balboni, P.: **428**
- Baldacci, M.: **428**
- Baldassarri, G.: **264 n. 18**
- Baldi, D.: **384**
- Ballo Charmet, M.: **384**
- Balmas, E.: **309 n. 8,**
- Barbaro: **310, 318, 321, 323 e n. 2, 325 e n. 7, 326, 328 e n. 24, 340**
- Βάρεβαρος: **11s.**
- Barbera, A.: **389 n. 13, 395**
- Barile, P.: **403 n. 13, 409**
- Barstow: **384, 397**
- Barucci, G.: **286 n. 27**
- Baczko, B.: **350 n. 24, 354**
- Baselis-Bitoun, L.: **309 n. 5**



- Basilio, *PG XXXI* 324: **216**
- Batillo: **188s.**
- Batisti, R.: **IX, XXII**
- Battistella, G.: **409, 410**
- Baudrillard, J.: **389 n. 16, 390 n. 16**
- Bauman, Z.: **395 n. 33, 396**
- Bauschatz, C.M.: **316 n. 29**
- Bayle, P.: **XVII, 293, 294, 295 e n. 10, 296-298, 303-305**; *Dictionnaire historique et critique*: **293 n. 1, 294 n. 4, 296 nn. 13-16, 300 n. 28**, *Réponse aux questions d'un provincial* III, 11: **297 n. 18**, III, 13: **297 n. 17, 290 n. 27**, III, 15: **296 n. 14**, III, 29: **294 nn. 31-32**, *Pensées diverses sur la comète* 45-48: **297 n. 17, 102-104, 299 n. 26**, *Continuations des Pensées diverses sur la comète*, 6: **298 n. 23**, 33: **299 n. 25**, 83-89: **297 n. 17**, 110: **297 n. 20**, 113: **297 n. 18, 298 n. 21**, 143-144: **296 n. 15**, 149: **301 n. 33**, 149-153: **300 n. 30**
- Beda, *PL XCI* 984d: **213 n. 6**
- Beilharz, P.: **386**
- Belice, valle del: **365**
- Bell, J.: **98 n. 54**
- Bellerofonte: **66s.**
- Belles infidèles*: **129, 136, 139**
- Benedetti, A.: **379**
- Benelli, S., *La cena delle beffe*: **218**
- Benigni, R.: **35 n. 16**
- Ben Israeli, I.: **374**
- Benitez, M.: **294 n. 5, 305**
- Benrekassa, G.: **339 n. 56**
- Benvenuti, G.: **388 e n. 13, 396**
- Benvenuti, M.: **409**
- Benzoni, G.: **309 n. 5**
- Berlino: **103, 361**
- Berlusconi, S.: **386**
- Bernardi, B.: **330 n. 32, 331 n. 32**
- Bernardin de Saint-Pierre: **337**
- Bernier, M.-A.: **350 n. 24**
- Bertani, M.: **303**
- Bertocchi, F.-D.: **429**
- Bettini, M.: **17, 19, 25, 55 n. 6,**
- Biacchessi, D.: **378**
- Βιαιοθάνατοι*: **368**
- Bilinguismo e plurilinguismo: **163s., 167-190**
- Bilinguismo asimmetrico: **177s.**
- Billy, A.: **340 n. 58**
- Biografia: **149-152, 154-156, 393**
- Biondi, C.: **340 n. 59**
- Blackburn, S.: **378**
- Bodei, R.: **374, 375, 378**
- Boeth. *Cons.* 2,137: **223 n. 34**
- Böhlendorff, C.U.: **39**
- Boiardo, M.M.: **276 n. 13, 278**; *L'Innamoramento de Orlando*, I,1: **276**

- Bologna: VII, IX, 53 n. 1, 103, 134 n. 32, 204 n. 38, 360, 361, 368 n. 9,
- Bon sauvage*: 347 e n. 1, 353
- Bonazzi, F.: 359, 378
- Bonazzi, M.: 98 n. 53,
- Bonetti, P.: 402 n. 7, 403 n. 13, 407 n. 28, 409
- Bonpland, A.: 396
- Bonvino, E.: 416 n. 23
- Borri, M.: 423
- Boucher, P.P.: 347 n. 14, 354
- Bougainville, L.-A. de: 322, 336-338, 339 e n. 56, 340 n. 58, 341 n. 61; *Voyage autour du monde, Discours préliminaire*, 338 n. 55
- Boulad-Ayoub, J.: 330 n. 32
- Boulainvilliers, H. de: 294
- Boulogne, J.: 313 n. 2
- Boureau-Deslandes, A.-F.: 295 e n. 8, 303
- Bovi, P.: 330 n. 4
- Boyer, J.-B. de, Marquis d'Argens: 303
- Braga, C.: 316 n. 28
- Brambilla, C.: 26
- Branca, G.: 403 n. 13, 409
- Brandi, C.: 378
- Brasile: 309, 316, 324, 325
- Brasseaux, C.A.: 340 n. 29, 354
- Braudel, F.: 60 n. 21, 273 n. 1
- Breschi, F.: 362 n. 4
- Brigate Rosse: 385
- Brooke, A., *Romeo and Juliet*, 1442s.: 227 n. 50
- Brunelli, G.: 406 n. 25, 409
- Brunetti, M.C.: 388 n. 12
- Bruni, S.: 378
- Bruno d'Asti, *Commento a Matteo (PL 165,158d)*: 222 n. 34
- Bryant, M.: 383 n. 1, 396
- Buck, C.: 4 e n. 12, 19
- Buddeus, J.F.: 281
- Buffon, G.-L. Leclerc de: 329 n. 28
- Buonanno, P.: 429
- Burger, F.: 138
- Bürger, G.A.: 40
- Burgio, A.: 334 n. 42
- Burri, A.: 362, 365 e n. 6
- Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*: 215
- Buscoli di Saint-Armand, suora: 345
- Busiride: 96
- Caffiero, M.: 343 n. 3, 354
- Caiozzo, A.: 302 n. 28
- C. Iulius Icarus, epitafio di: XIII, 165-170
- Calcagno, M.: 365
- Calgaco: XV, 241

- California: **369, 370, 383**
- Calpurnio: **113**
- Calvesi, M.: **364**
- Calzone, S.: **414**
- Cambiano, G.: **IX, 32**
- Campagnoli, M.: **370**
- Campanelli, G.: **395**
- Campo di Marte: **111**
- Canada: **336**
- Canfora, L.: **31**
- Cannibalismo: **XVII, XIX, 7 n. 27, 294 e n. 4, 295, 296 n. 9, 307, 309-311, 333**
- Canty, R.: **395**
- Cappello, M.: **364**
- Cappuccini, missionari: **331, 339**
- Carbone, R.: **311 n. 5**
- Cardini, F[laminia]: **364**
- Cardini, F[ranco]: **259 e n. 2,**
- Caretti, P.: **389 n. 13, 395**
- Carlo Magno: **262, 265**
- Carlo IX: **295**
- Carmelitani, missionari: **331**
- Carmi epigrafici greco-latini: **163-179**
- Carrara, G.: **369 n. 1, 382**
- Cartagine: **67, 118**
- Casanova, G., *Histoire de ma vie* 31: **223 n. 35**
- Casarosa, C.: **364**
- Cassese, A.: **389 n. 13, 395**
- Cassese, S.: **396**
- Cassirer, E.: **315 e n. 27**
- Castelli, G.M.: **330, 335**
- Catone il Maggiore, *Orig.*: **71; 5,7, p. 25 Jordan: 227; Fr. 83 Peter: 71**
- Catone Uticense: **231**
- Catulini, D.: **375 n. 16, 382**
- Catullo, *Carme* 31: **239; 51: 29; 64,288: 222 n. 33**
- Cavarero, A.: **356, 364**
- Celestini, A.: **347 n. 4**
- Cerasola, L.: **365**
- Cerboni Baiardi, G.: **260**
- Cerri, A.: **392 n. 25, 395**
- Cerrocchi, L.: **414, 415**
- Cerrone, F.: **389 n. 13, 395**
- Cesare: **60, 68s., 70s., 303**
- Ceserani, R.: **369 n. 1, 382**
- Chaline, J.-P.: **330 n. 5, 340**
- Charrak, A.: **317 n. 32**
- Chaucer, G., *The Prologue to the Legend of Good Women*, 29: **218 n. 23; Racconti di Canterbury: 223 n. 35**

- Chauderlot, F.-S.: **327 n. 61**
- Chauveton, U.: **295 n. 5**
- Cherchi, R.: **XXI**
- Cherefonte: **85, 89**
- Ching, J.: **289**
- Chitarin, A.: **298 n. 14**
- Chrétien de Troyes: **132**
- Chrönn, T.: **XV, 233**
- Cicerone: **X, XV, XVIII, 4 e n. 11, 17, 25, 31, 53 e nn. 1 e 2, 54, 55 e n. 5, 56 e n. 10, 57, 58 e nn. 12-14, 60, 61 e n. 22, 62 e n. 27, 63 e n. 28, 64 e n. 33, 65 e n. 35, 66 e n. 40, 67-71, 72 n. 58, 73 e n. 59, 74, 75, 104, 122, 212, 214 n. 9, 244, 313; Acad. I 9: 104; Arch. I, 16: 59; Att. VI 1,22: 212; Off. I 37: 5 n. 16; II 24,87: 57, 59; III 20, 82: 70; III 21,82: 69; III 29,104: 67; III 29,107: 68; III 29,108: 67; De orat. I 34,155: 57; I 249:107; Div. II 30,63ss.: 64; II 39,82: 65; Fam. II 5,1: 222; VII 26,2: 217 n. 21; IX 15,2: 4; XII 25,5: 222; Fin. II 32,105: 58, 62; V 18,49: 66; Lael. 19,67: 214 n. 9; Opt. gen. 5,14: 60, 129; Phil. V 25: 68; XIII 18: 68; XIV 9: 68; Pis. 10,22: 198; Tim. 59; Tusc.: 60; I 8,15: 58; I 26,65: 64 n. 31; I 42,101: 71; I 43,104: 225; II 11,26: 58; III 14,29: 62; III 26,63: 66; III 40,116; V 37,108: 226, 230; V 40,116: 58 n. 16; V 41,118: 218; fr. 11 P. (ap. Quint. VIII 6,47): 222**
- Ciervo, A.: **388 n. 7, 395**
- Cina: **279, 280 e n. 4, 287, 288, 399**
- Cinocefali: **XVI, 246**
- Clark, E.: **330 n. 5, 340**
- Claudio, *De torpedine* XLVI: **83 n. 25**
- Clem. Al. *Protr.* XI 115,1: **212 n. 3**
- Clingi: **246**
- Clinia: **79**
- Clitemestra: **96**
- Clitofonte: **86**
- Cluster *The Past for the Present*: **VII, 53 n. 1**
- Cocchiara, G.: **333 n. 14, 340**
- Code-switching*: **153 n. 23**
- Codex Venetus* AEIB n. 5 di San Giorgio dei Greci: **249**
- Coglitore, R.: **369 n. 1, 382**
- Colangelo, S.: **XXII**
- Colarieti, F.: **364**
- Coll. Coisl.* 3: **214 n. 9**
- Coll. Bodl.* 91: **214 n. 9**
- Colonialismo: **327, 338**
- Colonizzazione: **329, 331, 333, 335, 336, 338**
- Colonna, G.: **123 n. 43**
- Cometa, M.: **369 n. 1, 382**
- Commerson, Ph.: **323, 324**
- Commissione Stragi: **345 e n. 3, 349**
- Compagnia delle Indie: **330-332, 334, 338, 339**
- Compagnon, A.: **301 n. 26**
- Conan Doyle, A.: **98 n. 54**

- Condello, F.: **25**
- Condillac, É. Bonnot de: **315 n. 28,**
- Confucianesimo: **280-284, 286, 288**
- Confucio: **280, 286**
- Congreve, W.: **136, 138s., 146**
- Consiglio d'Europa: **399 n. 1, 402, 404 e n. 19, 414**
- Consiglio di Stato: **387 n. 5**
- Convivenza: **178**
- Corà, B.: **364**
- Corbin, S.: **316 n. 32**
- Coridone: **113**
- Corneille, P., *Le menteur* 1,1,90: **217 n. 19**
- Coromandi: **246**
- Corsi, C.: **389 n. 13, 395**
- Corso, G.: **389 n. 13, 395**
- Corte Costituzionale: **387, 388 e nn. 7 e 11, 389 e n. 14, 390 e n. 16, 391 e nn. 17-22, 393, 395**
- Corte di Giustizia dell'Unione Europea: **393**
- Cossiga, F.: **54, 344, 345, 362-364**
- Costituzione della Repubblica Italiana: **XXI, 385, 386 e n. 3, 387-389, 394**
- Couturas, C.: **299 nn. 16 e 19, 300 n. 22**
- CPIA: **XXII, 398, 401-403, 408, 411-415**
- Cremin, L.A.: **337 n. 27, 340**
- Creonte: **355, 356**
- Crociata: **259-261**
- Crinagora *AP* VI 227,57s: **216**
- Ctesia di Cnido, *FGrHist* 688, F 45: **246**
- culturale, assimilazione: **187, 189s., 286, 335**
- culturale, identità: **163, 177, 276, 279, 300 n. 20, 304, 314, 369, 400 n. 8, 413**
- Culver City: **370**
- Cuma: **113**
- Cuniberti, M.: **392 n. 25, 395**
- Daggett: **374**
- D'Alembert, J.-B. *Le Rond*: **288 n. 39, 315 n. 28**
- Dandamis: **251, 252**
- Danza: **187-204**
- Davidson, D.: **364**
- Davies, B.: **364**
- Dea Augusta Vocontiorum (Die): **166**
- Deaglio, E.: **344 n. 2, 364**
- Debaene, V.: **308 n. 1**
- Defaux, G.: **300 n. 21, 301 n. 26**
- Defensor Locociagensis, *Scintillae* 53, *PL* LXXXVIII 685a: **213**
- Deffenu, A.: **387 n. 5, 395**
- Del Giudice, D.: **XX, 343, 348, 364**
- Delmas, C.: **309 n. 2**
- Demartini, A.-E.: **302 n. 28**
- De Mauro, T.: **163, 414**

- Demetrio, D.: **414**
- Democrito: **313**; fr. 68 B 247 D.-K.: **227**
- Demonet, M.-L.: **298 n. 15**
- Demostene: **59**
- Desan, P.: **294 n. 4, 295 n. 5, 301 n. 26, 309 n. 2**
- Deschamps, L.-M. (Dom): **316**
- Descola, P.: **309 n. 2**
- Deslandres, D.: **330 n. 5, 340**
- desultoria scientia*: **195s.**
- Deus sive natura*: **284**
- Dexter, C.: **100 n. 56**
- Diagora di Milo: **282**
- Di Ceglie, R.: **364**
- Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino: **388**
- Dickason, O.P.: **329 n. 2, 340**
- Dickens, C., *Martin Chuzzlewit* 27: **218 n. 23**
- Dickinson, E.: **379**
- Didache* 12,2: **219**
- Diderot, D.: **XVIII, 288 e n. 39, 290, 307, 308, 315 n. 28, 322, 325-328; Supplément au voyage de Bougainville: 308, 326 e n. 58,**
- Didi-Huberman, G.: **357, 364**
- Différence*: **299 n. 17, 300 n. 21, 303 e n. 32, 313, 318 n. 35**
- Differenza: **295, 296, 299, 301-303, 309 n. 2, 326, 356, 400 e n. 8**
- Di Girolamo, G.: **364**
- Dike: **355**
- Di Luzio, A.: **414**
- Dio Cass. LIV 4,2,4: **3**; LXIII 29,2: **149 n. 6**
- Dio Chrys. 74,16: **214 n. 9**
- Diod. Sic. III 18,5: **3**; XII 53,3-4: **3**; XVII 102,3: **3**
- Diogen. fr. 355 Giannantoni: **227**
- Diogenian. 2,11: **214 n. 9**
- Dionigi, I.: **35, 53 n. 1**
- Dion. Hal. *Lys.* 8,3: **3**; *Th.* 50,14: **3**
- Dioniso: **245**
- Dioniso di Calcide fr. 5 Müller: **226**
- Dionisotti, C.: **260 n. 7**
- Dioscorides, fr. 36 Gow-Page: **189**
- Di Simone, S.: **407 n. 23**
- Di Stefano, L.: **364**
- Disticha Catonis* 1,35: **215 n. 11**
- Diversità: **293, 299-305, 311, 313, 314, 399 n. 1**
- Diversité*: **300 n. 20, 301 n. 26, 303 e n. 30, 311**
- Djerassi, C.: **229**
- Donghi, L.: **382**
- Donna, D.: **XVII**
- Donnarumma, R.: **381 n. 32, 382**

- D'Orazio, G.: **389 n. 13, 396**
- Dorthous de Mairan, J.-J.: **280**
- Dostoevskij, F.M., *L'idiota* 2,4: **212 n. 4**
- Dryden, J.: **132 n. 24, 136-139, 141**
- Du Bartas, G.: **83 n. 25**
- Du Bellay, J.: **XV; Regrets 31: 234-236**
- Dubois, C.-G.: **293 n. 1, 296 n. 9, 304 n. 36**
- Dubois, P.-A.: **333 n. 15, 340**
- Duchet, M.: **309 n. 2, 325 n. 56, 329 n. 2, 340**
- Duclos, C.-P.: **315 n. 28**
- Dupré, N.: **382**
- Durán Luzio, J.: **295 n. 5**
- Durkheim, É.: **364**
- Duval, E.M.: **311 n. 6**
- Ecabe: **67**
- Eco, U.: **30 n. 13**
- Edipo: **355, 356**
- Edmonds, R.G.: **354, 365**
- Ehrard, J.: **327 n. 61**
- Einaudi, L.: **414**
- Elegia: **131**
- Elena: **91 n. 36, 96**
- Elisseef-Poisle, D.: **281 n. 12**
- Enesidemo: **311**
- Ennio: **56**
- Enrile, E.: **382**
- Eph. 2:19: **10**
- Epict., *Diatr.* Ia, 1-6: **80 n. 13**
- Epicuro: **282, 313**
- Epistula Alexandri ad Aristotelem*: **248**
- Eracle: **245**
- Erasmus, *Adagia* I 8,91: **218**; I 10,47: **218**; II 1,10: **222**; III 6,37: **214**; III 6,55: **223**; *Colloquia familiaria*: **223**
- Erodoto: **12, 108**; VIII 144,2: **12**; IX 11: **12**
- Eros: **78, 80, 92**
- Erschlossenheit*: **361**
- Eschilo: **VIII, 61**; *Ag.*: **222 n. 31**; *Eum.*: **222 n. 31**
- Eschine: **59**; *Falsa leg.* 22: **214 n. 9**
- Eschine di Sfetto: **95**
- Esilio interiore: **235**
- Eteocle: **69, 70, 71**
- Ettore: **47, 220 n. 27**
- Eupol. fr. 315 K.-A.: **221**
- Euripide: **61, 62, 64, 71**; *Alc.* 534s.: **222**; *Hipp.* 612: **67**; *Med.* **222**; *Phoen.*: **69**; 524s.: **70**; fr. 777 K.: **226**
- Eutidemo: **95**
- Eutifrone: **86**
- Evandro: **105, 107 n. 12**
- Fabricius, J.L.: **284**

- Fake news*: **243, 345**
- Familiarità: **192s., 404, 410**
- Faraud, H.: **336, 337 n. 25, 340**
- Farinelli, F[rancesco]: **345, 364**
- Farinelli, F[ranco]: **369, 370 n. 3, 382**
- Fasanella, G.: **349, 363, 365**
- Fazel, R.: **369, 372, 374-376, 380, 383**
- Fernandel: **230 n. 5**
- Ferrari, F.: **29, 30**
- Ferrone, V.: **316 n. 32**
- [Fest.] 101,7: **5 n. 16**
- Fichtel, R.: **XII**
- Figura / schema*: **195, 197**
- Filippo Beroaldo, *Oratio proverbialis* 54a: **223**
- Filone di Larissa: **58**
- Filone, *De ebr.* 20: **218**; 119: **218**; *De vit. Mos.* 1,184: **218**; II 37s.: **23**; *Spec. leg.* 3,96: **214 n. 9**
- Fioravanti, M.: **386 n. 2, 396**
- Fiorucci, M.: **415**
- Flaiano, E. *Confessioni romane*, 3: **227**
- Fo, D.: **347 n. 4**
- Foffano, A.: **345, 365**
- Fontane, T.: **103**
- Force, J.E.: **289**
- Foreignness*: **2, 4, 11, 130, 194, 383**
- Fortuna: **198-200, 204**
- Foster Wallace, D.: **371, 382**
- Foucault, M.: **XVII, XVIII, 279, 280 n. 2, 289-291**
- Frabboni, F.: **415**
- France, A.: **3 n. 9**
- Franchi, C.: **XV, XXII**
- Fremdheit*: **VII-IX, 1, 2**
- Fréret, N.: **281, 287, 288**
- Friedrich, H.: **299 n. 18**
- Frisi: **112s.**
- Fumagallo, M.: **355, 356, 365**
- Furio Camillo: **230**
- Fusillo, M.: **32**
- Gadda, C.E., *Eros e Priapo*, 327: **227**
- Gallia: **118, 169**
- Gagnebin, B.: **314 n. 25**
- Gantar, K., *Carme* 27 (*Triumphus Amoris*): **233**
- Garavini, F.: **293 n. 1**
- Garulli, V.: **XIII, 53 n. 1**
- Gardner, J.W.: **396**
- Gass, S.: **415**
- Gayarré, C.: **330 n. 5, 340**
- Gell. II 23,7: **212**
- Genesis* 11,1-9: **27s.**



- Gerbi, A.: **329 n. 2, 340**
- Gerhohus Reicherspergensis, *Epistola ad Godefridum Admonetensem (PL CXCIV 1161a)*: **222s. n. 34**
- Gesuiti, missionari: **287, 288, 330, 331, 339**
- Getto, G.: **272 e n. 24, 275 n. 32**
- Geuna, M.: **290**
- Gevrey, F.: **309 n. 2**
- Gheddafi, M.: **345, 346, 363**
- Ghersì, G.: **382**
- Giacalone Ramat, A.: **415**
- Giardini, F.: **407 n. 23**
- Gibellina: **351, 366**
- Gigliucci, R.: **265 n. 22**
- Gimnosofisti: **XVI, 251 e n. 16, 254, 258**
- Giocasta: **355, 356**
- Giove: **109**
- Giovenale: **XI, XV; Sat. 3, 1-3: 113, 12-17: 115; 60-65: 114, 66s.: 115; 60-80: 242; 81ss.: 114; 190-202: 116; 254-260: 117; 7,82-90: 190 n. 8; 10,22: 222**
- Girolamo, santo: **129; 165,5-8 Helm: 188**
- Giulio Capitolino (*Historia Augusta, Vita di Antonino Pio, 11,8*): **219**
- Giugni, S.: **407 n. 23**
- Giunta, C.: **370**
- Giunta, F.: **XVI, XXII**
- Glaucone: **81**
- Glauco: **66**
- Gliozzi, G.: **309 n. 2, 329 n. 2**
- Goethe, J.W. von, *Massime e riflessioni: 111; Xenien, 3,2: 227*
- Goffredo di Buglione: **265 n. 20, 270**
- Gog: **XVI, 252 e n. 19, 253, 258**
- Goggi, G.: **326 n. 59**
- Goldschmidt, V.: **316 n. 32**
- Goldsmith, O.: **131**
- Golfo del Messico: **XIX, 332**
- Goodwin: **99**
- Gorgia: **3, 96**
- Gori, G.: **290, 301 n. 25**
- Gorner, P.: **361, 365**
- Goulart, R. de: **295 n. 5**
- Grabbe, C.D., *Hannibal*: **240 n. 23**
- Grafton, A.G.: **280 n. 3, 289**
- Gravier, G.: **331 n. 7, 340**
- Grazian, S.: **370**
- Grego Bolli, G.: **407 n. 23**
- Greg. Cypr. 1,90: **227 n. 51**
- Greg. Naz. *Carm. Mor.* 588,10: **212 n. 3**
- Grell, C.: **289, 309 n. 2**
- Grosso, E.: **389 n. 13, 396**
- Guareschi, G.: **230 n. 5**
- Guarino, L.: **382**

- Guastini, D.: **353 n. 8, 364**
- Guccini, G.: **357, 358, 365**
- Guénard, F.: **317 n. 32**
- Guglielmin, S.: **382**
- Guichet, J.-L.: **318 n. 37**
- Guitton, A.: **322 n. 53**
- Günthner, S.: **414**
- Gupta, A.: **365**
- Guthrie, W.: **362**
- Guyot, A.: **302 n. 28**
- Guzzanti, P.: **365**
- Habib, C.: **316 n. 32**
- Hachard de Saint-Stanislas, M., suora: **XIX, 329 e n. 1, 330, 331, 333 e nn. 13 e 16, 334, 336, 337, 341, 342**
- Halbach, V.: **365**
- Hammond, W.: **350, 365**
- Harder, J.J.: **238 n. 18**
- Havard, G.: **333 n. 15, 335 e n. 20, 340, 341**
- Heaney, J.F.: **330 n. 5, 341**
- Hegel, G.W.F., *Principi della filosofia*: **227**
- Heidegger, M.: **360-362, 365**
- Heliodor. *Aeth.* III 10,3-4: **192**
- Hennebon, comunità di: **331**
- Hertzberg, W.: **138s.**
- Hes. *Op.* 225: **16, 715: 214**; fr. 264 M.-W.: **220**
- Heywood, T.: **136, 146**
- Hildebertus Cenomanensis, *Moralis Philosophia* (PL CLXXI 1048a): **222 n. 34**
- Hinterhäuser, H.: **299 n. 19**
- Hippocr. *Aph.* 1,17: **225**
- Hofbräuhaus: **105**
- Hofer, J.: **XV**; *Dissertatio medica de Nostalgia, oder Heimwehe* A2rv = §1: **237**; A2v = §2: **237s.**; §3: **238**; §4: **238**; §5: **238**; §§6-8: **238**; B2r = §9: **238**; §10: **239**; §§11-12: **239**
- Hölderlin, F.: **39s.**
- Holmes, Sherlock: **97ss.**
- Homelessness*: **232**
- Homo homini lupus*: **317**
- Hor. *Ep.* II 2,63: **214**
- Horsten, L.: **365**
- Hospes*: **5, 12, 17**
- Hostis*: **5ss., 12ss., 17s., 68**
- Huigen, S.: **327 n. 61**
- Humboldt, A. von: **369. 370 n. 3, 382**
- Humboldt, W. von: **VIII**
- Iacoli, G.: **382**
- Iambolo: **246**
- Ichino, A.: **30**
- Icono-testo: **373, 374, 381**

- ID* 1813,5: **9**
- IG* II<sup>2</sup> 956: **11**
- IG* XII<sup>3</sup> 402-404a: **9**
- Ἰκέτης: **9**
- Iliade*: **17 n. 46, 41ss., 45s., 96; II 299ss.: 64; II 408: 220; II 867: 11 n. 37; III 209-224: 82 n. 20; VI 200: 66; VI 201: 66; VI 234-236: 211; XVII 588: 221; XXII 199-201: 83 n. 25**
- Ilisso: **25, 79**
- Illuminismo: **137, 326**
- Imbroscio, C.: **326 n. 59**
- Immigrazione: **235, 385-389, 395, 397**
- Imperial Valley: **376**
- Imperiale, cultura: **190**
- Imperialismo: **241**
- Impero Romano: **123, 187s., 190s., 193, 204**
- India: **245, 290, 291**
- Indiani: **295**
- Infamia*: **190, 264**
- Io. Chrys. *In Gen. PG* LIV 414: **213 n. 6; In Col. PG LXII 305: **213 n. 6****
- Ion fr. 36 (45 Leurini): **224**
- Ipermodernità: **381 e n. 32**
- Ironia: **156, 159, 359**
- Is. IV 18: **11**
- Isandro: **66**
- Iscomaco: **95**
- Isigono: **246**
- Islam: **245, 259, 260, 290, 291**
- Isocrate: **78 n. 5, 80 n. 11**
- Israel, J.I.: **281 n. 9, 289**
- Itavia: **XX, 343, 344, 350, 356, 362**
- Iul. *Ad Them.* 6: **212 n. 3; Ep. 84: **216; 89b: 216****
- Jaenen, C.J.: **336 n. 22, 341**
- Janka, M.: **X**
- Jansen, M.: **382**
- Jaruzelski, W.: **54**
- Jaucourt, L. de: **288**
- Jean-Baptiste de la Croix, vescovo di Québec: **330**
- Jellinek, G.: **385, 386 n. 1, 396**
- Jurieu, P.: **285 n. 24**
- Jurismic, S.: **382**
- Kant, I.: **358, 365**
- Keck, F.: **308 n. 1**
- Kilij-Arslan I, sultano di Nicea, v. Solimano
- Kirkham, R.L.: **360, 365**
- König, J.: **XII, XXII**
- Kristeva, J.: **XXII, 400 n. 8, 415**
- Kumaniecki, K.: **53s.**
- Labrousse, E.: **289**
- Lach, D.F.: **281 n. 11, 289**

- Lackner, M.: **281 n. 6, 289**
- Lærke, M.: **281 n. 11, 289**
- Lagioia, V.: **XIX, 329 n. 2, 330 n. 5, 341**
- Lai, Y.-T.: **281 n. 10, 288 n. 37, 289**
- La Mothe le Vayer, F. de: **281 e n. 10**
- Lana, I.: **54s.**
- Landucci, S.: **283 n. 17, 284 n. 23, 289**
- Lanslots, I.: **382**
- Laodamia: **66**
- Lapini, W.: **25**
- Larivaille, P.: **261 e n. 12, 263 e n. 16**
- Larrère, C.: **287 n. 35, 289**
- Las Casas, B. de: **295 n. 5**
- Las Vegas: **377**
- Latil, M.-J.: **326 n. 59**
- Latini, B., *Tesoretto* 1417-1420: **218 n. 23**
- Latronico, V.: **370**
- Launderville, D.: **356, 365**
- Lc 10:42: **213**; 17:18: **10**
- Le Borgne, F.: **309 n. 2**
- Le Comte, L.: **280**
- Ledochowska, T.: **330 n. 5, 341**
- Lee, T.H.C.: **289**
- Leggi delle XII Tavole: **5**
- Legomsky, S.H.: **386 n. 3, 396**
- Leibniz, G.W.: **281 e n. 11, 289**
- Le Jeune, P.: **330 n. 6**
- Leonida: **71, 73**
- Lepanto: **260**
- Léry, J. de: **295**
- Lestringant, F.: **294 n. 4, 300 nn. 20 e 23**
- Lettera di Aristeo a Filocrate* 301: **23**
- Lévesque de Burigny, J.: **286 e n. 29, 290**
- Lévi-Strauss, C.: **XVIII, 307, 308 e n. 1, 309 e n. 2, 318 n. 36, 328**
- Lewis: **100**
- Lex. Rhet.*, 218,27 Bekker: **220 n. 25**
- Lib. Or.* 64,112: **190**
- Liberti: **170, 174s., 177**
- Lichtung*: **361**
- Lilja, G.: **365**
- Lindeman, E.: **415**
- Lingua universale: **191-193, 204**
- Linguistica, identità: **163s., 169, 174, 177s.**
- Linke, A.: **370**
- Lipovetsky, G.: **381 n. 32, 382**
- L'Isle-Dieu, abbé de: **335**
- Li Vigni, B.: **365**
- Livio: **XV, 26, 188, 230 e n. 5, 240, 244**; V 55: **230**; VII: **189**; XXI 7,1: **26 n. 5**; XXX 20: **240**; XLIV 12,12: **222**

- Lo Duca, M.G.: **415**
- López de Gómara, F.: **295**
- Lopriore, L.: **407 n. 23**
- Los Angeles: **370**
- Louisiana: **XIX, 330 e n. 5, 331, 332, 334, 339, 340, 342, 369, 383**
- Loy, R., *All'insaputa della notte (Hotel Paradis)*: **225 n. 45**
- Lucan. I 128: **231 n. 6**
- Lucarelli, C.: **365**
- Luc. *Anach.* 23: **192**; *Salt.* 34: **188**; 64: **192**; 67: **189**; 70: **191**; *Symp.* 12: **220**; *VH I* 2: **3**; *Zeux.* 7,5: **3**
- Luc. *AP X* 30: **217**
- Lucca, D.: **365**
- Lucchesini, G.: **382**
- L. Domitius Ahenobarbus: **151**
- Lucio Vero: **191**
- ludi Augustales*: **188**
- Lutero, M., *Sermoni* 7,32: **218 n. 23**
- Lutri, J.R. de: **331 n. 6**
- Luzi, E.: **407 n. 23**
- Lys. 31,6: **226**
- Macar. 2,63: **227 n. 51**; 6,17: **223 n. 36**
- Macedoni: **249**
- Macchiarella, I.: **365**
- Machetti, S.: **407 n. 23**
- Macrobiani: **246**
- Magna Graecia*: **352, 356**
- Magnard, P.: **299 e n. 17**
- Magog: **XVI, 252 e n. 19, 253, 258**
- Magri, T.: **396**
- Maher, V.: **415**
- Mahieu de St. François Xavier, Madeleine, suora: **337**
- Maigret: **97ss.**
- Malaguti, A.: **365**
- Malaspina, E.: **55, n. 4s.**
- Malebranche, N.: **281, 287, 288 n. 36, 290**
- Manca, V.: **365**
- Mancini, F.: **414**
- Manet, P.: **316 n. 32**
- Manil. V 483: **198**
- Mann, D.: **43**
- Mann, T., *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn raccontata da un amico*: **124**
- Mant. Prov.* 2,31: **223 n. 36**
- Manzoni, A., *I promessi sposi* 38,15: **226**
- Marabini, P.: **VIII n. 1**
- Mar Caspio: **252, 253**
- Marchesini, M.: **VIII**
- Marciniak, K.: **VII, X**
- Marco Antonio: **68**

- Marcocci, G.: **329 n. 2, 341**
- Marie de l'Incarnation: **330**
- Marini, G.: **347 e n. 4, 348 n. 4, 352, 353, 365**
- Mariotti, S.: **54, 55 n.**
- Marocco: **399**
- Marolles, M. de: **137s.**
- Marrazzo, G.: **365**
- Marsia: **82**
- Martin, C.: **X**
- Martinelli, R.: **365**
- Marx, G.: **149, 158**
- Marx, K., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*: **227**
- Marziale: **XV, 242; IX 94,3s.: 212**
- Masdeu, G.: **2 n. 4**
- Masi, A.: **365**
- Masillo, P.: **407 n. 23**
- Matusalemix: **118**
- Mauzé, M.: **308 n. 1**
- Mazzei, C.: **365**
- Mazzonis, Q.: **330 n. 5, 341**
- Mediterraneo: **260, 276, 277, 343, 355, 362**
- Megastene, *FGrHist 715 F 27a-b, F 29*: **246**
- Megillo: **79**
- Melzer, S.E.: **366 n. 22, 341**
- Memmo, D.: **415**
- Menniti-Ippolito, N.: **366**
- Menzinger, C.: **407 n. 23**
- Meschiari, M.: **380 n. 31, 382**
- Messico: **295, 310, 332**
- Metrica: **154, 175s.**
- Meyer, J.: **333 n. 15, 341**
- Mezirow, J.: **415**
- Michel, C.: **309 n. 2**
- Michele, arcangelo: **270**
- Middlebrook, D.: **229 n. 2**
- Miggiano, P.: **365**
- Milani, F.: **XX**
- Milano: **118**
- Minerva, N.: **326 n. 59**
- Ministero dei Trasporti: **362**
- Ministero della Difesa: **362**
- Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca: **399, 400 n. 6, 402 n. 13, 413, 415**
- Minucio Felice: **122**
- Minuti, R.: **309 n. 2**
- Misterici, culti: **198**
- Mnasea fr. 59 Cappelletto: **226**
- Monolinguismo: **163s., 169, 179**
- Monosticha Catonis* 3,215: **221; 8 B.: 221**

*Monosticha Menandri* 545: **218**; 547: **225**;  
548: **220**; 550: **212**; 552: **220**; 553: **212**; 554:  
**212**; 555: **220**; 556: **220**; 558: **212**; 735 P.:  
**227**; *Pap.* XIV 6 J.: **227**

Montagnani, C.: **262 n. 13**

Montaigne, M. de: XVII, XVIII, **293, 294 e nn. 2 e 4, 295 e nn. 5 e 8, 296, 297 e n. 12, 298, 299 e n. 18, 300 e n. 20, 301, 302, 303 e n. 31, 304, 305, 307, 308, 309 e n. 2, 310 e nn. 3-5, 311 e nn. 7-9, 312 e nn. 10-17, 313 e nn. 18-22, 314 e n. 23, 328**; *Essais*, 1,1, 9: **312 n. 15**; 1,3, 17: **312 n. 12**; 1,5, 26: **311 n. 7**; 1,17, 654: **312 n. 10**; 1,21, 187: **302**; 1,23: **309**; 1,23, 112: **311 n. 9** 1,23, 197: **296, 297**; 1,23, 205: **298 e n. 13**; 1,26, 72: **313 n. 21**; 1,30, 365: **294**; 1,31: **294, 307, 309**; 1,31, 206: **312 n. 11**; 1,31, 209: **310 e nn. 1 e 5**; 1,31, 214: **311 n. 8**; 1,31, 367; 1,31, 377: **302**; 1,31, 373: **296**; 1,31, 381: **296**; 1,31, 389: **295, 302**; 1,37, 413: **301**; 2,1, 335: **312 n. 13**; 2,11, 771: **294**; 2,12: **215**; 2,12, 449: **312 n. 17**; 2,12, 507: **312 n. 14**; 2,12, 525: **313 e n. 18**; 2,12, 791-793: **298 n. 13**; 2,12, 835: **299**; 2,12, 837: **296 n. 11**; 2,12, 855: **303 n. 34**; 2,12, 869: **297**; 2,12, 875: **296**; 2,12, 961: **300**; 2,12, 1069: **297**; 2,12, 1113: **303**; 2,12, 1115: **300 n. 24**; 2,17, 1192; 2,18, 665: **314 n. 23**; 2,26, 157: **313 nn. 20 e 22**; 2,26, 158: **313 e nn. 19 e 22**; 2,30, 713: **312 n. 16**; 2,37, 1404; 3,2, 1487: **298 n. 15, 299, 301**; 3,2, 1493: **301**; 3,6: **294, 307, 309**; 3,6, 910: **310 n. 4**; 3,9, 1791: **300**; 3,9, 1807: **304 n. 35**; 3,9, 1809: **303**; 3,9, 1831: **296, 303**; 3,9, 1833: **303, 304**; 3,9, 1837: **303**; 3,10, 1865: **304 n. 37**; 3,10, 1877: **297**; 3,13, 1981: **298**; 3,13, 1991: **294 n. 3, 299**; 3,13, 1997: **299 n. 18**; 3,13, 1999: **303**; 3,13, 2005: **302**

Montalbetti, C.: **322 n. 53**

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de: **315 n. 28**

Mori, G.M.: **283 n. 17, 284 n. 23, 290**

Moro, A.: **371**

Moro, T. (Moore, T.), *Utopia*: **226 n. 46**

Moroni, G.: **364**

Morse, E.: **100 n. 56**

Muson. Ruf. 1047 K. (*ap.* Stob. III 40,9): **227**

Nakam, G.: **294 n. 2, 296 n. 9, 300 n. 23, 303 n. 31**

Nania, R.: **395**

Nannini, S.: **X**

Napolitano, M.: **25**

Narciso: **107**

Nascimbene, B.: **389 n. 16, 395, 396**

Nasini, P.: **348 n. 4**

Neri, C.: **IX, 53**

Nerone: **XII, 149-161**

Neuroscienze: **193**

Nevada: **369, 383**

New Mexico: **369, 383**

New Orleans: **330, 337**

Newton, I.: **361**

Nicandro, *Ther.* 456: **83**

Niccolai, S.: **389 n. 13, 396**

Nievo, I.: **29,**

- Niland: **376**
- Niobe: **107**
- Nonn. *Dion.* XXXIX 337: **198**
- Nord Africa: **118, 363**
- Nostalgia*: **236-239**
- Notte di San Bartolomeo: **293, 294 e n. 2**
- Nouvelle-France: **329, 330, 332, 335, 338, 342**
- Nuovo Mondo: **294, 295 e n. 5**
- ξενία: **2, 5, 12 n. 38, 17s.**
- ξένοç: **VIII, XI, XVI, 2ss., 11, 14ss.,**
- O'Brien, J.: **309 n. 2**
- Odissea* IV 242 e 271: **91 n. 36**; VI 208: **216**;  
VII 22-33: **15**; VII 33: **10**; VIII 546: **9 n. 32**;  
XII 184ss.: **66**; XIII 213: **9**; XIV 58: **216**;  
XXI 35: **2**;
- Olimpiod. *In Plat. Gorg.* 17,2: **212 n. 3**; *In Phaed.* 8,4: **212 n. 3**
- Ongini, V.: **415**
- Onomastica greca: **168, 177**
- Oppiano, *Hal.* II 56ss.: **83 n. 25**
- Oren, L.: **386 n. 3, 396**
- Orig. *Orat.* 27,6: **213 n. 6**; *Comm. Io.* 13,33: **213 n. 6**; *Cels.* 2,21: **214 n. 9**
- Orletti, F.: **414**
- Oronte: **115**
- Orosio, *hist.* 1 *prol.* 9: **120**
- Orsoline, suore: **329, 330 e n. 5, 331, 332, 339, 342**
- Ortore, M.: **1**
- Osório, J.: **295 n. 5**
- Ospitale, dono: **214-218**
- Ospitalità: **211-214**
- Otolici (Panotii): **245**
- Ottaviano: **70**
- Oury, G.-M.: **330 n. 5, 341**
- Ovidio: **XI, XII, XV, 107, 109, 110, 134, 147, 227 n. 49, 244**; *Ars* I 173s.: **115**; I 1s.: **134-136.**; I 3s.: **135**; II 719ss.: **142**; III 765ss.: **138**; III 809ss.: **138**; , *Fast.* I 471-488: **107 n. 12**; I 493: **227**; *Heroid.*: **131, 137**; *Met.* III 348: **107**; *Pont.* 4,13,18: **109**; *Rem.* **141**; *Trist.* I 1,1s.: **108**; I 1,57-60: **109**; I 3,49: **232**; I 3,55: **232**; I 3,61s.: **232**; III 1,1s.: **108**; 17-22: **108**; III 12,17-26: **110**; III 14, 48: **109**; V 10, 37: **314 n. 24**
- [Ov.] *Nux* 42: **227**
- Owen, J., *Epigrammi* 7,100: **226**
- Oxtoby, W.G.: **289**
- Pace, A.: **386 n. 4, 396**
- Pactum societatis*: **386**
- Pacuv. *Teucer*, 19,391: **226**
- Paganini, G.: **297 n. 12**
- Pagden, A.: **329 n. 2, 341**
- Paget, D.: **366**
- Paideia*: **190**



- Palamede: **96**
- Palazzi, R.: **354, 366**
- Palermo: **344, 353, 362, 369, 371, 381**
- Palestrina: **124**
- Palinuro: **269 n. 23**
- Pandi: **246**
- Panichi, N.: **301 n. 26, 302 n. 30, 303 n. 32, 311 n. 7**
- Pantheon: **123**
- Pantomima: **187-193, 197-199, 201**
- Paolini, M.: **XX, 343 e n. 1, 344-346,, 347 e n. 4, 348-363, 366, 367**
- Paride, giudizio di: **194, 201-203**
- Parsis-Barubé, O.: **309 n. 2**
- Paschoud, A.: **325 n. 57, 336 n. 24**
- Pascoli, G., *Romagna* 51: **226**
- Pasolini, P.P.: **55, 348 n. 4**
- Pasquier, J.: **335**
- Pastore Stocchi, M.: **263 e n. 17, 264**
- Pathos*: **324, 343, 353, 354**
- Patisso, G.: **333 n. 15, 341**
- Patria*: **230-233, 236s., 239-243**
- Patrizi, G.: **269 n. 23**
- Pegida: **114**
- Peirce, C.S.: **98, 100 n. 56**
- Pellandra, C.: **326 n. 59**
- Peregrinus*: **4, 9, 12, 17, 106 n. 10, 110,**
- Peripeteia*: **353**
- Perissinotto, C.: **XIX, XX**
- Perolino, U.: **371 n. 8, 382**
- Persiani: **286, 304**
- Persona*: **233, 236**
- Perù: **295, 310**
- Pesce, D.: **353 n. 8, 364**
- Petrarca, F.: **XV, 123 n. 43, 215, 223, 234;**  
*Africa* VI 388-700: **234, 240; Fam. 6,2: 123 n. 43; De remediis utriusque Fortunae, 19; 54: 215; Rerum memorandarum libri, 91,3: 223**
- Petrarchismo: **234**
- Petron. *Satyricon* 45,3: **225**
- Petrozziello, M.: **396**
- Pezzini, B.: **389 n. 13, 396**
- Pharmakòs*: **85 n. 28**
- Pharmattein*: **88**
- Phasme*: **357, 358**
- Philosophes*: **288, 307, 308, 317, 326, 328**
- [Phocyl.] 49: **224; 81s.: 217**
- Phot.  $\alpha$  2199 Th.: **219**
- Picchi, L.: **345, 366**
- Pierre de la Rue: **330**
- Pietro di Cluny *Ep. 2,50, PL CLXXXIX* 276a: **213**

- Pigmei: **246**
- Pignatti, F.: **265 n. 21, 269 n. 23**
- Pilade: **188s.**
- Pind. *I.* 2,48: **8 n. 29**; *O.* 3,40: **8 n. 28**; fr. 43 M. (Athen. 513c): **225**
- Pinot, V.: **280 n. 3, 281 nn. 6 e 10, 282 n. 16, 285 n. 24, 287 n. 34, 290**
- Pinotti, A.: **369 n. 1, 382**
- Pinto Minerva, F.: **415**
- Pio V, papa: **259, 260**
- Pioffet, M.-C.: **330 n. 6, 341**
- Pirenne, H.: **259 n. 1**
- Pitagora: **79 n. 11**
- Pitagorica, filosofia: **191**
- Pizia: **85**
- Platone: **XI**; *Ap.* 17c: **79**; 17d-18a: **78**; 23c: **95**; 28e: **79 n. 9**; 29a: **85 n. 27**; 30e: **79**; 31a: **79**; 31b: **79**; 31c-d: **87**; 32a: **78**; 36e: **78**; *Charm.* 169cd: **83 n. 24**; *Crit.* 52b: **79 n. 9**; *Gorg.* 464e-465a: **217 n. 21**; 521d: **85 n. 28**; *Hp.Ma.* 304c: **90 n. 32**; *Leg.* 662e: **93**; 702c: **3**; 722c 8s.: **79 n. 8**; *Lys.* 304c: **90 n. 32**; *Men.* 79e-80a: **83**; 80a: **88**; *Parm.* 130c: **90 n. 32**; *Phaedr.* 229e-230a: **83**; 265e: **99 n. 54**; 229d: **79 n. 10**; 230d: **79**; 275d: **80 n. 11**; 276d: **80 n. 11**; 276e-277a: **80 n. 11**; 278a: **94 n. 42**; *Phil.* 11b-c: **84 n. 26**, 16b: **90**; *Plt.* 168b: **88**; *Prot.* 321c: **80 n. 15**; 348c: **89**; *Resp.* 372e: **79 n. 6**; 514a-520a: **92**; *Symp.* 174bc: **221**; 175d-e3: **86**; 215b-c: **82**; 215d: **95**; 216a: **84**; 216d: **95**; 216e: **86**; 217e-218a: **83**; 219a: **212**; 219e: **91**; 220e-221c: **79 n. 9**; 221d: **82 n. 21**; *Theaet.* 143e: **82 n. 21**; 145d-e: **90 n. 32**; 149d: **88**; 174a-174c: **91**; 187d: **90 n. 32**
- Plaut. *Amph.* 330: **222 n. 33**; *Mil.* 674: **215**; 741s.: **219**; *Rud.* 1355: **67**; *Trin.* 19: **56 n. 10**
- Plezia, M.: **53ss., 63 n. 30**
- Plin. *NH* VI 34s.: **246**
- Plin. *Epist.* 2,8: **239**; 5,2,2: **212**; 9,7: **239**; *Paneg.*: **117**
- Plutarco: **XVIII**; *Caes.* 2,1ss.: **68**; *Cic.* 5,2,1: **58 n. 14**; *Rom.* 12,6: **3**; *Mor.* 93b-97b: **214**; 516c: **95**; 600f: **80 n. 13**; 616c: **220**
- Poemi omerici: **11 n. 37, 15, 17 n. 46, 32, 42, 265 n. 20**
- Poirot: **97, 99**
- Policrate: **85, 96**
- Polinice: **355, 356**
- Pollina, P.: **366**
- Pompei, A.: **407 n. 23**
- Pompeo: **69, 111**
- Ponza: **344, 350**
- Popkin, R.: **297 n. 12**
- Porcaro, E.: **XXI, XXII, 414, 415**
- Porphyrr. *Quaestiones Homericae* 3,15: **222**
- Porret, M.: **336 n. 24, 340**
- Portera, A.: **415**
- Pouilloux, J.-Y.: **298 n. 15, 299 n. 18**
- Poulouin, C.: **281 n. 6, 290**
- Pound, E.: **129 n. 4**

- Pratica di Mare: **359**
- Principe, C.: **330 n. 6, 341**
- Prinzirob (nickname): **363, 366**
- Priore, R.: **345, 346, 349, 353, 363, 365, 366**
- Procida: **113**
- Prop. IV 5,47: **222 n. 33**
- Protarco: **90**
- Prudenziolo: **XI**; *Perist.* 2, 473-480: **119s.**;  
*Contr. Symm.* I 215-219, 223-225: **120s.**; I  
496-514: **121s.**
- Prv 2:28: **217**; 15:17: **213**
- Pseudo-Anselmo (*PL CLIX 295c*): **222 n. 34**
- Publil. Syr. I 6: **217**; C 17: **223**
- Pugiotto, A.: **389 n. 13, 396**
- Puppa, P.: **353, 366**
- Purgatori, A.: **365**
- Pyrker, L., *Tunisi*: **238 n. 19**
- Quartapelle, F.: **414**
- Québec: **330, 335**
- Quint. *Inst.* X 5,2: **57**; XI 3,30: **4**; XI 3,87:  
**192**
- Rabano Mauro, *PL CXI 730d*: **213 n. 6**
- Racault, J.-M.: **336 n. 24, 341**
- Raccis, G.: **373 e n. 11, 382**
- Racine, J.: **13**
- Radica, G.: **316 n. 32**
- Raguet, G.-B., **338, 339 n. 31**
- Raimondi, E.: **269 n. 23, 273 e nn. 28-29,**  
**274 e n. 30, 276 e n. 34**
- Ransmayr, C.: **229 n. 3**
- Rasperger, C.: **294 n. 3**
- Raymond, M.: **314 n. 25**
- Raynal, G.-T.: **326 e n. 60, 327 e n. 62, 328**
- Recolletti, missionari: **330**
- Reconquista*: **259**
- Rehm, R.: **363, 366**
- Remigio di Auxerre, commento a *Dist. Cat.*  
IV 8,2: **218 n. 22**
- Renaudot, T.: **280 n. 4**
- Rey-Goldzeiguer, A.: **341**
- Richard, J.: **336, 340**
- Ricoeur, P.: **36s. n. 18**
- Ridola, P.: **395**
- Rifacimento: **134s.**
- Rinaldo: **265**
- Rini, R.: **297 n. 12**
- Risi, M.: **356, 366**
- Rizzarelli, M.: **376 e nn. 17 e 20, 379, 380 n.**  
**29, 382**
- Robenstine, C.: **338 n. 28, 341**
- Roberts, J.A.G.: **290**
- Robinet, A.: **290**
- Robinet, J.B.: **335 n. 21, 341**

- Rocca, L.: **407 n. 23**
- Roma: **174, 177, 178 n. 31, 348, 350**
- Romagnoli, A.: **299 n. 19**
- Romania: **399**
- Romanzo di Alessandro*,  $\alpha$  III 3: **255**;  $\alpha$  III 5s.: **251**;  $\alpha$  III 17: **248**;  $\alpha$  III 21: **255**;  $\beta$  I 13: **257**;  $\beta$  II 32s.: **249, 250**;  $\beta$  III 28: **250**;  $\beta$  III 33: **250**; L II 32: **255**;  $\gamma$  II 35: **255**;  $\epsilon$  §3: **257**
- Romanzo greco: **187, 192, 194, 197-200**
- Romero, V.C.: **386 n. 3, 396**
- Romolo: **117, 122**
- Rosset, F.: **336 n. 24, 340**
- Rossi, P.: **281 n. 6, 290**
- Rotolo, A.: **VIII**
- Rouanet, S.-P.: **309 n. 2**
- Rouen: **295, 329, 331, 342**
- Rousseau, J.-J.: **XVIII, 307, 308, 314 e n. 24, 315 e nn. 26 e 28, 316 e nn. 29-32, 317 e nn. 33-34, 318 e nn. 35-38, 319 e nn. 39-40, 320 nn. 41 e 43-44, 321 e nn. 45-50, 322 e nn. 51-52, 323, 328, 386 e n. 2, 396**; *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Préface: **318 n. 35**; I: **319 e nn. 39, 41 e 43-44, 321 nn. 45-46**; II: **320 e n. 41**; X: **315 n. 28**; *Du Contrat social*: **317 n. 34**; *Émile*, V, *Des voyages*: **314 n. 25**; *Fragments autobiographiques, Ébauches des Confessions*: **316 n. 29**; *Fragments autobiographiques, Ébauches des Rêveries*: **320 n. 47**; *Les Confessions*, I: **321 nn. 48-49**; *Les Rêveries du promeneur solitaire*, I: **322 n. 52**; II: **322 n. 51**; IV: **322 nn. 47 e 50**; *Lettre à Christophe de Beaumont*: **316 n. 31**; *Lettres morales*, 3: **315 n. 26**; *Narcisse, Préface*: **308, 317 n. 33**
- Rovini, R.: **299 n. 18**
- Rueff, M.: **309 n. 1, 317 n. 32**
- Rupé, H.: **43**
- Rupertus Tuitiensis, comm. ad *Ecclesiaste* (PL CLXVIII 1237a): **222 n. 34**
- Russo, E.: **265 n. 20, 272 n. 27**
- Sacchetti, F.: **136s., 146**
- Saint-Augustin de Tranchepain, M. de, suora: **XIX, 331 e n. 8, 337 e n. 26, 338 e n. 30, 339 n. 31, 342**
- Saint-Évremond, C. de Marguetel de: **280**
- Salimbene de Adam, *Cronica* 364c: **220**
- San Bernardino, contea di: **374**
- San Lorenzo: **119**
- Sanguineti, E.: **33**
- Sannucci, C.: **348 n. 4**
- Santin, E.: **XIII**
- Santovito, G.: **363**
- Sarteanesi, N.: **366**
- Sartori, L.: **366**
- Sapph. fr. 31, 1-4 Voigt: **IX, 29**
- Satiri: **246**
- Scaffai, N.: **378, 379 n. 25, 382**
- Scagliarini, A.: **VIII**
- Schiavo, P.: **XVII, XVIII**

- Schillaci, A.: **395**
- Schlapbach, K.: **XIV**
- Schleiermacher, F.: **129**
- Schlüter, J.G.C.: **136s., 146**
- Schmitt, C.: **260 e n. 5**
- Schmitzer, U.: **XI, XXII**
- Schneewind, J.B.: **281 n. 9, 290**
- Schol. Hom. *Od.* 1,8 (I 17 Pontani): **222**
- Schreiner, S.: **XV**
- Schrott, R.: **X**
- Schubert, F.: **238 n. 19**
- Schuck, P.H.: **386 n. 3, 396**
- Schulz, C.M.: **374**
- Sciapodi: **245**
- Scilace di Carandia: **245**
- Scuto, F.: **389 n. 13, 396**
- Segovia, A.: **347 n. 4**
- Segre, C.: **262 n. 14**
- Selinker, L.: **415**
- Seneca: **XV, 325; Ad Helv.** 9,7: **227, 239; De ben.** I 6,1: **217; II 1,2: 217; III 8,4: 217; Ep.** 5,6: **218; 8,4: 198; 14,19: 222; 28,4: 226; 68,4: 222; 90,28: 198**
- [Sen.] *De moribus* 121: **219**
- [Sen.] *Rem. For.* 3,2: **226; 8,1: 226; 8,2: 226**
- Senofonte: **XI; Hell.** IV 1,29-39: **12 n. 38; Lac.** 14,4: **12; Mem.** 4,2: **95; Symp.** 2, 19 e 4, 19-5, 9: **82 n. 21**
- Septuaginta*: **IX, 24; Gen.** 10,2: **252; Ezek** 38: **252; Apoc.** 20,7-10: **252**
- Serafini, G.: **366**
- Serianni, L.: **25**
- Sesto Empirico: **XVIII, 297, 311**
- Settanta: vedi *Septuaginta*
- Setton, K.M.: **260 n. 4**
- Sfragaro, A.: **326 n. 59**
- Sheppard, J.T.: **355, 366**
- Sibilio, R.: **415**
- Sicilia: **304, 348, 351, 372**
- Silio Italico, *Punica* XVII 184-217: **240**
- Silva, G.: **369, 370, 374, 375, 383**
- Simonide: **73s.**
- Simpl. *In Epict.* 50: **212 n. 3**
- Singolare universale*: **299 n. 17**
- Sinone: **114**
- Sirene: **66, 84, 96**
- Sirianni, G.: **389 n. 13, 396**
- Snoopy: **378**
- Soames, S.: **366**
- Socrate: **X, XI, 33, 77 e n. 1, 78, 79 e n. 11, 80 e n. 11, 81, 82 e n. 21, 83 e nn. 24 e 25, 84 e n. 26, 85 e nn. 27 e 28, 86-89, 90 e n. 32, 91, 92 e n. 38, 93, 94 e n. 43, 95 e n. 45, 96,**

**97 e n. 49, 98 e n. 53, 99 e n. 54, 100, 101, 221, 312 n. 10, 325**

Söderbäck, F.: **366**

Sofocle: **61, 355, 366**; *Iphig. fr.* 307 R.: **224**

Soldano: **265, 269, 270, 273, 274, 277**

Solimano: **XVI, 259, 261 e n. 12, 263 n. 17, 264, 265 e n. 20, 266-267, 269 e n. 23, 270, 271, 272 e nn. 24 e 27, 273 e n. 28, 274, 275 e n. 32, 276 e n. 33, 277**

Solmi, R.: **VIII**

Somaini, A.: **369 n. 1, 382**

Soubeyran, B.: **326 n. 59**

Sozomeno 5,16,12: **216**

Sozzi, L.: **329 n. 2, 341**

Spasamento: **370-372, 374, 376, 381, 383**

Spallanzani, M.: **XVIII, 301 n. 25, 311 n. 7, 328**

Spielberg, S., *E.T.*: **236 n. 15**

Spike: **374, 378, 381**

Spinoza, B.: **280, 281 e n. 11, 282, 283, 284 e n. 22, 285, 286**

Spiro, P.J.: **396**

Spyri, J., *Heidi*: **236 n. 15**

Stafford-Clark, M.: **350**

Starobinski, J.: **301 n. 26, 316 n. 32**

Stati Uniti d'America: **372**

*Status sociale*: **168, 394, 396, 397**

Steer, T.: **1**

Steinmann, K.: **X**

Steward, D.: **349, 365**

Steward, P.: **327 n. 61**

Strab. XIV 2,28: **11 n. 37**

Strat. *AP* XII 204,1: **212 n. 3**

Straniera, terra: viaggio in: **221-223**

Straniera, terra: vita in: **223-228**

Stranierità: **VII-IX, 18, 55, 74, 105ss., 163s., 178s., 369, 370, 381, 383**

Stratone di Lampsaco: **286, 287**

Strumia, A.: **309 n. 2**

Subura: **116**

*Suda*: **302; α 2861 A.: 219**

Suetonio: **XII; Aug.** 28,3: **156 n. 32; Iul.** 30,4: **70; Ner.** 1-5: **151; 4,1: 150 n. 12, 151s.; 12-1: 152; 19-3: 152, 154; 20,1: 150 n. 13, 152, 154; 20,1-57,2: 152; 21,3: 158; 22,2: 151s.; 22,3: 150 n. 12, 151; 23,2: 149 n. 3, 150; 40,2: 150 n. 12, 152s.; 43,2: 157; 47,1-49,4: 150; 47,3: 155; 48,1: 156; 48,1-3: 155; 48,2: 156; 48,4-49,4: 155; 49,1: 149s., 156; 49,3: 157; 49,4: 149 n. 5, 150, 155**

Sveno: **265**

Sys, J.: **309 n. 2**

Tachard, G.: **282**

Tacito: **XV; Agr.** 30: **241; Ann.** I 54,2: **188 n. 2; XIII** 54: **112**

Tahiti: **323-325**

Tarrade, J.: **341**

- Tasso, T.: **XVI, 259 e n. 2, 260, 261 e n. 10, 263 e n. 17, 274, 276, 277; *La Gerusalemme liberata*, I,1: 263; IV,7, 7-8: 273 n. 28; VI,10: 264; VI,12: 264; VIII,23: 265; VIII,36, 1-2: 265; IX,3-7: 265-267; IX,10-13: 267-268; IX,15-16: 268; IX,21-23: 269; IX,25-26: 269, 270; IX,40, 1-2; IX,85-88: 270, 271; IX,93: 271; IX,98, 1-4: 271, 272; IX,99: 272; X,1-2: 272, 273; X,2, 3-5: 273 n. 28; X,3, 8: 273; X,6, 5-8: 273; XX,73-74, 1-4: 274; XX,105-108, 1-4: 274, 275**
- Tatián, D.: **281 n. 11, 283 n. 17, 290**
- Taviani, P. e V., *La notte di San Lorenzo*: **212 n. 4**
- τέχνη: **150, 153**
- τέχτιον: **153s.**
- Temple, W.: **280**
- Terenzio: **56 n. 10**
- Terrasanta: **259**
- Tertulliano: **122**
- Tevere: **115**
- Texas: **369, 383**
- Themist. *Deket.* 151β: **212 n. 3**
- Theog. 215s.: **224; 793s.: 16**
- Théry, C.: **329 n. 3, 339 n. 31, 341, 342**
- Thevet, A.: **295**
- Thobie, J.: **341**
- Thuc. I 144,2, II 39,1: **12**
- Tiberio: **XIII, 173s.**
- Tifone: **82 n. 23**
- Tirreno, mare: **344, 351**
- Tissoni Benvenuti, A.: **262 n. 13**
- Titiro: **107 n. 12, 113**
- Todorov, T.: **298 n. 14, 300 e n. 20, 332 e n. 12, 334, 342**
- Togliatti, P.: **228**
- Tomasi, F.: **261 n. 10, 264 n. 18, 265 nn. 21, 22, 272 n. 27, 274 n. 31**
- Tomi: **XI, 107, 111,**
- Tommaso d'Aquino: **360 e n. 10, 361**
- Torre di David: **274**
- Tosi, R.: **XIV**
- Tournon, A.: **293 n. 1, 295 e n. 8, 298 n. 15, 300 n. 22**
- Traduzione: **127-147, 168, 177s., 369**
- Traiano: **114, 117**
- Trasimaco: **86**
- Traina, A.: **IX, 53, 55, 73**
- Trento, Concilio di: **259**
- Trispitami: **246**
- Trissino, G.G.: **263 e n. 15**
- Tulliola: **66s.**
- Tupinambas, etnia: **295**
- Turco, L.: **415**
- Turino, G.: **366**
- Turno: **269 n. 23, 276**

- Tzetzēs, *Chil.* VII 45: **245**
- Ubertini, F.: **VIII**
- Ucraina: **399**
- Ulisse: **64ss., 235**
- Ustica: **343, 344 e n. 2, 345-347, 349 n. 5, 351-353, 354 n. 9, 356, 357, 359, 362-364, 366, 367**
- Utopia: **323**
- Vajont: **344, 352, 357, 360**
- Valafrido Strabone: **XV**
- Valentin, K.: **XI**
- Valtolina, G.G.: **393 n. 26, 396**
- Van der Bellen, A.: **243**
- Vanini, G.C.: **282**
- Variété*: **303, 313, 318 n. 35**
- Varrone: **17, 104, 106 n. 10, 107 n. 12, 122; De ling. lat.** V 1,3: **5 n. 16; V 33: 106 n. 10**
- Varsavia: **54, 103**
- Vasta, G.: **XX, XXI, 369, 370, 371 e nn. 6-7, 372 e n. 9, 373 e n. 12, 374, 375 e n. 16, 376, 377 e n. 23, 378, 379 e n. 28, 380 e n. 31, 381-383**
- Vecchi, P.: **326 n. 59**
- Vedovelli, M.: **414, 415**
- Verdino, S.: **274 n. 31**
- Vernant, J.-P.: **VII**
- Vernes, P.-M.: **316 n. 32**
- Verg. *Aen.*: **17, 35, 105, 107 n. 12, 114, 276; VI 853: 242; Georg.: 131**
- Véron, P.-A.: **324**
- Viaggio: **284, 285, 303, 304, 308, 313, 315, 318, 322-324, 326-332, 337, 342, 369, 370, 372 n. 10, 373, 374 e n. 12, 375, 376, 378-381, 383, 409 n. 25**
- Vida, M.G., *Scaccheide*: **2 n. 4**
- Vidal, C.: **333 n. 15, 341**
- Villari, L.: **327 n. 61**
- Villegagnon, N. Durand de: **295**
- Vivaldo, A.: **366**
- Voghera, M.: **414**
- Volpilhac-Auger, C.: **289**
- Voltaire: **282 n. 10, 308, 328; Dictionnaire Philosophique: 215**
- Voß, J.H.: **X**
- Vossius, I.: **280 e n. 3, 290**
- Vuillemin, N.: **309 n. 2**
- Wagner, P.: **374 n. 13, 383**
- Walahfrid Strabo, *Metrum Sapphicum*, 2; 8; 12: **236s.**
- Ware, M.: **338 n. 29, 342**
- Watson: **98 n. 54**
- Watson, R.A.: **289**
- Wells, B.R.: **327 n. 61**
- Werbrouck, M.: **366**
- Weststeijn, T.: **280 n. 3, 290**



Wibald von Stablo, *Ep.* 119: **218 n. 22**; 120:  
**218 n. 22**

Wilkinson, L.: **349, 350, 364**

Wilmer, S.E.: **366**

Wilson, S.M.: **333 n. 14, 342**

Wolfe: **97**

Wolff, C.: **281 e n. 9, 290**

Wong, L.: **351, 366**

Worde, W. de: **135, 146**

Wunderkammer: **270**

Yehudah Halewi: **32**

Yvon, C., abbé: **288**

Xenofobia: **242**

Zamberletti, G.: **366**

Zanatta, M.: **353 n. 8, 364**

Zapatka, M.: **43 n. 17**

Zarri, G.: **330 n. 5, 342**

Zeitblohm, S.: **124**

*Zeitgeist*: **139, 141**

Zen. Ath. 1,15: **221 n. 28**; 5,31: **216**; 5,76: **220 n. 25**

Zen. Vulg. 1,62: **214 n. 9**; 2,19: **221 n. 28**;  
5,25: **223 n. 36**

Zeus: **355**

Zoli, S.: **280 n. 4, 290**

Zukauskaite, A.: **366**