

culturesocietà

---

8

Collana del Dipartimento Culture e Società  
dell'Università degli Studi di Palermo  
diretta da Michele Cometa



IMAGINE THERE'S NO BORDERS.  
MITI IDENTITARI, PERCORSI DI VIAGGIO, SGUARDI  
SULL'ALTRO DALL'ANTICHITÀ AL MEDIOEVO

a cura di  
Alfredo Casamento



PALERMO  
UNIVERSITY  
PRESS

culture e società, 8

*Imagine there's no borders. Miti identitari, percorsi di viaggio, sguardi  
sull'altro dall'Antichità al Medioevo*  
a cura di Alfredo Casamento

*Direttore:* Michele Cometa

ISBN (a stampa): 978-88-5509-389-7

ISBN (online): 978-88-5509-390-3

Il volume è stato realizzato e stampato con il contributo FFR del  
Dipartimento Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo.

In copertina: Jannis Psychopedis, *Megalos Nostos* (frammento), 2005,  
tecnica mista

© Copyright 2022 New Digital Frontiers srl  
Via Serradifalco 78  
90145 Palermo  
[www.newdigitalfrontiers.com](http://www.newdigitalfrontiers.com)

## Indice

Introduzione GLI AUTORI	7
La meta e il percorso. Sguardi e menti di viaggiatori nella Grecia antica ANDREA COZZO	15
I discutibili confini dell'Europa secondo Erodoto GIOVANNI INGARAO	57
Un mondo senza confini, un potere senza limiti. Temi e retoriche identitarie dell'«eccezionalismo» ateniese NICOLA CUSUMANO	69
<i>Hodoi</i> : le vie del corpo umano nella medicina ippocratica FRANCO GIORGIANNI	95
In bilico tra Greci e "Barbari": Maratona, la statua di Nemesis a Ramnunte e la costruzione di un mito identitario DANIELA BONANNO	115
Allearsi col nemico. Pompeo, alcuni pregiudizi etnografici, i destini della storia nell'ottavo libro della <i>Pharsalia</i> di Lucano ALFREDO CASAMENTO	127
La saggezza 'fertile': Apuleio, l'India e i gimnosofisti MAURIZIO MASSIMO BIANCO	147

Caracalla: il doppio volto di un nome DANIELA MOTTA	163
Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie. Materiali per uno studio del multiculturalismo in età normanna CRISTINA ROGNONI	177
Crossing the Atlantic at the turn of the Millennium: Friends and Foes LOREDANA TERESI	201
Frontiera geografica e frontiere mentali nella saga di Eirik il Rosso ARMANDO BISANTI	223
AUTRICI E AUTORI	253

# Premessa

## GLI AUTORI

Sulla dicotomia identità e alterità la critica moderna si è molto esercitata negli ultimi decenni, mettendo a punto un armamentario di strumenti e categorie analitiche utili a identificarne i rispettivi spazi di applicazione: da un lato, troviamo dunque l'identità, con tutto il suo repertorio di parole-chiave, quali tradizione, memoria, scrittura, purezza, coerenza; e dall'altro, l'alterità, in tutti i suoi gradi, che vanno da una potenziale assimilabilità a un'estraneità radicale, espressa, volta per volta, dalla *climax* di termini quali ospite, straniero, rifugiato politico, esiliato, nemico, invasore.

Benché talora abusata come strumento interpretativo per l'analisi di situazioni di conflitto o interazione, tanto da diventare quasi un automatismo delle nostre ricerche, la dialettica identità-alterità continua ad essere quotidianamente sollecitata dai fatti d'attualità che ci spingono a cercare nuove formule e nuovi strumenti di comprensione del reale.

Il volume che qui presentiamo si propone di indagare, attraverso una galleria di casi-studio specificamente dedicati, le diverse forme di contatto-confronto con l'altro, in un arco temporale che va dall'Antichità classica al Medioevo, nel tentativo di mostrare il carattere strumentale di quelle barriere e confini spesso immaginari, ma anche di esplorare quei percorsi di conoscenza e rappresentazione dell'altro che emergono da occasioni quali il viaggio, le forme di appropriazione e coabitazione.

Gli undici saggi qui raccolti costituiscono pertanto altrettante variazioni sul tema della distanza, dell'interazione e

Gli autori

dell'esplorazione dell'alterità, anche quando essa è interiorizzata, addomesticata o messa in valore. Il titolo della raccolta è ovviamente un omaggio alla celeberrima canzone *Imagine* di John Lennon, ai cui versi abbiamo voluto ispirarci, adattandoli al nostro progetto.

La prima sezione del volume adotta come laboratorio di ricerca il mondo greco. Al viaggio e allo sguardo del viaggiatore è dedicato il contributo di ANDREA COZZO dal titolo *La meta e il percorso. Sguardi e menti di viaggiatori nella Grecia antica*, che indaga alcuni regimi scopici e 'menti' degli antichi viaggiatori greci. Esso prende in considerazione: gli sguardi omerici, vari ma tutti legati tra loro dall'essere rivolti verso specifici punti, singoli o, nel quadro di una conoscenza cumulativa, 'sommati' gli uni agli altri; il modo di guardare del sapiente, che riflette sulla relazione tra tutto ciò che vede durante il percorso; quello del turista, che concentra l'osservazione sulla meta scelta – a volte anche soltanto per potere raccontare di esservi stato; quello del lettore, che 'si sposta' attraverso i libri di viaggio o di storia; e altri sguardi che costituiscono intrecci o variazioni di quelli precedenti, presentandosi per esempio come esplorativi, o fanatici della visita ai luoghi frequentati da personaggi famosi, o, proprio in reazione a questi ultimi, critici del viaggio turistico che pretenda di spacciarsi come filosofico e perciò elogiatori del percorso che l'anima può compiere anche quando il corpo resta fermo.

Su un altro genere di viaggio, quello attraverso il corpo umano, è incentrato il contributo di FRANCO GIORGIANNI (*Hodos: le vie del corpo umano nella medicina ippocratica*), che ci ricorda quanto le accezioni metaforiche connesse all'idea di spostamento e mutamento di luogo possano dare stimolo ad altri avventurosi percorsi euristici. Giorgianni riflette infatti sul valore di *hodos*, uno dei termini che designano per eccellenza l'idea di viaggio, nel *Corpus* ippocratico e, in particolare, in un gruppo di trattati, che presentano comuni caratteristiche dal punto di vista teorico, lessicale e delle forme dell'espressione del pensiero medico scientifico.

Dalla riflessione sul viaggio si passa a quella sulla nozione di confine, di frontiera, di limite da osservare o da superare. All'interrogativo sui confini e sulle differenze culturali che essi marcherebbero cerca di rispondere il capitolo di GIOVANNI INGARAO (*I discutibili confini dell'Europa secondo Erodoto*), che pone ad oggetto della sua indagine le *Storie* di Erodoto e la questione della netta separazione tra l'Europa e gli altri continenti all'interno dell'opera. Nelle *Storie* sono piuttosto i Persiani a sostenere questa teoria, per giustificare la sottomissione delle grandi e antiche comunità greche presenti in Asia Minore. Erodoto sembra invece scettico, mettendo in discussione i confini, l'origine e il nome stesso dell'Europa, così come quelli di Libia (Africa) e Asia. Sebbene per lui le frontiere esistano e vadano rispettate con "religiosa osservanza", l'Europa sfugge ad una chiara determinazione, i suoi confini sono infatti precari e in parte sconosciuti.

Limiti e confini sono oggetti concettuali che possiedono uno statuto ambiguo. Immaginare un universo antropologico che ne risulti privo, se da un lato può apparire un valido esercizio di utopia positiva, dall'altro induce a riflettere sui rischi di una forza incontrollata di cui è difficile, spesso drammatico, misurare gli effetti. Un buon caso-studio può essere individuato nella categoria politica di "eccezionalismo", la pretesa di sottrarsi alle regole condivise dalle altre nazioni, legittimando così l'idea che sia possibile in certi casi, appunto eccezionali, la coincidenza tra "giusto" e "utile". Partendo da tali premesse, il contributo di NICOLA CUSUMANO (*Un mondo senza confini, un potere senza limiti. Temi e retoriche identitarie dell'«eccezionalismo» ateniese*) si propone di esplorare la costruzione dell' "eccezionalismo" ateniese soprattutto attraverso la testimonianza dei due maggiori storici del periodo, Erodoto e Tucidide, che ne riconoscono la radice in una miscela di audacia, lucidità politica e perseveranza psicologica.

All'alterità come elemento di costruzione del sé è poi dedicato il contributo di DANIELA BONANNO (*In bilico tra Greci e "Barbari": Maratona, la statua di Nemesis a Ramnunte e la*

Gli autori

*costruzione di un mito identitario*), nel quale si analizzano in particolare il ruolo e la funzione che in tale processo assumono gli oggetti inanimati e i manufatti costruiti dall'uomo. La circostanza presa in esame è relativa a una notizia riportata, nel II sec. della nostra era, nel primo libro della *Periegesi* di Pausania. In visita nel demo attico di Ramnunte, il Periegeta mette infatti in relazione la vittoria conseguita dagli Ateniesi a Maratona contro i Persiani, nel 490 a.C., e la dedica della statua della divinità greca Nemesis nel santuario locale, scolpita con un blocco di marmo pario che i nemici avevano portato con loro, con il proposito di farne un trofeo, certi che avrebbero avuto la meglio nello scontro. Una tradizione, probabilmente, nata in epoca più tarda, ma che in modo efficace ammonisce dal superamento di limiti, consentiti all'umano, e ricorda l'alternarsi inesorabile delle sorti.

Passando dalla Grecia a Roma, l'esplorazione sposta il fuoco sulle strategie e le valutazioni connesse alla trasformazione strumentale di un nemico storico in un potenziale alleato e sul fascino esercitato da altri mondi e altre realtà politiche. In questa sezione del volume, ALFREDO CASAMENTO (*Allearsi col nemico. Pompeo, alcuni pregiudizi etnografici, i destini della storia nell'ottavo libro della Pharsalia di Lucano*), misurandosi con la questione della relazione con l'altro, centra la prospettiva sul *Bellum civile* di Lucano, poema epico che affronta notoriamente lo scontro tra Cesare e Pompeo nel quadro più grande di una guerra percepita, a suo modo, come universale. Proprio dal dato storico della partecipazione nella *pars pompeiana* di vari popoli stranieri, Lucano mette a fuoco gli eventi disastrosi successivi alla sconfitta di Farsalo e le differenti valutazioni fatte in seno al gruppo dirigente sulle decisioni immediate da prendere. In questo frangente, si valutò infatti di tentare un accordo con i Parti, nemici storici dei Romani, ma una serie di pregiudizi tipici del confronto con lo straniero dissuaderanno il comandante dal perseguire questa singolare 'alleanza col nemico'.

Il fascino che proviene dall'esotico è esplorato invece da MAURIZIO MASSIMO BIANCO (*La saggezza 'fertile': Apuleio, l'In-*

*dia e i gimnosofisti*) attraverso il *Floridum* 6 di Apuleio, nel quale il Madaurese pone lo sguardo sugli *Indi*. Qui la distanza spaziale, marcata con insistenza all'inizio del discorso, consente di tracciare un quadro dell'India e delle meraviglie che essa ospita. Apuleio, però, preferisce intrattenersi *de miraculis hominum* piuttosto che su quelli della natura, soffermandosi, in particolar modo, sulla presentazione dei gimnosofisti, la cui saggezza da un lato si rivela sorprendentemente operosa e socialmente impegnata, dall'altro presuppone un consequenziale disprezzo per qualsiasi forma di inerzia dell'animo. Solo chi coltiva la sapienza acquista il diritto di mangiare, mentre chi è afflitto da *torpor animi* è costretto a digiunare.

Al fascino dell'esotico non si sottraggono nemmeno gli imperatori: emblematico è il caso di Caracalla esaminato da Daniela Motta (*Caracalla: il doppio volto di un nome*), il cui soprannome stesso rinvia all'impiego di marche di alterità nel suo modo di vestire che, nel caso specifico, svelano le linee di un preciso progetto politico. L'analisi della tradizione storiografica latina tardoantica e di quella greca sul soprannome imperiale Caracalla, legato alla veste di foggia barbarica introdotta dall'imperatore, indica a giudizio della studiosa due differenti spiegazioni dell'origine della denominazione, la prima legata agli eventi della campagna germanica del 213 ed alla successiva distribuzione alla *plebs urbana* di vesti portate e *Gallia*, la seconda alla spedizione partica del 217 in occasione della quale l'imperatore avrebbe introdotto un mantello ispirato a foggie barbariche. Le due tradizioni riflettono due originarie diverse connotazioni del soprannome, le quali tuttavia rispecchiano proprio le ambizioni ecumeniche dell'imperatore, che si alimentavano anche di forme di scambio interculturale.

L'ultima parte del volume accompagna il lungo e articolato passaggio dall'età antica al Medioevo, offrendo alcuni saggi di approfondimento che, pur avendo come terreno d'indagine contesti culturali completamente diversi, chiamano in gioco altre nozioni chiave connesse a questo tema.

Gli autori

CRISTINA ROGNONI (*Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie. Materiali per uno studio del multiculturalismo in età normanna*) riflette sull'importanza di concetti fondamentali quali multiculturalità e plurilinguismo per definire l'esperienza politica e culturale normanna nel regno di Sicilia. Come si articolasse la convivenza tra le tre, quando non quattro, comunità culturali che costituivano la società del tempo – di lingua e rito greco bizantino, arabo musulmani e giudeo arabi, latini di rito romano – è tuttavia una questione tutt'altro che semplice, che la buona conservazione di documenti nelle tre lingue "ufficiali" può contribuire a chiarire. Il documento d'archivio, infatti, è in sé un *case-study*, quando provenga da una prassi giuridica plurilingue e plurigrafica; d'altra parte, il suo contenuto attesta di procedure, istituzioni, luoghi, figure e modalità di relazione che i testi letterari, per loro natura, non saprebbero rivelare. Lo studio si concentra sulla definizione dei confini contenuta nei documenti in lingua greca per dimostrare la validità dell'atto della prassi come fonte per decostruire il mito dell'"identità" normanna.

Alla *Saga di Eirik il Rosso* sono poi dedicati i due contributi, con cui termina il volume, di ARMANDO BISANTI (*Frontiera geografica e frontiere mentali nella saga di Eirik il Rosso*) e di LOREDANA TERESI (*Crossing the Atlantic at the turn of the Millennium: Friends and Foes*). Entrambi i lavori mirano a valorizzare le cosiddette *Vinland Sagas* di straordinario interesse storico e antropologico, in quanto contengono una delle più antiche narrazioni della penetrazione dei Vichinghi, prima in Groenlandia e poi nel Nuovo Continente (la cosiddetta Vinlandia), circa 500 anni prima della "scoperta" dell'America da parte di Cristoforo Colombo. In particolare, il lavoro di A. Bisanti si sofferma sulle suggestioni che afferiscono alle dimensioni del magico, del meraviglioso, dell'immaginario in un'opera in cui la "frontiera" geografica si fonde e si confonde con le "frontiere" mentali dettate dalla visione religiosa dell'anonimo redattore. Quello di L. Teresi sottolinea gli atteggiamenti di diffidenza e di cautela che contraddistinguono lo

sguardo dei Vichinghi verso l'altro, atteggiamenti dettati più da avvenimenti fortuiti ed imprevedibili che da conflittualità predeterminata e sete di conquista. Nonostante la mancanza di una lingua e di un sistema culturale di riferimento comuni, Vichinghi ed indigeni riescono in più occasioni a superare le differenze e a trovare un sistema di comunicazione efficace. Il nemico reale, anziché vestire colori etnici, avrà i connotati dell'avidità e dell'inganno serpeggianti all'interno del gruppo vichingo stesso.

Pur consapevoli che questa raccolta di saggi non esaurisce l'indagine su un ambito fecondo di ricerca, riteniamo che essa possa servire da stimolo alla riflessione su un tema che, più di altri, può esser considerato uno dei più preziosi lasciti del passato al nostro problematico presente.

Gli autori



# La meta e il percorso. Sguardi e menti di viaggiatori nella Grecia antica

ANDREA COZZO

La bibliografia sul tema del viaggio nella letteratura greca è vastissima<sup>1</sup>. Tuttavia, non molto spazio ha avuto in essa l'indagine sulle forme di pratiche visuali che le diverse categorie di viaggiatori mettono in gioco. Gli sguardi di chi viaggia, infatti, a seconda del fine che questi si propone, non sono tutti uguali e ciò è evidente sia sul piano del vocabolario utilizzato per designarli, sia su quello concettuale. Su entrambi tali piani si possono rintracciare specifici «regimi scopici» e specifici tipi di quella che Eric J. Leed ha chiamato, in generale, «la mente del viaggiatore» – espressione che ho fatto mia, ma nella forma plurale, nel sottotitolo stesso del presente lavoro<sup>2</sup>. Qui, naturalmente senza pretendere alcuna esaustività,

---

<sup>1</sup> Cf., p. es., L. Casson, *Viaggi e viaggiatori nell'Antichità*, Mursia, Milano 1978; G. Marasco, *I viaggi nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1978; G. Camassa, S. Fasce (a cura di), *Idee e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, ECIG, Genova 1991; J.-M. André, M.-F. Baslez, *Voyager dans l'Antiquité classique*, Librairie Fayard, Paris 1993; H. Duchène (éd. par), *Voyageurs et antiquité classique*, Éditions universitaires de Dijon, Dijon 2003; R. Hunter e I. Rutherford (ed. by), *Wandering Poets in Ancient Greek culture. Travel, Locality and Pan-Hellenism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

<sup>2</sup> Sulla nozione di «regime scopico», comprendente il rapporto tra immagine, sguardo e dispositivo ottico – quest'ultimo inteso, nelle pagine che seguono, in riferimento al tipo di viaggio che ne costituisce il supporto – nell'ambito dell'antropologia visuale, cf. almeno M. Cometa, *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2012; M. Cometa, *Archeologie del dispositivo. Regimi scopici della letteratura*, Pellegrini, Cosenza 2016; A. Pinotti, A. Somaini, *Cultura visuale. Immagini*,

mi prefiggo di mettere a fuoco alcuni elementi di tali forme di «mente» nella Grecia antica, con particolare riferimento ai loro regimi scopici.

## 1. Sguardi di viaggiatori omerici

Cominciamo, come è prassi, da Omero; ma non dalla figura di Odisseo, costretto ad un viaggio tortuoso e pieno di imprevisti, bensì da quella, marginale nel racconto epico, di quel viaggiatore intenzionale che è il mercante trasmarino (la figura economica che più tardi avrà il nome di *émporos*, «colui che è nel passaggio»). Tale viaggiatore, che il punto di vista aristocratico presenta negativamente, ha un modo di pensare gretto e uno sguardo fisso all'interno della nave in cui si trova e su un punto di essa ben preciso: infatti, egli è uno «memore del carico e sorvegliante (*epískopos*) delle merci e dei rapaci profitti» (*Od.* 8, 164). Come la sua memoria è concentrata su un unico elemento, anche il suo occhio ha un'unica mira. Esso è infatti «sorvegliante», ovvero, restando alla lettera della parola greca in questione, «con lo sguardo fisso su»<sup>3</sup>. Potremmo dire ancora più chiaramente che esso è «puntato» sul suo oggetto alla maniera di un binocolo che mette a fuoco un oggetto preciso: ma non il mare per vedere se è calmo o tempestoso, o la riva da scoprire ansiosamente, bensì le mercanzie, nel timore che qualcuno dell'equipaggio se ne possa appropriare. Tutto ciò denuncia la mente avida attribuita al mercante da un mondo in cui il buon viaggiatore deve invece avere memoria «dell'ospite caro» (*Od.* 21, 40), e deve esercitare lo sguardo *epískopos* verso l'esterno, per

---

*sguardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino 2016; F. Fastelli, *Letteratura e cultura visuale. Stato dell'arte e qualche minima proposta*, «Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente» 7, 2018, 1-16 (<https://core.ac.uk/download/pdf/228551074.pdf>). Per la «mente del viaggiatore» cf. E.J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>3</sup> Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968-1980, s.v. *sképtomai*, che per *skopéo* suggerisce il valore durativo di «fissare lungamente gli occhi su, esaminare».

guardare a distanza, come spia, quando si trovi in campo nemico (*Il.* 10, 37-38)<sup>4</sup>, o per mettersi «di vedetta (*es skopién*)», come fa Odisseo, per avvistare altri esseri umani, se si trovi in luogo sconosciuto e apparentemente deserto (*Od.* 10, 97 e 146 sgg.).

Ben diverse da quelle del mercante sono, per molti versi, le pratiche visuali di Odisseo nella varietà di situazioni, oltre a quella appena detta, in cui il suo avventuroso itinerario verso Itaca lo pone. Obbligato a soggiornare nell'isola di Calipso, ma desideroso di fare ritorno in patria, egli se ne sta seduto sul litorale. Qui, dice Omero, «versando lacrime, guardava con sguardo intenso (*derkésketo*) verso il mare infecondo» (*Od.* 5, 84; cf. 1, 58-59)<sup>5</sup>. Infatti, lo stesso eroe afferma altrove che nulla egli può «vedere (*idésthai*) di più dolce della terra patria» (*Od.* 9, 28); o meglio, per rendere la sfumatura semantica della radice *id-* di *idésthai*, di nulla può avere un'immagine chiara (con gli occhi o con la mente)<sup>6</sup> più piacevole che della patria. Sicché, anche quando il suo oggetto è lontano, assente, il suo occhio brilla d'emozione in direzione di esso.

---

<sup>4</sup> Cf. anche 40 (*skopiázo*), 324 (*skopós*), 388 (*diaskopiázomai*). Si possono inviare *es skopiás* anche uomini designati come *optéres* (*Od.* 14, 261), cioè aventi la funzione di strumento del vedere. Secondo Penelope, Odisseo è andato via da Itaca «per gettare gli occhi (*epopsómenos*) su Troia maledetta» (*Od.* 19, 260= 597). Sul valore desiderativo della radice *op-* cf. A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes», 61 (1935), pp. 133-160 e 233-279, qui p. 148 e ss.

<sup>5</sup> *Dérkomai* esprime lo sguardo pieno di intensità, espressivo (A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., qui p. 233). B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 20, lo spiega in relazione ad «una maniera molto espressiva di guardare». Lo stesso verbo è usato a proposito di Odisseo quando questi, salito su un'altura «per vedetta» (*skopién es*) e visto con chiarezza (*éidon*) che si trova su un'isola, «guarda con sguardo intenso», tra i fitti querceti e la selva, il fumo che si eleva da terra al centro di essa (*Od.* 10, 194-197): forse qui esso traduce anche «l'idea di una percezione difficile» (A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., qui p. 238).

<sup>6</sup> In questa direzione mi pare vada A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., qui p. 139 e ss.

Quindi, ripartito su una zattera, fino a quando vede (*idéin*) ancora lontana la terra, egli resiste alle onde avverse (*Od.* 5, 358-359). Poi, quando la zattera gli si sconquassa ed egli viene sbattuto tra i flutti e teme di perire in mezzo al mare, ecco il suo occhio, anzi alla lettera il suo cuore, nuovamente in azione con un'altra modalità visiva: «molte volte il suo cuore *protiósset(o)* la morte» (389). Il verbo composto *pro-ti(=pros)-óssomai* viene di solito inteso come «vedersi davanti», «intravedere», «presagire». Tali rese in italiano sono certamente possibili per il caso in oggetto e per altri ma non per tutti. Per esempio, in un altro passo che ci interessa perché riguarda ancora la peregrinazione di Odisseo, non risultano adeguate. Qui l'eroe, straniero nell'isola dei Feaci, chiede ad una ragazza del luogo (che in verità è Atena) di condurlo al palazzo di Alcinoe e l'interlocutrice, garantendogli la sua guida, lo invita a non *protióssesthai* verso nessuno degli uomini che incontrerà e a non fare loro domande, perché i Feaci non gradiscono gli stranieri (*Od.* 7, 30-33). Il valore proprio del verbo (*pro-ti*)*óssomai* sembra essere allora quello di «avere davanti agli occhi (con il pensiero o di fatto) qualcuno o qualcosa *avendo una certa aspettativa*, (pre)figurarsi, immaginarsi o guardare *aspettandosi qualcosa*»<sup>7</sup>. Odisseo, travolto dalle onde, aveva negli occhi l'aspettativa della morte, mentre a Scheria, se non fosse stato consigliato in modo differente, avrebbe guardato verso (*pro-ti*) qualcuno dei Feaci con l'aspettativa di ottenere attenzione e risposte. In negativo o in positivo (con timore, come nella condizione di naufrago in mezzo al mare, o con speranza, come quando sia straniero in

---

<sup>7</sup> Per l'idea di guardare con il pensiero, cf. il rapporto di associazione (in un'azione contemporanea) di *óssomai* con il participio presente *phronéo* in *Il.* 24, 172-173; *Od.* 10, 374. A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., qui p. 148, intende il verbo, nel caso di *Od.* 7, 31, come «vedere, guardare» (cf. anche P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., s.v. *óssomai*); B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 23, suggerisce che esso «significa avere qualcosa dinanzi agli occhi, più particolarmente aver qualcosa di minaccioso dinanzi agli occhi; si passa così al significato di "presentire"».

mezzo alle altre genti), è all'incertezza del futuro che guarda il nostro viaggiatore in difficoltà.

Si noti che gli sguardi incontrati fin qui, che essi risultino corti oppure lunghi o intensi o chiari o pieni di aspettativa, sono tutti per così dire puntuali, indirizzati verso uno specifico oggetto legato allo spazio in cui chi guarda si trova in quel momento. Il che, come si vedrà, non è ovvio. Dentro questa cornice restano anche altre espressioni visuali di Odisseo. Così, prima di giungere alla grotta di Polifemo, l'eroe e i suoi compagni vanno in giro, per l'isola delle capre antistante a quella dei Ciclopi, «guardando con meraviglia (*thaumázontes*)» (*Od.* 9, 153) il luogo, la descrizione delle cui particolarità l'Itaceo, nel racconto che sta facendo ai Feaci, aveva in realtà anticipato (118-141). Il gruppo prova, mentre procede, un'emozione visiva prolungata (il verbo è al presente e ancora ad un tempo che esprime continuità compare nei passi che citerò qui di seguito), subendo evidentemente il fascino dello spazio che attraversa. Lo sguardo dell'Itaceo si mostra meravigliato (*thaumázo*) anche quando l'eroe giunge alla città dei Feaci, davanti ai porti, alle navi, alle piazze e alle mura lunghe, alte e ben connesse, che sono appunto «meraviglia a vedersi (*tháuma idésthai*)» (*Od.* 7, 43-45)<sup>8</sup>. Similmente Telemaco e Pisistrato, ospiti di Menelao a Sparta, «vedendo si meravigliavano (*idóntes tháumazon*)» per lo splendore della sua casa (*Od.* 4, 43-46). I segni della potenza e della ricchezza avvincono: lo sguardo, che nell'ultimo caso mostra l'emozione concomitante con la vista, è in qualche modo dominato dal suo oggetto, tant'è che esso cessa non per una decisione degli individui che guardano ma soltanto quando questi raggiungono lo stato di soddisfazione, «dopo che godettero (*tárpesan*) di guardare con gli occhi» (*Od.* 4, 47)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> L'espressione formulare è pronunciata dal poeta *in proprio nomine*. Su di essa cf. C. Hunziger, *Le plaisir esthétique dans l'épopée archaïque: les mots de la famille de θαῦμα*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1 (1994), pp. 4-30.

<sup>9</sup> Propriamente, come afferma P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, cit., s.v. *téropomai*, il verbo indica il fatto di «trovare una piena soddisfazione del proprio desiderio».

Torniamo a Odisseo. Giunto davanti al palazzo di Alcino, egli si ferma e osserva (*theáomai*) la costruzione e il giardino (*Od.* 7, 133). Nonostante la somiglianza di questa situazione con quella appena considerata, lo sguardo menzionato adesso, quello del *theásthai*, ne mostra la diversità. *Theáomai*, infatti, implica una partecipe attenzione e concentrazione sull'oggetto da cui si è attratti visivamente o interessati mentalmente restando sempre totalmente padroni di se stessi<sup>10</sup>: lo tradurrò per lo più, esplicitando tale sfumatura, con «osservare attentamente (o: con attenzione)». In questo caso, la fine dello sguardo coincide semplicemente col termine della sua azione stessa, consistente in una considerazione visivo-intellettuale dettagliata di ciò che lo ha colpito, cioè appunto «dopo che nel suo animo ebbe osservato attentamente (*theésato*) tutto» (*Od.* 7, 134)<sup>11</sup>. Infine, di fronte all'esibizione dei giovani coreuti, l'occhio attento di Odisseo si posa sui particolari della danza e sembra scattare una serie di istantanee che, quasi

---

<sup>10</sup> *Theáomai* è impiegato, p. es., anche per la gente che osserva un abile cavaliere di cui vengono descritte particolareggiatamente le acrobazie (*Il.* 15, 679-684), e per Odisseo e i suoi compagni che osservano analiticamente ciò che si trova nell'antro di Polifemo (*Od.* 9, 218-223; cf. *theetér*, riferito a Odisseo che, rigirandosi tra le mani l'arco e saggiandolo, *peirómenos*, qua e là, se ne mostra, «attento osservatore»: *Od.* 21, 393-400): insomma, esso esprime il fatto di porre qualcosa nel proprio campo visivo perché in qualche modo si 'richiamati' dall'oggetto stesso ma continuando a mantenere il controllo del rapporto con esso. Non supisce allora che questo sguardo sia spesso volontario, frutto di decisione, per cui si può addirittura «correre e [cioè: per] osservare (*theásthai*)» qualcosa cui si è interessati (cf. p. es. *Il.* 22, 369-370; *Erod.* 9, 25, 1), a volte per un semplice desiderio (cf. *Erod.* 7, 7, 43, 1; 100, 1; 128, 1; 8, 116, 2 etc.), altre volte per un ordine superiore, come nel caso di spie (*katáskopoi*) che, «puntando lo sguardo», osservano da lontano in modo attento e concentrato (cf. *Erod.* 3, 25, 1; 7, 148, 2; 208, 3 etc.). Secondo A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., qui p. 266 e ss., *theáomai* esprimerebbe invece la nozione di «contemplazione disinteressata».

<sup>11</sup> La stessa espressione formulare è usata a proposito di Hermes che, recandosi da Calipso, mostra attenzione per i dettagli della selva intorno alla grotta della ninfa e, «dopo che ebbe osservato attentamente tutto», prosegue ed entra (*Od.* 5, 63-76).

fossero i fotogrammi di una pellicola, seguono e registrano<sup>12</sup> le singole immagini di una scena in movimento, per poi stupirsi: «osservava con attenzione (*theéito*) il guizzo dei piedi e si meravigliava (*tháumaze*) nell'animo» (*Od.* 8, 265).

Insomma, il *theásthai* di Odisseo ha per oggetto paesaggi particolari o scene artistiche cui l'eroe si mostra interessato – spettacoli, potremmo dire ricordandoci che *theatés* indicherà poi anche lo «spettatore», cioè l'individuo che, con attenzione o interesse, segue uno spettacolo – e può essere il momento precedente a quello dello stupirsi (*thaumázo*), con cui dunque non coincide, come quando, nel caso appena citato, un'abilità risulta talmente eccezionale da restare inspiegabile<sup>13</sup>. Quanto a quest'ultimo verbo, esso non indica qui la meraviglia che, nella nota formula di Platone (*Teet.* 155d) e di Aristotele (*Metaf.* 982b 11-12), sarebbe all'origine della filosofia, né 'apre' a una domanda<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Sul rapporto tra il *theásthai* e lo sguardo che analiticamente registra, cf. ad es. Erodoto: Dario decide di inviare degli attenti osservatori, spie (*katáskopoi*), in Grecia perché, «apprendendo e vedendo chiaramente (*idóntes*)», gli riferiscano «ogni cosa (*hékasta*)» (3, 134, 6), e quelli, andati, «osservavano attentamente e registravano per iscritto (*etheéunto kái apegráphonto*)» (136, 1); Serse, poi, desidera *theásthai* il suo esercito e, mentre passa in rassegna i vari popoli che lo compongono e si informa su di loro, i suoi segretari registrano (*apográpho*) tutto (7, 100, 1). Per i *katáskopoi* (detti anche *katóptai*) più specificamente come spie inviate in altri paesi cf. 3, 19, 1 (cf. 17, 2; 21, 2). In questo caso, naturalmente, si tratta di viaggiatori il cui sguardo mira allo scopo della conquista.

<sup>13</sup> Alla luce di quanto ho cercato di mostrare riguardo al valore dei due verbi in oggetto va sfumata la considerazione espressa da C. Hunziger, *La perception du merveilleux: thaumazō et théèomai*, in L. Villard (éd. par), *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, Presses Universitaires de Rouen, Rouen 2005, pp. 29-38, qui p. 36 e ss., secondo cui in Omero sia *thaumázo* sia *theáomai* «inglobano l'aspetto sensoriale dell'esperienza meravigliata, ammirativa o stupita, del mondo esterno». Concordo sul fatto che il primo verbo esprime «percezione lunga e passiva» (ivi 33); quanto al secondo, però, anche tutte le attestazioni presentate dalla studiosa (34 sgg.) sono perfettamente riconducibili a una percezione che non coinvolge l'emozione della meraviglia o dello stupore ma piuttosto l'interesse e l'attenzione.

<sup>14</sup> C. Hunziger, *La notion de θῶμα chez Hérodote*, in «Ktèma», 20 (1995), pp. 47-70, qui p. 60, n. 55, ipotizza in alcuni passi, precisamente *Il.* 21, 54, *Od.* 17,

Ancora a proposito di Odisseo, è ben noto – e finalmente arriviamo a quello che già nell'antichità è considerato il suo tratto distintivo – che, nel suo continuo errare, l'eroe, sbattuto fuori rotta, «di molti uomini *vide (íden)* le città e conobbe la mente (*nóon éгно*)» (*Od.* 1, 3). Qui la sua «ottica» è associata alla conoscenza del modo di pensare di altri popoli. Sembrano un'ottica e un modo di pensare diversi, più ampi di quelli che erano operanti nei passi precedenti, quasi una visione d'insieme. Ma è davvero così?

Certo, si può ben dire che nel corso del poema non di rado Odisseo mette in atto uno sguardo *volto* alla conoscenza (uno sguardo, dunque, non più solo fisico o che si rappresenta qualcosa), e in effetti, nonostante la nostalgia della patria, egli non rinuncia mai ad esplorare i paesi in cui, strada facendo, la sorte lo getta. Alcune situazioni appaiono, almeno di primo acchito, abbastanza banali e, comunque, mostrano ancora sguardi puntuali: come quando Odisseo e i suoi compagni volgono gli occhi per cercare di scorgere qualcosa, di «far luce, intravedere» (tale è il significato del verbo *léusso* utilizzato nel contesto, in 9, 166)<sup>15</sup>; oppure quando, in luoghi sperduti, l'eroe va, su un punto alto, «di vedetta» (*es periopén*, «per guardare tutt'intorno», e *skopién es*, «per puntare lo sguardo lontano»), «se mai possa vedere (*ídoimi*) campi di mortali o sentire voce», e appena vede del fumo manda in quella direzione alcuni compagni a «informarsi chi siano gli

---

306 e 19, 36-42, uno stupore «intelligente»; ma in nessuno di questi tre casi chi prova il *tháuma* comprende o domanda qualcosa (compreso il secondo, in cui Odisseo, che prova meraviglia per la bellezza del cane, pone poi una domanda sulla sua velocità). In Omero, ogni volta che ad uno stupore segue una spiegazione di ciò per cui ci si stupisce, questa coinvolge l'intervento divino e non motivi specifici.

<sup>15</sup> *Léusso* indica anche il cercar di vedere proprio della vedetta (*Il.* 5, 771), il vedere incerto ma che riesce pur sempre a intercettare un oggetto in mezzo alla nebbia (3, 12: *epiléusso*) o a una distanza che consente di riconoscerlo (*Od.* 10, 30; ma è il caso anche di 9, 166, a cui ho fatto riferimento nel testo), lo scorgere qualcuno in mezzo a una folla (*Od.* 8, 200) o gettarvi luce con lo sguardo (8, 171), o, metaforicamente, l'intravedere il futuro possibile (*Il.* 3, 110; *Od.* 23, 124).

uomini» che si trovano lì (10, 146-155; cf. 97-101). Non è affatto ovvio, come magari si potrebbe pensare, che l'eroe sia qui in cerca di aiuto. O, almeno, non troviamo alcun accenno a ciò. E, d'altronde, Odisseo ha ancora i suoi compagni e le sue navi.

A volte viene detto espressamente che egli desidera l'incontro per «far prova» di coloro che abitano nel luogo e con il preciso scopo di scoprire se «sono oltraggiosi e selvaggi e non giusti o rispettosi degli ospiti e hanno mente (*nóon*) timorosa degli dei» (9, 174-176)<sup>16</sup>. Anche nella grotta di Polifemo l'eroe dapprima, con tutto il gruppo dei compagni, pratica lo sguardo indicato dal verbo *theáomai*, e in un secondo momento, contro il parere degli altri, stabilisce di rimanere lì «per vedere chiaramente (*óphr'* [...] *ídoimi*)» il padrone di casa e se questi gli offrirà doni ospitali (9, 224-229): insomma, per «vedere/sapere» (e ottenere).

In realtà, Odisseo (e, come lui, altri viaggiatori omerici), nonostante veda, cerchi di sapere, acquisisca conoscenza, si mostri attento e interessato, si meravigli, «non impara un modo diverso di guardare al mondo. Egli descrive, e con interesse, i costumi dei popoli che incontra, ma i suoi riferimenti in queste descrizioni rimangono gli stessi nei suoi vagabondaggi [...] Il vagabondare non ha spiazzato la sua mente»<sup>17</sup>. Sulla base dei passi citati, la sua conoscenza appare di tipo, potremmo dire, archivistico e in fin dei conti interessata soltanto a specifici aspetti dei popoli e degli individui che incontra. Beninteso, non si tratta di una lacuna; piuttosto, bisogna semplicemente cercare in questo tipo di sguardo odissiaco la risposta ad un'esigenza diversa da quelle che possono essere le nostre (ritornerò su questo punto più sotto).

Nell'isola di Scheria, le navi dei Feaci in un certo modo duplicano lo sguardo di Odisseo rappresentato nei primi versi del poema. Infatti, esse – l'elemento di mobilità caratterizzan-

---

<sup>16</sup> La stessa cosa – «provare e vedere», cioè sapere – se gli uomini che incontra sono selvaggi o timorosi degli dei Odisseo mette in atto anche in situazioni di bisogno (cf. *Od.* 6, 120-126).

<sup>17</sup> Così, condivisibilmente, S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 129.

te questo popolo di navigatori – non hanno bisogno di essere pilotate perché «sanno (*ísasi*, «sanno per aver visto») la mente (*noémata*) e i pensieri degli uomini e sanno (*ísasi*) le città di tutti e i pingui campi degli esseri umani» (*Od.* 8, 559-561)<sup>18</sup>. E questo «sanno le città [...] e i pingui campi» ci suggerisce che anche le già citate espressioni «vide le città» di *Od.* 1, 3 e «vedere campi» di 10, 147 rinviavano a un «vedere/sapere». Alcinoò, poi, nell'incontro con lo straniero desidera essere informato esattamente sugli stessi argomenti, di carattere etico-religioso, menzionati sopra: «ma su, dimmi questo e parla sinceramente: dove fosti sbattuto fuori rotta e in quali paesi di esseri umani giungesti, e parla di loro e delle loro città ben abitate, quanti sono duri e selvaggi e non giusti e quelli che sono rispettosi degli ospiti e hanno mente timorosa degli dèi» (8, 572-576).

Infine, anche Menelao, per sua stessa dichiarazione, non sembra essere da meno di Odisseo nel mettere in relazione il viaggio e l'apprendimento che ho chiamato archivistico: «ho appreso (*edáen*: «sono stato istruito su») il consiglio e la mente (*nóon*) di città e di molti uomini e ho percorso molta terra (*pollén d'epelélytha gáian*)» (*Od.* 4, 267-268)<sup>19</sup>. Nel contesto specifico, Menelao dichiara di aver visto che Odisseo possiede un animo con caratteristiche (in particolare quella dell'astuzia) da lui non trovate in altri (269 sgg.) ma quale sia il senso generale e l'uso dell'«istruzione» di Menelao, come pure della conoscenza ricercata da Odisseo o da Alcinoò, non è detto esplicitamente. Non mi pare che ci siano dubbi, tuttavia, che anche Menelao intenda riferirsi a un tratto mentale della persona di cui parla, e non a un tratto culturale che egli possa apprendere per farlo suo.

---

<sup>18</sup> Montiglio, *ivi*, pp. 124-125, prendendo alla lettera l'informazione data in questi versi (il sapere come attributo delle navi), nega ai Feaci stessi la conoscenza del mondo – conoscenza possibile solo quando si sia «pronti a perdere il [...] cammino in esso».

<sup>19</sup> Anche Antenore racconta di avere ospitato, una volta, Odisseo e lo stesso Menelao e di avere fatto esperienza dei loro caratteri: «ho conosciuto (*edáen*) la natura e i pensieri sagaci di entrambi» (*Il.* 3, 208).

In realtà, conoscendo il modo di pensare e di comportarsi degli individui e dei popoli, in futuro si potrà decidere se frequentarli (e per quale loro caratteristica frequentarli) o evitarli, e già da subito, costruendo una rete di rapporti di ospitalità, si acquisteranno i ricchi doni che quei rapporti comportano. Odisseo aveva esplicitamente fatto richiesta di doni ospitali al Ciclope (*Od.* 9, 267-268), e poi, biasimandolo per il suo comportamento inospitale, aveva sottolineato che così egli si condannava all'isolamento: «sciagurato, anche in seguito come potrebbe un altro dei molti uomini venire da te? Poiché tu non hai agito secondo giustizia» (*Od.* 9, 351-352). L'Itacese aveva molti rapporti di ospitalità, tessuti nel corso dei suoi viaggi<sup>20</sup>: infatti, era *epístrophos*, uno «che andava in giro» tra gli uomini<sup>21</sup>, a volte perché nella sua isola non disponeva di qualche risorsa che gli bisognava e andava a chiederla a chi sapeva che ne era fornito (*Od.* 1, 257-264), a volte, come si è visto, richiedendo doni ovunque si trovasse<sup>22</sup>, e né lui né Menelao, pur di accumulare ricchezze, si mostravano restii addirittura a ritardare il rientro in patria<sup>23</sup>.

Il carattere 'conoscitore', al fine di scoprire l'affidabilità altrui, in Odisseo si estrinseca anche in patria, quando, invece di correre a «vedere» i suoi cari, pensa a mettere alla prova la moglie (13, 330-336) e poi Eumeo (15, 304-306) etc., come se il vedere-sapere fosse per lui lo scopo preferibile, o almeno superiore, al vedere meramente fisico. Odisseo, giunto nella sua

---

<sup>20</sup> Perfino in casa di un ospite comune, in Messenia, conosciuto Ifito, si era scambiato doni con lui e i due in futuro si sarebbero frequentati se quest'ultimo non fosse stato ucciso da Eracle (*Od.* 15, 21-36).

<sup>21</sup> *Od.* 1, 175-177; cf. 186-188; 209-210; 24, 266 sgg.

<sup>22</sup> Forse anche a questo si riferisce il verso di *Od.* 9, 129 secondo cui «spesso gli uomini attraversano il mare per recarsi gli uni dagli altri». Atena, sotto le spoglie di Mente, dichiara di recarsi a Temesa per scambiare ferro con bronzo (*Od.* 1, 184). In *Od.* 4, 312-314, Menelao chiede a Telemaco «quale bisogno [...] pubblico o privato» lo spinga a Sparta.

<sup>23</sup> Cf., per Menelao, *Od.* 3, 299-302 e 4, 81-91, e, per Odisseo (in un suo falso racconto su se stesso), 19, 282-286. In ciò essi non esprimono la 'rapacità' dei mercanti perché le ricchezze di cui essi vanno in cerca sono acquisite con modalità aristocratiche e a fini di prestigio (cf., per Menelao, *Od.* 4, 71 sgg.).

Itaca, ma in un'Itaca da cui è stato lontano per anni, si muove in essa come si muoveva nei luoghi che gli erano estranei: fino a che non avrà appurato qual è la disposizione d'animo dei suoi familiari, egli sarà, ancora come in viaggio, in una terra straniera.

In un mondo pericoloso, durante il viaggio per luoghi sconosciuti, o al ritorno in una patria che rischia di essere diventata pericolosa anch'essa, si osserva attentamente (*theáomai*) 'registrando' visivamente ciò che si ha sotto gli occhi (spettacoli naturali o umani), ci si stupisce per ciò che si trova eccezionale (*thaumázo*), si vedono (*éidon*) e conoscono città e menti di individui e popoli; a volte, *si vuole*, anche a rischio della vita, conoscerle, ma non per confrontarsi con esse e con le loro idee, e magari cambiare le proprie, bensì per averne esperienza, costruire relazioni di amicizia acquisendo i doni ad esse connessi, e rendersi conto se la frequentazione potrà continuare anche in seguito oppure no. In questo mondo, dunque, è la qualità relazionale degli 'Altri' (sostanzialmente giustizia e religiosità, garanzie della possibilità di un rapporto di ospitalità) che viene valutata. È in questo che consiste il *nóos* la cui conoscenza caratterizza fin dai primi versi dell'*Odissea* la mobilità dell'eroe protagonista (e non solo della sua). Qui, quando si incontrano individui e società, è alla loro disposizione nei confronti degli dei e degli uomini che si guarda. In realtà, anche questi sguardi restano puntuali, mirati, e quando producono conoscenza ed esperienza queste ultime si mostrano nozioni cumulative, somma di informazioni da conservare in un archivio mnemonico cui ricorrere nel momento del bisogno.

Forse è in questo stesso senso che l'uomo «che ha percorso molta terra» possiede uno sguardo 'interno', immaginifico, che, sulla base del confronto mentale tra i luoghi in cui è stato, «agita molti pensieri» e pensa, nel suo animo, «fossi là, oppure là!» (//. 15, 80-83).

## 2. Viaggi e sguardi di chi ama la sapienza e di chi ricerca

Per mettere a fuoco un altro sguardo di viaggiatore, passiamo alle *Storie* di Erodoto, e precisamente al passo in cui si racconta dei più antichi sapienti (*sophistáí*) della Grecia che, per una ragione o per un'altra, individuano tutti una tappa del loro cammino nella città di Sardi, in Lidia. Tra tali sapienti c'è anche Solone. A lui il re Creso mostra le sue grandi ricchezze e quello le osserva attentamente (*theáomai*) e le esamina (*sképtomai*); poi il sovrano, che si aspetta di essere ammirato per l'esibita condizione di prosperità, gli chiede chi abbia visto (*idéin*) essere il più felice degli uomini. Creso, per sua stessa dichiarazione, gli pone tale domanda perché ha sentito parlare della sapienza (*sophíe*) e del vagare (*pláne*) di Solone il quale, appunto in quanto «amante della sapienza (*philosophéon*)», ha percorso (*epérchomai*) molta terra per praticare la *theoría* (parola che qui appare naturalmente nella forma dialettale ionica *theoríe*, e che appartiene all'ambito semantico del guardare)<sup>24</sup>.

Lo sguardo della *theoría* è dunque funzione e mezzo per il raggiungimento della *sophía*, termine che traduciamo con la parola «sapienza», che però, non appartenendo all'orizzonte culturale odierno, non aiuta forse molto a comprendere il senso del vocabolo greco. Per fortuna, vari studi su «*sophía*», pur differendo rispetto a punti specifici, chiariscono che il termine rinvia ad una conoscenza profonda, complessa, e ad una consapevolezza della regola generale cui sottostanno gli

---

<sup>24</sup> Cf. Erodoto 1, 29, 1-30, 2 (nel caso specifico, poi, il viaggio di Solone in realtà era un pretesto – un *buon* pretesto come si comprende dal contesto – per andar via da Atene e non subire le pressioni dei cittadini che gli avessero chiesto di abrogare le leggi da lui stabilite). Sui viaggi di Solone nelle varie versioni che la tradizione ci consegna cf. S. Alessandri, *I viaggi di Solone*, in «Civiltà classica e cristiana», 10 (1989), pp. 191-224, e N. Pinotti, *Il viaggio del sapiente: Solone oltre Atene*, CUEM, Milano 2006.

oggetti ai quali essa si interessa<sup>25</sup>. È a questa virtù intellettuale che diamo il nome di «sapienza».

Solone, nell'episodio erodoteo, mostra subito di possederla. La domanda sul vedere/sapere posta dal re non può trovare risposta in considerazione di elementi singoli. Deludendo la vanagloria di Creso, l'Ateniese assegna il primato della felicità a personaggi molto meno ricchi e importanti del re ma che hanno avuto felice sia la vita sia la morte, ed enuncia la massima generale secondo cui «la divinità è 'invidiosa' e sconvolgitrice» e «l'uomo non è che vicissitudine», e quindi «in tutte le cose bisogna puntare lo sguardo esaminatore (*skopéein*) sulla loro fine, su come essa risulterà» (1, 32, 1 e 4 e 9). Lo sguardo «teorico» di Solone, che fa da presupposto a tali contenuti sapienziali, ha dunque comparato non soltanto le ricchezze degli uomini, come Creso avrebbe invece voluto, ma, allargando la visuale per cogliere la natura profonda – la 'regola' – della felicità, anche le loro intere vite, fino al momento finale. Durante il viaggio Solone ha guardato non dettagli, o almeno non solo questi, ma insieme e li ha paragonati tra loro<sup>26</sup>. Il punto finale, quello che garantisce che si sia davanti

---

<sup>25</sup> Una formulazione vicina a quella che ho dato nel testo è quella di B. Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen Zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1965, p. 74: «è sempre una conoscenza che pone l'azione individuale sotto un ordine più ampio». Ancor meglio, forse, si adatta ciò che G. Cerri, *Semantica di τὸ σοφόν e σοφία in Eraclito*, in «Studi Epigrafici e Linguistici», 31 (2014), pp. 171-185, qui p. 177, dice a proposito del «*sophón*» in Eraclito in quanto «intellegione pura della legge fondamentale che regge l'universo». Sull'argomento cf. anche il ricco studio di L. Gianvittorio, *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2010.

<sup>26</sup> S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, cit., pp. 135-136, sostiene che il Solone erodoteo, i cui esempi di persone felici sono l'ateniese Tello e gli Argivi Cleobi e Bitone, sia rimasto legato a una filosofia ellenocentrica. Tuttavia, innanzitutto, in un mondo che ha al centro l'orizzonte molto ristretto della polis, anche l'uscita da questi confini sarebbe già segno di un'apertura; poi, di fatto, la cosa importante è l'opera di astrazione che, indipendentemente dal suo esito (che certamente noi possiamo trovare legato ad una mentalità ellenocentrica), Solone ha effettuato comparando le vite che ha visto nello spazio di terra, sicuramente non solo greca, da lui percorso.

all'insieme nella sua completezza, è l'unica cosa su cui valga la pena 'spendere' lo sguardo puntuale dell'esame (*skopéin*), e non sembra avere molta importanza, in se stessa, l'osservazione attenta e dettagliata del singolo oggetto (*theásthai*). Ciò che conta è la *theoría*, lo sguardo comparativo e sintetico, che si è andato praticando durante il viaggio e che costituisce il mezzo visivo-intellettuale capace di fare scoprire le leggi di funzionamento del mondo e raggiungere la sapienza. La *theoría* non è accumulazione e archiviazione di alcune informazioni tra le quali scegliere poi quella che serve ma – sguardo riflessivo, speculativo, capace di valorizzare il percorso – metterle in relazione tra loro per enucleare principi generali<sup>27</sup>.

Il richiamo a tale tipo di osservazione praticata da Solone tornerà più tardi. Aristotele (*Cost. d. Aten.* 11, 1) riferisce che l'Ateniese si era recato in Egitto «per commercio e insieme per osservare riflessivamente (*kat'emporían háma kái theorían*)» – un binomio lessicale che sembra attraversare le epoche<sup>28</sup>. E Plutarco (*Solone* 2) a sua volta ribadirà che l'Ateniese

---

<sup>27</sup> Cf. H. Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, Fink Verlag, München 1982, secondo cui «il termine proviene dall'ambito sacro ed è originariamente collegato, attraverso il fenomeno della festa, al momento del guardare» (47). Per A. Prévot, *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*, cit., piuttosto genericamente, *theoréo* designerebbe il fatto di «osservare con interesse, curiosità» (p. 135), «la "curiosità di spirito", la "ricerca", e, nei filosofi, lo "studio speculativo"» (p. 268). Secondo A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 51, esso ha «il senso generale di "vedere" o "osservare" un oggetto o evento in qualche contesto».

<sup>28</sup> Lo troviamo attestato in Isocrate (*Trapez.* 3-4), a proposito di un certo Erodoto che, desiderando recarsi in Grecia, vi viene inviato dal padre Sopeo «insieme per commercio e per *theoría*», e in Dione Cassio (*Storia romana* 68, 24, 1) che dice che, nel terremoto del 115 d.C., ad Antiochia morirono anche moltissime persone recatesi lì da ogni parte «per processi, ambascerie, commercio e *theoría*». Nell'abbinamento tra le due pratiche la prima sembra rivestire la funzione di mezzo per realizzare la seconda, vero scopo del viaggio che comportava notevoli spese (come si deduce, ad esempio, da Plat., *Rep.* 420a, Iperide fr. 70 Jensen, Polib. 34, 5, 6, Plut., *Decad. degli orac.* 421a): il concomitante svolgimento dell'attività commerciale permetteva di sostenerle (cf. Plut., *Sol.* 2, 8).

«andò vagando (*planethénai*) per acquisire molteplicità di esperienza e per ricerca (*polypeirías hénéka kái historías*) più che per affari: infatti, per comune riconoscimento, era amante della sapienza (*sophías*)»<sup>29</sup>.

Di nuovo secondo Erodoto, *sophói* furono anche l'indovino Melampo, che introdusse in Grecia molti culti di origine egiziana, e lo scita Anacarsi che aveva osservato riflessivamente (*theoréo*) molte terre acquisendo e mostrando [o: accogliendo] molta sapienza<sup>30</sup>. Riguardo a quest'ultimo personaggio, Diogene Laerzio, che ugualmente lo ricorda come uno «che ha molto vagato (*pollá planethéis*)» (1, 103), riporta una lettera a Creso a lui attribuita in cui, comunicandogli il suo arrivo a Sardi, dice di essersi recato tra i Greci per *istruirsi* nei loro costumi e nelle loro occupazioni (1, 105). Si tratta di un'istruzione che comporta non semplicemente la conoscenza di altri modi vivere ma anche la loro pratica: esisteva già una tradizione antica che Anacarsi avesse adottato usanze di altri popoli<sup>31</sup>. In effetti, talvolta la *theoría* di chi viaggia ha anche un

---

<sup>29</sup> Plutarco (*Sol.* 2). Sul rapporto tra viaggio e figure di filosofi, o comunque di amanti della sapienza, cf. già M.M. Sassi, *Il viaggio e la festa. Note sulla rappresentazione dell'ideale filosofico della vita*, in G. Camassa, S. Fasce (a cura di), *Idea e realtà del viaggio: il viaggio nel mondo antico*, Genova, pp. 17-36; S. Montiglio, *Wandering Philosophers in Classical Greece*, in «Journal of Hellenic Studies», 120 (2000), pp. 86-105, e S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, cit.

<sup>30</sup> Cf. Erodoto, rispettivamente, 2, 49, 2 e 4, 76, 2. Nel secondo passo, la forma *apodexámenos* può derivare non solo da *apodéiknymi*, «mostrare», ma anche da *apodéchomai*, «accogliere»; U. Bultrighini, *I Greci e gli altri: il caso Anacarsi, il caso Scile. Distanze etniche e «theoroi»* in G. Lucchetta (a cura di), *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, Università degli Studi di Chieti, Chieti 2002, pp. 29-48, argomenta a favore della seconda interpretazione, ma non mi pare necessario scegliere nettamente, perché nel viaggio la sapienza la si va via via acquisendo e mostrando: Solone stesso, che viaggia per amore della sapienza, al contempo la mostra a Creso.

<sup>31</sup> Erodoto 4, 76, 3-5, narra della celebrazione, da parte di Anacarsi, di un rito ciciceno che induce il suo re ad ucciderlo; l'informazione finale è che «ora, se uno chiede di Anacarsi, gli Sciti dicono di non conoscerlo perché egli viaggiò (*exedémese*) in Grecia e adottò costumi stranieri». Secondo una versione peloponnesiaca, rifiutata da Erodoto, Anacarsi sarebbe andato in Grecia su

risolto politico, o politico-culturale. Chi mette al lavoro questo sguardo, dai luoghi in cui è stato e ha pensato, si porta a casa qualcosa. Lo stesso Solone, quando viene a conoscenza di una buona legge vigente in Egitto presso il re Amasi, la introduce ad Atene (Erod. 2, 177, 2). Come ha scritto Bultrighini, Anacarsi, allo stesso modo di Solone, «viaggia per molta terra e 'accoglie in sé' – *kat'autén*, "lungo di essa": è una 'raccolta' distribuita terra per terra, terra dopo terra, nelle diverse terre – molta sapienza. Insomma, 'molta terra, molta sapienza'»<sup>32</sup>.

Con le figure di Solone e Anacarsi siamo dunque passati ad uno sguardo sapienziale, praticato in un viaggio in cui si intrattiene con lo spazio un rapporto particolare. Lo sguardo-*theoría* dà valore alla continuità del viaggio, al percorso, per comprendere il sistema-mondo, il proprio ruolo in esso e le proprie possibilità di trasformazione. Si tratta, potremmo dire, di uno sguardo che non si sofferma mai, come invece capitava nei casi omerici, su ogni punto osservato in primo piano ma, in una sorta di inquadratura a campo lungo in cui al centro dell'interesse è l'ambiente (con la figura dell'osservatore che viene inglobata in esso), mette insieme i punti (spaziali e temporali) legando quello seguente a quello precedente e individuandone le analogie e le differenze, in breve cercandone i rapporti. L'erranza (*pláne*) qui non è semplice-

---

incarico ufficiale del re degli Sciti e lì sarebbe diventato, appunto, «discepolo della Grecia» (4, 77, 1).

<sup>32</sup> U. Bultrighini, *I Greci e gli altri*, cit., qui p. 31. D'altronde, in Luciano (*Anacarsi* 14), lo scita si presenta proprio a Solone, scelto come suo maestro. Anche per Luciano la sapienza di Anacarsi sembra prevedere un'acquisizione di elementi culturali esterni: «certamente, Solone, io giungo presso di voi dalla Scizia, dopo aver viaggiato (*diodéusas*) per tanta terra e avere attraversato il grande e tempestoso Eusino per nessun altro scopo che per apprendere le leggi dei Greci, riflettere (*katanoésaimi*) sui vostri costumi e studiare la migliore forma di governo. Perciò ho anche scelto te come amico ed ospite, tra tutti gli Ateniesi, per la tua fama, perché sentivo dire che sei un autore di leggi, l'inventore dei migliori costumi, l'introduttore di pratiche utili e, insomma, 'armonizzatore' (*synarmostén*) di una costituzione. Sicché, non tardare a istruirmi e a considerarmi tuo allievo, perché io con piacere, seduto accanto a te senza mangiare né bere fino a che tu continuassi a parlare, ti ascolterei a bocca aperta discorrere di costituzione e di leggi».

mente il passaggio casuale da un luogo estraneo ad un altro luogo estraneo, una deviazione fatta col pensiero del ritorno a casa (anche se in vista di un'ulteriore frequentazione), bensì la condizione ricercata per il confronto e la riflessione. Non stupisce quindi che degli Ateniesi, elogiati dal Pericle tucidideo come «amanti della sapienza» (2, 40, 1), lo stesso Tuciddide possa dire che essi approvarono la proposta della spedizione militare in Sicilia non solo perché pensavano di ricavare potenza e denaro ma anche «per desiderio di vedere e osservare riflessivamente una terra lontana (*tés te apóuses pótho ópseos kái theorías*) » (6, 24, 3).

Legato al percorso è anche lo sguardo della ricerca *tout court*, designato dall'ambito lessicale dell'*historía/historéin*, a sua volta derivato da quello del vedere/sapere: infatti, è un cercare di vedere/sapere e un esplorare. Democrito dice di avere vagato per moltissima terra e descrive con fierezza – e con parole molto simili in parte a quelle utilizzate da Menelao nel già citato verso di *Od.* 4, 268, e in parte, come si vedrà, a quelle di Erodoto – il suo girovagare all'estero: «io, fra gli uomini del mio tempo, vagai per moltissima terra ricercando (*ghén pléisten epeplanesámen historéon*) le cose più lontane e vidi (*éidon*) moltissimi climi e terre e ascoltai moltissimi uomini esperti dei discorsi locali (*lóghioi*) e nessuno mi superò nella composizione delle linee con dimostrazione, nemmeno i cosiddetti Arpedonapti egizi»<sup>33</sup>. Al di là del fatto che,

---

<sup>33</sup> Democr. 68 B 299 D-K. Più tardi, Diogene Laerzio (9, 35) riferirà che Democrito, che aveva addirittura preferito la parte minore dell'eredità paterna perché era in denaro contante e gli consentiva dunque di viaggiare, «si recò (*apodemésai*) in Egitto, dai sacerdoti, per apprendere la geometria e anche presso i Caldei in Persia, giunse al Mar Rosso [...] e incontrò (*symmíxai*) i Ginnosofisti in India e andò (*elthéin*) in Etiopia». Qui siamo vicini a quella rappresentazione di Pitagora che, per esempio, Luciano (*Il sogno o il gallo* 18) e Giamblico (*Vita pitag.* 4, 19) descrivono come viaggiatore che acquisisce la sapienza non nel corso del tragitto ma nel luogo di destinazione, dove sa però che si trovano sapienti dai quali apprendere. L'Egitto, in virtù della riconosciuta antichità della sua cultura, suscitava infatti un fascino notevole (F., Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 55-105, dedica un intero capitolo ai viaggi in Egitto (ma si può ricordare anche il classico Ch. Froidefond, *Le mirage égyptien*

presso altri popoli, egli abbia mostrato la propria superiorità (come sostiene, almeno per quanto riguarda il campo della geometria) o abbia imparato, nel suo viaggio è attivo un occhio intellettuale, ricercatore, quello volto all'*historéin*, che si spinge verso mete sempre più lontane (*mékista*) e che vede sia uomini, con le cui conoscenze si confronta, e terre sia climi (*aéres*). Forse il suo occhio qui era interessato ad una visione delle leggi generali del mondo, alla *theoría*, ma in realtà non ne abbiamo la prova – almeno in questo passo. Ciò che possiamo affermare, però, è che al suo sguardo ampio assomiglia quello di Erodoto, suo poco più anziano contemporaneo, sul quale vale la pena a questo punto interrogarsi un po'.

Erodoto, per andare subito al nodo della questione, è da considerarsi uno che poco a poco passa dalla geografia all'etnografia alla storia (per citare solo la vecchia idea di Felix Jacoby) o uno dei sapienti, come quelli di cui egli stesso parlava? Una risposta tendente alla seconda alternativa è stata già data da altri studiosi, ad esempio da Aldo Corcella e da Narno Pinotti, che hanno rilevato in Erodoto la presenza della stessa dimensione sapienziale da lui attribuita a Solone<sup>34</sup>: infatti, è

---

*dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Aix-en-Provence 1971): vi si sarebbero recati, solo per fare qualche esempio di personaggi famosi, non solo Democrito, ma anche Talete e Ferecide di Siro (11 A 11 DK), Pitagora (Erodoto lo chiama *sophistés* in 4, 95, 2, e segnala la somiglianza tra certe usanze religiose egizie e pitagoriche in 2, 81, 2, e Isocrate, in *Bus.* 28, lo considera discepolo del popolo egiziano e introduttore della filosofia in Grecia).

<sup>34</sup> A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Sellerio, Palermo 1984, sviluppa abbondantemente il tema della sapienza 'soloniana' di Erodoto, esprimendo la posizione secondo cui anche quest'ultimo, «con la sua *sophie*, derivata dalla *pláne*, poteva meditare sul divenire, sulle trasformazioni che avvengono nella storia, collegandosi alle riflessioni dei pensatori presocratici» (p. 213), ma precisando pure che egli «non ha concepito una filosofia della storia, ma ha composto un'opera storica, con la quale mostra, nella concreta e dettagliata narrazione dei fatti, l'azione di certe regole tratte dalla stessa esperienza» (p. 219); N. Pinotti, *Il viaggio del sapiente*, cit., p. 77, scrive: «anche lui è, se non un sapiente in senso pieno, certo un cercatore, un "amante della sapienza" così acquisita» e il suo Solone è non soltanto «un portavoce di idee greche o erodotee, ma anche un modello di Erodoto stesso».

pienamente soloniana l'idea che «la felicità umana non resta mai nello stesso posto» (1, 5, 4; cf. 1, 202, 1). Io mi limiterò ad aggiungere qualche altro elemento che ha a che fare con l'oggetto specifico della mia ricerca e che sembra portare in quella stessa direzione.

Come è ben noto, Erodoto dice di operare mediante *ópsis*<sup>35</sup>, *gnóme* e *historié* di ciò che ha udito (2, 99, 1). Non è solo la parola *historié* da lui utilizzata per riferirsi alle sue esplorazioni che accomuna il suo sguardo e quello di Democrito. Basti citare pochi esempi: «mi sono informato fino al punto più lontano possibile (*epí makrótaton*), andando a vedere con i miei occhi (*autóptes elthón*) fino alla città di Elefantina, e da lì in poi ricercando (*historéon*) ormai con l'informazione orale» (Erod. 2, 29, 1); oppure: «ricercando fino al punto più lontano in cui siamo riusciti a giungere (*historéontes epí makrótaton... exikésthai*)» (4, 192, 3); o ancora: «ricercando fino a quanto più lontano era possibile giungere (*ep'hóson makrótaton historéonta ... hikésthai*)» (2, 34, 1). Inoltre, proprio come Democrito, Erodoto ricercava percorrendo anch'egli molte terre, osservandone pure le caratteristiche climatiche e, come risulta già dal primo paragrafo della sua opera (1, 1, 1), ascoltando i *lóghioi* locali. Il suo programma di ricerca sembra in realtà collocarsi almeno all'incrocio con l'orizzonte epico-celebrativo: infatti, come leggiamo nel *Proemio*, egli espone la sua ricerca «affinché le imprese compiute dagli uomini col tempo non svaniscano e le opere grandi e che destano meraviglia (*thomastá*) mostrate sia dai Greci sia dai barbari non siano senza gloria, *akleá*»; e su ciò che è «degno di meraviglia (*áxion thómatos*)» o è «meraviglia» dichiara spesso di volersi soffermare<sup>36</sup>, così come annuncia che sull'Egitto si dilungherà

---

<sup>35</sup> Superfluo sottolineare l'importanza dell'*ópsis* e dell'essere *autóptes* per Erodoto.

<sup>36</sup> Cf., p. es., 1, 185, 3 e 194, 1. Sui *thomastá* del Proemio cf. p. es.: A.E. Raubitschek, *Έργα μεγάλα τε και θαυμαστά*, in «Revue des Études Anciennes», 3 (1939), pp. 217-222; R. Vignolo Munson, *The celebratory purpose of Herodotus. The story of Arion in Histories 1.23-24*, in «Ramus», 15 (1986), pp. 93-104; C. Hunziger, *La notion de θαῦμα chez Hérodote*, cit.

proprio perché presenta moltissimi *thomásia* e opere «superiori al racconto»<sup>37</sup>. Tuttavia, da questo stesso sguardo stupito, i cui oggetti la verbalità risulta insufficiente ad illustrare, può nascere anche l'esigenza di tentare delle ipotesi esplicative del fenomeno, appunto, straordinario<sup>38</sup>. E, in ogni caso, nella sua opera anche la menzione dei grandi monumenti di ogni paese si inserisce in una cornice più ampia, volta a mostrare «proprio come le sue azioni e i suoi costumi, la vera struttura di una società»<sup>39</sup>.

Molto sembra dunque collocare Erodoto proprio sul versante del viaggio ««teorico» in vista della *sophía*, o che comunque sfocia in essa. Ho già accennato alla presenza della sapienzialità soloniana nello stesso Erodoto. Anche quando sembra parlare di sé quasi allo stesso modo in cui Omero parla di Odisseo, visto che nel suo racconto, come in realtà nei suoi viaggi, percorre (*epéxeimi*) molte «città degli uomini (*ástea anthrópon*)», egli specifica che percorre «ugualmente le grandi e le piccole», perché la sua indagine, che abbraccia anche il passato, gli ha fatto scoprire la regola già enunciata mostrandogli che «quelle che anticamente erano grandi spesso sono diventate piccole, mentre quelle che al mio tempo erano grandi prima erano piccole» (1, 5, 3-4).

Così pure il fatto che nelle *Storie* l'informazione venga spesso data nelle sue diverse versioni esistenti può essere inteso come apertura di pensiero dovuto al riconoscimento

<sup>37</sup> Cf. 2, 35, 1; 79, 2; 148, 6 etc.

<sup>38</sup> A volte, lo sguardo stupito di Erodoto rimanda ad un atteggiamento critico, come avviene nei confronti di coloro che hanno classificato il mondo dividendolo in parti le cui misure sono tra loro molto disomogenee (4, 42, 1); altre volte, lo stupore sulla causa di un fenomeno resta senza risposta (p. es. in 7, 125, 1). Per ulteriori considerazioni sul *thóma* erodoteo (oggetto, azione o fenomeno naturale eccedenti l'ordinario o paradosso intellettuale che esso sia), sulle sue declinazioni (sbalordimento, seduzione, ricerca) e sulle tipologie di persone che con esso hanno a che fare (spesso «figure di viaggiatori, spie o di inviati definiti nella loro funzione di "voyeurs"»), cf. C. Hunziger, *La notion de θῶμα chez Hérodote*, cit.

<sup>39</sup> Così A.E. Raubitschek, *Ἔργα μεγάλα τε και θωμαστά*, cit., p. 222; cf. anche G. Marasco, *I viaggi nella Grecia antica*, cit., pp. 58-60.

della validità della legge generale, formulata da Pindaro e da Erodoto verificata nei suoi viaggi, secondo cui «il *nómos* è re»<sup>40</sup>. Dunque, un'altra regola «teorica» è quella delle varie tradizioni di pensiero<sup>41</sup>. Ma non si tratta di semplice relativismo culturale. Infatti, talvolta Erodoto si misura esplicitamente con la *sophíe* di altri Greci, per esempio a proposito della spiegazione del fenomeno delle piene estive del Nilo (2, 20-27). In diversi casi si spinge addirittura ad esprimere proprie considerazioni sui *nómoi* dei paesi che visita: uno è, come egli stesso dice, «a mia opinione, sapientissimo» (1, 196, 1; cf. anche 2, 4, 1) e un altro è «secondo per sapienza» (1, 197), mentre un altro ancora è «vergognosissimo» (1, 199, 1), e un altro «sciocco» (2, 45, 1). Dei Persiani egli loda un certo uso e poi un altro ancora (1, 137, 1), e grazie alle sue ricerche può dire quali Greci praticino secondo lui correttamente il culto di Eracle (2, 44, 5), o quale cosa «grandissima» gli Sciti abbiano trovato «nel modo più sapiente», (4, 46, 2), e confermare che Solone aveva importato dall'Egitto una legge «irreprensibile» (2, 177, 2). Così, il giudizio di Erodoto non soltanto individua principi generali ma si fa anche riflessione disposta ad apprendere dagli 'Altri' o a criticarli. Il viaggio di scoperta intercontinentale di Erodoto, anche laddove ci si volesse – forse un po' temerariamente – arrivare ad accostarlo a una qualche forma di turismo, è ben lontano da quest'ultimo in quanto risulta sempre esempio, come è stato detto, di un «viaggiare per pensare», per «esplorare il sistema del mondo» e invitare i Greci «a essere assimilatori critici, a sperimentare il cambiamento culturale non come semplice diffusione ma come scelta ponderata tra le opzioni»<sup>42</sup>.

Tuttavia, Erodoto non si presenta mai come sapiente o amante della sapienza né si attribuisce mai lo sguardo della

---

<sup>40</sup> Erod. 3, 38, 4 (= Pind. fr. 169, I Snell).

<sup>41</sup> Cf., anche se da un altro punto di vista, P. Payen, *Éléments d'une anthropologie du voyage Lévi-Strauss et Hérodote*, in «Caravelle», 96 (2011), pp. 179-200, qui § 28.

<sup>42</sup> J. Redfield, *Herodotus the Tourist*, in «Classical Philology», 80 (1985), pp. 97-118, qui p. 102 (prima citazione) e p. 117 (le altre due).

*theoría*. Nel suo viaggio per l'Egitto, per esempio, vuole «vedere (*eidénai*)» se le notizie avute a Menfi saranno confermate a Tebe e a Eliopoli (2, 3, 1). Anch'egli, dunque, come l'Odisseo omerico o il suo stesso Creso, qui vuole «vedere» nel senso di «sapere» ma, in generale, l'oggetto del suo vedere/sapere è l'acquisizione di un'informazione, anche una pluralità di informazioni discordanti sullo stesso oggetto, da tramandare insieme al suo giudizio, quando ne ha uno personale. Ciò che sembra prevalere, nella ricerca erodotea, è l'intento dell'oggettiva registrazione, che adesso è registrazione anche in forma scritta, di tutte le idee: «in tutto il racconto il mio presupposto è che scrivo (*grápho*) ciò che viene detto da ciascuno per come l'ho sentito dire»<sup>43</sup>. Ma, come ho già detto, in realtà Erodoto è ancora più inclusivo, perché «ciò che viene detto» comprende di fatto anche le sue proprie opinioni. Anche a questo livello, se il suo sguardo non è espressamente quello della *theoría*, la riflessione vi è insita o ne è una conseguenza.

Una *Vita di Omero*, attribuita ad Erodoto ma oggi comunemente ritenuta di epoca più tarda, presenterà in rapporto di contiguità, anzi quasi di identità, la pratica del ricercatore-esploratore e quella del poeta, qui accomunate dal fatto di essere itineranti e basate sulla conoscenza acquisita con i propri occhi o attraverso informazioni, e su annotazioni scritte di tutto ciò. Più precisamente, l'attività di Omero viene appiattita su quella di Erodoto e il racconto dell'*Odissea* su quello delle *Storie*. Giocando con i nomi dei personaggi del poema, si racconta infatti che il poeta di Smirne, originariamente un maestro di scuola di nome Melesigene, era stato persuaso da Mente, il *pepaideuménos* e *polyhístor* proprietario di una nave, ad imbarcarsi per «osservare attentamente (*theésasthai*) regioni e città»; così, aveva abbandonato la patria iniziando a viaggiare «e, dove di volta in volta giungeva, discerneva con precisione (*dieoráto*) tutte le consuetudini

---

<sup>43</sup> Erod. 2, 123, 1; cf. 3, 92; 4, 195, 2; 7, 152, 3. In ciò, come sostiene S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, cit., 140 e ss., egli sembra pagare il debito all'idea di verità come «catalogo» di opinioni proprio dell'epica. Ma bisogna aggiungere anche ciò che da questa lo distingue.

locali e, ricercando, si informava (*historéon epyntháneto*). È verosimile che egli scrivesse ricordi di tutto» (6). Ed effettivamente, quando venne a trovarsi ad Itaca, «lì accadde a Melisigene di fare ricerche (*existoréin*) ed essere informato su Odisseo» (7).

I viaggi hanno un ruolo importante anche nei progetti di costituzione politica, dove gli orizzonti visuali considerati fin qui nel presente paragrafo si intrecciano. Espressamente mirando ad acquisire una *sophíe* proveniente dagli usi di altri popoli – e per mandato politico-istituzionale – operano nelle *Leggi* di Platone quelle figure presentate col nome di *theorói*, «osservatori riflessivi» (riflessivi in quanto vanno non per essere semplicemente spettatori ma per farsi un'idea e un giudizio da riferire in patria), che rimandano a un'istituzione reale, religiosa e politica, vigente nelle città greche<sup>44</sup>. Così, viene stabilito che bisogna inviare dei *theorói* all'estero, in quanto

«una città che sia inesperta di uomini malvagi e buoni non potrà mai, priva di relazioni, essere sufficientemente civile e perfetta, né conservare le leggi mantenendole con la capacità di giudizio e non soltanto con le abitudini. Infatti ci sono sempre in molti luoghi uomini divini, non molti, che vale proprio la pena incontrare (uomini che nascono nelle città rette da buone leggi non più che in quelle che non sono tali): bisogna sempre che chi vive nelle città rette da buone leggi, e sia incorruttibile, vada alla ricerca delle loro tracce, procedendo per mare e per terra, sia confermando le usanze ben poste, sia apportando correzioni se queste presentano qualche lacuna. Senza questo tipo di osservazione riflessiva e di indagine (*áneu gár táutes tés theorías kái zetéseos*), una città non rimane mai perfetta, e neppure può esserlo se l'osservazione viene fatta male. [...] Innanzitutto, un osservatore di tal genere deve avere, per noi, più di cinquant'anni, e poi dev'essere fra quelli che hanno buona reputazione sia in guerra sia nel resto, se deve introdurre nelle altre città l'e-

---

<sup>44</sup> Cf. la documentazione illustrata da U. Bultrighini, *I teori come istituzione politica*, in «AION (arch)», 2 (1980), pp. 123-146. Sul passo di Platone, cf. anche le osservazioni di A.J. Festugière, *Contemplation et Vie Contemplative selon Platon*, (1936) IV ed., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1975, p. 14 e ss.

sempio dei custodi delle leggi: non sia più un osservatore dopo i sessant'anni. Di questi dieci anni ne trascorra quanti vuole a osservare riflessivamente, e giunto in patria, si rechi al consiglio dei magistrati che supervisionano le leggi [...]. Colui che ha osservato riflessivamente le usanze di altri popoli subito, appena tornato, si rechi a questo consiglio e se ha trovato qualcuno in grado di riferire notizie sulla legislazione o sull'educazione o sull'allevamento, le riferisca, oppure se anche egli stesso venga dopo aver fatto alcune riflessioni su qualcosa, le comunichi a tutto il consiglio. [...] Se invece quando ritorna risulterà corrotto, non incontri più nessuno, né giovane né vecchio, anche se si atteggia a sapiente (*sophós*)» (951a-952c).

Secondo Plutarco (*Licurgo* 3, 9-4, 8), anche lo spartano Licurgo (per sfuggire all'accusa di volersi impadronire della monarchia) si mise in viaggio e andò girovagando (*planáomai*): a Creta prese a riflettere (*katanoéo*) sulle forme politiche locali, si incontrò con gli uomini più famosi e apprezzò delle leggi che volle introdurre a Sparta, dove peraltro invitò il poeta Taleta, ritenuto *sophós* e *politikós*; quindi, in Asia, egli confrontò (*parabállō*) il modo di vivere cretese con quello ionico per «osservare riflessivamente (*apothēorēsai*) la differenza degli stili di vita e dei regimi politici»; infine, vide (*katidéin*) che i poemi omerici, da lui conosciuti appunto nella Ionia, presentavano un rapporto equilibrato tra elemento estetico ed elemento politico-educativo e si adoperò per farli conoscere a Sparta, e allo stesso modo fece anche con un uso egiziano per la cui straordinarietà provava meraviglia (*thaumázo*)<sup>45</sup>. Il viaggiatore che attua lo sguardo della *theoría* riflette non solo sulle leggi generali dell'esistenza ma anche sulle norme politiche e mira a comprendere cosa può acquisire o cambiare nel modo di vivere del proprio popolo; in lui anche la meraviglia non si limita più ad essere

---

<sup>45</sup> Per la programmazione di visite ad altri popoli cf. anche Dion. d. Alic., *Ant. rom.* 10, 51, 5 (proposta di inviare in Grecia e in Italia ambasciatori che riferiscano sulle leggi lì in vigore affinché poi i consoli propongano al senato di esaminare (*skopéin*) quali adottare. Anche Numa, secondo una tradizione, avrebbe introdotto a Roma costumi spartani (Plut., *Numa* 1, 4).

Andrea Cozzo

uno stato d'animo ma diventa il momento di un processo di autotrasformazione. Tale viaggiatore ha una prospettiva, diremmo oggi, interculturale.

### 3. Viaggiare attraverso i libri

La diffusione della scrittura e dei libri determina una novità nella figura del viaggiatore «teorico». Questi, adesso, non è necessariamente chi si muove da una regione a un'altra ma, sebbene impropriamente, anche chi legge libri di viaggi – viaggi nello spazio o nel tempo – che oggi chiameremmo di geo-antropologia o di storia. Chi si occupa di politica ha bisogno di tali letture per avere sui vari paesi uno sguardo che può essere considerato ormai anche tutto intellettuale, appunto teorico.

Così, Aristotele dichiara che

«è utile per la legislazione non solo comprendere, attraverso lo sguardo riflessivo (*theoróunti*) sul passato, quale sia la costituzione che conviene, ma anche conoscere quelle in vigore presso gli altri popoli, e quale tipo si adatti alla natura di ciascun popolo. È pertanto evidente che per l'opera del legislatore risultano utili i libri di viaggi (*hai tés ghés períodoi*) – da questi si possono infatti ricavare i costumi dei popoli –, mentre per le deliberazioni politiche sono utili le ricerche (*historíai*) di chi scrive a proposito delle azioni umane» (*Ret.* 1360a 30-37)<sup>46</sup>.

Più tardi, la *Lettera di Aristeia a Filocrate* racconterà che, quando Tolomeo chiese ad uno dei settantadue sapienti venuti ad Alessandria per tradurre in greco il vecchio Testamento in quale attività dovesse passare il tempo un re, quello rispose che era opportuno che si impegnasse «nelle letture

---

<sup>46</sup> Aristotele stesso (*Pol.* 1262a 19 sgg.) si serve delle *períodoi tés ghés* appunto in questo senso (in *Pol.* 1332 b 24 ss., utilizza anche la descrizione dell'organizzazione politica degli Indi fatta da Scilace di Carianda). Cf. anche *Meteor.* 350a 14 ss.: «perciò, come dicemmo, i fiumi più grandi scorrono visibilmente dalle più grandi montagne. E ciò è evidente a chi osserva attentamente (*theoménois*) le *períodoi* della terra».

e negli scritti di viaggi (*poreiôn*) destinati ai re per il miglioramento e la salvaguardia degli uomini» (283).

In realtà, l'invito di Aristotele alla *theoría* si prefiggeva scopi ancora più ampi dell'individuazione del corretto rapporto da mantenere tra carattere di un popolo e tipo di regime costituzionale ad esso conveniente. Anche le *historíai* cui accennava alla fine del passo citato sono oggetto dello stesso sguardo. Poco prima, infatti, egli afferma:

«riguardo alla guerra e alla pace, bisogna conoscere la potenza della città, quanta ce n'è già e quanta è possibile che ce ne sia, e quale sia quella che c'è e quale è possibile che si aggiunga, e ancora come e quali guerre essa abbia combattuto. È necessario sapere queste cose non solo della propria città, ma anche di quelle confinanti, e contro chi è possibile combattere, affinché si stia in pace con i più forti, stia a noi il fare guerra contro i più deboli ed è necessario sapere se le forze siano simili o dissimili: infatti anche sotto questo aspetto è possibile essere in condizioni di superiorità o inferiorità. Ed è anche necessario per ciò avere uno sguardo riflessivo (*tethe-orekénai*) non solo sulle guerre proprie ma anche su come vanno a finire quelle degli altri: infatti è naturale che da condizioni simili derivino effetti simili» (*Ret.* 1359b 33-1360a 5).

Dunque, lo sguardo teorico è gettato in direzione di altri popoli non solo per comprendere meglio ciò che è utile a se stessi ma anche per capire come meglio rapportarsi con loro e decidere politiche di pace o di guerra. Assomiglia allo sguardo di Odisseo ma non è lo stesso. L'eroe omerico badava alla «mente» dei popoli che incontrava in vista di eventuali ulteriori frequentazioni; il viaggiatore/lettore aristotelico, invece, è un uomo politico che vuole farsi un'idea dei diversi regimi politici da un lato per riflettere e migliorare il proprio, da un altro per capire come comportarsi con le *poleis* vicine. Da entrambi i punti di vista Erodoto e quelli che avevano fatto opera di ricerca come lui potevano risultare di qualche utilità. Più tardi, Diodoro Siculo, in linea con la tradizione antica, scrive di avere percorso (*epérchomai*) molta della terra d'Asia e d'Europa per vedere con i suoi occhi, da *autóptes*, la maggior parte e le più importanti delle regioni (1, 4, 1), ed elo-

gia gli scrittori di storia universale (*koináí historíai*) in quanto procurano ai loro lettori un'esperienza priva di rischi, laddove invece Odisseo, con grandi sventure, – e qui menziona il solito verso omerico – «di molti uomini vide le città e conobbe la mente» (1, 1, 1-2). A sua volta, Strabone (1, 1, 16-17), con osservazioni analoghe, giustifica la ricerca geografica: i poeti rappresentano come molto assennati (*phronimótatoi*) gli eroi – non solo Odisseo, ma anche Nestore, Menelao, Eracle – che hanno molto viaggiato (*apodeméo*) e vagato (*planáomai*) e tengono in considerazione «il fatto di vedere le città e conoscere la mente di molti uomini». E la geografia risponde ai bisogni della politica, aggiunge subito di seguito, perché, come è importante conoscere il territorio nella caccia, così ciò è utile anche nelle marce militari, come provano ad esempio i casi di Agamennone che aveva saccheggiato la Misia convinto che fosse invece la Troade, o dei Persiani e dei Libici che si esposero a gravi pericoli perché non avevano le idee chiare su alcuni passaggi, e di altri ancora che per l'ignoranza dei luoghi in cui si trovavano patirono grandi sventure.

#### *4. Sguardi di viaggiatori colti e di turisti. Apprezzerimenti e critiche*

Lo sguardo della *theoría*, sapienziale, politico-culturale o politico *tout court*, non è l'unico sguardo intellettuale del viaggiatore – attraversatore di paesi o di libri che trattano di paesi che egli sia. In epoca storica, almeno a partire da quando Cambise, nel 525 a.C., aveva mosso guerra contro l'Egitto, secondo Erodoto (3, 139, 1) questa regione era divenuta una meta particolarmente preferita dai Greci, principalmente per tre scopi: praticare il commercio, o esercitare la professione di soldati mercenari, oppure essere «osservatori attenti (*theatái*) del paese», cioè semplici visitatori. Come mostra quest'ultimo caso, l'unico che non abbia a che fare con motivi di lavoro, l'«osservazione» del viaggiatore può essere il fine stesso dello spostamento. È nata una categoria di individui che si muovono da una terra ad un'altra esclusivamente *per* «osservare

con attenzione» – si potrebbe dire visitare – popoli e paesi da cui sono attratti per averne sentito parlare. Siamo in presenza di veri e propri turisti, o almeno curiosi, che si recano in luoghi famosi dove ci sia, per dirla con le parole che troviamo spesso in Erodoto e che ancora nel II sec. d.C. designeranno l'oggetto della *Periegesi della Grecia* di Pausania, qualche cosa di *axiothéeton* o *thées áxion*, «degnata di attenta osservazione»<sup>47</sup>. Ma, come spero che si ricavi da quanto detto più sopra, non è per turisti, o da turista, che scrive Erodoto<sup>48</sup>, mentre Pausania, che sulla Grecia sembra spesso limitarsi a «redige[re] un inventario del suo patrimonio architettonico e artistico, delle sue tradizioni locali, della sua storia»<sup>49</sup>, e nella cui opera, tra l'altro, non troviamo neanche una volta il verbo *historéo*, per molti versi risulta una guida turistica (o almeno qualcosa di molto vicino ad essa) che fornisce un elenco di storie e oggetti, appunto, da «osservare con attenzione»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cf., p. es., Erod. 4, 85, 1; 9, 25, 1, e Paus. 1, 1, 3; 5, 4; 14, 1; 17, 2 e 5 etc.

<sup>48</sup> È l'idea, invece, di E. Lévy, *Hérodote philobarbaros ou la vision du barbare chez Hérodote*, in R. Lonis (éd.), *L'étranger dans le monde grec. II*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1992, pp. 193-244, secondo cui Erodoto sarebbe, «come una guida turistica, [...] antenato dei periegeti» (p. 196) che «risponde alle preoccupazioni 'turistiche' di alcuni suoi compatrioti» – il riferimento è appunto a 3, 139 (p. 197).

<sup>49</sup> Chr. Jacob, *Les voyageurs et la musique des autres en Grèce ancienne. Notes liminaires*, in «Musica e Storia», 9, 2 (2001), pp. 419-434, qui p. 7.

<sup>50</sup> Su Pausania come «Baedeker dell'antichità», cf. L. Casson, *Viaggi e viaggiatori nell'Antichità*, cit., p. 240 e ss., mentre «in parte guida turistica, in parte trattazione letteraria e storica» lo considera E.D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, in J. Stopford (a cura di), *Pilgrimage explored*, York Medieval Press, Woodbridge Suffolk-Rochester (N.Y.) 1999, pp. 25-40, qui p. 36, che comunque precisa poi che «lungi dall'essere solo un'impresa casualmente curiosa o turistica, *ιστορία* era per lui una ricerca impegnata di ciò che percepiva essere le radici della cultura e identità greca» (37) – cf. già E.D. Hunt, *Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A context for the beginnings of Christian pilgrimage*, in «Echos du Monde Classique/Classical Views», 28 (1984), pp. 391-417, qui p. 399 e ss. Su questa linea, J. Elsner, *Pausanias: a Greek pilgrim in the Roman world*, in «Past and Present», 135 (1992), pp. 3-29 (ripreso in J. Elsner, *Art and the Roman Viewer. The transformation of art from the pagan world to Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 125-155) che sviluppa l'idea di un Pausania impegnato nella ricerca di un'identità greca più specificamente religiosa,

In ogni caso, nel V sec. a.C., soprattutto nella seconda metà, la pratica del viaggio turistico si diffonde. È ad essa che allude Senofonte quando dice che «in ogni regione ci sono cose degne di attenta osservazione (*axiothéata*) e i privati vanno in ciascuna di esse e nelle città in cui vogliono per spettacoli (*theamáton hénéka*, «per cose che si guardano con attenzione e interesse»), e alle feste comuni, dove si raccoglie quanto per gli uomini sembra essere massimamente degno di osservazione (*axiotheatótata*)» (*Ierone* 1, 11)<sup>51</sup>. Platone (*Rep.* 579b), a sua volta, pur attribuendo a questi viaggiatori uno scopo etico («vedere qualcosa di buono»), forse descrive lo stesso fenomeno, e Isocrate (*Panegirico* 45) vanta il fatto che Atene è meta frequente di quella massa di persone che sono interessate ai suoi «bellissimi e moltissimi spettacoli (*theámata*)». Questo tipo di viaggiatore, come si nota, ha delle mete precise: sostanzialmente, città con monumenti o grandi celebrazioni festive in cui si svolgono fiere di ogni tipo. Egli non desidera capire il mondo, farsi un'idea delle sue regole di funzionamento; vuole semplicemente vederlo, assistere ai suoi

---

quasi analoga a quella cristiana legata al pellegrinaggio verso i luoghi biblici. *Theatés di kalá érga* è anche lo straniero che a Delfi viene condotto in giro dai *perieghetai* locali (e ai quali, in realtà, non si mostra molto interessato), di cui narra Plutarco (*Sugli orac. d. Pizia* 395b). Importanti considerazioni su analogie e differenze tra Pausania e il *Baedeker* e tra il turista antico e quello contemporaneo (il primo ha un interesse «rivolto all'anima dei luoghi e dei monumenti, al loro contenuto mitico» e «si colloca in una situazione intermedia tra il logocentrismo del viaggiatore, teso alla comprensione razionale e spesso intellettualistica dei luoghi, e l'oculocentrismo del turista, attento al loro consumo visivo, e spesso superficiale, ma aperto anche a esperienze poli-sensoriali») in M. Melotti, *Mediterraneo tra miti e turismo. Per una sociologia del turismo archeologico*, CUEM, Milano 2007, p. 30 e ss., qui p. 33 e n. 42. Sullo sviluppo, soprattutto dal periodo ellenistico in poi, della letteratura periegetica, cf. G. Marasco, *I viaggi nella Grecia antica*, cit., p. 85 e ss.

<sup>51</sup> Il testo (*Ierone* 1, 12) prosegue con l'affermazione che «i tiranni non hanno molto a che fare con le *theoríai*». I. Rutherford, *Theoria and Darśan: Pilgrimage and Vision in Greece and India*, in «Classical Quarterly», 50 (2000), 1, pp. 133-146, qui p. 136, nota che qui *theoría* sembra indicare sia la delegazione ufficiale inviata alle feste che si tenevano in altre città sia lo spettacolo stesso.

spettacoli (offerta dalla natura o dagli uomini), visitare i suoi luoghi più famosi.

Tale fenomeno dovette diffondersi sempre più nel corso dei secoli come bisogno e soddisfazione di «cultura». Ma anche in questo caso, come nel viaggio per *theoría*, poteva aggiungersi lo scopo economico: «per l'osservazione/visita (*théa*) della città e per l'utilità del commercio», per esempio, si reca ad Alessandria, secondo il romanzo di epoca imperiale di Senofonte Efesio (3, 11, 2), il re indiano Psammi. Almeno dal I sec. a.C. in poi, Tebe d'Egitto, con il colosso di Memnone e le tombe sotterranee dei faraoni della valle dei Re, le cosiddette *sýringhes* intagliate nella roccia, divennero meta di turisti che su questi monumenti incidevano i loro nomi e brevi dichiarazioni di essere stati lì<sup>52</sup>. In queste essi esprimevano il loro stato d'animo e manifestavano il loro regime scopico in forma molto egocentrica, utilizzando alla prima persona singolare i verbi *theáomai* o *thaumázo*<sup>53</sup>, o espressioni standard, come *idón etháumasa*<sup>54</sup> che abbiamo già trovato in Omero (*Od.* 4, 43-44) ma nella diegetica terza persona plurale. Qualcuno scrisse addirittura: «avendo visto [sott.: molte *sýringhes*], ho provato meraviglia (*idón etháumasa*) ma, dopo aver esplorato (*historésas*) questa di Memnone, ho provato una super-meraviglia (*hyperetháumasa*)» (n. 1283 Baillet). Un certo Nearco, che tra il I e il II sec. d.C. risalì il Nilo per esplorare (*historéo*) gli artistici templi egiziani e che si gloriò di avervi inciso il nome dei suoi amici per fama perpetua, è un altro buon esempio dello spirito narcisistico che spesso doveva accompagnarsi a tale tipo di visitatore, definito da Burnet un «perfetto vanda-

<sup>52</sup> Ricco il materiale (cui in certa misura qui attingo) offerto a questo proposito da L. Casson, *Viaggi e viaggiatori nell'Antichità*, cit., p. 222 e ss.

<sup>53</sup> Cf. J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thèbes*, 3 voll., Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire 1920-1926, *Index rerum et verborum* alle voci relative ai due verbi in questione. Da qui anche le altre citazioni indicate di seguito, in nota e nel testo, soltanto con il numero e l'indicazione dell'editore (n. x Baillet).

<sup>54</sup> Esse compaiono sia al singolare, sia al plurale: cf., p. es. nn. 13, 54, 154 Baillet (per il quadro completo cf. il suo *Index rerum et verborum*, s.v. *thaumázo*).

lo»<sup>55</sup>. Il turista che si dichiara «spettatore» e «meravigliato» e «esploratore» vuole lasciare il segno; non è interessato a raggiungere la sapienza ma a mettersi al centro dell'attenzione, a scolpire per l'eternità, sulla pietra, la prova di essere stato lì.

In realtà, tale tipologia di viaggiatori a volte non si limita solo a questo soltanto ma vuole ostentare anche in patria, con i suoi racconti, il fatto di aver viaggiato; non desidera solo vedere e lasciare il segno per i posteri, desidera anche raccontare con la sua stessa bocca di avere visto. Di questo fenomeno è testimone ad esempio Plutarco quando riferisce di personaggi dei suoi tempi che, ritornati nelle loro città dopo aver «vagato e navigato», mostravano di ricavare piacere dal farsi interrogare sui luoghi e mari lontani da loro raggiunti considerando l'attenzione che ricevevano come una sorta di «riconoscimento e consolazione delle loro fatiche» (*Quest. conv.* 630b), o che per l'eccessivo amore di se stessi e della fama, diventavano troppo loquaci e si dilungavano «in narrazioni esotiche» (*Sulla loqu.* 514a-b)<sup>56</sup>.

Tra le scritte delle *sýringhes*, alcune sono di filosofi<sup>57</sup>, e sono dello stesso tenore di quelle citate sopra. Una, ad esempio, recita: «io, Sereno peripatetico, avendo visto ho provato meraviglia (*idón etháumasa*)» (n. 154 Baillet); un'altra: «noi, Elio Dioniso e Lampone filosofo, vedemmo (*éidomen*)» (n.

---

<sup>55</sup> Cfr. il documento (P. Lond III, 854=WChr 117) e il commento in R. Burnet, *L'Egypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, Pygmalion, Paris 2003, p. 249.

<sup>56</sup> Cf. anche *Il dem. d. Socr.* 576c. Nulla che abbia a che fare, naturalmente, con i racconti che si fanno Penelope e Odisseo (soprattutto lui che ha peregrinato), quando questi ritorna a Itaca, in *Od.* 23, 301-342; né con il lungo racconto di Odisseo, alla corte dei Feaci, sulle sue sofferenze, che prende avvio dalla domanda della regina (7, 237 sgg.) o poi da quella di Alcinoo (8, 572 sgg.). Sembrerebbe più vicino al nostro caso, semmai, il racconto di Eumeo a Odisseo falso mendicante, in realtà anch'esso fatto su richiesta dell'interlocutore e dopo che quest'ultimo ha già riferito la sua storia; accingendosi alla narrazione, il porcaro commenta: «su, godiamo a vicenda delle nostre dolorose sventure, ricordandole: perché, dopo, gode anche dei dolori l'uomo che che ha molto sofferto e molto vagato» (15, 399-401).

<sup>57</sup> Cf. J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thèbes*, cit., p. LVI e ss.

1548 Baillet); un'altra ancora: «io, Lisimaco, filosofo platonico, ho esplorato (*históresa*)» (n. 1281 Baillet); e infine, per citare un ultimo caso: «filosofo, avendo esplorato ho provato meraviglia (*historésas etháumasa*)» (n. 1097 Baillet, con la prima parola, in realtà, quasi interamente integrata). Qualcuno, forse alludendo alla tradizione secondo cui anche il fondatore dell'Accademia si era recato in Egitto (Diog. Laerz. 3, 6), dichiara la sua meraviglia, dopo avere esplorato (*etháumasa historésas*) «a causa di Platone» (n. 1279 Baillet). Questo tardo seguace di Platone, come un altro che anche lui si dichiara preso da meraviglia (*thaumázo*) e si vanta di avere esplorato (*historéo*) le *sýringhes* «molto tempo appresso, dopo il divino Platone» (n. 1265 Baillet), intende ripercorrere le orme del maestro, vedere i luoghi che questi aveva visto e che gli erano stati fonte di sapienza. D'altronde, per questa tipologia di visitatori, in Egitto si mostravano i (pretesi) luoghi di soggiorno di Platone e di Eudosso (Strab. 17, 1, 29), come a Stagira si mostravano i sedili di pietra di Aristotele e i viali della passeggiata (Plut., *Aless.* 7, 4) o a Troia la lira di Paride che si propose di vedere anche ad Alessandro Magno che andava in giro per la città a osservare/visitare (*theáomai*) i suoi luoghi (ivi 15, 9). Siamo in presenza allora di una sorta di «pellegrinaggio turistico», per usare l'espressione di André Bataille<sup>58</sup>, simile a quello di marca espressamente religiosa praticato dai cristiani che si recavano nei luoghi biblici «per preghiera e esplorazione dei luoghi (*tón tópon historías hénéken*)»<sup>59</sup>.

Almeno stando all'*Index rerum et verborum* di Baillet, nessuna delle iscrizioni di Tebe ascrivibili a filosofi utilizza mai il verbo *theoréo*, attestato nelle *sýringhes* circa una dozzina di volte. Lo sguardo da turista sembra essere stato dunque vin-

---

<sup>58</sup> Cf. il titolo del capitolo IV di A. Bataille, *Les Memnonia. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine*, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire 1952 (p. 153 ss.), *Les pèlerinages touristiques*.

<sup>59</sup> Così Eusebio, *Storia eccl.* 6, 11, 2, a proposito di Alessandro, vescovo di Cesarea di Cappadocia. Cf. E.D. Hunt, *Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire*, cit., p. 404 ss. e 411 e ss.

cente su quello «teorico» dei filosofi dell'epoca più antica, e le parole di Luciano (*Tossari o l'amicizia* 27), che informano su Demetrio del Sunio, studioso del pensiero cinico che si era messo in viaggio verso l'Egitto per osservare/visitare (*katá théan*) le piramidi e la gigantesca statua di Memnone a Tebe, ancora una volta lo confermano. Così, nulla sembra differenziare tali viaggi, per esempio, da quello del colto Licino pseudoluciano che, andando per mare da Antiochia verso l'Italia, fa scalo a Rodi e a Cnido per la *théa* dei famosi templi di quelle città (*Amori* 8-9 e 11), o da quello del Diogeniano plutarco, definito non solo *philotheámon* e amante dell'ascolto e *theatés* di molti monumenti ma anche «amante dei discorsi e dell'apprendimento (*philólogos* e *philomathés*: *Orac. d. Pizia* 394f-395b).

Ancora in Plutarco, una commistione tra la terminologia dello sguardo turistico e quella dello sguardo filosofico la troviamo nel modo in cui egli parla del suo amico Cleombroto di Sparta. Questi, dice il Cheronense, era uno

«che aveva molto vagato (*pollá peplaneménos*) in Egitto e nella terra dei Trogloditi e aveva navigato oltre il mar Rosso, non per commercio, ma perché era amante dell'osservazione e dell'apprendimento (*philotheámon kái philomathés*). Possedendo un patrimonio sufficiente e ritenendo non di grande importanza avere più del sufficiente, usava il suo tempo per tali pratiche e conduceva la ricerca come materia di una filosofia che avesse il suo scopo, come egli stesso dichiarava, nella teologia» (Plut., *Sul tram. d. orac.* 410b).

Chiaramente, Cleombroto non era andato in giro per turismo, cioè per vedere, mosso da una curiosità fine a se stessa, luoghi o opere d'arte. Piuttosto, egli aveva girovagato alla maniera degli amanti della sapienza. È vero che la sua ottica era «ricercatrice» in direzione di un oggetto ben preciso ma in tale oggetto essa non trovava il suo scopo bensì i dati per l'elaborazione teorica di una regola generale (*sophía* o, qui, *philosophía*) in ambito religioso. Questo sguardo orientato dallo spirito della ricerca non era volto alle singole mete; esso osservava comparativamente, per trovare la regola sot-

tostante a tutto ciò che aveva visto durante il percorso: aveva come scopo l'elaborazione speculativa di una sintesi di ciò che andava via via vedendo<sup>60</sup>. Ma Plutarco attribuisce al suo amico non uno sguardo «teorico» bensì quello dell'«osservazione attenta», qui associato all'apprendimento. Così, le figure che Platone aveva voluto espressamente distinguere – il *philósophos*, degno di essere considerato vero *philomathés*, e il *philotheámon*, pronto a correre ovunque si tenessero spettacoli teatrali ma non meritevole dell'appellativo di amante dell'apprendimento<sup>61</sup>, che evidentemente venivano ai suoi tempi confusi – si trovano adesso riunite in una sola. Il turismo culturale in qualche modo confondeva le acque. L'uscita dal ristretto ambito della propria città, la visita a luoghi famosi e, letteralmente, straordinari, potenziali fattori di apertura dell'orizzonte mentale, temuti da Platone nel già citato passo di *Leggi* 952c, potevano fare scambiare tale sprovincializzazione del pensiero per vera e propria riflessione, la cultura per *sophía* (o *philosophía*) *tout court* (anche se certamente i due fenomeni non dovevano essere nettamente distinti).

In realtà, di tale confusione qualcuno si rendeva conto. Nel I sec. d.C., il filosofo ebreo Filone di Alessandria (*Abr.* 65), considerando comuni motivi di viaggio il commercio per l'arricchimento, l'ambasceria e l'osservazione (*théa*) di ciò che si trova nelle terre straniere «per amore della *paidéia*», vede i loro rispettivi scopi nel profitto, nel sostegno alla patria e nell'«*historía* delle cose di cui si era prima ignoranti che offre all'anima diletto e al contempo utilità», e a proposito di quest'ultima precisa che

---

<sup>60</sup> J. Elsner, *Pausanias*, cit., p. 7 (=J. Elsner, *Art and the Roman Viewer*, cit., p. 129), sulla scia di E.D. Hunt, *Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire*, cit., p. 396, nega a Cleombroto «interessi religiosi». Ciò è condivisibile se si intende dire che Cleombroto non sta facendo pellegrinaggi per specifici motivi devozionali, ma questo non significa che il suo interesse sia volto ad una semplice «curiosità intellettuale sul folklore locale» (come invece sostiene Hunt, *ibid.*).

<sup>61</sup> Cf. Plat., *Rep.* 475c-476b.

«effettivamente coloro che non sono mai usciti dalla loro terra sono, a confronto di quelli che lo hanno fatto, come ciechi a confronto di quelli che ci vedono bene; tuttavia hanno fretta di vedere (*idéin*) la casa paterna e di ossequiarla e di abbracciare i familiari e di godere della piacevolissima e desideratissima vista (*ópseos*) di parenti e amici, e spesso, vedendo (*horóntes*) che gli affari per i quali sono partiti vanno per le lunghe, li tralasciano perché sono trascinati da un violentissimo desiderio dei congiunti».

Il viaggio turistico, dunque, per quanto culturale, è troppo breve, troppo legato alla nostalgia di casa e all'idea del ritorno. Ben diversa, dice Filone, fu la condotta di Abramo che, appena gli fu ordinato di partire, si mise subito in viaggio – anche se in realtà, secondo l'autore, tale viaggio è da intendere allegoricamente come un andare alla ricerca di Dio<sup>62</sup>.

In effetti, sostiene altrove Filone, l'amore per l'apprendimento (*tó philomathés*), per natura proiettato verso la ricerca e la curiosità (*zetetikón* e *periergon*), «si reca senza indugio dappertutto [...]; infatti è straordinariamente avido di cose da vedere (*theamáton*) e da udire, tanto che non gli bastano le particolarità locali ma aspira a quelle straniere e lontane» (*Migr. d. Abr.* 216). Tuttavia di fatto, aggiunge, se i mercanti e i trafficanti attraversano terre e mari per piccoli profitti, invece per la sapienza (*sophía*) nessuno va in cerca di cose da vedere (*idéin*) e da sentire (217-218). In un altro libro, infine, sostenendo ancora che alla maggior parte degli individui la terra sembra inaccessibile e il mare non navigabile quando si tratta di cercare la virtù, poi offre un'altra prospettiva chiedendo retoricamente: «per l'esplorazione e la ricerca della virtù quale bisogno c'è di un lungo viaggio o dell'andare per mare [...]?» (*Ogni probo è libero* 67-68).

In effetti, dal punto di vista di molti filosofi, spesso non basta dire «osservazione a scopo culturale», perché la cultura

---

<sup>62</sup> Fil., *Abr.* 68. Cf. F. Calabi, *Le migrazioni di Abramo in Filone di Alessandria*, in «Ricerche storico-bibliche», 1-2 (2014), pp. 251-267, qui p. 265: Abramo, come «studioso di filosofia che, per mezzo della ragione, dello studio della fede in Dio, giunge alla contemplazione, alla visione dell'Inconoscibile».

può essere fine a se stessa e il viaggio che si appella ad essa è ormai anche una moda. Soprattutto, se prima a scegliere di viaggiare per motivi non legati agli affari (o a manifestazioni pubbliche) era l'amante della sapienza, che praticava lo sguardo «teorico», comparativo e sintetico – lo sguardo che valorizzava il percorso –, adesso che questa scelta si è diffusa e viene praticata da chiunque possa semplicemente permettersene la spesa e in vista di uno scopo abbastanza vago (curiosità, esotismo)<sup>63</sup>, alcuni criticano tutto ciò che può dare l'illusione che il sapiente si identifichi con il turista intento a visitare questo o quel luogo e, dunque, tutto proiettato sulla meta da raggiungere. Anzi, costoro sussumono e riconfigurano la nozione stessa di *théa*. La loro ottica è un'altra: lo sguardo ampio e sintetico non ha bisogno di viaggiare.

Così nel I sec. d.C., Epitteto, certamente, da un lato apprezza eroi come Odisseo ed Eracle in quanto esempi di cosmopolitismo precisando che essi avevano viaggiato molto, non solo per necessità ma anche per l'osservazione (*théa*) stessa (*Diatr.* 3, 24, 12-13); ma dall'altro il suo invito è: «ricordati che non è soltanto la smania (*epithymía*) di cariche e di ricchezza che rende miserabili e subordinati ad altri, ma anche quella di tranquillità, di agio, di viaggi (*apodemías*), di erudizione (*philologhías*)» (*Diatr.* 4, 4,1). Altre volte la sua critica si fa piuttosto mordace:

«vi mettete in viaggio (*apodeméite*) per Olimpia per vedere (*hín' ídete*) l'opera di Fidia e ciascuno di voi ritiene una sfortuna morire senza averne avuto conoscenza visiva (*anistóretos*). Eppure, laddove non c'è neppure bisogno di mettersi in viaggio ma siete già e avete davanti le opere, non smanierete (*ouk epithymésete*) di osservarle con attenzione e riflettervi (*theásasthai kái katanoésai*)? Dunque non vi accorgete di chi siete né per quale scopo siete nati, né cos'è quest'opera

---

<sup>63</sup> «Curiosità mentale» (*perierghía*), «smania (*epithymía*) di cose nuove», «volere apprendere (*mathéin*)» sono strettamente associati come «causa del viaggio», per esempio, in Luciano, *St. vera* 1, 5: sul tema cf. A. Camerotto, *Il pithos di Diogene e la paideia. Satira e tradizione in Luciano di Samosata*, in «Quaderni Veneti», 2 (2013), pp. 21-30, qui pp. 21-22.

Andrea Cozzo

all'osservazione (*tén théan*) della quale siete stati ammessi?» (*Diatr.* 1, 6, 23)<sup>64</sup>.

Da questo punto di vista, la *théa*, l'osservazione-spettacolo, è un fine lecito in sé soltanto se ha per oggetto ciò che è intorno allo spettatore stesso e aggiunge la riflessione sul posto che in esso egli occupa – cosa che non ha bisogno di spostamenti<sup>65</sup>.

Insomma, quando è appannaggio del filosofo, la *théa* non avviene alla meta o nelle tappe di un viaggio ma nel luogo stesso in cui quello si trova. Allora essa abbraccia tanto i singoli dettagli che si possono cogliere anche restando fermi, quanto l'ampiezza dell'insieme che, per se stessa, appartiene allo sguardo «teorico». A fronte della massa di viaggiatori, il filosofo adesso non ha bisogno di muoversi: il luogo in cui si trova è già la meta ... e il percorso. Quando lo sguardo della mente abbraccia il quadro del mondo nella sua totalità e, ovunque ci si trovi, vede il legame tra l'individuo e il tutto, la meta e il percorso, così come la *théa* e la *theoría*, coincidono. Chi è capace di essere attento osservatore del tutto già dal luogo in cui vive, di essere riflessivo nella vita quotidiana, realizza il principio secondo cui «l'uomo è un animale amante dello sguardo riflessivo (*philothéoron*)» (1, 29, 58) – definizione dell'essere umano adeguata all'orizzonte culturale odierno dai confini molto più ampi di quelli della polis all'interno della quale lo aveva concepito Aristotele col suo celebre «animale politico». La natura umana finisce «nella *theoría*, nella comprensione e nella condotta in accordo con la natura. Badate dunque a non morire senza essere stati attenti osservatori (*athéatoi*) di ciò» (1, 6, 21-22).

Certamente, rispetto al viaggio a puro scopo commerciale, quello che si prefigge una curiosità estetico-intellettuale è

---

<sup>64</sup> Nella parte iniziale della citazione, il riferimento alla statua di Zeus ad Olimpia *axiólogon tés théas* (cf. 27).

<sup>65</sup> Cf. ancora Epitteto, *Diatr.* 1, 6, 19: Dio «ha introdotto l'uomo come spettatore (*theatés*) di lui e delle sue opere, anzi non solo come spettatore ma anche come loro interprete».

preferibile. A questo proposito, la festa panellenica, che può essere meta per l'uno o per l'altro, si presta bene, come metafora o paragone con la vita, a fare riflettere. L'esistenza è appunto come una di queste solenni riunioni di tutti i Greci: ad essa, dice ancora Epitteto, i più si recano per vendere o comprare animali, pochi «per l'osservazione attenta (*epí théan*)» di come si svolge la sua organizzazione e di chi e perché l'ha organizzata; così avviene anche in quella riunione che è la vita: «alcuni, come le greggi, non si danno da fare che per il foraggio [...]; pochi invece sono gli uomini che partecipano alla festa da amanti dell'osservazione attenta (*philothéámones*) che si chiedono "cos'è l'universo? Chi lo governa?"», e che «ricercano» (*historéo*)<sup>66</sup>. Anche in questo passo, in realtà, il viaggio non è valorizzato nell'ambito esistenziale, dove esso eventualmente coincide con il tempo della vita e non con il concreto spazio di un percorso: la *théa* è indipendente dallo spostamento stesso e ciò che conta è la domanda di senso che l'osservatore si pone davanti allo spettacolo che osserva. In nessun caso, qui, abbiamo a che fare con uno sguardo turistico.

Nel II sec. d.C., anche il filosofo platonico Massimo di Tiro considera negli stessi termini il tema del viaggio, evidentemente un argomento di discussione piuttosto diffuso. Torna, nei suoi discorsi, il motivo di Odisseo sapiente grazie ai suoi viaggi, ma questa volta la valutazione del percorso dell'eroe è univocamente negativa, come lo è quella dell'idea dei viaggi corrente che il filosofo inizialmente richiama:

«consideriamo beato per l'osservazione (*théas*) colui che naviga dall'Europa all'Asia per vedere (*hína íde*) la terra degli Egizi e le foci del Nilo, o le alte piramidi o gli uccelli stranieri o un bue o un capro, e qualora qualcuno giunga all'Istro, qualora veda il Gange, qualora qualcuno veda con i propri occhi (*autóptes*) Babilonia caduta, o i fiumi di Sardi o le tombe di Troia o i luoghi dell'Ellesponto; e si compiono viaggi dall'Asia verso la

---

<sup>66</sup> *Diatr.* 2, 14, 23; 25, 28; stesso ultimo concetto, con uso del verbo *theáomai*, in 4, 1, 104-105.

Grecia, o verso le arti di Atene o verso gli auli di Tebe o verso le sculture di Argo. Per Omero anche Odisseo era sapiente per il suo molto vagare (*sophós diá pollén plánen*) – “di molti uomini vide le città e conobbe il pensiero” –, ma gli oggetti di osservazione (*theámata*) di Odisseo erano o i Traci o i selvaggi Ciconi o i Cimmeri senza sole o i Ciclopi uccisori degli ospiti o la donna avvelenatrice o gli oggetti di attenta osservazione dell’Ade o Scilla o Cariddi o il giardino di Alcino o il cortile di Eumeo: tutte cose mortali, tutte effimere, tutte inaffidabili. Invece, a che cosa paragonerò gli oggetti di osservazione del filosofo? A un sogno chiaro, per Zeus, e che scorrazza dappertutto, dove il corpo non è condotto in nessuna parte, mentre l’anima avanza per tutta la terra, dalla terra al cielo, passando per tutto il mare, attraversando tutta la terra, volando per tutta l’aria, correndo insieme al sole e andando insieme alla luna, legata al coro degli altri astri, in una sola notte amministrando e ordinando insieme a Zeus ciò che è. Oh, che viaggio beato, che nobili oggetti di osservazione e che sogni veritieri!» (*Dissert.* 16, 6).

Ancora una volta l’osservazione del filosofo avviene con un viaggio non del corpo ma dell’anima e presenta il carattere della visione sinottica e atemporale, qui richiamata con l’immagine onirica.

Lo stesso avviene, anche se con toni meno forti, in un altro discorso dove sotto mira non è, di nuovo, soltanto Odisseo ma anche la storia, benché per il lettore – e qui sembra che Massimo riproduca gli antichi argomenti di Diodoro – possa essere piacevole, grazie a essa,

«l’andare dappertutto (*pantachóu peripoléin*) senza alcuna fatica, supervisionando (*epoptéuonta*) tutti i paesi, partecipando con sicurezza a tutte le guerre, raccogliendo in breve un’enorme lunghezza di tempo, apprendendo in poco una massa infinita di fatti, quelli degli Assiri, quelli degli Egiziani, quelli dei Persiani, quelli dei Medi, quelli dei Greci, stando accanto ora a chi fa la guerra sulla terra, ora a chi combatte sul mare, ora a chi decide nell’assemblea» (*Dissert.* 22, 5; il riferimento a Odisseo è nello stesso luogo, poco più sotto).

Ma l’idea che la *sophía* debba avere a che fare con qualche esperienza di viaggio doveva essere diffusa, tant’è che sarebbe stato proprio questo, per Massimo, il motivo per cui Aristeia

di Proconneso (VI sec. a.C.) si era sentito costretto a inventare, al proprio riguardo, la notizia secondo cui

«la sua anima, nel lasciare il corpo, volando immediatamente verso l'etere, aveva percorso tutta intorno (*peripolésai*) la terra greca e quella dei barbari, tutte le isole, i fiumi e i monti; la regione degli Iperborei era stato il termine del suo percorso; aveva supervisionato (*epoptéusai*) tutti di seguito gli usi, i costumi politici, le nature dei luoghi, i cambiamenti di clima, le inondazioni del mare e le foci dei fiumi; infine, anche l'osservazione (*théan*) del cielo le era stata molto più chiara di quella dal basso» (38, 3; cf. 10, 2).

Inoltre, Massimo riflette espressamente sui tipi di spettatore opponendo tra loro lo sguardo del viaggiatore e quello dell'agricoltore, e ancora una volta il primo risulta qualitativamente inferiore a quello di chi osserva senza spostarsi dal luogo in cui vive:

«il viaggiatore (*hodoipóros*) è un osservatore multiforme (*pantodapós theatés*) di ciò che è generato dalla terra, mentre l'agricoltore uno univoco (*hyghiés*). Uno loda una pianta per il fiore, un altro per la grandezza o per l'ombra, un altro ancora per il colore; per l'agricoltore, invece, il frutto riceve la lode per la sua utilità. Se, dunque, uno si accosta al discorso al modo di un viaggiatore, non lo biasimo perché si affretta a lodare il piacere; ma se si dispone al modo degli agricoltori, non tollero lodi prima che mi esponga anche l'utilità di ciò che viene lodato» (*Dissert.* 25, 4).

Il viaggio che mira alla *théa* ha dunque un'ambiguità di base: il fatto che, fondato sulla ricerca del piacere momentaneo (una parte dell'oggetto, una sua caratteristica fisica, una sua specifica funzione o qualità estetica), bada di volta in volta al singolo aspetto che glielo procura, perdendosi in esso. Ancora una volta, il filosofo che vive in un periodo in cui il senso del viaggio è stato banalizzato nella sua forma turistica, curiosa, o anche colta nel migliore dei casi, prende le distanze da tale pratica: non è lo sguardo del viaggiatore colpito da una caratteristica attrattiva che, pur non biasimandolo, il filosofo apprezza davvero, perché non è il piacere, visivo o intellettuale, che egli ricerca bensì l'utilità della mente.



# I discutibili confini dell'Europa secondo Erodoto

GIOVANNI INGARAO

«Raccontare finzioni che funzionano non è facile. La difficoltà non sta nel raccontare la storia, ma nel convincere tutti gli altri a crederci. Gran parte della storia gira intorno a questa domanda: come si fa a convincere milioni di persone a credere a storie tanto particolari circa gli dèi, le nazioni o le società a responsabilità limitata? Però, quando succede, ciò conferisce ai Sapiens un immenso potere, poiché fa sì che milioni di estranei cooperino e agiscano in direzione di obiettivi comuni. Si provi solo a immaginare quanto sarebbe stato difficile creare stati, Chiese o sistemi giuridici, se noi potessimo parlare soltanto delle cose che esistono veramente, come fiumi, alberi e leoni».

Yuval Noah Harari, *Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Milano, 2014, 45.

Lo storico israeliano Harari, che in un suo celebre libro ha analizzato l'evoluzione dell'umanità, individua un elemento fondamentale dello sviluppo nella 'realtà immaginata', ovvero nella capacità degli uomini di cementare il loro ordine sociale grazie ad alcune credenze comuni. A suo avviso, è stato grazie a questo processo che grandi numeri di esseri umani, a differenza degli altri animali, sono riusciti a cooperare con successo, fondando comunità stabili e durature. Queste stimolanti riflessioni mi vengono spesso in mente, quando a scuola mi capita di trattare il concetto di stato, nazione o continente, perché non è sempre semplice spiegare a dei giovani studenti che siamo di fronte a delle definizioni sfuggenti. Se, ad esempio, parliamo dell'Europa, è opportuno sottolineare

che essa non può essere individuata in modo netto e che viene divisa dall'Asia per una convenzione culturale e per motivi storici<sup>1</sup>. L'argomento può diventare ancora più scottante quando dallo studio del concetto geografico si passa a quello politico, con l'analisi dell'Unione Europea. Spesso mi viene chiesto perché la Russia che è considerata in parte all'interno dell'Europa non aderisce a questo organismo politico o perché la Turchia, che in grandissima parte è al di fuori di essa, in passato è stata vicina a entrarvi (Accordo di Ankara del 1963). È proprio in queste occasioni che penso alle parole di Harari: gli uomini hanno bisogno di creare cose che non esistono per sentirsi parte della stessa comunità.

Questo discorso vale perfettamente anche per gli antichi Greci, un popolo battagliero, costituito da molte *póleis* spesso in conflitto tra loro, che non sempre hanno cooperato fra loro, anzi. Basti pensare ad uno degli eventi più drammatici della loro storia, la guerra del Peloponneso, che ha indebolito moltissimo il mondo ellenico, causando morte e distruzione. I Greci avevano creato una 'realtà immaginata' ricchissima, condividendo ad esempio riti religiosi e miti, che li ha portati a compiere grandi imprese in molti ambiti della vita umana, ma ciò non ha evitato una sanguinosissima guerra civile. Erodoto, che nella sua opera mostra continuamente le spinte centrifughe presenti all'interno della Grecia del quinto secolo (e non solo), esalta la compattezza del mondo ellenico nel vittorioso scontro con i Barbari, nelle Guerre Persiane, e fornisce anche una definizione di *Hellenikón* tramite gli Ateniesi: lo stesso sangue, la lingua, i santuari degli dèi e i sacrifici in comune, i costumi simili (VIII, 144). Siamo di fronte ad una delle più antiche definizioni di comunità dal punto di vista identitario, che non si differenzia molto dai moderni concetti di popolo o nazione<sup>2</sup>. Erodoto sapeva però bene quanto questa idea fosse

---

<sup>1</sup> Si consulti, ad esempio, l'*Enciclopedia dei Ragazzi Treccani* (2005) alla voce *Europa* che costituisce un valido strumento per giovani studenti ([https://www.treccani.it/enciclopedia/europa\\_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/europa_%28Enciclopedia-dei-ragazzi%29/)).

<sup>2</sup> Rimando in proposito ad un mio contributo che sta per essere pubblicato in «Klio», 104, 1(2022): *Tò Hellenikón, lo stesso sangue e la stessa lingua* (VIII,

sfuggente e lo dimostra nell'opera, citando i continui tentennamenti degli alleati greci a combattere insieme e i numerosi tradimenti di coloro che passarono allo schieramento nemico. Ciò nonostante, esalta la grande impresa degli antenati che, a differenza dei suoi contemporanei, sempre divisi e pronti allo scontro, sono riusciti a collaborare per un obiettivo comune. Lo storico sembra in tal modo volerci dire che la Grecità è un concetto molto fragile ma è servito a ottenere grandi risultati.

Ma torniamo alla definizione d'Europa di cui si parlava all'inizio. Esiste per Erodoto una netta separazione tra questa e gli altri continenti? Nelle *Storie*, come vedremo, sono piuttosto i Persiani a sostenere questa teoria, per giustificare la sottomissione delle grandi e antiche comunità greche presenti in Asia Minore. Lo storico di Alicarnasso sembra invece scettico, mettendo in discussione i confini, l'origine e il nome stesso dell'Europa, così come quelli di Libia (Africa) e Asia. Oggi, in un'epoca in cui si discute tanto di vantaggi e svantaggi dell'Unione Europea, serve probabilmente tornare indietro di alcuni secoli e guardare in faccia la realtà. Forse l'Europa non esiste, così come per molti Greci non esisteva l'*Hellenikón*, ma piuttosto un mondo di comunità perennemente in contrasto tra loro. Eppure, secondo quanto racconta Erodoto, tale idea riuscì a cementare la fragile identità dei Greci, almeno per un periodo della loro complessa storia. Riusciranno i moderni europei a capire che, proprio perché l'Europa non esiste, essa va costruita per affrontare insieme e senza divisioni le grandi sfide del futuro per il nostro pianeta?

\*\*\*

Gli antichi Greci associavano il termine Europa a due differenti immagini<sup>3</sup>. Da una parte c'era il racconto mitico, attestato ad esempio nel *Catalogo delle donne* di Esiodo, che narrava le

---

144). Erodoto e la costruzione dell'identità greca, 2021.

<sup>3</sup> Molto utile lo sguardo d'insieme sull'argomento proposto da F. Grotto, «Un continente porterà il tuo nome»: il destino di Europa, fanciulla rapita, Treccani (2019) ([https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/un\\_continente\\_portera\\_il\\_tuo\\_nome.html](https://www.treccani.it/magazine/agenda/articoli/pensiero-politico/un_continente_portera_il_tuo_nome.html)).

gesta erotiche di Zeus che per conquistare la bella figlia del re di Tiro si trasformò in toro, la fece salire sul suo dorso, la rapì e la portò a Creta dove si unì a lei<sup>4</sup>. Dall'altra il concetto geografico di territorio, dai limiti piuttosto indefiniti, secondo una definizione che vige ancora oggi. A quanto lo stesso Erodoto racconta (sebbene nutra qualche perplessità al riguardo), ai suoi tempi era già comune la tradizione, secondo la quale il nome del continente sarebbe derivato da quello della donna. Questa stessa informazione troviamo ad esempio più avanti nel tempo nell'epillio del poeta siracusano Mosco che nel II secolo a. C. dedicò una sua opera proprio ad Europa<sup>5</sup>. Tra i riferimenti più antichi al luogo geografico, ricordiamo ad esempio l'*Inno ad Apollo*, dove sembra indicare la parte continentale dell'Ellade, separata dal Peloponneso e dalle isole; o ancora la quarta Nemea di Pindaro dove si parla dell'Europa come terraferma<sup>6</sup>. Nell'*Illiade* e nell'*Odissea*, così come in Esiodo, invece, non si fa alcun riferimento all'Europa, come entità geografica. Oggi gli studiosi di etimologia s'interrogano ancora sull'argomento e Chantraine a ragione si chiede se non sia il caso di ricondurre il termine all'aggettivo *eurýs*, "largo", "esteso", in riferimento all'ampiezza del territorio<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Fr. 89 [140 M W] Scolio all'*Illiade*: «Zeus, vista Europa, figlia di Fenice, intenta in un prato con delle fanciulle a raccogliere fiori, se ne innamorò e, là sceso, si trasformò in toro e dalla bocca mandava odore di zafferano; ingannata così Europa, la fece salire in groppa e, trasportatala a Creta, si unì a lei. Poi la accasò presso Asteriore, re dei Cretesi [...]» (traduzione di C. Cassanmagnago, *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti*, Bompiani, Milano 2009). Ottime indicazioni sul viaggio mitico d'Europa in Erodoto e non solo in A. Corcella (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1993, p. 269 n. 18.

<sup>5</sup> Mosco, II, 15.

<sup>6</sup> *Inno Omerico ad Apollo*, 247-252: Τελφοῦσ', ἐνθάδε δὴ φρονέω περικαλλέα νηὸν ἀνθρώπων τεῦξαι χρηστήριον, οἷτε μοι αἰεὶ ἐνθάδ' ἀγνηήσουσι τεληέσσας ἑκατόμβας, ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πίειραν ἔχουσιν ἢ δ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἄμφιρύτας κατὰ νήσους, χρῆσόμενοι. Pindaro, *Nemee*, 4, 70: ἀπότηρεπε αὐτίς Εὐρώπαν ποτὶ χέρσον ἔντεα ναός.

<sup>7</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968-1980, s.v. *Europe*. Sull'etimologia di Europa si vedano in particolare B. W. W. Dombrowski, *Der Name Europas auf seinen griechischen und altsyrischen Hintergrund*, Hakkerit, Amsterdam 1984; C.

Le *Storie* di Erodoto non sono solo la prima opera pervenutaci in cui il termine viene utilizzato diffusamente per indicare il continente, ma anche quella in cui esso assume una valenza che va oltre la definizione prettamente geografica per diventare concetto astratto<sup>8</sup>. È soprattutto la contrapposizione con l'Asia a balzare agli occhi, fin dall'inizio dell'opera, nella celebre sezione sui ratti di donna, in cui vengono riferite le opinioni dei *lógiōi* persiani sull'inizio della guerra. Nel quarto capitolo del primo libro si legge che, a loro avviso, i Greci, e non i Barbari, sono responsabili della contrapposizione tra Oriente e Occidente, perché per primi, con l'antica guerra di Troia, hanno portato la guerra in Asia<sup>9</sup>. Di fronte a questo evidente anacronismo, visto che la guerra di Troia è avvenuta quando ancora non c'era traccia del regno persiano, Erodoto sente la necessità di aggiungere un chiarimento: i Persiani considerano di loro proprietà l'Asia e i popoli che vi abitano, mentre pensano che l'Europa e il mondo greco siano a parte<sup>10</sup>. L'interpretazione persiana, tutta volta a sminuire i ratti di donne, verrà sconfessata per diversi motivi da Erodoto che rifiuta l'origine mitica del conflitto per concentrarsi piuttosto sui più recenti eventi politici e strategici legati all'espansione dell'impero persiano in occidente. L'idea che tutto ciò che è in Asia appartenga ai Persiani cozza inevitabilmente con la presenza secolare dei Greci in Asia Minore che è all'origine delle guerre persiane.

---

Milani, *Note etimologiche su Europe* in, Sordi M. (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1986, pp. 3-11.

<sup>8</sup> Secondo Powell (*A Lexicon to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge 1938, s.v. *Europe*) il termine nelle *Storie* va tradotto *continent* in 55 casi. Non dimentichiamo che Ecateo di Mileto nella sua *Periegesi* aveva descritto le regioni della terra in sue libri, uno sull'Europa e uno sull'Asia. Si veda al riguardo C. Dognini, M. Sordi, G. Urso, *L'Europa nel mondo greco e romano: geografia e valori*, «Aevum», 73, 1 (Gennaio-Aprile 1999), pp. 3-19.

<sup>9</sup> Erodoto, *Storie* I, 4: τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Ἕλληνας δὴ μεγάλως αἰτίους γενέσθαι. προτέρους γὰρ ἄρξαι στρατεύεσθαι ἐς τὴν Ἀσίην ἢ σφέας ἐς τὴν Εὐρώπην.

<sup>10</sup> Erodoto, *Storie* I, 4: τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκισθῆναι οἱ Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγῆνται κευχόμενα.

Se è vero, da una parte, che nelle *Storie* la differenziazione tra i due territori è data per assodata, al contempo è bene notare che Erodoto si interroga sui confini dell'Europa e sull'origine del suo nome senza trovare una risposta. Non è certo un caso che ci troviamo nel quarto libro, dove viene affrontata la disastrosa spedizione di Dario in occidente contro gli Sciti. Il re persiano, che come il suo successore Serse, *soggioga* il Bosforo con un ponte di barche per unire i due continenti, Asia ed Europa, riesce a salvarsi miracolosamente soltanto grazie all'aiuto dei tiranni ionii che invece di abbandonare il re al suo destino si dimostrano dei servi molto fedeli<sup>11</sup>. Il tentativo dei sovrani persiani di unire ciò che la natura ha diviso, la *hýbris* di chi non conosce limiti rischia di rivelarsi estremamente pericolosa. Questa occasione spinge lo storico ad interrogarsi sulla geografia dell'Europa in una sezione molto significativa che va analizzata attentamente:

IV, 42: «Mi meraviglio quindi di coloro che hanno separato e diviso la terra in Libia, Asia ed Europa: le differenze tra di esse non sono piccole...»

IV, 45: «Nessuno invece sa chiaramente se l'Europa sia circondata da acque, né verso levante né verso Borea; si sa però che in lunghezza si estende lungo entrambe le altre. Né riesco a capire perché a una terra, che è unica, si diano tre denominazioni diverse, prese da nomi di donne, e le siano stati dati come confini il Nilo, il fiume egiziano, e il Fasi, fiume della Colchide (alcuni invece dicono il Tanai, fiume della Meotide, e i tragitti cimmeri); non riesco neppure a sapere i nomi di coloro che segnarono i confini e da dove abbiano preso le denominazioni ... Quanto all'Europa, nessuno degli uomini sa se sia circondata da acque, né da dove prese questo nome, né è noto chi a essa lo impose, a meno di non sostenere che la regione lo ebbe da Europa di Tiro: prima dunque ne sarebbe stata priva, come le altre. E' noto però che Europa di Tiro proveniva dall'Asia e che non giunse nella terra che ora i Greci chiamano Europa, ma solo dalla Fenicia a Creta e da

---

<sup>11</sup> III, 134: ἐγὼ γὰρ βεβούλευμαι ζεύξας γέφυραν ἐκ τῆσδε τῆς ἡπειροῦ ἐς τὴν ἐτέρην ἡπειροῦ ἐπὶ Σκύθας στρατεύεσθαι.

Creta in Licia. Di tutto questo si è detto abbastanza; ci atterremo infatti a quanto di ciò è dottrina comune»<sup>12</sup>.

Erodoto, con quello spirito indagatore che lo induce a interrogarsi costantemente su fenomeni riconducibili a tutti i possibili campi del sapere, non sembra trovare adeguata la separazione della terra in tre diversi continenti<sup>13</sup>. Come spiega alla fine del passo, siamo nell'ambito del *nómos*, di ciò che è consolidato dall'uso e dalla tradizione, e va dunque accettato, ma le perplessità restano<sup>14</sup>. Perché, infatti, dovremmo dare alla terra che è una tre diversi *ounómata*? Come ha detto bene W. Burkert, in uno studio sui nomi degli dèi nelle *Storie*, per Erodoto «Ὄνόματα correspond to πράγματα, one to one...», siamo cioè di fronte ad una sorta di principio di corrispondenza tra realtà e linguaggio<sup>15</sup>; semplificando, potremmo dire che se qualcosa esiste ha un determinato nome e viceversa. Alcuni, invece, che Erodoto non riesce neanche a identificare e verso i quali sembra nutrire anche qualche perplessità (come emerge dalla duplice affermazione nel giro di pochi capitoli), hanno fatto una divisione che per certi versi pare arbitraria. Questo vale sia per i confini, piuttosto labili e indefiniti, sia per le *eponymías* date ai tre continenti. L'utilizzo di tale termine è molto specifico, giacché esso indica proprio il processo di denominazione che porta un determinato elemento ad assumere un dato nome a partire da qualcos'altro<sup>16</sup>. Se nel caso della Libia e dell'Asia, la derivazione da nomi di donne, sembra essere giustificata, anche se ci sono diverse opinioni al riguardo, su Europa l'autore nutre dei dubbi. Perché Europa,

---

<sup>12</sup> Traduzione di A. Fraschetti in Corcella (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia, cit.*

<sup>13</sup> A tale proposito si veda anche *Storie*, II, 16.

<sup>14</sup> Erodoto, *Storie*, IV, 45: τοῖσι γὰρ νομιζόμενοι αὐτῶν χρῆσόμεθα.

<sup>15</sup> W. Burkert, *Herodotus on the names of the gods*, in Munson (a cura di), *Herodotus and the world*, Oxford University Press, Oxford, New York 2013, pp. 198-209, qui 207 = *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum», 43 (1985), pp. 121-132.

<sup>16</sup> Ingarao, *Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dèi greci*, in «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica», 12 (2020), 248-269, qui pp. 263-264.

la figlia del re di Tito, che viaggiò tra l'Asia e Creta, dovrebbe dare il nome ad un territorio che non ha nulla a che fare con le sue peregrinazioni?<sup>17</sup> In questo caso non è solo il principio di corrispondenza di cui parlava Burkert a venire meno, ma siamo di fronte ad una spiegazione che manca di logica. L'Europa sfugge dunque ad una chiara determinazione, sia perché i suoi confini sono precari e in parte sconosciuti, sia perché non si capisce come si possa spiegare la sua etimologia. Erodoto, infine, da storico qual è, consapevole della mutevolezza e della relatività dei fatti umani, sottolinea che l'attuale denominazione del continente da parte dei suoi conterranei è un fatto 'temporaneo': sono i Greci del suo tempo a chiamare così quel territorio<sup>18</sup>.

Le riflessioni di Erodoto sull'arbitrarietà dei confini nella definizione dei diversi continenti non devono però farci cadere in un equivoco. Per lo storico di Alicarnasso le frontiere esistono e vanno rispettate, anzi la violazione dei confini di un determinato popolo con lo scopo di assoggettarlo viene spesso messa in evidenza dall'autore, quasi a voler indicare un fatto funesto che può comportare esiti catastrofici. Basti pensare ad esempio ai fiumi che come ha spiegato bene D. Lateiner non costituiscono soltanto un confine fisico, ma anche uno 'morale'<sup>19</sup>. A tale proposito sempre illuminanti sono le parole di D. Asheri, che allarga la prospettiva anche ad altri tentativi di espansione narrati nell'opera:

«Espansionismo significa in primo luogo trasgressione dei limiti naturali e riconosciuti tra popoli e stati Creso attraversa lo Halys e invade la Cappadocia, Ciro attraversa l'Arasse e invade il paese dei Massageti. Anche in questo i due protagonisti del primo libro anticipano chi verrà dopo di loro...Sono tutti atti di *hybris*, nel senso di prevaricazione e di affronto alla natura ed alle leggi delle genti, la cui funzione è di preparare il

---

<sup>17</sup> Altri riferimenti al mito d'Europa in Erodoto, *Storie*, I, 2; I, 173; IV, 147.

<sup>18</sup> Erodoto, *Storie*, IV, 45: ἤτις νῦν ὑπὸ Ἑλλήνων Εὐρώπη καλεῖται.

<sup>19</sup> D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1989, p. 129.

lettore alla catastrofe che incombe»<sup>20</sup>.

Il grande commentatore delle *Storie* coglie sicuramente nel segno quando chiama in causa sia l'affronto ai *nómoi* degli uomini sia la violazione dei limiti naturali imposti all'uomo. Riguardo al primo punto, basti ricordare che Erodoto interpreta a modo suo il celebre detto pindarico "l'uso è re di tutte le cose", sottolineando la relatività dei principi e delle consuetudini umane che però, una volta consolidati nel tempo e integrati in una determinata cultura, diventano sacri e pretendono una rigida osservanza<sup>21</sup>.

A proposito del secondo punto, è importante sottolineare che la trasformazione del territorio allo scopo di modificarne i confini naturali non è vista di buon occhio nelle *Storie*. Basti pensare ad esempio agli Cnidi che, quando cercano di trasformare in isola la loro penisola per sfuggire all'attacco persiano, cominciano a riportare strane ferite e vengono bloccati dalla Pizia con parole molto nette: «Non fortificate né scavate l'Istmo. Zeus, infatti, vi avrebbe posto un'isola, se avesse voluto»<sup>22</sup>. Non è certo un caso che alcuni sovrani espansionisti si lancino in operazioni simili che diventano presagio delle future sciagure. Ciro, ad esempio, nel suo delirio di onnipotenza, decide di punire il fiume Ginde perché in esso è annegato uno dei suoi sacri cavalli bianchi: il corso d'acqua viene suddiviso in ben 360 canali in modo da diventare così debole da poter essere attraversato persino da una donna senza bagnarsi le ginocchia (I, 189)<sup>23</sup>. L'azione di Ciro è particolarmente grave, perché, come rileva Erodoto in un'altra parte del primo

---

<sup>20</sup> D. Asheri (a cura di), *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1988, p. CIX.

<sup>21</sup> Come spiega M. Gigante (ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Edizioni Glauk, Napoli 1956, p. 111) il *nómos* va inteso per Erodoto *sub specie uniuscuiusque hominis vel populi*, giacché lo storico ha dato al *nómos* pindarico «un'accezione relativistica».

<sup>22</sup> Erodoto, *Storie*, I, 174: 'Ισθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρύσσετε: Ζεὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο.

<sup>23</sup> G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, Utz Verlag, München 2020, p. 61.

libro, i Persiani venerano moltissimo i fiumi (I, 138). O ancora Serse che non solo cerca di soggiogare l'Ellesponto, ma poi di fronte all'improvvisa tempesta che distrugge il suo ponte, si permette addirittura di trattarlo come un suo schiavo: lo fa frustare, gli mette dei ceppi, lo marchia e lo apostrofa con parole gravissime (a detta dello stesso Erodoto). Il re persiano inoltre ordina di compiere uno scavo all'istmo del monte Athos per ben tre anni, rendendo *insulari* alcuni territori che prima erano *continentali* (VII, 22). Come sottolinea lo storico, era un'operazione che non sorgeva effettivamente da una qualche necessità, visto che le navi potevano essere trascinate senza nessuno sforzo via terra. Serse lo fece, memore della precedente fallimentare spedizione di Mardonio, «per fare sfoggio di potenza e per lasciare un monumento ai posteri»<sup>24</sup>. Il sovrano non sembra avere alcun rispetto della natura e dei suoi limiti, come conferma peraltro il totale prosciugamento dei fiumi al passaggio dell'immenso contingente persiano (VII, 21). Serse, che come suo padre intende porre un giogo all'Ellesponto, pensa di formare addirittura un unico impero che non abbia frontiere terrestri, ma sia delimitato solo dal cielo governato da Zeus: attraversando e sottomettendo l'Europa, creerà un'unica terra senza confini<sup>25</sup>. La *hýbris* del sovrano che non rispetta né le leggi della natura imposte dagli dèi, né i popoli che abitano la terra, ma pensa di potersi espandere a dismisura arrivando persino a toccare il regno degli dèi, costerà cara al figlio di Dario. Sarà soltanto un rocambolesco e celere ritorno in patria a salvarlo, ma la disfatta del suo esercito sarà totale. Per quanto i confini tra territori diversi siano arbitrari e soggetti al cambiamento nello spazio e nel tempo, essi vanno rispettati. Chi non lo fa, come Ciro, Dario e Serse, ne paga le conseguenze sia per opera degli dèi sia per opera degli uomini.

---

<sup>24</sup> Erodoto, *Storie*, VII, 24: ἐθέλων τε δύναμιν ἀποδείκνυσθαι καὶ μνημόσυνα λιπέσθαι.

<sup>25</sup> Erodoto, *Storie*, VII, 8γ: οὐ γὰρ δὴ χώρην γε οὐδεμίαν κατόψεται ἥλιος ἡμυρον εὐσσαν τῆ ἡμετέρῃ, ἀλλὰ σφέας πάσας ἐγὼ ἅμα ὑμῖν χώρην θήσω, διὰ πάσης διεξελθὼν τῆς Εὐρώπης.

In conclusione, dopo questa rapida analisi delle concezioni erodotee sull'Europa, sulla relatività dei confini ma anche sul loro 'sacro' rispetto, possiamo ancora una volta apprezzare la grande apertura mentale dello storico nell'affrontare questioni complesse e a tratti spinose. Erodoto, definito da J. Romm «un pioniere nello sviluppo della geografia empirica», mette in discussione senza nessun pregiudizio le definizioni del tempo, per ricordare ai suoi contemporanei e ai posteri che le concezioni umane sono arbitrarie<sup>26</sup>. È loro dovere interrogarsi sulla loro effettiva valenza, senza trasgredire le leggi imposte dagli dèi. In tal modo, Erodoto, si conferma non soltanto *pater historiae*, ma soprattutto si rivela un grande pensatore che apre la strada ad una conoscenza globale, che vada oltre la tradizionale separazione dei saperi.

---

<sup>26</sup> J. Romm, *The Boundaries of Earth*, in R. V. Munson (a cura di), *Herodotus and the world*, Oxford University Press, Oxford, New York 2013, pp. 21-43, qui 38.



# Un mondo senza confini, un potere senza limiti Temi e retoriche identitarie dell'«eccezionalismo» ateniese

NICOLA CUSUMANO

*Isolazionismo ed eccezionalismo.* Il vocabolario concettuale, con cui proviamo a leggere il rapporto tra identità e alterità e, in tal modo, riflettere sulle scelte che orientano la nostra posizione nell'universo sociale, si è negli ultimi decenni molto arricchito. Questa proliferazione di termini e griglie interpretative è di fatto una spia eloquente della difficoltà di inquadrare in modo soddisfacente le dinamiche storiche in cui ci troviamo immersi e del cui mutamento siamo al tempo stesso responsabili con le nostre scelte e i nostri comportamenti. Non occorre però guardare solo alla più recente proliferazione concettuale, in particolare in campo socio-antropologico (assimilazione, acculturazione, ibridazione etc.), per tentare una lettura adeguata, soprattutto se ci si sforza di mettere a fuoco il tema nella sua profondità storica e coglierne la natura sottilmente ideologica.

Penso qui a due parole chiave della storia politica moderna che, anche se concepite per definire specifici fenomeni storici della modernità occidentale, tuttavia possono rivelarsi straordinariamente adatte anche a descrivere situazioni e dinamiche politiche del mondo antico. Mi riferisco in particolare a "eccezionalismo" e "isolazionismo", due concetti cruciali (talvolta attivi in coppia, ma non necessariamente) che consentono di indagare quelle situazioni in cui l'illimitata estendibilità dell'idea di confine (inteso sia in senso materiale che come limite alla soddisfazione dei propri obiettivi), piuttosto che portare ad un'immagine plurale del mondo, alimenta invece una sostanziale negazione politica dei diritti altrui e,

al tempo stesso, l'enfaticizzazione della propria sovranità politica. Com'è noto, entrambi i termini sono spesso usati in riferimento al comportamento geopolitico che caratterizza la storia degli Stati Uniti fin dalla loro nascita. Si tratta di due parole che però richiedono un diverso trattamento. L'isolazionismo appare più il frutto di errate interpretazioni della politica estera americana, in particolare nel periodo tra le due guerre mondiali<sup>1</sup>. Non si tratta di negare un'azione concreta dell'"isolazionismo", tuttavia l'analisi dei contesti storici, proprio quelli spesso letti alla luce di un isolazionismo ideologico, rivela invece una presenza attiva degli Stati Uniti e una volontà costante di esercitare tutta l'influenza ritenuta conveniente, ben lontano da un presunto isolazionismo inteso come vocazione profonda di quella nazione. La critica dell'isolazionismo ha di fatto spostato l'attenzione sul ruolo esercitato dall'altra idea chiave nella storia americana, il cosiddetto "eccezionalismo", di cui d'altronde il tema dell'isolazionismo finisce per essere una delle possibili espressioni. All'"eccezionalismo" rivolgerò ora l'attenzione per provare poi a valutarne l'efficacia euristica nel contesto della Grecia antica, in particolare ateniese.

\* \* \*

*Make America great again.* Come è stato di recente osservato, i presidenti americani affiancano alla funzione di "commander-in-chief" anche un altrettanto fondamentale ruolo, che potremmo chiamare, per così dire, di "storyteller-in-chief". Non vale certo solo per il penultimo presidente, benché non si possa negare che D. Trump abbia svolto questa funzione in modi e misura senz'altro "innovativi". Tra i temi retorici che si rincorrono da una presidenza all'altra quello dell'"eccezionalismo" degli Stati Uniti è particolarmente presente, sia pure con declinazioni lontane dalla retorica della competizione e del potere violento che ha caratterizzato in misura straordinaria l'amministrazione Trump. Un aspetto originale della

---

<sup>1</sup> B. F. Braumoeller, *The Myth of American Isolationism*, in *Foreign Policy Analysis* 6.4 (2010), 349- 371.

narrativa trumpiana è riconoscibile nell'introduzione della metafora dell'acqua e della diga: per esempio, l'imposizione delle tariffe commerciali negli scambi tra paesi, lungi dall'essere un ostacolo al "naturale flusso" delle merci (secondo la "logica" del libero mercato), sono divenuti invece strumenti indispensabili a salvaguardare la nazione dalle minacce del mondo esterno; e accanto alle merci, lo stesso vale per gli immigrati che "si riversano" come un'inondazione dentro gli Stati Uniti trascinando con sé "droga e violenza"<sup>2</sup>.

Nulla del genere troviamo risalendo indietro fino alla prima testimonianza dell'eccezionalismo americano, che va attribuita, secondo Uri Friedman<sup>3</sup>, a John Winthrop, leader dell'emigrazione puritana nel New England. Nel suo discorso parenetico rivolto ai coloni imbarcati per il nuovo mondo, Winthrop li esorta a costruire nella nuova terra un modello per gli insediamenti futuri in grado di rispondere alle aspettative del mondo intero: «eyes of all people are upon us» (1630). Un'immagine che sarebbe stata rievocata quasi due secoli dopo in un discorso del 1961 di John F. Kennedy, pronunciato per i cento anni della fondazione dell'Università di Washington: «More than any other people on Earth, we bear burdens and accept risks unprecedented in their size and their duration, not for ourselves alone but for all who wish to be free»<sup>4</sup>. Un'eco di queste parole risuona nel secondo discorso inaugurale della presidenza Clinton, pronunciato il 20 gennaio 1997: «And the world's greatest democracy will lead a whole world of democracies [...] bright flame of freedom spreading throughout all the world»<sup>5</sup>.

Risale invece al 1776 la pubblicazione del pamphlet *Common Sense*, in cui Thomas Paine dichiara, argomentando la

---

<sup>2</sup> Un'analisi della narrativa trumpiana, dei suoi complessi metaforici, della retorica della violenza e del lessico della guerra, è offerta da J. Viala-Gaudefroy, *President Trump and the Virtue of Power*, in *LISA/LISA XVI* (2018), Online since 24 September 2018. URL: <http://journals.openedition.org/lisa/9861>; DOI: <https://doi.org/10.4000/lisa.9861>.

<sup>3</sup> U. Friedman, *Anthropology of an idea: American Exceptionalism*, in *Foreign Policy* 194 (2012), 22-23.

<sup>4</sup> <https://www.jfklibrary.org/node/11671>.

<sup>5</sup> [https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/clinton2.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/clinton2.asp).

necessità dell'indipendenza dall'Inghilterra, che l'America era ormai rimasta l'unica sede della libertà in tutto il mondo: una convinzione destinata a mettere radici nel pensiero politico successivo<sup>6</sup>. È però il francese Alexis de Tocqueville a attribuire in modo esplicito un carattere di eccezionalità alla democrazia americana, nel suo *De la démocratie en Amérique* (1835-1840):

«La situation des Américains est donc entièrement exceptionnelle, et il est à croire qu'aucun peuple démocratique n'y sera jamais placé [...] Cessons donc de voir toutes les nations démocratiques sous la figure du peuple américain, et tâchons de les envisager enfin sous leurs propres traits»<sup>7</sup>.

Solo di recente il concetto di «American Exceptionalism» è entrato a pieno titolo negli studi sul tema, grazie allo studio di Seymour M. Lipset, *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*<sup>8</sup>. In esso l'autore rileva l'ambiguità della formula con cui gli Stati Uniti pretendono di collocarsi in uno spazio storico e culturale separato dalle altre nazioni. Senza addentrarsi nella vasta letteratura sull'eccezionalismo americano (con le sue specifiche declinazioni, in particolare la prevalenza dell'individuale sul pubblico), si tratta qui di focalizzare l'attenzione sulla pretesa di sottrarsi alle regole condivise dalle altre nazioni, legittimando così l'idea che sia possibile in certi casi, appunto *eccezionali*, la coincidenza tra “giusto” e “utile”. La conseguenza è che si stabilisce un doppio standard che risulta pericoloso soprattutto nelle decisioni che concernono i rapporti internazionali e che finiscono per alimentare la conflittualità e in definitiva i rischi di guerra.

---

<sup>6</sup> M. Battistini, «The Transatlantic Republican»: Thomas Paine e la democrazia nel «mondo atlantico», in «Contemporanea», 12 (2009), pp. 625-649, qui pp. 626-627: «Secondo Paine, l'indipendenza americana tracciava una strada verso un futuro di pace e prosperità che la vecchia Europa – Francia e Inghilterra in particolare – non avrebbe tardato a seguire trasformando il governo dispotico dell'antico regime nel libero governo rappresentativo».

<sup>7</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Institut Coppet, Paris 2012, (<https://www.institutcoppet.org/>).

<sup>8</sup> W. W. Norton & Co Inc., New York 1996.

\* \* \*

*Making Athens Great Again*. Con queste parole Rebecca Newberger Goldstein, facendo il verso allo slogan di maggior successo della presidenza americana da poco conclusa, avvia una riflessione sull'immagine di eccezionalità che i cittadini di Atene avevano della loro *polis*<sup>9</sup>. Non si tratta però di un superficiale e occasionale rinvio all'attualità. La studiosa sottolinea il costante richiamo in numerose riflessioni e analisi della politica americana a quello che molti studiosi e opinionisti<sup>10</sup> identificano in certa misura come l'antesignano dell'eccezionalismo americano: il richiamo al modello ateniese è infatti connesso ad alcuni aspetti dell'eccezionalismo, sia sul piano della forma di governo che su quello del preteso ruolo politico nella definizione dei rapporti internazionali.

Si tratta adesso di esplorare le tracce della presenza, nella politica ateniese di età classica e nella sua rappresentazione storiografica, di quegli stessi elementi su cui si basa il discorso moderno dell'"eccezionalismo" americano. Vale la pena chiedersi attraverso quali codici retorici Atene abbia costruito l'aura di superiorità culturale e politica e a quali argomenti abbia fatto ricorso per alimentare una fiducia divenuta ormai smodata negli anni del conflitto peloponnesiaco. È quello che cercherò di delineare sinteticamente nelle pagine seguenti concentrando in particolare l'attenzione sui due storici greci di V secolo, Erodoto e Tucidide, che di questa costruzione ci restituiscono una testimonianza di grande rilievo.

Alla questione della eccezionalità ateniese R. Newberger Goldstein fa in particolare risalire il motivo profondo che por-

---

<sup>9</sup> R. Newberger Goldstein, *Making Athens Great Again*, in «The Atlantic», April 2017 (<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/04/making-athens-great-again/517791/>).

<sup>10</sup> Tra questi ultimi mi limito a citare, tra molti altri, C. Fish, *The Exceptionality of American Exceptionalism*, in «The Stanford Review», 9 febbraio 2012; N.C. Graterol, *It's Time to Rethink American Exceptionalism*, in «The Nation», October 2014; D. Bromwich, *Exceptionalism from Ancient Greece to America*, in «TomDispatch», October 27, 2014.

tò nel 399<sup>11</sup> alla morte di Socrate, accusato di avere messo in discussione tale radicata presunzione: in particolare la convinzione che la *polis* attica non potesse ammettere confronti e tanto meno critiche riguardo alle sue eccezionali virtù.

Che anche nella nuova Atene di IV secolo, dopo la bruciante sconfitta del 404 e nelle nuove incerte condizioni internazionali, tale pulsione conservasse una profonda vitalità emerge nel *Panegirico* di Isocrate, un'orazione resa pubblica in occasione delle Olimpiadi del 380 (o forse anche poco prima), ma la cui composizione risale a diversi anni prima, a ridosso della catastrofe della guerra, negli anni della successiva guerra di Corinto. In essa il tema della concordia dei Greci contro il nemico persiano convive col tema della eccezionalità ateniese. Basti qui ricordare l'affermazione enunciata nel capitolo 50 dell'orazione:

«La nostra città ha lasciato così indietro gli altri uomini nelle opere del pensiero e della parola (*tò phronèin kài lègein*), che i nostri discepoli (*mathetài*) sono diventati maestri degli altri (*didàskaloi*). Essa ha fatto sì che il nome dei Greci non indichi più la razza (*tou gènous*), ma la cultura (*tes dianòias*), e che siano chiamati Elleni coloro che condividono la nostra tradizione culturale (*tes paidèuseos*) più di quelli che si considerano tali per l'origine comune (*tes koinès phùseos*)”<sup>12</sup>.

Puntare sulla preminenza culturale non impedisce ad Isocrate di richiamare con orgoglio le rivendicazioni militari e politiche del V secolo rifiutando le accuse relative agli eccessi dell'impero condensati nei massacri degli abitanti di Scione (421) e di Melo (416): «[...] alcuni ci accusano di averci reso responsabili di molti mali per i Greci dopo avere ottenuto l'impero marittimo, e ci rinfacciano la schiavitù dei Melii e il mas-

---

<sup>11</sup> Tutte le date relative alla storia greca sono da intendersi a.C.

<sup>12</sup> La traduzione di questo e dei successivi brani isocratei è di R. Romussi e C. Ghirga, in Isocrate, *Orazioni*, Rizzoli, Milano 1993.

Un mondo senza confini, un potere senza limiti

sacro degli Scionei»<sup>13</sup>. Ma per l'oratore si tratta di episodi che paradossalmente rivelano che

«[...] governavamo bene gli alleati, perché nessuna delle città a noi soggette si è mai trovata in disgrazie del genere [...] non è giusto lodarci per aver saputo conservare il potere così a lungo senza infierire se non contro pochissimi? [...] anzi, soli tra i popoli che hanno grande potere, abbiamo accettato di vivere più poveramente dei nostri presunti schiavi».

*Gli spazi illimitati del futuro.* La compresenza dei due motivi dell'unità greca contro il barbaro e della diversità ateniese rispetto agli altri Greci non è certo una novità, soprattutto nella tradizione autocelebrativa della *polis* attica che caratterizza la seconda metà del V secolo. Celebre è il racconto di Erodoto (VIII 144) sul rifiuto sdegnoso che Atene rivolge alla proposta di Serse, nel 480, di riconoscere la sovranità del re in cambio di un accordo vantaggioso. Temendo che invece la *polis* attica possa cedere al nemico persiano, Sparta invia ad Atene ambasciatori a sollecitarne la fedeltà all'alleanza panellenica. A loro gli Ateniesi replicano con una risposta che costituisce la nostra prima notevolissima testimonianza dell'eccezionalismo ateniese:

«Era certamente umano (*anthropèion*) che i Lacedemoni avessero paura che ci accordassimo con il barbaro. È vergognoso (*aischròs*) comunque che lo abbiate temuto conoscendo i sentimenti degli Ateniesi, poiché non esiste tanto oro in nessuna parte della terra né regione così eccezionale per bellezza e fertilità che noi accetteremmo per asservire la Grecia [...] sappiate inoltre, se già non lo sapevate, che fin quando sopravviverà un solo Ateniese non ci accorderemo mai con Serse. Certo vi siamo grati della premura avuta nei nostri confronti, del fatto che vi siate preoccupati dei nostri danni tanto da voler nutrire i nostri familiari. La vostra cortesia verso di noi è ineccepibile, noi però

---

<sup>13</sup> Isocrate, *Panegirico* 100-101. Entrambi gli episodi sono narrati nel libro V di Tuciddide e, per Melo, se ne riconosce l'eco nelle *Troiane* di Euripide. In generale cf. E. Bianco, *Atene "come il sole". L'imperialismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e oratoria politica attica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994.

resisteremo come possiamo, senza infastidirvi»<sup>14</sup>.

L'importanza di questa dichiarazione consiste anche nel fatto di riflettere una situazione postbellica, quando ormai Atene ha superato vittoriosamente la prova e si è ritrovata a guidare un'alleanza di *poleis* greche, presto trasformata in una egemonia politica e militare. Si tratta quindi di discorsi fittizi, in cui gli studiosi riconoscono uno sguardo retrospettivo sostenuto dalla nuova situazione della seconda metà del V secolo, caratterizzata ormai dal duopolio Atene/Sparta, e teso a giustificare la nuova posizione della potenza ateniese nel panorama politico internazionale. Nel racconto erodoteo, pur riconoscendo la collocazione nell'orizzonte della grecità e dichiarando di condividerne l'identità culturale ed etnica (*hellenikòn*), la dichiarazione ateniese è però ben attenta a ritagliarsi una parte di assoluta straordinarietà, arrivando a formulare una sorta di doppio registro identitario. Quello per così dire standard, che gli Spartani condividono con gli altri Greci e che include la possibilità di tradire per necessità, come è rivelato indirettamente dal timore spartano. Atene invece si attribuisce uno status unico ed eccezionale, per cui ciò che sarebbe comprensibile e «umano» se praticato dagli altri, è dichiarato impossibile per i suoi cittadini (*fin quando sopravviverà un solo ateniese non ci accorderemo mai con Serse*). Questa capacità di sacrificio assoluto è soprattutto l'affermazione di una nuova forma di audacia politica e al tempo stesso intellettuale, che Tucidide (I 18) coglie con precisione quando individua il punto di svolta del nuovo dinamismo politico ateniese nell'abbandono della città, intesa nella sua dimensione materiale, all'arrivo dei Persiani, e l'adozione di una nuova angolazione antropologica:

«Sotto la minaccia di un grande pericolo imminente, gli Spartani, che erano superiori per potenza, si misero alla guida dei Greci, unitisi in guerra. Per parte loro gli Ateniesi, di fronte

---

<sup>14</sup> La traduzione di questo e del successivo brano erodoteo è di A. Fraschetti, in Erodoto, *Le Storie*, Libro VIII *La vittoria di Temistocle*, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2003.

## Un mondo senza confini, un potere senza limiti

all'attacco persiano, stabilirono (*dianoethèntes*) di abbandonare la città, e raccolti i loro averi si imbarcarono sulle navi da guerra e divennero esperti nell'arte della navigazione»<sup>15</sup>.

Anche in questa testimonianza gli Ateniesi appaiono attori di una scelta fortemente distintiva. La rinuncia alle mura, le case, i santuari e tutti gli altri segni identitari incarnati nello spazio territoriale, non comporta affatto la rinuncia all'identità, che viene al contrario concentrata alla massima potenza nella capacità di assumere decisioni a nome di una comunità politica. Il verbo utilizzato (*dianoethèntes*) sottolinea che non si tratta di una decisione presa d'impulso sotto la pressione emotiva scatenata dall'aggressione, bensì di una deliberazione frutto di un processo decisionale basato sull'analisi dei fattori in campo e sullo scambio reciproco di discorsi. Questa differenza, che distingue una massa disgregata di uomini in preda al panico da una comunità politica che resiste alle pressioni ostili attraverso lo strumento della ragione discorsiva (la *gnòme*), è colta con lucidità dallo stratego ateniese Temistocle durante il dibattito tra alleati che porterà i Greci ad affrontare lo scontro decisivo con la flotta a Salamina. Al comandante corinzio Adimanto, che voleva ridurre al silenzio Temistocle perché gli Ateniesi non disponevano più della loro *polis*, ormai presa e saccheggiata da Serse, il condottiero risponde inaugurando un motivo topico che tornerà altre volte nella storia della città attica:

«Il corinzio Adimanto attaccò di nuovo Temistocle, intimando che tacesse uno che non aveva patria (*patris*) e che Euribiade [il comandante spartano degli alleati greci] non facesse votare un uomo senza città (*àpolis*) [...] Temistocle allora dimostrò con il suo ragionamento (*logos*) come gli Ateniesi avessero una città e una terra più grande dei Corinzi finché avevano duecento navi in assetto di guerra: nessuno dei Greci

---

<sup>15</sup> Tutte le traduzioni di Tucidide, quando non altrimenti segnalate, sono mie.

infatti avrebbe potuto respingerne l'attacco»<sup>16</sup>.

La *polis* si è trasferita dalla terraferma alle navi, compiendo una metamorfosi che sposta il baricentro identitario degli Ateniesi e cambia in profondità il concetto stesso di "limite", sia territoriale che politico. Riprendendo le parole di Hannah Arendt a proposito dell'uso della memoria nella legittimazione di un potere imperiale, si può dire che il trionfo di Salamina divenne un fondamento spirituale dell'Atene democratica, «promettendo una guida sicura attraverso gli spazi illimitati del futuro» («the limitless spaces of the future»)<sup>17</sup>.

Al di là dei versi di un frammento del poeta lirico Alceo (L. - P. 112, 10), il *topos* tornerà con tragica ironia nell'ultimo discorso di Nicia, quando il generale ateniese si sforza di incitare i propri uomini all'estrema resistenza contro le forze nemiche, prima della battaglia che segnerà il disastroso fallimento della spedizione in Sicilia e la sorte stessa della guerra del Peloponneso:

«Anche nello stato in cui siamo, o Ateniesi e alleati, bisogna avere speranza [...] nonostante tutto continuare ad avere fiducia nel futuro [...] Insomma, soldati, sappiate che è necessario essere uomini valorosi [...] se ora riuscite a sfuggire ai nemici [...] voi Ateniesi potrete risollevar la grande potenza della nostra città, che pure ora è caduta: perché gli uomini fanno la città (*andres gar polis*), non le mura o le navi vuote di uomini!»<sup>18</sup>.

È impressionante osservare gli effetti di un evento come Salamina, colto nella sua potenza ideologica, memorizzato e

---

<sup>16</sup> Erodoto, VIII 61. Secondo J.P. Euben, *The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory*, in «Political Theory», 14 (1986), pp. 359-390, la decisione di affrontare ugualmente il nemico a Salamina nonostante la perdita della città è alla base della teoria politica nell'Atene classica.

<sup>17</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York 1973, p. 208.

<sup>18</sup> Tucidide VII 77, 7, trad. di A. Corcella. Cf. O. Longo, *Ad Alceo 112.10 L.-P. Per la storia di un topos*, in «Bollettino Italiano di Filologia Greca», 1 (1974), pp. 211-228. O. Longo, *La polis, le mura, le navi (Tucidide VII, 77, 7)*, in «Quaderni di Storia», 1 (1975), pp. 87-114.

culturalmente inscritto, in modo da organizzare e legittimare certe forme di pensiero e azione del corpus politico ateniese per tre generazioni, durante la *Pentekontaetia* (il cinquantennio che separa i due grandi conflitti) e fino a buona parte della guerra peloponnesiaca.

L'argomento apologetico di Isocrate, da cui siamo partiti, da un lato rinvia alla memoria delle guerre persiane che Atene aveva alimentato man mano che la sua egemonia prendeva l'assetto di un dominio esercitato su altri Greci, dall'altro riprende alcuni elementi tematici presenti nei discorsi che gli oratori ateniesi pronunciano nell'opera di Tucidide, a cominciare dalla legittimazione del dominio ateniese formulata dagli ambasciatori attici presenti a Sparta poco prima dello scoppio della guerra del Peloponneso (nel 432)<sup>19</sup>, in risposta alla dura requisitoria contro Atene pronunciata dai rappresentanti di Corinto davanti all'assemblea spartana. Questi due discorsi, letti in coppia, costituiscono un formidabile ritratto paradigmatico dell'eccezionalismo ateniese, così come era percepito dagli altri Greci e dagli stessi Ateniesi nell'imminenza del disastroso conflitto<sup>20</sup>. Da un lato gli oratori corinzi inquadrano l'eccezionalità ateniese sotto il segno di una volontà marcata dalla dismisura e da un attivismo convulsivo e patologico:

«[gli Ateniesi sono] audaci al di là della loro forza, pronti a correre rischi oltre il ragionevole [...] a vantaggio della *polis* si servono dei propri corpi (*sòmata*) come qualcosa di assolutamente estraneo, mentre invece della loro mente (*gnòme*) si servono come qualcosa di cui hanno l'esclusiva assoluta, sempre per compiere qualcosa a vantaggio di quella [...] Sono i soli infatti per i quali possedere e attendersi di possedere ciò che hanno in testa sono una stessa cosa [...] E per tutto ciò si affaticano duramente l'intero l'arco della vita tra fatiche e pericoli.

---

<sup>19</sup> G. Bonelli, *La concezione tucididea dell'esercizio del potere*, in «L'Antiquité Classique», 65 (1995), pp. 27-56.

<sup>20</sup> Che nei discorsi tucididei sia possibile ritrovare *in nuce* lo spirito del dibattito politico e ideologico degli anni in cui questi discorsi si collocano, è stato acutamente indagato da J.H. Finley, *Euripides and Thucydides* (1938), in Id., *Three essays on Thucydides*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1967.

Per la loro continua tensione al possesso godono pochissimo di ciò che possiedono nel presente: ritengono una festa null'altro che non sia il fare ciò che devono (*tà dèonta pràxai*) e una tranquillità inerte (*apràgmon*) una sciagura peggiore di una attività molto faticosa. Tanto che se qualcuno dichiarasse in sintesi che sono nati (*pephukènai*) per non dare pace a sé né concederla agli altri uomini, farebbe senz'altro un'affermazione corretta»<sup>21</sup>.

Presentati dagli avversari come una novità assoluta sul piano politico e più in generale antropologico, gli Ateniesi sono percepiti come una minaccia intollerabile cui reagire immediatamente prima che il processo di trasformazione diventi inarrestabile. Un primo effetto sorprendente di questo discorso, al di là degli obiettivi retorici di superficie, è di mettere definitivamente in discussione i valori della moderazione e la loro capacità di far fronte ad una minaccia radicalmente nuova, il cui tratto peculiare sembra essere l'audacia (*tòlma*) e la conseguente accettazione del rischio, mentre la cultura tradizionale era stata caratterizzata soprattutto dall'avversione al rischio<sup>22</sup>. Anzi, l'uso del verbo *pephukènai* (*sono nati*) allude a una natura aliena che renderebbe gli Ateniesi irrimediabilmente diversi da tutti gli altri.

Non sorprende perciò che, lungi dall'essere respinto, questo ritratto sia implicitamente riconosciuto e anzi consolidato e valorizzato in chiave positiva dagli stessi ambasciatori ateniesi presenti a Sparta, che chiedono a loro volta di intervenire nell'assemblea spartana per replicare al discorso corinzio e trattenere gli avversari dalla decisione di aprire il conflitto. Un proposito destinato a fallire proprio a motivo della minacciosa sfida contenuta nella replica ateniese. Il punto di partenza è la legittimità del dominio esercitato da Atene («non a torto abbiamo i nostri possessi»), la cui radice è individuata dagli oratori proprio nella eccezionale scelta di un tempo di conti-

---

<sup>21</sup> Tucidide 1 70.

<sup>22</sup> Cf. Crane, *The Fear and Pursuit of Risk- Corinth on Athens, Sparta and the Peloponnesians* (*Thucydides 1.68-71, 120-121*), in «Transactions of the American Philological Association», 122 (1992), pp. 227-256, qui p. 228.

Un mondo senza confini, un potere senza limiti

nuare a reagire contro il comune nemico persiano, nonostante la perdita della città:

«Abbiamo mostrato un coraggio molto più audace (*prothumian kài polù tolmerotàten*), noi che, poiché nessuno ci soccorreva per terra, e tutti i popoli confinanti erano già asserviti, ritenemmo, abbandonando alla rovina la città e i nostri beni (*ten pòlin kài ta oikèia*), di non abbandonare gli alleati comuni ancora rimasti né di renderci a loro inutili disperdendoci, ma imbarcandoci sulle navi affrontare il rischio (*kindunèusai*), senza provare rancore per voi perché non ci avevate soccorso prima»<sup>23</sup>.

La capacità di affrontare un rischio anche in presenza di scarse speranze di successo distingue radicalmente Atene dalle altre *poleis*. Questa miscela di audacia, lucidità politica e perseveranza psicologica ha poi convinto molti altri Greci ad affidarsi alla capacità ateniese di affrontare i massimi rischi e da questo è nato l'impero («gli alleati stessi ci pregarono di porci alla loro guida»):

«La situazione stessa ci costrinse all'inizio a condurre il dominio al punto attuale, soprattutto spinti dal timore (*dèos*), poi anche dal prestigio (*timè*), in ultimo dall'interesse (*ophelia*) [...] noi non abbiamo fatto nulla di straordinario né di estraneo alla natura umana (*apò tù anthropèiou tròpou*), se abbiamo accettato, invece di rifiutarlo, il dominio che ci è stato offerto [...] Né fummo noi i primi a introdurre questo costume, ma da sempre è stabilito che il più debole sia limitato dal più forte»<sup>24</sup>.

Il principio del carattere “naturale” del potere percorre come un elemento angolare tutta la riflessione che Tucidi-  
de fa enunciare ai personaggi che si avvicendano sulla scena, fino a raggiungere un momento culminante nella dichiarazione ateniese ai rappresentanti dei Melii, nel celebre dialogo (V 105):

---

<sup>23</sup> Tucidi-  
de I 74.

<sup>24</sup> Tucidi-  
de I 75-76.

«Riteniamo infatti – sulla base di un'opinione relativamente al mondo divino (*to thèion*) e in modo del tutto evidente per quanto riguarda quello umano (*to anthròpeion*) – che è una necessità di natura (*hupò phùseos*) dominare colui su cui si prevale. Non siamo stati noi i primi a stabilire questa legge e neppure siamo stati i primi a servirsene, poiché l'abbiamo ricevuta già in uso, e ce ne serviamo lasciandola a chi verrà di volta in volta in futuro, ben sapendo che anche voi o altri che pervenissero allo stesso grado di potenza nostra, fareste la stessa cosa».

Fin qui la rappresentazione del dominio si limita a richiamare una sorta di ineluttabilità “naturale”, propria della natura umana (*l'anthròpeios tròpos*), che spingerebbe qualsiasi uomo e qualunque comunità a esercitare il potere date certe condizioni, ugualmente in ogni tempo e luogo. Lo stesso principio, ad esempio, è rammentato da un avversario, come il siracusano Ermocrate in occasione del convegno di Gela nel 425 (IV 61):

«Che gli Ateniesi abbiano queste ambizioni e provvedano in questo modo al proprio interesse è molto comprensibile (*pollè sungnòme*), e biasimo non quelli che vogliono dominare (*ârchein*), ma quelli che sono più disposti a obbedire (*hupakòuein*): la natura umana (*to anthròpeion*) è fatta per dominare sempre chi cede e star in guardia contro chi attacca».

Il discorso degli ambasciatori ateniesi a Sparta prende però una piega diversa e più complessa, spingendosi ad affermare l'eccezionalità ateniese anche nella gestione del dominio, che finisce per collocare Atene in una posizione unica e diversa da tutti gli altri domini manifestatisi fino ad allora (I 76-77):

«Meritevoli di essere elogiati sono anche quelli che, pur dominando gli altri così come prescrive la natura dell'uomo (*anthropèia phùsis*), tuttavia si ispirano ad un principio di giustizia maggiore rispetto alla forza di cui dispongono. Pensiamo che se altri prendessero il nostro dominio, dimostrerebbero nel modo migliore il nostro senso della misura, mentre dalla nostra moderazione è inaspettatamente (*ouk eikòtos*) scaturita per lo più cattiva reputazione invece che lode. E nessuno fa attenzione al fatto che quanti hanno un dominio altrove e

sono meno moderati di noi verso i loro sudditi, non ne ricevono per questo biasimo. Infatti a coloro che hanno licenza di usare la forza (*biàzesthai*), non occorre affatto ricorrere al tribunale. Invece coloro che hanno la consuetudine di avere rapporti con noi su un piano di parità (*apò tou ìsou*), qualora debbano cedere qualcosa contro le loro aspettative [...] invece di esserci grati per non subire danni peggiori, si risentono maggiormente della perdita, più che se noi fossimo stati apertamente prevaricatori [...] Quando subiscono un'ingiustizia, com'è naturale, gli uomini si adirano più di quando subiscono violenza: in un caso sembra di subire una soperchieria da un eguale, nell'altro di essere costretti da uno più forte. Perciò quando soffrivano dai Persiani mali peggiori di questi, allora li sopportavano, mentre il nostro dominio appare invece insopportabile. Naturale! Il presente è sempre opprimente per chi subisce».

Se da un lato, gli Ateniesi replicano alle accuse di imperialismo appellandosi alla natura umana, cioè ad una condizione universale che rende inevitabile l'asservimento di altri esseri umani quando si dispone della forza necessaria, anche in questa circostanza essi non rinunciano tuttavia a ritagliare per sé una diversità che li rende unici rispetto a qualsiasi altra esperienza storica fin lì nota.

È a questo scopo che tirano in ballo l'argomento della giustizia come elemento distintivo del loro potere. Rinunciando all'esercizio del potere bruto e ricorrendo invece al governo attraverso la legge, gli Ateniesi propongono una sorta di "uguaglianza imperfetta" che apparentemente propone una relazione alla pari, di fatto cela una fallacia argomentativa: la pretesa di ridurre i rapporti tra stati a quelli tra cittadini di una stessa *polis*, interessati all'individuazione del "bene comune", come se individui e comunità potessero "funzionare" allo stesso modo. Il discorso degli ambasciatori ateniesi aspira, in altre parole, ad una sorta di quadratura del cerchio, quella di un potere imperiale esercitato "alla pari" con i sudditi.

La tensione argomentativa che così si produce resta però irrisolta, perché la giustizia non riesce a coabitare con la legge del più forte e finisce per essere una momentanea e sempre precaria condizione di «*grace of the strong towards the we-*

ak<sup>25</sup>. La guerra che sta per scoppiare, con i drammi umani e sociali che la caratterizzeranno, ne sarà la più efficace e tragica conferma.

Che il potere imperiale di Atene abbia profondamente cambiato la visione dei rapporti tra i componenti di una stessa comunità e ancora di più quelli tra comunità politiche diverse appare suffragato, sebbene con toni fortemente idealizzati, nel discorso funebre pronunciato in lode dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, nell'inverno del 430. A ricevere l'incarico ufficiale dalla città è Pericle, che di questa stagione è il protagonista assoluto e, al tempo stesso, eccezionale interprete (è sicuramente così nella visione di Tucidide). La performance oratoria, prima ancora di essere un encomio dei cittadini che sono andati incontro alla morte sul campo di battaglia, è innanzitutto l'elogio della città stessa di Atene, di cui si sottolinea la straordinarietà e l'unicità (*paràdeigma*), con toni che echeggeranno poi nell'orazione di Isocrate prima ricordata, in particolare la sedicente funzione di modello che la città attica costituisce per gli altri Greci (e in Isocrate, poi, diventerà un modello proposto a tutta l'umanità, senza più vincoli etnici):

«L'ordine politico (*politèia*) di cui ci serviamo non si modella infatti sulle leggi dei vicini, ma siamo noi stessi un modello (*paràdeigma*) per gli altri, piuttosto che loro imitatori (*mi-moùmenoi*) [...] Da tutte le parti del mondo qui affluiscono, per l'importanza della nostra città prodotti d'ogni specie, e non ci avviene di beneficiare dei beni che sono prodotti qui con maggiore familiarità di quelli prodotti dagli altri uomini»<sup>26</sup>.

Atene è qui descritta come il punto di destinazione di un movimento centripeto che pone lo spazio dell'ecumene al servizio del suo "centro di raccolta", senza più limiti e frontiere: dietro le abili parole di Pericle è il godimento senza limiti

---

<sup>25</sup> C. Orwin, *Justifying Empire: The Speech of the Athenians at Sparta and the Problem of Justice in Thucydides*, in «The Journal of Politics», 48 (1986) pp. 72-85, qui p. 84.

<sup>26</sup> Tucidide II 37-38.

ad essere suggerito come prova di una condizione eccezionale e incomparabile, tanto che la dichiarazione dell'oratore potrebbe essere riformulata in forma più cruda: «ci troviamo così a godere, come se fosse roba nostra, tanto dei prodotti che sono coltivati localmente così come di quelli degli altri uomini». Gli Ateniesi vedevano il mondo come una serie di opportunità per l'esercizio (teorico e pratico) del potere politico. Atene è presentata come una città, i cui confini sono in certo senso quelli del mondo intero, una realtà aperta all'esterno, priva di timore e perfino indifferente alle esigenze del segreto di stato (II 39):

«E ci distinguiamo dai nostri avversari anche per ciò che riguarda la preparazione alla guerra. Infatti noi teniamo la città aperta (*pòlin koinèn*), e non accade che con provvedimenti d'espulsione escludiamo qualcuno dall'apprendere o dall'osservare (*mathèmatos [...] theàmatos*) cose che, se non fossero nascoste, qualcuno dei nemici potrebbe, sapendole, avvantaggiarsene, fiduciosi come siamo non nel preparare inganni più che nelle azioni che vengono dal nostra stessa saldezza d'animo (*èupsuchon*)».

L'orazione funebre è perciò caratterizzata dallo sforzo di rassicurare i cittadini ateniesi sull'unicità della loro posizione dentro i confini del mondo conosciuto, una eccezionalità che legittima il loro diritto a dominare (II 41):

«Dico, in sintesi, che nel suo complesso la nostra città è modello educativo per la Grecia (*tèn Hellàdos pàideusin*), e a me sembra che ciascuno dei nostri concittadini può singolarmente disporre con piena autosufficienza (*àutarkes*) del proprio corpo per i più diversi stili di vita, con il massimo della grazia e in modo versatile [...] Atene è infatti la sola delle città attuali ad affrontare una prova mostrandosi superiore alla fama che circola, e la sola che non offra motivi di irritazione al nemico che attacca considerato da chi riceve danno, e neppure al suddito offre motivo di biasimo, dal momento che è sottomesso ad uomini degni di dominare (*hup'axion àrchetai*)»<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Tucidide II 41. Che l'eccezionale performance di Atene trovi la migliore spiegazione nella sua capacità di ricavare il massimo profitto dalla "episte-

Non è solo la *polis*, ma anche la “mente” ateniese a procedere in questo movimento espansivo, che finisce paradossalmente per minacciare le condizioni stesse che hanno reso possibile il suo potere politico e intellettuale in primo luogo. L’eccezionalità qui reclamata fa sì che non solo la città si apra al mondo in piena sicurezza e senza timore, ma che il mondo stesso sia percepito come un’estensione della *polis*, delle sue navi e dei suoi cittadini-soldati, inclusa la memoria delle loro gesta (II 41-43):

«Noi abbiamo davvero costretto ogni mare e ogni terra ad essere alla portata della nostra audacia, erigendo dovunque memorie perenni (*mnemèia* [...] *aidia*) delle nostre imprese, nei mali come nei beni [...] Infatti, la terra intera è tomba per gli uomini illustri, e non solo un’iscrizione sulle steli nella loro terra natale li segnala, ma anche in terra straniera vive in ognuno un ricordo non scritto (*àgraphos mnème*), più della loro qualità di giudizio (*gnòme*) che del risultato della loro azione (*èrgon*)».

Questo passaggio dell’orazione funebre è noto tra gli studiosi per la difficoltà di lettura posta dall’espressione “nei mali come nei beni” (*kakôn te k’agathôn*). Al di là delle diverse interpretazioni proposte per spiegare il senso di questi “mali” (“insuccessi ateniesi”, oppure “mali inflitti ai nemici” o anche “torti fatti agli altri Greci in nome degli interessi imperiali di Atene”), il passaggio offre un’ambiguità significativa («a double valence of interpretation»<sup>28</sup>) e appare un’espressione della strategia narrativa di Tucidide, che fin dalla narrazione del primo anno di guerra segnala proletticamente al suo pubblico, accanto alla rivendicazione dell’impero e dell’inedita capacità ateniese di mantenerlo, il futuro sviluppo della guerra e le drammatiche conseguenze di un esercizio del potere reso via via più brutale e spudorato dal conflitto in corso.

---

mic function” delle istituzioni democratiche, è la tesi di J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 17.

<sup>28</sup> D.P. Tompkins, *The Death of Nicias: No Laughing Matter*, in «Histos», Supplement 6 (2017), pp. 19-28, qui pp. 103.

Quanto lo stesso storico sia attento a porre sotto gli occhi del lettore il rischio che l'apertura illimitata al mondo può comportare nel quadro della guerra, emerge in modo plateale nella sezione della peste, immediatamente successiva al discorso funebre, con cui costituisce un dittico di grande intensità storiografica. In particolare, laddove Tucidide sottolinea che il morbo era partito dall'Etiopia e poi era disceso in Egitto, in Libia e nella maggior parte dei territori del re di Persia, fino a porto del Pireo, punto di snodo e diffusione del contagio, con un percorso uguale a quello compiuto dai «prodotti d'ogni specie» di cui Atene si illudeva di ricavare solo vantaggi. Un avvertimento venato di ironia questo dello storico, che infatti prosegue (II 48): «sulla città di Atene la peste piombò all'improvviso, e all'inizio toccò le persone al Pireo [...] poi giunse anche nella città alta, e le persone morivano in misura molto maggiore».

Non andrebbe perciò trascurato, nell'orazione funebre, il valore implicito suggerito dalla posizione prioritaria assegnata ai *mali* rispetto ai *beni* in un discorso che doveva avere il compito di incoraggiare i cittadini a perseverare nella guerra, nonostante i lutti e i danni materiali inflitti dalle invasioni dell'Attica<sup>29</sup>. Un aspetto di cui sembra conservare traccia anche il *Panegirico* isocrateo, che ha aperto questa mia breve analisi dell'eccezionalismo ateniese:

«[...] tutti saranno d'accordo sul fatto che la nostra città ha procurato moltissimi beni (*plèiston agathôn*) e le spetta di diritto l'egemonia: per il seguito, però, alcuni ci accusano di esserci resi responsabili di molti mali (*pollôn kakôn*) per i Greci dopo avere ottenuto l'impero marittimo, e ci rinfacciano la schiavitù dei Melii e il massacro degli Scionei [...] Soli tra i popoli che hanno grande potere, abbiamo accettato di vivere più poveramente dei nostri presunti schiavi [...]»<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> O. Longo (a cura), Tucidide, *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Marsilio Editore, Venezia 2000, p. 82.

<sup>30</sup> Isocrate, *Panegirico* 100 ss. Cf. anche, dello stesso oratore, *Sulla pace* 69-81; *Panatenaico* 64.

Si noti però che nell'orazione di Isocrate la priorità è "restituita" ai beni, mentre l'accusa dei *mali* compiuti è derubricata mediante il confronto con quelli commessi dagli Spartani, dopo la vittoria conseguita su Atene nel 404. Ma qui siamo già lontani dalla complessità e drammaticità della riflessione tucididea, nella quale invece finisce per assumere, con un effetto volutamente paradossale, una funzione cruciale il trasferimento dello status di eccezionalità dalla *polis* alla guerra, il *polemos*. È quest'ultimo ad assumere, lungo tutto il corso dell'opera, la dimensione di un evento talmente eccezionale da far riconsiderare profondamente la fiducia in un mondo accessibile all'intelligenza e ai suoi piani. Non a caso, Tucidide torna più volte sulla raccomandazione strategica di Pericle rivolta ai suoi concittadini in vista del conflitto (I 144, 1):

«Ma ho anche molti altri motivi a favore della speranza che avremo la meglio, se manterrete la volontà di non estendere l'impero durante la guerra (*mè epiktôsthai*) e di non aggiungere ai rischi ad essa legati quelli derivanti dalle vostre libere scelte (*kindûnous authairêtous*): mi fanno infatti più paura i nostri propri errori che i progetti dei nemici».

Che si tratti di un timore fondato è dimostrato dalle conseguenze dell'incapacità di Atene di seguire il suo consiglio, come lo storico sottolinea con vigore quando anticipa il suo impietoso giudizio sui leader alla guida della *polis* dopo la morte di Pericle (II 65, 6-7):

«Visse ancora due anni e sei mesi; dopo che morì si riconobbe con ancora maggiore chiarezza la sua lucida capacità di previsione (*prônoia*) riguardo alla guerra. Egli aveva infatti detto che avrebbero prevalso se fossero rimasti tranquilli prendendosi cura della flotta, e non cercando di accrescere l'impero (*mè epiktomênous*) nel corso della guerra e non esponendo così al pericolo la città. Essi però in tutte queste cose agirono in modo contrario: per soddisfare le loro ambizioni e in vista di profitti personali, deliberarono iniziative che sembravano essere estranee alla guerra, recando così danno a sé stessi e ai loro alleati. Iniziative che, anche se fossero andate a buon fine, sarebbero state più che altro motivo di

## Un mondo senza confini, un potere senza limiti

onore e vantaggio per i singoli, ma che in caso di insuccesso costituivano un danno sicuro per la città in guerra»<sup>31</sup>.

Una curva politica discendente che tocca significativamente il suo punto minimo nella figura di Alcibiade, aristocratico cresciuto a stretto contatto con Pericle, che gli fece da tutore per via della parentela. In due occasioni egli si fa assertore di un radicale sovvertimento del monito di Pericle. Una prima volta nel corso del dibattito assembleare che deve deliberare sulla spedizione in Sicilia, che Alcibiade propugna (VI 18, 3):

«Noi non possiamo determinare con esattezza (*tamièues-thai*) quale limite intendiamo fissare per l'esercizio del nostro dominio, e tuttavia nella nostra situazione è necessario attaccare gli uni e non lasciare impuniti gli altri: altrimenti correremo il rischio di subire il dominio, se non fossimo noi a dominare gli altri»<sup>32</sup>.

Concludendo poco dopo, il giovane leader ricorda che l'impero e il dominio che ne deriva costituiscono un percorso obbligato: una volta intrapreso non è più possibile deviare e neppure intervenire con correttivi, anche quando si dovesse prendere atto che quel tipo di politica lascia a desiderare. Quando, nella fase iniziale della spedizione siciliana, Alcibiade riceve l'ordine di tornare ad Atene per rispondere alle accuse sullo scandalo delle erme, egli si rifugia a Sparta, in casa del nemico, dove pronuncia davanti all'assemblea lacedemone un discorso che rappresenta non solo il rovesciamento del discorso funebre pronunciato da Pericle anni prima, ma anche l'abbandono strumentale della visione politica asserita poco tempo prima nell'assemblea dei suoi concittadini. Il sentimento di *amore per la patria (philòpolis)*, centrale nell'orazione funebre di Pericle e fondato su un sentimento di reciproco amore tra *polis* e *polites*, è ora ribaltato di segno e maschera

---

<sup>31</sup> Tucidide II, 65, 6-7.

<sup>32</sup> Su Alcibiade e gli aspetti controversi della sua condotta, cf. da ultimo C. Bearzot, *Alcibiade. Il leone della democrazia ateniese. Stratega, politico, avventuriero*, Salerno Editrice, Roma 2021.

l'antecedenza data alla sfera egoistica e all'interesse personale su quella del bene comune (VI 92.4):

«E in quanto all'amore per la città (*tò philòpoli*), io smetto di sentirlo se divento oggetto di ingiustizia, ma lo provo finché mi si fa esercitare in sicurezza i miei diritti di cittadino: ritengo quindi di non andare contro quella che è ancora la mia patria, quanto piuttosto di volere recuperare quella che oggi non è più tale. Ed è a pieno titolo amante della patria (*philòpolis*) non chi, pur avendola perduta ingiustamente, tuttavia non l'assale, bensì chi, spinto da un intenso desiderio (*tò epithumèin*), si sforza in ogni modo di riprendersela»<sup>33</sup>.

Le parole di Alcibiade segnalano il degradare dell'eccezionalità dalla sfera più ampia della *polis* a quella più limitata dell'individuo e dei suoi desideri. È evidente il processo di deterioramento dell'"amore per la città" nel passaggio da Pericle ad Alcibiade: il primo cerca di indirizzare la sfera delle pulsioni personali verso la migliore realizzazione politica (i *pragmata*); il secondo manda in frantumi la separazione tra i due piani e inverte la loro relazione<sup>34</sup>. La cifra retorica che Tucidide assegna ad Alcibiade rientra forse nella più ampia e perniciosa cornice di quella "peste del linguaggio"<sup>35</sup>, quelle alterazioni del «valore d'uso delle parole», i cui sintomi sono palesati per la prima volta, nella narrazione tucididea, nel corso della guerra civile (*stàsis*) di Corcira. Più ancora degli effetti rovinosi della catastrofe naturale della peste, che segna la prima fase del conflitto, a minare la fiducia nella qualità cooperativa del *bios politikòs*, è la guerra civile, letta come un "doppio" politico della guerra, una "peste" tutta interna alle relazioni

---

<sup>33</sup> Cf. N. Cusumano, *La speranza di avere altri figli: bios e democrazia nel logos epitaphios di Pericle*, in «ὄμιος - Ricerche di Storia Antica», n.s. 12 (2020), pp. 196-247, qui pp. 209-210.

<sup>34</sup> W.O. Chittick – A. Freyberg-Inan, 'Chiefly for fear, next for honour, and lastly for profit': an analysis of foreign policy motivation in the Peloponnesian War, in «Review of International Studies», 27 (2001), pp. 69-90, qui pp. 69-71.

<sup>35</sup> L'espressione, come è noto, è di Italo Calvino, in *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti Editore, Milano 1988, p. 58.

umane, a imporre una riformulazione dell'eccezionalismo che Atene si era fin qui attribuita. Per questo la guerra civile riceve la massima attenzione nella lunga riflessione dedicata alla patologia della guerra e del potere e ai suoi effetti devastanti sulla vita degli uomini. In un passaggio fondamentale della sua opera, Tucidide attribuisce gli orrori della *stàsis* alla ricerca della supremazia personale spinta dal desiderio smodato (*pleonexia*) e dall'ambizione (*philotimia*), due passioni che favoriscono un antagonismo portato all'estremo e realizzato con ogni mezzo disponibile e ad ogni costo, anche quello di logorare il linguaggio e comprometterne la funzione di potente strumento comunicativo (III 82, 3):

«Durante la guerra civile molte e pesanti sventure piombano sulle città, come è accaduto in passato e sempre accadrà, almeno finché la natura degli uomini (*phùsis anthròpon*) resterà la stessa, in misura maggiore oppure più attenuata e in forme diverse secondo come si presentano i singoli capovolgimenti di situazione. Infatti, in tempo di pace e di agio (*agathòis pràgmasin*), sia le città che i singoli manifestano un atteggiamento mentale volto al meglio per il fatto di non incappare in necessità contro la propria volontà. Ma annientando le condizioni favorevoli al benessere quotidiano (*ten euporian*), la guerra agisce come un maestro violento (*ho dè pòlemos [...] biaios didàskalos*) che conforma le tendenze della maggior parte degli uomini alle circostanze presenti».

Ad essere posto in gioco qui non è più semplicemente il dramma di Atene, condotta al disastro da un mal calcolato e arrogante sentimento di eccezionalità. In un senso molto più ampio Tucidide sottolinea il carattere drammatico della stessa condizione umana: di quegli esseri umani che fanno di se stessi e degli altri le vittime dei loro vasti piani, riponendo ciecamente la loro fiducia nel presunto controllo di fattori i cui effetti sono al di fuori della loro portata e del loro controllo<sup>36</sup>. Il disordine e l'imprevedibilità possono colpire il *bios*

---

<sup>36</sup> H.-P. Stahl, *Thucydides. Man's Place in History*, The Classical Press of Wales Swansea 2003, p. 152. Come ha notato M. Ostwald, *ΑΝΑΓΚΗ in Thucydides*, Scholars Press, Atlanta 1988, p. 66, la visione tucididea implica una

*politikòs*, come la guerra ha messo in luce; la delusione rispetto alle speranze e il ruolo imponderabile della congiuntura spingono Tucidide a sottolineare il peso del rischio in cui sono immerse le azioni umane, un peso che diviene sempre più evidente man mano che il *pòlemos* procede e si intreccia con il sovvertimento e la caduta degli equilibri interni alla *polis*.

La straordinarietà ateniese e dei suoi cittadini si infrange perciò sugli effetti dismetabolici della *stasis*, che finiscono per corrodere la lingua stessa mutando la qualità della comunicazione tra le persone (III 82, 4-5)<sup>37</sup>:

«E mutò arbitrariamente anche l'abituale valore d'uso delle parole rispetto ai fatti riguardo al giudizio di ciò che era o meno giusto. Un'audacia del tutto irreflessiva fu considerata come un'espressione di coraggio fedele alla propria fazione, invece una cautela previdente come viltà mascherata ad arte, la lucidità mentale come un paravento della codardia, e invece l'acume rivolto a esaminare ciascun aspetto delle questioni in gioco come un'indolente e totale inerzia. L'impeto convulso era accreditato come segno di virilità [...] colui che si mostrava irritato era perciò sempre degno di fede, invece chi gli si opponeva era invece guardato con sospetto [...] E vendicarsi di qualcuno era considerato molto meglio del subire per primi [...] Responsabile di tutto ciò era la supremazia alimentata dal desiderio smodato e dall'ambizione: e una volta sorte tali passioni, ne derivava la partigianeria ostinata. Infatti coloro che erano alla guida nelle città, ciascuno con un vocabolario ade-

---

«human condition irremediably tragic». Un giudizio oggi ampiamente condiviso: cf. per es., H.R. Immerwahr, *Pathology of Power and the Speeches in Thucydides*, in P.A. Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1973, pp. 15-31, qui pp. 22-23: «[...] Thucydides does indeed paint a desperate picture of the human situation in his narrative». A.J. Woodman, *Rhetoric in classical historiography. Four Studies*, Routledge, London- New York 1988, qui p. 29: «[...] it is clear that Thucydides saw the Peloponnesian War in terms of the disasters and sufferings which it brought».

<sup>37</sup> Su questa sezione tucididea la bibliografia è, com'è da attendersi, molto vasta. Mi limito qui a segnalare D. Piovan, *The Unexpected Consequences of War. Thucydides on the Relationship between War, Civil War and the Degradation of Language*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», vol. 19, n. 37 (2017), pp. 181-197.

guato allo scopo [...] a parole si prendevano cura (*therapèuontes*) degli interessi comuni, in realtà lottavano con ogni mezzo per prevalere gli uni contro gli altri (*agonizòmenoï*): costoro osarono spingersi alle azioni più terribili e attuarono vendette anche peggiori, allontanandosi dai limiti della giustizia e del pubblico interesse, e fissandoli in base al piacere che di volta in volta procuravano a ciascuna delle parti [...] Quanto ai cittadini che si trovavano nel mezzo, né con gli uni né con gli altri, finivano massacrati da entrambe le parti o perché non partecipavano con loro alla lotta o per l'invidia suscitata dal fatto che scampavano».

La pretesa di agire in assenza di limiti marca la distanza dai confini della giustizia (*tou dikàïou*) e del pubblico interesse (*te pòlei xumphòrou*): un sapere sociale degradato e lontano da valori condivisi non riesce più ad elaborare una conoscenza politicamente valida e cade preda dei propri errori<sup>38</sup>. Privi dei limiti posti alla mente e al desiderio, l'ambizione spingerà gli Ateniesi oltre la bussola della loro esperienza e l'orizzonte della loro previsione, fino alla spedizione navale in Sicilia e alla rovina<sup>39</sup>. Non a caso, lo storico rimarca che di fronte alla prospettiva del disastro in cui l'esercito ateniese era ormai precipitato il comandante Nicia non trova altre parole per incitare i concittadini ad affrontare il rischio estremo che ritornare al tema della libertà senza limiti garantita dalla *polis* ateniese (VII 69):

«[...] riportava alla loro memoria la patria, che godeva di assoluta libertà (*patridos te tês eleutherotàtes*), e la possibilità per tutti di godere in essa di una libertà senza limiti (*anepitaktou* [...] *exousias*) nella vita quotidiana. E continuava a ri-

---

<sup>38</sup> J. Ober, *Democracy and Knowledge*, cit., qui p. 18.

<sup>39</sup> J.P. Euben, *The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory*, cit., qui p. 379. Non a caso l'ultimo Platone, nelle *Leggi* (704e), ricorderà che ogni stato che mira alla pace e alla saggezza deve evitare il mare affinché i suoi cittadini soccombano alle tentazioni del lusso, della disunione e della decadenza. La lontananza dal mare è una condizione indispensabile per la libertà e l'armonia politica: per il filosofo, infatti, rendendo la città estranea a sé stessa, la potenza del mare incoraggia l'imperialismo e corrode le giuste abitudini di vita.

petere tutte quelle altre cose che in tali situazioni critiche le persone ripetono senza più preoccuparsi di sembrare ripetere a vuoto vecchi luoghi comuni (*archaiologèin*) [...]».

D'altronde Pericle aveva avvertito nel suo primo discorso (*supra*, I 144, 1), con cui persuade i concittadini a decretare la rottura della pace, che l'esercizio senza limiti della libertà volontà racchiude in sé l'inevitabile rischio dell'errore (*kindùnous authairètous*): «mi fanno infatti più paura i nostri propri errori che i progetti dei nemici».

La profonda alterazione delle relazioni umane prodotta dalla guerra dentro la città porta in superficie il fondo oscuro e illusorio di quella eccezionalità che le orazioni prima menzionate hanno voluto enfatizzare sul piano della politica di potenza e prepara il lettore ai terribili eventi del colpo di stato del 411, della sconfitta finale della città assediata e ridotta alla fame, e poi del regime brutale dei Trenta Tiranni, che finisce per dissolvere anche l'ultimo velo di illusione sulla reale capacità della *polis* ateniese di consentire uno stile di vita non soggetto a limiti<sup>40</sup>.

Come è stato sottolineato, «una società democratica con un'eredità di eccezionalismo può mostrarsi impreparata a rispondere saggiamente quando l'arroganza prende il sopravvento»<sup>41</sup>: non è difficile prendere atto della lezione ancora attuale che Tucidide ci mette a disposizione, quasi un amaro controcanto alla rappresentazione dell'eccezionale successo di Atene<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> L'opera di Tucidide, come è noto, si interrompe al colpo di stato del 411, gli eventi successivi fino alla sconfitta ateniese saranno narrati da Senofonte nei primi due libri delle *Elleniche*.

<sup>41</sup> R. Newberger Goldstein, *Making Athens Great Again*, cit.

<sup>42</sup> J. Ober, *Democracy and Knowledge*, cit., qui p. 78.

# *Hodòi*. Le vie del corpo umano nella medicina ippocratica

FRANCO GIORGIANNI

## 1. *Premesse epistemologiche e terminologiche*

Chi voglia addentrarsi nella comprensione della medicina greca antica, dovrà di necessità rinunciare alle nozioni comuni al sapere medico moderno, acquisite da William Harvey ad oggi<sup>1</sup>. Esse sono il frutto della meticolosa indagine, eseguita con strumenti diagnostici sempre più sofisticati, dell'interno del corpo umano, mentre il medico antico è perlopiù costretto a fare affidamento sulle manifestazioni esterne e superficiali del corpo del paziente, per potere risalire alla causa interna della patologia in corso, diagnosticarne lo stato di avanzamento e consigliare la terapia adeguata. A ciò si aggiunga, nel caso degli scritti medici confluiti nel cosiddetto *Corpus ippocratico*, la specifica natura dei testi trasmessi, che, tranne rare eccezioni, non offrono una descrizione sistematica delle conoscenze anatomiche del tempo né esplicitano la concezione fisiologica presupposta dall'esposizione scientifica.

Alle differenze sul piano epistemologico e della comprensione diagnostica si associa un'ulteriore "ambiguità" di natura terminologica, per cui ad esempio con il termine φλέβες si definiscono (almeno sino all'età ellenistica) tanto le vene quanto le arterie, oppure con νεῦρα si indicano diverse tipolo-

---

<sup>1</sup> Per ciò che riguarda il sistema vascolare, si veda l'esemplare trattazione di E. Craik, *Hippocratic Bodily "Channels" and Oriental Parallels*, in «Medical History» 53 (2009), pp. 105-116, qui pp. 105 e 115 s.

gie di tessuti nervosi, quelli che noi oggi distinguiamo in nervi, tendini e legamenti, accomunati nell'ottica del medico antico dal loro tratto rigido, a differenza dei vasi (le citate φλέβες), considerati capaci invece di convogliare sostanze fluide. Una tale ambiguità si può anche spiegare con il ricorso, per indicare nomi anatomici, all'uso di termini della lingua comune, al che corrisponde la (contro)tendenza della medicina ippocratica, soggetta ad un graduale processo di maggiore tecnicizzazione e autodefinizione epistemologica, a sottoporre a critica gli usi tradizionali della lingua medico-scientifica<sup>2</sup>.

Uno di questi termini dal carattere «semi-tecnico»<sup>3</sup>, centrali nella rappresentazione anatomica e fisiologica del corpo umano da parte della letteratura ippocratica, è *hodòs* (ἡ ὁδός). Il termine non solo è comune, per la sua alta frequenza, all'interno del *Corpus ippocratico*<sup>4</sup>, ma è anche degno di particolare attenzione ai fini della comprensione dell'idea che i medici greci avevano del funzionamento del corpo umano con particolare riguardo per la fisiologia e la fisiopatologia. Nelle pagine seguenti, prenderò in esame gli usi ippocratici e le occorrenze significative del termine *hodòs* e di alcuni suoi composti (δίωδος, ἔξωδος e διέξωδος, περίωδος) nel tentativo di fornire un contributo alla storia della terminologia anatomica colta nel suo rapporto con la concezione fisiopatologica. Consapevole della impossibilità di offrire un quadro completo sulla tematica nei limiti della presente trattazione, soffermerò la mia attenzione su un gruppo particolare di scritti, accomunati da una concezione abbastanza coerente del funzionamen-

---

<sup>2</sup> Questo è il caso, ad esempio, della critica implicita all'uso tradizionale del termine καρδίη da parte dell'autore del IV libro delle *Malattie* (capitolo 36), e del termine καρδιωγμός per indicare volgarmente la rispettiva patologia (capitolo 40), che l'autore ippocratico riconduce invece all'ambito epatico.

<sup>3</sup> Secondo la definizione che ne ha dato E. Craik (ed.), *The Hippocratic Treatise On Glands. Edited and Translated with Introduction and Commentary*, Brill, Leiden-Boston 2009, p. 137.

<sup>4</sup> Esso conta una cinquantina di attestazioni, stando alle indicazioni di Kühn, J.-H., Fleischer, U., *Index Hippocraticus. Curas postremas adhibuerunt K. Alpers, A. Anastassiou, D. Irmer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-1989*, s.v. ὁδός.

to dell'anatomia e fisiologia umane, oltre che dall'impiego di una specifica terminologia e di espressioni ricorrenti che ne segnano il carattere peculiare in termini di "autorialità"<sup>5</sup>. Si tratta degli scritti noti con il titolo *Generazione/Natura del bambino* (*de genitura/de natura pueri*), *Malattie* libro IV (*de morbis* IV), e di un'ampia sezione, soprattutto iniziale, dello scritto *Malattie delle donne*, libro I (*de muliebribus* I), che assommano una gran parte delle occorrenze di *hodòs* e composti<sup>6</sup>. Inoltre, per la rilevanza che assume l'esame degli usi del composto *περίοδος*, ho esteso il campo di indagine anche al trattato *Regime* (*de victu*, in particolare libro I).

## 2. Semantica di *hodòs* e fraseologia relativa

Il termine *hodòs* non indica genericamente solo una *via*, bensì più precisamente un *cammino* da percorrere in una determinata direzione e con una certa destinazione, in ciò distinguendosi dall'uso di un termine che appartiene allo stesso campo semantico, quale *κέλευθος*, usato per indicare in maniera meno ampia e più concreta la *strada battuta* che si può percorrere indifferentemente in una direzione di marcia o nell'altra<sup>7</sup>.

Detta accezione semantica di *hodòs* è ampiamente confermata dagli usi linguistici osservabili all'interno del campo di studio qui preso in esame: non è quindi un caso se alle occorrenze del termine o dei suoi composti si associa innan-

---

<sup>5</sup> Per l'opera del cosiddetto "autore C" ippocratico, rimando alle trattazioni di H. Grensemann, *Knidische Medizin Teil I: Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre and Analysen knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum*, W. de Gruyter, Berlin 1975; Id., *Hippokratische Gynäkologie. Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De muliebribus I, II und De sterilibus*, Franz Steiner, Wiesbaden 1982.

<sup>6</sup> Per la sua vicinanza teorica e terminologica al gruppo formato dai trattati suddetti, ho preso in considerazione anche le occorrenze del termine presenti nello scritto *Sulle ghiandole* (*de glandulis*).

<sup>7</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. II, Klincksieck, Paris 1974 (s.v. ὁδός).

zitutto l'indicazione di una precisa destinazione, espressa a) con un sintagma introdotto da preposizione, oppure b) da un avverbio, ma anche c) da entrambi. Ad esemplificazione dei casi indicati qui come a+c) si consideri il modo in cui si descrive la formazione e direzione del canale (appunto detto *hodòs*) che veicola il cibo digerito dal ventre e dai visceri verso l'esterno del corpo attraverso il passaggio dal retto, nonché il tratto che dagli organi interni conduce sempre verso l'esterno del corpo e precisamente in direzione della vescica: ἐς τὸν κύσαρον ὁδὸς γίνεται ἀπὸ τῆς κοιλίης καὶ τῶν ἐντέρων ἔξω, καὶ ἐς τὴν κύστιν ὁδὸς ἔξω (*verso l'ano si forma una via dipartendosi dal ventre e dai visceri verso l'esterno, nonché in direzione della vescica una via verso l'esterno*)<sup>8</sup>. La menzione di una specifica *hodòs* passa attraverso l'indicazione, il più possibile puntuale, del suo punto di arrivo, qui espresso dall'uso del sintagma preposizionale in combinazione con l'avverbio lativo ἔξω (*verso fuori*), ma anche del punto di partenza (vedi ἀπὸ etc.).

Diffusa è anche la modalità espressiva del succitato tipo b), in particolare con uso di avverbi che indicano il movimento verso l'esterno (ἔξω) o l'interno (ἔσω) del corpo. Si considerino ad esempio i passi in cui, nel descrivere le prime fasi di sviluppo embrionale, l'autore dello scritto *Generazione/Natura del bambino* presenta la formazione all'interno del seme di aria (*pneuma*) che per effetto del movimento e surriscaldamento si apre una via nel mezzo della membrana che avvolge il seme, e fuoriesce: ὁδὸν οἱ αὐτὸ ἐωυτῷ ἔξω ποιεῖ καὶ κατὰ μέσον τῆς γονίης τὸ πνεῦμα ἔξεισιν (*lo pneuma si fa da sé una via verso l'esterno e attraverso la parte mediana del seme fuoriesce*)<sup>9</sup>; la

---

<sup>8</sup> *Natura del bambino* 17.3, testo critico secondo l'edizione di F. Giorgianni, *Hippokrates. Über die Natur des Kindes (De genitura und De natura pueri). Herausgegeben, ins Deutsche und Italienische übersetzt und textkritisch kommentiert*, L. Reichert, Wiesbaden 2006, p. 182, 12-13 (le traduzioni sono mie). L'edizione completa degli scritti ippocratici di riferimento è ancora quella curata da É. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, 10 voll., Baillière, Paris 1839-1861.

<sup>9</sup> *Natura del bambino* 12.1 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., p. 164, 12-13 (Littré 7,486,5). Espressioni analoghe si trovano poco dopo nel corso dello stesso contesto embriologico, cfr. ivi, p. 164, 13-15 (Littré 7,486,6): ὅταν δὲ ὁδὸς

costruzione del termine *hodòs* si realizza qui con il solo avverbio ἔξω, ribadito peraltro etimologicamente a breve distanza dall'uso del verbo di movimento costruito con preverbo ἐκ- (ἔξειμι).

Alla determinazione della destinazione di una *hodòs* corrisponde, nella letteratura medica qui considerata, anche la relativa precisione con cui trovano espressione le diverse tappe anatomiche attraverso le quali si snoda tale percorso. In questo modo, nella parte iniziale del citato scritto *Generazione/Natura del bambino*, per indicare la cosiddetta “via seminale” l'autore ricorre sia all'espressione ἡ ὁδὸς τῆς γονῆς sia alternativamente alla forma ἡ δίοδος τῆς γονῆς<sup>10</sup>, per specificare che la via che convoglia il seme da tutto il corpo passa “attraverso” (διὰ) determinate parti anatomiche, e in particolare, prima di arrivare alla zona genitale, *attraverso i testicoli stessi* (δι' αὐτῶν τῶν ὀρχίων), il che spiega il motivo per cui gli eunuchi, nei quali questa via è compromessa, non sono sessualmente potenti. E in effetti significativamente, nei passi appena considerati, quando è attestato il termine semplice, la descrizione anatomica è completata dall'uso di sintagmi preposizionali introdotti da διὰ, laddove invece, quando è presente il composto δίοδος, si fa perlopiù a meno dell'uso della costruzione preposizionale<sup>11</sup>.

---

γένηται τῷ πνεύματι ἔξω θερμῷ ἔόντι (quando si sia formata una via per lo pneuma che è caldo, verso l'esterno); ivi, p. 166, 2 s. (Littré 7,486,11): τὸ δὲ πνεῦμα ῥήγγυσι καὶ ποιέει ὁδὸν οἱ αὐτὸ ἔωυτῶ καὶ χωρέει ἔξω (lo pneuma erompe e si apre da sé una via e fuoriesce).

<sup>10</sup> L'uso del composto ricorre in *Generazione* 2.1 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., p. 148, 12 (Littré 7,472,5-6): ἡ δίοδος ἀμαλδύνεται τῆς γονῆς (il passaggio seminale è distrutto), e più in basso a capitolo 2.2, p. 150, 1 (Littré 7,472,15-16): αὕτη δὲ ἡ δίοδος ... στερεῇ γέγονεν (questo passaggio si indurisce); il termine semplice ricorre a 2.1, p. 148, 12 s. (Littré 7,472,6): δι' αὐτῶν τῶν ὀρχίων ἡ ὁδὸς (la via passa proprio attraverso i testicoli) e poco più in basso ivi, p. 148, 17 (Littré 7,472,9-10): ἡ ὁδὸς τῆς γονῆς ἐμπέφρακται (la via seminale è ostruita).

<sup>11</sup> Ciò non toglie che, in un contesto stilistico e argomentativo, quale quello degli scritti considerati, in cui la ripetizione di termini e concetti ha un ruolo fondamentale ai fini della chiarezza e persuasività, si possa incorrere in espressioni pleonastiche quali {καὶ ὁδὸς} καὶ δίοδος διὰ στενῶν γίνεται (e si crea

### 3. Usi di *hodòs* tra anatomia e fisiopatologia (negli scritti dell'autore C)

Il frequente ricorso alla terminologia di *hodòs* e dei suoi composti negli scritti ippocratici implica una concezione del corpo umano secondo la quale i diversi organi e le varie parti anatomiche sono messi tra loro in comunicazione grazie appunto all'azione di canali, vie, dotti di varia natura – soprattutto, ma non solo i vasi chiamati φλέβες ma anche i cosiddetti νεῦρα – capaci di veicolare lungo il corpo, dall'alto in basso e viceversa, e al di fuori del corpo, flussi di fluidi di vario genere. Ciò significa che le *hodòi* dei medici greci possono consistere in tessuti organici di diversa natura, non coincidendo perciò esclusivamente con i vasi detti φλέβες. A ciò va aggiunta la considerazione che, a differenza di quanto affermano le nostre attuali conoscenze mediche, le φλέβες possono veicolare non solo sangue, ma anche altri umori corporei, e tra questi un ruolo precipuo, specie nella trattazione degli scritti qui considerati, ha lo sperma (detto γονή/γόνος o anche σπέρμα).

Basti la descrizione anatomicamente piuttosto accurata – poco importa che sia conforme a quello che per noi è il dato anatomico – della cosiddetta, già citata “via seminale”, come è presentata all'inizio dello scritto *Generazione/Natura del bambino*, per avere un'idea della varietà di tessuti e organi interessati dal suo tratto. Nella concezione chiamata «pangenetica»<sup>12</sup> della spermiogenesi propria di questo autore ippocratico, una rete di canali (sia φλέβες che νεῦρα) si diparte da tutto il corpo verso i genitali maschili (τὸ αἰδοῖον); nell'atto del suo formarsi per effetto della agitazione e del riscaldamento degli umori corporei, il seme schiuma e si diffonde attraverso i suoi canali dapprima a partire dal cervello sino al tratto spinale, e in particolare al midollo (ἐς τὸν μυελόν). Da qui

---

*un passaggio attraverso quelle che erano prima delle strettoie*), *Natura del bambino* 2.3 Giorgianni, cit., p. 150, 10 s. (Littre 7,472,22-474,1).

<sup>12</sup> L'espressione si deve a E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Franz Steiner, Wiesbaden 1951, p. 1294 e ss.

*si estendono* quelle che sono chiamate *vie* (τείνουσιν ὁδοί), che convogliano da tutto il corpo verso il midollo il flusso umorale. La strada del seme prosegue nella zona lombare procedendo lungo i reni (παρὰ τοὺς νεφρούς), e a questo punto è detto che *la via del seme passa attraverso dei vasi sanguigni* (ἡ ὁδός ἐστι διὰ φλεβῶν), motivo per cui nel caso in cui i reni siano ulcerati, può capitare che insieme con lo sperma sia convogliato anche del sangue. In seguito, la via passa direttamente attraverso i testicoli (ἔρχεται διὰ τῶν ὀρχίων μεσάτων) per finire quindi nella parte genitale, differenziandosi – contrariamente a quanto ci insegna l'anatomia dell'apparato genitale maschile – dall'uretra, che seguirebbe altra via, benché attigua, rispetto a quella seminale (καὶ χωρεῖ οὐχ ὅπῃ τὸ οὖρον, ἀλλὰ οἱ ἄλλη ὁδός ἐστιν αὐτῆς ἐχομένη)<sup>13</sup>.

Per altro, la condizione delle *phlèbes* non è sempre la stessa, ma cambia in rapporto a diversi fattori, tra cui anche l'età del singolo individuo, e di conseguenza varia anche la natura dei flussi veicolati dalle *hodòì*, nella misura in cui esse coincidono con le *phlèbes*. Questa nozione è del tutto esplicita in un passo dello scritto embriologico già più volte citato: vi sia afferma che la differenza tra i vasi di un adulto – di sesso maschile o femminile che sia – e di un infante consiste nel calibro venoso; nel bambino (παῖς) e nella bambina (παρθένος) non ancora maturi sessualmente, sono presenti dei piccoli vasi (φλέβια), e non delle vere e proprie φλέβες. Dei vasi si dice non solo che sono piccoli, ma anche che sono *sottili* (λεπτά) e *colmi* (πληρέμενα), il che significa verosimilmente di sangue, per potere già contenere anche rispettivamente fluido seminale (nel caso dei piccoli maschi) e sangue mestruale (nel caso delle bambine). Quando con l'età i vasi che portano nei maschi al pene e nelle femmine alla matrice diventano *ampi* (εὔροαι) e hanno uno sbocco, cioè *si aprono* (στομοῦνται: il che

---

<sup>13</sup> Per tutta la descrizione della via seminale vedi *Generazione 1* Giorgianni, cit., pp. 146-148 (Littre 7,470-472). Per i presupposti fisiologici e anatomici di questa concezione vedi M.-P. Duminil, *Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Les Belles Lettres, Paris 1983, pp. 158-161.

probabilmente rimanda alla formazione di anastomosi), ecco allora che *si forma un passaggio tra le strettoie* dei vasi (δίοδος διὰ στενῶν γίνεται) che permette all'umore di agitarsi in modo tale da produrre *la secrezione del seme* (ἀπόκρισις τῆς γονῆς)<sup>14</sup>. Ciò significa che aumentando il portato dei vasi, essi sono capaci di veicolare non più solo il sangue, ma anche tutti i rimanenti umori che sono alla base della formazione del seme nei maschi e del mestruo nelle femmine.

Per questo autore ippocratico, ciò che innesca e consente il movimento dei flussi all'interno del corpo è *la disponibilità di spazio*, la cosiddetta εὐρυχωρία, termine che ricorre ripetutamente all'interno della sua opera<sup>15</sup>. Abbiamo a che fare, infatti, con una fisiologia il cui impianto di base è di tipo umorale; è in gioco un sistema di umori tetrastico, di cui si trova esplicita menzione nello scritto *Generazione/Natura del bambino* (capitolo 3.1), e che trova la sua trattazione più esaustiva e dettagliata nel quarto libro delle *Malattie* a partire dal suo inizio (capitolo 32 Littré = capitolo 1 Potter X)<sup>16</sup>. Da questo punto di vista, come è stato detto, *Malattie IV* rappresenta «il primo manuale di fisiologia che sia stato scritto da un medico»<sup>17</sup>. I quattro umori (sangue, bile, flegma e acqua) presenti nell'essere umano sin dalla sua formazione in embrione, sono rappresentati nel loro continuo andirivieni attraverso il corpo, dalle *fonti* (πηγαί), i rispettivi organi da cui scaturisce e in cui si stipa ognuno di essi, al corpo, quando le fonti sono piene di umore, e viceversa dal corpo alle fonti, quando queste ultime sono relativamente prive di umore, e attingono al corpo,

---

<sup>14</sup> *Generazione* 2.3 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., p. 150, 2-12 (Littré 7,472,16 ss.).

<sup>15</sup> È attestato anche il termine che definisce il concetto contrario, *lo spazio ristretto* (στενοχωρία); per occorrenze e usi di questa terminologia nell'opera dell'autore in questione rimando al mio contributo in F. Giorgianni, *The hallmark of anonymity. Questions of authorship in the Hippocratic Corpus, specifically regarding the so-called 'Author C'*, in «Technai» 11 (2020), pp. 49-76, qui pp. 63-65.

<sup>16</sup> P. Potter, *Hippocrates. Volume X. Edited and translated*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2012.

<sup>17</sup> H. Grensemann, *Hippokratische Gynäkologie*, cit., p. 24.

attraverso i vasi, per rifornirsi dell'umore manchevole. In questo sistema sembra realizzarsi una perfetta *corrispondenza tra dare e ricevere* (detta ἀνταποδίδοσις), in cui gioca un ruolo essenziale l'assunzione di cibi e bevande da parte del ventre (κοιλίη), quinta tra le fonti descritte<sup>18</sup>. I diversi umori, infatti, derivano al corpo dal *nutrimento* (τροφή), e di essi si riempie, in seguito alla digestione, la κοιλίη che distribuisce in modo assolutamente equilibrato, come in un vero e proprio sistema di vasi comunicanti, ai diversi organi l'umore loro proprio. In tale contesto, un ruolo fondamentale di vettore degli umori spetta alle *phlèbes*, che fungono da vie (*hodòi*) capaci di canalizzare il flusso umorale attraverso il corpo; l'espressione che viene usata è precisamente la seguente: *le fonti traggono (gli umori) per mezzo delle phlèbes dal ventre [...] e ogni fonte distribuisce al corpo* (πηγαὶ ἔλκουσι διὰ τῶν φλεβῶν ἀπὸ τῆς κοιλίης [...] καὶ διαδίδωσι τῷ σώματι)<sup>19</sup>.

Il flusso degli umori in un uomo sano è consentito dalla *fitta rete di vasi che si dipana per tutto il corpo* (φλέβες τε γὰρ εἰσι διὰ παντὸς τοῦ σώματος τείνουσαι), vasi che sono ora più sottili ora più spessi a seconda delle parti anatomiche; finché l'essere umano è in vita, le svariate *phlèbes* si aprono (ἀνεώγασι)<sup>20</sup>, cioè si dotano di bocche che consentono un collegamento con organi e tessuti connettivi, e così sono atte a *ricevere e a rilasciare nuovo umore* (δέχονται καὶ ἀφιᾶσι νέον ὑγρόν), ossia umore che derivi dalla recente assunzione di cibi e bevande. Con il sopraggiungere della morte, i vasi si chiudono e diventano sottili (συμμούουσι καὶ γίνονται λεπταί), rendendo così impossibile la circolazione umorale<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Per le "fonti" si veda *Malattie IV*, capitolo 33 Littré = capitolo 2 Potter, *Hippocrates X*, cit., p. 102. Mentre il ventre è la fonte di tutti gli umori derivanti dall'alimentazione, ogni umore specifico ha la propria fonte: per il sangue è il cuore, per il flegma la testa, per l'acqua la milza e per la bile la regione del fegato.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Altrove, è usato con riferimento all'apertura dei vasi il termine στομόομαι (per es. *Generazione 2.3; Natura del bambino 20.2*).

<sup>21</sup> Per tutto il passo si veda *Malattie IV*, capitolo 39 Littré = capitolo 8 Potter, *Hippocrates X*, cit., p. 118.

L'equilibrio sin qui descritto rischia di guastarsi nel momento in cui si crea un ristagno e un accumulo di materiale umorale all'interno del corpo, che non trova una *via di uscita* (detta appunto ἔξοδος), naturale o indotta dal medico. È presupposta una fisiologia dominata da alcuni concetti fondamentali quali il ristagno e la pletora: quando si crea un accumulo di umori e non si riesce a rimuoverlo, allora *la pletora* (πλήθος ο πληθώρα) crea una situazione di disequilibrio, perché l'umore in eccesso confluisce nelle *phlèbes* producendo uno stato di patologia indicato dal senso di peso, gonfiore e nei casi peggiori dall'aumento della temperatura corporea<sup>22</sup>.

Si consideri, per avere un'idea più concreta di come funziona una tale dinamica fisiopatologica, ancora un passo del libro IV delle *Malattie* in cui ricorre la spiegazione di ciò che capita nel corpo quando le vene sono piene di umore nocivo, per cui in conseguenza della pletora l'umore non riesce a defluire ma ristagna. L'autore introduce il paragone con la situazione tipica di chi ha subito un forte urto: nella parte colpita si forma un accumulo di sangue per effetto della pressione del colpo sicché il sangue non può defluire, in quanto la via è bloccata per effetto dell'ammasso di sangue (ἀπολαμβάνει γάρ, ἐπὶν συλλεχθῆ, τὸ αἷμα τὴν ὁδὸν ὑπὸ πλήθους). Il concetto viene ribadito poco più avanti con un altro esempio attinto anche questa volta dall'uso di vasi, qui una *lekythos* dal collo stretto piena di olio; se la si colloca in posizione verticale, l'eccessiva pressione dell'olio impedirà all'olio la fuoriuscita (ἔπνιξε γὰρ τὴν ὁδὸν τὸ ἄλειφα), mentre se si inclina leggermente il vaso, si ridurrà la pressione che l'olio esercita sull'imboccatura, motivo per cui l'olio scorrerà facilmente<sup>23</sup>.

Per comprendere meglio questa dinamica, si può confrontare un altro passo del medesimo trattato in cui l'autore descrive gli effetti che il corpo subisce dopo un evento trau-

---

<sup>22</sup> L'esame di questi principi e delle "forze" che regolano la fisiologia e fisiopatologia dell'autore C si deve a H. Grensemann, *Hippokratische Gynäkologie*, cit., pp. 23-30.

<sup>23</sup> *Malattie IV*, capitolo 51 Littré = capitolo 20 Potter, *Hippocrates X*, cit., p. 156.

matico quale una caduta, contusione o colpo inferto con violenza: in questo caso *si forma un edema* (οἶδημα γένηται) e a quel punto il sangue che si è riscaldato per l'effetto della violenza del colpo e affluisce verso le vene che si sono aperte in conseguenza dell'urto, *non avendo una via di uscita che ne permette il deflusso a causa della gran quantità di sangue* (οὐκ ἔχον ἔξοδον ὑπὸ πλῆθους ἀπελθεῖν), *si rapprende* (συνεστράφη) causando il rigonfiamento. La situazione persiste finché non si stabiliscono le condizioni che permettono al grumo di sciogliersi; si dànno al proposito le seguenti alternative 1) l'edema si scioglie da solo; 2) l'edema si scioglie grazie ad un intervento chirurgico; 3) l'edema si scioglie perché il sangue trova *una via di uscita attraverso* la quale defluire (δίοδος γένηται)<sup>24</sup>. Le *hodòi* hanno quindi un ruolo fondamentale nella concezione fisiopatologica di questo autore, perché permettono il deflusso naturale degli umori in eccesso all'interno del corpo.

Vi sono altri passaggi naturali che permettono al corpo di liberarsi degli umori nocivi e in eccesso verso l'esterno, e queste sono, al pari del numero delle fonti, le quattro vie naturali di purificazione, che l'autore di *Malattie IV* (capitolo 41 Littré = capitolo 10 Potter) identifica nella bocca, nelle narici, nell'ano e nell'uretra. In condizioni normali, gli umori sottoposti al processo di digestione passano dalla κοιλίη per poi essere espulsi attraverso le feci e le urine, e questo avviene ogni 3 giorni, tanto quanto dura il ciclo digestivo completo<sup>25</sup>.

Alle vie d'uscita naturali degli umori corporei già citate, che riguardano ogni essere umano senza distinzione di genere o età, va aggiunta una via specificamente femminile, ossia l'utero e l'apparato genitale femminile, preposto naturalmente all'espulsione del sangue in eccesso che la donna natural-

---

<sup>24</sup> *Malattie IV*, capitolo 50 Littré = capitolo 19 Potter, *Hippocrates X*, cit., p. 148.

<sup>25</sup> A proposito del ciclo di 3 giorni vedi *Malattie IV*, capitolo 42 Littré = capitolo 11 Potter, *Hippocrates X*, cit., pp. 124-126 con il relativo commento di I.M. Lonie, *The Hippocratic Treatises "On Generation", "On the Nature of the Child", "Diseases IV". A Commentary*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1981, pp. 305 e ss.

mente secerne ogni mese con la mestruazione e del quale ha altrettanto bisogno naturale di purificarsi (la mestruazione è detta infatti anche *purificazione*, *κάθαρσις*).

Una specifica attenzione per l'etiologia delle malattie ginecologiche è infatti propria del nostro autore ippocratico, al quale si può attribuire con ogni verosimiglianza anche la composizione di un'ampia sezione del I libro delle *Malattie delle donne*. Si tratta di uno scritto storicamente fondamentale perché conduce la prima trattazione specialistica delle malattie delle donne, che vengono ricondotte specificamente alla loro (presunta) origine organopatologica. In questo modo, la migliore premessa perché una donna si purifichi del mestruo con regolarità e completezza è che abbia partorito; come si afferma con chiarezza al principio del trattato, *una donna che non ha partorito* (*ἄτοκον*) è più soggetta ai disturbi legati alla mestruazione di una donna che abbia sperimentato il parto, dato che in quest'ultima *i piccoli vasi* (*τὰ φλέβια*) che mettono in comunicazione il corpo femminile con l'utero sono *più ampi* (*εὐρωότερα*), e il motivo della loro maggiore apertura è ricondotto al fatto che i lochi, la mestruazione *post partum*, hanno reso più pervia la naturale via che permette il deflusso del mestruo<sup>26</sup>. Di conseguenza, una paziente che per questo motivo soffre di amenorrea, viene descritta come una donna nella quale il mestruo non trova *una via verso l'esterno* (*μὴ δύνηται ἔξω ὁδὸν εὐρεῖν*), condizione questa che rappresenta il presupposto per un incombente stato patologico (*νοῦσος γίνεται*)<sup>27</sup>. Altrettanto nociva per la salute della donna è la situazione in cui la bocca dell'utero sia ostruita ovvero non sia più perfettamente allineata rispetto alla vagina, e in questi casi, a meno che l'utero non ritorni nella sua posizione naturale, la guarigione dipende dalla possibilità che il mestruo trovi una via d'uscita alternativa, per esempio defluisca attra-

---

<sup>26</sup> *Malattie delle donne* I 1 Gensemann, *Hippokratische Gynäkologie*, cit., p. 88, 1-4 (Littré 8,10,1-4).

<sup>27</sup> *Malattie delle donne* I 2.1 Gensemann, *Hippokratische Gynäkologie*, cit., p. 90, 18-19 (Littré 8,14,8-9).

verso la zona pelvica in seguito alla formazione di un ascesso purulento detto φῦμα, oppure venga espulso in forma di vomito o feci<sup>28</sup>.

In questo modo, anche dal punto di vista ginecologico, trova una conferma la teoria fisiopatologica del ristagno e della pletora operante anche negli altri scritti di questo medico, incentrata sulla presenza connaturata di umori all'interno del corpo umano e sulla necessità che essi trovino, se nocivi, una via d'uscita e sbocchi esterni. Le *hodòi*, per quel che sinora è stato illustrato, sono concepite come parte integrante di questo sistema di smaltimento degli umori pletorici.

#### 4. *Hodòi, pneuma e circuiti fisiologici (perìodoi)*

Ad un'analisi ulteriore del materiale disponibile, *le vie (hodòi)* del corpo sembrano non veicolare solo sangue e altri umori, ma anche pneuma (πνεῦμα), ossia aria, e ciò almeno in duplice funzione, da un lato embriogenetica, nel senso che l'apporto di pneuma all'embrione, assicurato dallo scambio di aria tra l'esterno e l'interno delle membrane uterine attraverso il cordone ombelicale (ὄμφαλός), assolve alla funzione di accrescere e articolare il futuro bambino; dall'altro, la circolazione di pneuma assicura la termoregolazione interna dell'organismo, e con ciò le primarie funzioni vitali, assolvendo anche con la sua circuitazione (come esposto in particolare nel libro I del trattato sul *Regime, de victu I*) al corretto funzionamento delle funzioni psichiche e intellettive. Pur appartenendo a contesti teorici e autoriali diversi, da questo punto di vista del ruolo delle *hodòi*, *Regime* e *Generazione/Natura del bambino* presentano importanti punti di contatto, che rimandano almeno alla condivisione di conoscenze e concetti diffusi.

---

<sup>28</sup> Vedi rispettivamente *Malattie delle donne* I 2.26-30 Grensemann, *Hippokratische Gynäkologie*, cit., pp. 94-96 (Littré 8,20,11-25), e 2.31, p. 96, 6-7 (Littré 8,22,3-4).

Entrambi gli scritti convergono innanzitutto nell'importanza attribuita al calore nella fase iniziale di formazione dell'essere vivente. E così, l'autore di *Generazione/Natura del bambino* può affermare che *il seme* (la γονή) ad un certo momento *ha in sé pneuma perché si trova in un ambiente caldo* (πνεῦμα ἴσχει ἅτ' ἐν θερμῷ ἐοῦσα); una volta riempitosi di pneuma, quest'ultimo *si apre una via verso l'esterno venendo fuori dalla parte mediana del seme* (ὁδόν οἱ αὐτὸ ἐωντῶ ἕξω ποίει καὶ κατὰ μέσον τῆς γονῆς τὸ πνεῦμα ἕξεισιν); a quel punto, ecco che *altro pneuma freddo è ispirato dalla madre* (αὐτὶς ἕτερον ψυχρὸν εἰσπνέει ἀπὸ τῆς μητρός)<sup>29</sup>. In questo modo, si crea uno scambio fruttuoso tra l'interno caldo del seme e l'ambiente esterno, freddo, e di questo scambio si alimenta in tutte le sue fasi iniziali di crescita l'embrione.

C'è di più, perché la funzione accrescitiva e vitalizzante di pneuma si estende (stando al capitolo 17 di *Natura del bambino*) ad una fase successiva di sviluppo embrionale, quella in cui la cosiddetta "carne" (σάρξ), ossia la massa organica non ancora distinta nelle sue varie parti, sotto l'influsso di pneuma si articola e distingue (ἢ δὲ σὰρξ ἀξομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται)<sup>30</sup>. In questo modo, sotto l'effetto di pneuma associato al calore, le varie parti del corpo umano si consolidano e strutturano assumendo la futura configurazione: dapprima, le parti dure (ossa, parti nervose, la struttura scheletrica fondamentale con la testa, le spalle, gli arti); segue la conformazione delle parti molli (orecchie, naso, occhi, genitali), e a quel punto enfiandosi per inalazione dell'aria (πνοή), prendono forma i diversi organi interni, tra cui la κοιλίη. Prima si formano gli organi superiori, quelli del tronco, e in seguito quelli dell'addome, e a questo punto verosimilmente alla respirazione per via ombelicale se ne sostituisce o associa un'altra (τὰ ἔντερα καταφυσώμενα κατὰ τὰ ἄνωθεν ἐπιλαμβάνει τὴν διὰ τοῦ ὀμφαλοῦ πνοήν)

---

<sup>29</sup> *Natura del bambino* 12.1 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., pp. 164-166 (Littré 7,486,4 ss.).

<sup>30</sup> *Natura del bambino* 17.1 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., pp. 180, 9 s. (Littré 7,496,17).

che permette l'apertura di nuove vie d'uscita per l'aria e per i resti della digestione attraverso il retto e la vescica (ἐς τὸν κύσαρον ὁδὸς γίνεται ἀπὸ τῆς κοιλίης καὶ τῶν ἐντέρων ἔξω, καὶ ἐς τὴν κύστιν ὁδὸς ἔξω)<sup>31</sup>.

Anche il complesso trattato sul *Regime* attribuisce una funzione di primo piano allo pneuma nell'antropogenesi, e analogamente a quanto affermato nello scritto embriologico, associa alla formazione di pneuma i principi fisici dell'umore e del calore. Di qualunque genere sia, maschio o femmina, l'essere umano che risponde ai requisiti di armonia per potere essere effettivamente concepito, il suo stato iniziale è caratterizzato dall'umore, che a sua volta è mosso dal calore. È il fuoco che muove e consolida, e dal fuoco parte l'impulso vitale che anima l'embrione. Finché si trova ad uno stadio iniziale di sviluppo, l'essere in formazione può fare affidamento sull'umore interno, ma ad un certo momento ha bisogno di creare dei *passaggi stabili* (τὰς διεξόδους χρονίας) con la parte esterna per ricavarne il nutrimento di cui necessita. Si deve quindi all'azione di pneuma se il nucleo interno dell'essere in formazione si dota di collegamenti con l'esterno che ne assicurano il sostentamento (προσάγεται τὴν τροφήν ἀπὸ [...] πνεύματος)<sup>32</sup>.

La descrizione della conformazione dell'essere vivente segue un andamento simile a quello descritto in *Generazione/Natura del bambino*: dapprima, intorno alla massa iniziale si forma uno strato secco e duro (στερεούμενον δὲ πυκνοῦται πέριξ), poi dalla superficie si passa alla descrizione delle parti più interne. Sotto l'effetto del fuoco, tutte le parti del corpo prendono forma secondo un ordine naturale (διακοσμεῖται τὸ σῶμα κατὰ φύσιν); dapprima sembrano costituirsi le parti più dure e secche, quelle denominate ossa e parti nervose (ἄπερ ὀστέα καὶ νεῦρα ὀνομάζεται). Nel luogo in cui è rimasta custodita la parte più cospicua del fuoco, cioè nella parte più intima dell'essere

---

<sup>31</sup> *Natura del bambino* 17.2-3 Giorgianni, *Über die Natur des Kindes*, cit., pp. 180-182 (Litré 7,498,2-15).

<sup>32</sup> *Regime* I 9.1 citato secondo l'edizione di R. Joly, *Hippocrate. Du regime. Edité, traduit et commenté. Avec la collaboration de Simon Byl*, Akademie, Berlin 2003, p. 132 (Litré 6,482,14-17).

in formazione, esso li *produce il passaggio più grande* (τὸ μὲν οὖν ἐσωτάτω καταφραχθὲν πῦρ καὶ πλεῖστόν <ἐστι> καὶ μεγίστην <τὴν> διέξοδον ἐποιήσατο·). Non a caso, si tratta anche della parte più umida, il ventre (κοιλίη), ed è qui che grazie alla sua grande concentrazione l'umidità crea *passaggi di pneuma verso l'esterno* (ἐποιήσατο τοῦ πνεύματος διεξόδους) per ricavare la conseguente scorta di nutrimento<sup>33</sup>.

Quanto al fuoco depositato all'interno delle altre parti del corpo, esso, che è la parte più umida del fuoco, è responsabile della creazione di un triplice sistema di *circuiti* fisiologici (περιόδους ἐποιήσατο τρισσάς), si tratta del sistema delle vene cave (ἐν τούτοισι τοῖσι χωρίοισιν, αἵτινες φλέβες καλέονται κοῖλαι); negli interstizi tra queste la parte rimanente di acqua si insinua e si consolida nella forma delle carni (τὸ ὑπολειπόμενον τοῦ ὕδατος συνιστάμενον πήγνυται, ὅπερ καλεῖται σάρκες)<sup>34</sup>.

Il seguito riassume quanto detto in precedenza, specificandone alcuni contorni concettuali e inserendo la descrizione antropogonica nel contesto del rapporto macro-microcosmo<sup>35</sup>. E così, l'autore afferma che il fuoco dà forma a tutte le parti del corpo secondo il principio dell'imitazione del tutto (ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου). E precisamente, il grandissimo ventre (κοιλίην τὴν μεγίστην) è rappresentato come un dispensatore di acqua e umidità, capace *di dare a tutte le parti e di ricevere da tutte le parti* (δοῦναι πᾶσι καὶ λαβεῖν παρὰ πάντων); per ciò che riguarda il rapporto tra corpi piccoli e grandi, la funzione del ventre è assimilata a quella del mare (θαλάσσης δύναμιν)<sup>36</sup>.

Intorno al ventre (περὶ δὲ ταύτην, espressione che ribadisce la natura circolare dell'essere in formazione), ad imitazione del-

---

<sup>33</sup> *Regime I 9.1-3 Joly, Hippocrate. Du regime, cit., p. 132, 16-29 (Littré 6,482,18-484,12).*

<sup>34</sup> *Regime I 9.3 Joly, Hippocrate. Du regime, cit., p. 134, 1-4 (Littré 6,484,12-16).*

<sup>35</sup> Sul rapporto tra *Regime* ippocratico e il pensiero pitagorico, e sulle notevoli somiglianze con le teorie descritte nel *Timeo* platonico, vedi R. Joly, *Hippocrate. Du regime, cit., pp. 27-30.*

<sup>36</sup> In questo lo stesso R. Joly, *Hippocrate. Du regime, cit., p. 242* individua una analogia con quanto illustrato in *Malattie IV* (capitolo 33 in particolare).

la terra, che cambia lo stato di tutto ciò che vi cade, il fuoco ha posto una zona che consente il passaggio di pneuma freddo e caldo (διέξοδον πνεύματος ψυχροῦ καὶ θερμοῦ), in cui gli umori assumono la forma concreta che è propria delle diverse parti del corpo<sup>37</sup>.

Il contatto tra l'interno e l'esterno è garantito altresì da un sistema di 3 serie di circuiti che hanno reciproche ramificazioni gli uni verso agli altri (ἐποιήσατο <τὸ> πῦρ περιόδους τρισάς, περαινούσας πρὸς ἀλλήλας καὶ ἔσω καὶ ἔξω), l'uno conduce verso le cavità delle parti umide (e svolge la funzione della luna), un altro verso la circonferenza esterna che ha assunto forma di crosta (a guisa di astri), mentre il circuito mediano che ha ramificazioni verso l'esterno e l'interno svolge la funzione del sole<sup>38</sup>.

Va ricordato che il concetto di una circuitazione delle vie che collegano il corpo umano viene ribadito anche in altri contesti all'interno del libro I del *Regime*, e, ciò che più conta, esso è pertinente sia alla concezione della struttura del corpo, sia all'idea del funzionamento dell'anima, di cui si descrivono alcune modalità del movimento circolare (detto anche questa volta περίοδος)<sup>39</sup>. Dal tipo di movimento impresso all'anima, ne derivano diverse tipologie caratteriali, descritte nel dettaglio (capitolo 35). Il fatto che si annoverino congiuntamente da una parte *i passaggi* (del corpo: διέξοδοι) e dall'altra *i pori dell'anima* (οἱ πόροι τῆς ψυχῆς), fa pensare che si tratti di struttu-

---

<sup>37</sup> Il che potrebbe corrispondere ad una descrizione meno dettagliata e più poetica del modo in cui in *Natura del bambino* 17 viene descritta l'articolazione delle membra umane.

<sup>38</sup> *Regime* I 10.2 Joly, *Hippocrate. Du regime*, cit., p. 134 (Litré 6,486,3-7). Il confronto più probabile sul piano della teoria della corrispondenza tra micro e macrocosmo è con lo scritto ippocratico *Settimane* (*de hebdomadibus*).

<sup>39</sup> Valga per tutti l'affermazione, inserita nel contesto dell'esemplificazione per cui le arti tecniche sono ad imitazione della natura, che coloro che intrecciano ceste (πλοκεῖς), nell'andare da un principio all'altro, non fanno altro che imitare quanto avviene nel corpo, se è vero che *lo stesso è il circuito nel corpo, da dove inizia, qui termina* (τὸ αὐτὸ περίοδος ἐν τῷ σώματι· ὁπόθεν ἄρχεται, ἐπὶ τοῦτο τελευτᾷ), *Regime* I 19 Joly, *Hippocrate. Du regime*, cit., p. 138, 28 s. (Litré 6,494,1-2).

Franco Giorgianni

re assimilabili, e che il primo termine sia usato specificamente, in senso quasi tecnico, per i passaggi corporei, mentre l'altro sarebbe impiegato in riferimento all'attività psichica<sup>40</sup>.

### 5. La causa della morte in *Malattie IV 47* tra “cattivo odore” (*dysōdìa*) e “ostruzione delle vie respiratorie” (*dysodìa*)

Nel passo in questione, l'autore intende spiegare la causa della morte (nei giorni dispari): essa è legata alla quantità di umore nocivo (*πολλὸν τὸ πονέον*), che diffondendosi nelle varie parti del corpo provoca l'aumento esponenziale del calore interno, e si concentra in particolare nella zona del ventre; data la debolezza del corpo, ormai pervaso dall'umore nocivo, il corpo non è più *in grado di trarre il respiro* (*οὐ δυνάμενον τὸ σῶμα ὑπὸ ἀσθενείης [...] τὴν πνοὴν ἔλκειν*) necessario a raffreddare il calore interno dovuto alla digestione; l'insostenibile surriscaldamento corporeo determina così l'esalazione di *tutta la parte vitale* dell'umore (*πᾶν τὸ ζωτικόν*), e l'uomo muore. Rimane tuttavia non del tutto chiara l'etiologia del decesso, dato che tutti gli editori (Potter compreso) leggono la frase che precede il periodo appena citato nel modo seguente: *e di necessità ne consegue per lo pneuma un cattivo odore* (*καὶ δυσωδίαν δεῖ γίνεσθαι περὶ τὸ πνεῦμα*)<sup>41</sup>. Il che sembra ricondurre la morte agli effetti sullo pneuma circolante nei vasi delle esalazioni dell'umore che, superati i 3 giorni previsti dal ciclo digestivo, è ormai putrido e maleodorante. In effetti, però, il rimando all'impossibilità di trarre il respiro dall'ambiente circostante per effetto dell'eccessivo calore, sembrerebbe accordarsi piuttosto con l'idea, accolta anche altrove dall'autore, che lo

---

<sup>40</sup> La vicinanza, quasi sinonimica, dei termini *hodòs* e *pòros* (in questo caso *porèia*) è riconoscibile in un passo dello scritto *Sul medico* (Litré 9,216,13 ss.), in cui si descrivono le diverse *direzioni* (*πορείαι*) che può assumere una piaga (*ἔλκος*), tra queste, la quarta è indicata appunto come *hodòs*.

<sup>41</sup> *Malattie IV*, capitolo 47 Litré = capitolo 16 Potter, *Hippocrates X*, cit., pp. 138-140.

pneuma circola nei vasi, anche con la funzione di raffreddare il calore corporeo derivato dalla digestione<sup>42</sup>. Se fosse così, la lezione *δυσωδία*ν sarebbe da correggere, come già acutamente proposto, in *δυσωδία*ν (con il significato di *ostruzione delle vie respiratorie*)<sup>43</sup>, e allora il decesso si spiegherebbe con le conseguenze del blocco della via dello pneuma, nella misura in cui i vasi sono stracolmi di umore nocivo e non possono più accogliere l'aria dall'esterno.

## 6. Conclusioni

Il termine *hodòs* e i suoi numerosi composti occorrono negli scritti del *Corpus ippocratico* con una particolare frequenza, sia al singolare che al plurale; a ciò si aggiunge che il loro impiego è molto rilevante per comprendere le concezioni anatomiche e fisiopatologiche in generale degli scritti medici, e in particolare del gruppo di trattati qui considerati (gli scritti attribuiti al cosiddetto "autore C" e il libro I del *Regime*), che fanno un uso coerente e sistematico della terminologia connessa con *hodòs*. Dall'esame dei testi presi in considerazione emerge una concezione secondo cui le *hodòi* sono concepite come vie, canali capaci di veicolare attraverso il corpo vari tipi di fluidi presenti nell'uomo sin dalla nascita e la cui quantità e qualità varia poi nel corso del tempo in base all'età, alla stagione, al regime di vita. C'è quindi l'idea di una rete di *hodòi*, che mettono in comunicazione tra loro parti del corpo lontane, e che permettono per esempio, nel caso dei

---

<sup>42</sup> Si veda a questo proposito il caso dell'etiologia dell'idropisia del ventre in *Malattie IV*, capitolo 57 Littré = capitolo 27 Potter, *Hippocrates X*, cit., p. 182, in cui ad un accumulo di umore acquoso nella zona del ventre e all'impossibilità di trovare una via di deflusso verso il basso, in mancanza di riscontro d'aria (*ἀναπνοή*) nei vasi, corrisponde la formazione di una concrezione di umore nella zona addominale.

<sup>43</sup> Cfr. I.M. Lonie, *The Hippocratic Treatises*, cit., pp. 325 e 372. Va notato che la correzione proposta sarebbe un *hapax* nell'ambito del *Corpus ippocratico*, e che al pari del corrispondente verbo *δυσωδέω*, anche le prime occorrenze del sostantivo risultano piuttosto tarde.

canali spermatici di uomo e donna, di convogliare il seme e il mestruo da tutte le parti del corpo verso le parti genitali. In questo modo, le vie non coincidono necessariamente solo con vasi (sanguigni), come nel caso del seme, il cui canale in parte coincide con il tratto spinale nella descrizione che ne offre il trattato *Generazione/Natura del bambino*. In più, e questo è il caso degli scritti dell'autore C, emerge l'idea di una condizione di equilibrio tra regime alimentare, digestione e livello degli umori; una perfetta corrispondenza tra dare e avere regola, in condizioni di salute, il rapporto tra la quantità di umore che entra nel corpo per mezzo dell'alimentazione, e la quantità di umore che ne fuoriesce attraverso le vie del corpo umano. In tal senso, le *hodòi* svolgono una funzione fondamentale di smaltimento degli umori in eccesso, e al corpo viene attribuita la capacità, nel caso in cui una via naturale sia ostruita, di trovare una *hodòs* alternativa. Una particolare attenzione è rivolta in tal senso alle cause dei disturbi ginecologici e alla peculiare fisiologia femminile. Al di là dell'aspetto fisiopatologico, pure predominante nella valutazione del ruolo delle vie qui indagate, le *hodòi* permettono in generale lo scambio tra il dentro e il fuori del corpo, e così veicolano la circolazione di pneuma necessario tanto nella prima fase di sviluppo dell'essere vivente, quanto nel momento, decisivo dal punto di vista morfologico, dell'articolazione, in un gioco di spazi vuoti e pieni che è la cifra peculiare del pensiero dell'autore degli scritti in questione. Il ruolo rilevante delle vie pneumatiche emerge anche nello scritto *Regime*, per altri versi eterodosso rispetto alle posizioni espresse dall'autore C: qui la natura del corpo è rappresentata in maniera circolare, per cui inizio e fine coincidono, e ai movimenti circolari degli umori corporei corrisponde la circolarità o *ciclicità* (περίοδος) dei movimenti dell'anima. Per il resto, la ricerca sulle vie del corpo non può esaurirsi qui e merita di essere continuata, se non altro perché rivela l'immagine di una medicina antica tanto diversa e lontana dalla nostra.

# In bilico tra Greci e “Barbari”: Maratona, la statua di Nemesis a Ramnunte e la costruzione di un mito identitario<sup>1</sup>

DANIELA BONANNO

Quello tra identità e alterità è un rapporto difficile che si sostanzia di analogie, contrapposizioni e fraintendimenti ma, anche, di più o meno riusciti tentativi di appropriazione.

L'antropologo italiano Francesco Remotti, nel suo volume “Contro l'identità”, ha spiegato in maniera efficace la complessità di tale relazione, ricorrendo alla nozione di “bilico”, per illustrare l'equilibrio precario in cui si trovano spesso questi due poli, sospesi come su un “invisibile filo di rasoio”, in cui è sufficiente “un impercettibile movimento”, perché assumano l'una il significato opposto rispetto all'altra<sup>2</sup>. Remotti prende ad esempio il caso dei Tupinamba, popolazione non più esistente della costa Atlantica del Brasile, i cui gruppi, spesso in guerra tra loro praticavano il cannibalismo, cibandosi del corpo dei nemici catturati<sup>3</sup>. Il nemico, però, non era semplicemente “cotto e mangiato”; anzi l'antropofagia arrivava al termine di un lungo processo rituale che prevedeva l'integrazione del prigioniero nel tessuto sociale del vincitore, secondo una procedura che poteva durare mesi, o addirittura anni, in cui il vinto veniva reso sempre più simile al nemico presso cui era ostaggio, pulito, vestito trattato con rispetto, quasi con af-

---

<sup>1</sup> Questo contributo presenta una parte dei risultati raggiunti nell'ambito di un progetto di ricerca finanziato dalla Fondazione A.von Humboldt (Bonn).

<sup>2</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001 (ediz. digitale 2013), cap. 6 e-book.

<sup>3</sup> Ivi, cap. 7.

fetto. A lui venivano consegnate le armi del guerriero caduto in guerra e anche la sua vedova.

Questo processo di assimilazione era però interrotto da fasi in cui la sua alterità era nuovamente sottolineata con rituali di umiliazione, che ricordavano al prigioniero il suo destino. Addirittura ciascun componente del gruppo dei vincitori additava le parti del corpo del prigioniero cui aspirava. Quest'ultimo, dal canto suo, riteneva altamente onorevole trovare la sua tomba presso i nemici, anzi dentro di essi. Nel momento in cui veniva mangiato, il suo corpo scompariva in quello dell'avversario, per essere assimilato da esso: l'alterità era così incorporata nell'identità. Non tutte le parti del corpo del prigioniero venivano però consumate. I denti diventavano ciondoli per le collane dei guerrieri, le ossa venivano riutilizzate per farne degli strumenti musicali<sup>4</sup>, giungendo così a reimpiegare le membra del nemico, per fabbricare oggetti di prestigio.

L'identità quindi non solo assimila, ma riusa e quasi monumentalizza l'alterità, consegnandola a futura memoria. Un comportamento questo che evoca ben altri contesti: penso, per esempio, al trattamento riservato ai kamikaze dell'11 settembre che hanno cercato una morte "onorevole" e trovato la loro tomba presso un'alterità combattuta fino allo sterminio. I loro nomi e i loro oggetti si ritrovano insieme a quelli delle vittime nel Memoriale del *World Trade Center*, mentre allo sguardo dei visitatori e alla loro indignazione è lasciato il compito di marcare la distanza tra gli uni e gli altri.

Il caso illustrato da Remotti, benché raccapricciante, mostra bene la relazione di interdipendenza che lega fra loro questi due poli. L'alterità, pur essendo al tempo stesso demonizzata ed esecrata, viene assorbita e rifunzionalizzata, perché da questo processo possa venire fuori una separazione sempre più marcata e decisa e una definizione sempre più netta del sé.

Su questo tema intendo concentrarmi nelle pagine che seguono. Al centro dell'attenzione è la partecipazione dell'altro

---

<sup>4</sup> Ivi, cap. 8.

e la sua ridefinizione all'interno del processo di costruzione del sé e, in particolare, la funzione che in tale operazione è assegnata agli oggetti inanimati e ai manufatti costruiti dall'uomo. Il caso studio preso in esame proviene dal mondo greco ed è relativo a una notizia riportata, nel II sec. della nostra era, nel primo libro della *Periegesi* di Pausania quando, quest'ultimo, in visita nel demo attico di Ramnunte, a ca 50 km da Atene, mette in relazione la dedica della statua della divinità greca Nemesis nel santuario locale, con la vittoria conseguita dagli Ateniesi a Maratona contro i Persiani, nel 490 a.C.

All'epoca degli Antonini, quando Pausania scrive, la Grecia è ormai diventata parte integrante e culturalmente vitale dell'impero romano. Il Periegeta percorre, in lungo e in largo la penisola greca, con l'obiettivo dichiarato di esporre “tutto ciò che è greco”, *panta ta hellenika*<sup>5</sup>. Costruisce così un percorso attraverso i luoghi *degni di essere visti e di restare nella memoria*, raccontando il passato illustre dei Greci, riletto alla luce di un presente in cui, mutati gli equilibri geopolitici, l'asse della storia si è ormai definitivamente spostato altrove.

Il suo itinerario comincia proprio in Attica e non a caso parte dal Pireo, luogo simbolo della potenza ateniese di un tempo. Pausania precisa infatti che originariamente non era quello il porto di Atene, ma lo diventò in seguito, per volere di Temistocle. Immediato è così il rinvio al momento incipitario dell'*arché* ateniese, quando dopo il successo di Maratona, proprio su sollecitazione dello stratega ateniese, la *polis* attica diede avvio alla costruzione della flotta e a un programma navale che pochi anni dopo le consentì di contrastare una seconda volta i Persiani, nello specchio d'acqua antistante la piccola isola di Salamina.

---

<sup>5</sup> Per una presentazione della *Periegesi*, cfr. D. Musti, *Introduzione generale. Pausania. Guida della Grecia, Libro I*, Mondadori, Lorenzo Valla, Milano 1982, IX-CX. Su Pausania, con particolare riferimento alla sua maniera di raccontare i culti e la religione greca, cfr. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Suppl. a Kernos 20, Liège, 2008, con ampia bibliografia precedente.

La battaglia di Maratona è un *Leitmotiv* frequente nel primo libro. Pausania non perde occasione per evocare l'occasione drammatica dello sbarco dei Persiani, giunti in Attica, per vendicarsi dell'aiuto fornito dagli Ateniesi alle città ribelli della Ionia alcuni anni prima.

Le memorie dello straordinario coraggio degli Ateniesi punteggiano di monumenti la regione: l'agora, l'acropoli, la periferia della città, il demo stesso di Maratona con il tumulo in onore dei caduti risuonano, nelle parole di Pausania, delle storie nate intorno alla battaglia, delle gesta dei suoi eroi, delle epifanie delle divinità che assicurarono il sostegno agli Ateniesi in quella difficile circostanza<sup>6</sup>.

Lasciato alle spalle il territorio di Maratona, quando sembrano essersi ormai esaurite le occasioni per rievocare lo scontro, Pausania raggiunge Ramnunte e trova una nuova testimonianza che non manca di menzionare. La sua visita presso il santuario di Nemesis, divinità che egli definisce come la più implacabile contro gli uomini inclini alla *hybris*, offre il pretesto per un'altra rievocazione dell'evento<sup>7</sup>. Egli racconta che nell'ira di questa potenza incorsero proprio i "Barbari" sbarcati a Maratona, i quali avendo ritenuto ingenuamente che sarebbero riusciti a conquistare Atene senza difficoltà, portarono un blocco di marmo pario per farne un trofeo, in ricordo della vittoria, dando per scontato che sarebbero riusciti nell'impresa<sup>8</sup>.

Da questo stesso blocco di marmo, lo scultore Fidia avrebbe creato la statua (*agalma*) di Nemesis che portava sulla testa una corona decorata con cervi e piccole statue di Nike,

---

<sup>6</sup> Paus. 1.14. 5; 15.3; 25, 2; 27.10; 28.2; 28.4; 32.3-5. Sulla memoria delle guerre persiane con un'ampia parte dedicata a Maratona, cfr. il recente volume di G. Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle guerre persiane*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2021.

<sup>7</sup> Paus. 1.33.

<sup>8</sup> Se solo si volesse scivolare nel "politicamente scorretto", e volgersi ad altri, e decisamente più leggeri e giocosi, contesti, si potrebbe richiamare l'"It's coming Home!" degli Inglesi agli Europei di calcio dell'estate 2021, fatalmente trasformatosi in "It's coming Rome", dopo la vittoria della squadra italiana.

sulla mano sinistra teneva un ramo di melo e sulla destra una *phiale* su cui erano raffigurati degli Etiopi. Pausania afferma di non essere in grado di comprendere le ragioni di tale rappresentazione, ma dichiara di non condividere la posizione di coloro che collegano gli Etiopi alla tradizione che fa di Oceano il padre di Nemesis, presso le cui correnti essi abiterebbero. Comincia qui un *excursus* di sapore erodoteo, volto a mostrare che gli Etiopi in realtà non abitano presso nessun corso d'acqua chiamato Oceano e che anzi quest'ultimo non sarebbe nemmeno un fiume, ma il mare estremo navigato dagli uomini. Chiude poi bruscamente la questione, lasciando sostanzialmente irrisolto il problema per passare a puntualizzare che la statua di Ramnunte, come quella di Smirne, contrariamente ad altre è priva di ali, perché così le rappresentano gli scultori che vogliono che la divinità si manifesti (*epiphainesthai*) nelle faccende d'amore. La descrizione termina infine con l'*ekphrasis* della scena rappresentata sulla base, preceduta da una spiegazione preliminare del Periegeta sulla vicenda mitica della dea che ne faceva la vera madre di Elena, nata dalla sua unione con Zeus, e cresciuta dalla mortale Leda. Stando ancora a Pausania, Fidia, evidentemente al corrente di queste tradizioni, aveva rappresentato sulla base proprio Elena, accompagnata da Leda al cospetto di Nemesis, alla presenza di tre generazioni di personaggi, appartenenti alla sua famiglia “allargata”, quella d'origine e quella acquisita a seguito del suo matrimonio con il re di Sparta Menelao, insieme a un paio di figure locali.

Non è questa la sede di discutere nel dettaglio tutti i problemi relativi all'iconografia del monumento, così come la corrispondenza tra la descrizione di Pausania e i dati archeologici emersi dagli scavi condotti nel demo di Ramnunte<sup>9</sup>. Solo alcuni aspetti interessano la prospettiva di questo lavoro.

---

<sup>9</sup> Sulla statua di Nemesis, cfr. B. Petrakos, *La base de la Némésis d'Agoracrite (rapport préliminaire)*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 105,1 (1981), pp. 227-253; B. Knittlmayer, *Kultbild und Heiligtum der Nemesis von Rhamnous am Beginn des Peloponnesischen Krieges*, «JDAI» 114 (1999),

In primo luogo, è opportuno precisare che quella accolta da Pausania non è l'unica tradizione che circolava, nell'antichità, sulla dedica dell'*agalma* di Ramnunte. Plinio il Vecchio, nella sua *Naturalis Historia*<sup>10</sup> attribuisce più modestamente la paternità della scultura all'attività dell'allievo di Fidia, Agoracrito di Paro. Riferisce che quest'ultimo entrò in aperta polemica con gli Ateniesi poiché, nell'ambito di una competizione per la realizzazione di un'Afrodite, essi avevano, per mero campanilismo, preferito la scultura del loro concittadino Alcamente. Indignatosi, aveva quindi deciso di venderla ai demoti di Ramnunte e di cambiarle il nome in Nemesis.

Del racconto che collegava la dedica della statua alla mano di Fidia non esiste traccia nelle fonti di età classica. Strabone<sup>11</sup> la attribuisce ancora ad Agoracrito, mentre solo in Pomponio Mela compare già il nome del maestro<sup>12</sup>. La tradizione che la metteva in relazione con l'*exploit* degli Ateniesi contro i "Barbari" nacque tardivamente<sup>13</sup>.

Essa compare per la prima volta in un epigramma dell'*Anthologia Palatina*, attribuito a Parmenione di Mileto e databile al I sec. a.C.<sup>14</sup>. Tanto la testimonianza di Pausania quanto i versi del breve componimento dell'*Anthologia Palatina*

---

1-18 e W. Ehrhardt, *Versuch einer Deutung des Kultbildes der Nemesis von Rhamnus*, «Antike Kunst» 40, 1 (1997), pp. 29-39.

<sup>10</sup> Plin. *Nat. Hist.* 36, 17.

<sup>11</sup> Strab. 9. 396.

<sup>12</sup> Pomp. Mel. *De Chor.* 2. 3. 45-46.

<sup>13</sup> Cfr. a questo proposito M. Jung, *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als »lieux de mémoire« im antiken Griechenland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 198, che data l'affermarsi l'emergere di questa tradizione agli ultimi decenni del IV sec. a.C. e dopo la sconfitta di Cheronea da parte di Filippo II, quando il demo di Ramnunte cominciò a svolgere un ruolo importante, come fortezza, ai confini dell'Attica e come luogo di addestramento degli efebi ateniesi.

<sup>14</sup> Sulla cronologia di Parmenione con bibliografia relativa, M. Haake, *Antigonos II. Gonatas und der Nemesistempel in Rhamnus. Zur Semantik göttlicher Ehren für einen hellenistischen König an einem athenischen 'lieu de mémoire'*, in M. Haake, M. Jung, *Griechische Heiligtümer als Erinnerungs-orte: von der Archaik bis in den Hellenismus. Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20.-21. Januar 2006*, Stuttgart, 2011, 109-128, qui 114, n. 23.

insistono sulla metamorfosi subita dal blocco di marmo. Nei versi, che leggiamo qui di seguito, la statua narra se stessa, raccontando la propria vicenda biografica che si colloca all'interno di una fitta rete di significati che meritano di essere decifrati.

*Anth. Pal.* 16.222.1

Μήδοις ἐλπισθεῖσα τροπαιοφόρος λίθος εἶναι  
ἠλλάχθην μορφήν καίριον εἰς Νέμεσιν  
ἐνδικὸς ἰδρυνθεῖσα θεὰ Ῥαμνοῦντος ἐπ' ὄχθαις,  
νίκης καὶ σοφίης Ἀτθίδι μαρτύριον.

Io, la pietra dalla quale i Medi speravano di fare un trofeo, sono stata trasformata in modo opportuno in Nemesi. Giustamente dea di Ramnunte mi elevo sulle rive, a testimonianza di vittoria e di saggezza per l'Attica<sup>15</sup>.

Da pietra priva di forma, trasportata in Grecia sulla scia delle illusorie speranze di vittoria dei Medi, essa assume, nel passaggio ad un altro orizzonte culturale, una nuova forma, quella di una potenza divina che si erge a monito e a rappresentazione del coraggio e della prudenza degli Ateniesi. Il *lithos* amorfo, espressione dell'alterità arrogante e imprevedibile dei Medi, si ritrova così addomesticato e rifunzionalizzato in seno a un'identità che rivendica per se stessa saggezza e misura.

La figura divina che lo scultore tira pazientemente fuori dal blocco di marmo dei Medi è significativamente quella di una potenza che ha come prerogativa di governare il volgere mutevole della sorte<sup>16</sup>, trasformando in tal modo giustificate aspettative di vittoria in rovinose sconfitte, i vincitori in vinti e viceversa. Il nome di Fidia, con ogni probabilità, sostituito in epoca successiva a quello dell'allievo, per amplificare il prestigio del santuario, sottolinea ulteriormente la distanza tra il prima e il dopo.

---

<sup>15</sup> Trad. personale.

<sup>16</sup> Cfr. M. Bettini, Vertere. *Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012, 176.

Allo scultore degli dèi<sup>17</sup>, all'ineguagliabile artefice delle proporzioni ideali dell'Athena *Parthenos* e dello Zeus di Olimpia, è attribuito il merito di avere liberato da un ammasso caotico di pietra, emblema della tracotanza dei "Barbari", un'immagine divina, i cui attributi, a loro volta, suggeriscono invece i limiti entro cui deve muoversi la vita dei mortali. Infatti la *phiale* raffigurante gli Etiopi, popolazione che vive ai confini del mondo e il ramo di melo, da intendere forse come un'allusione per metonimia al giardino delle Esperidi, collocato anch'esso ai margini dell'ecumene, fanno di Nemesis, figlia di Oceano che circonda la terra con il suo fluire incessante, una potenza atta ad ammonire i mortali sulle conseguenze di una fiducia mal riposta nella sorte e di un mancato senso della misura<sup>18</sup>.

Il Periegeta descrive così una vera e propria operazione di "upcycling", come è stata definita<sup>19</sup>, in cui il blocco di marmo, correlativo oggettivo della tracotanza del "barbaro", viene riconvertito nella forma educata e garbata di una divinità legata al rispetto dei limiti e all'adesione a un codice corretto di comportamento.

All'epoca di Pausania, i "Barbari" avevano già cambiato identità e non erano più i Persiani dispotici e minacciosi che le imprese di Alessandro Magno avevano ormai messo a tacere. Il successo di Maratona, tuttavia, un tempo legato a filo doppio al nome e al coraggio degli Ateniesi, parlava ancora alle orecchie dei Greci e, nell'immaginario collettivo, si andava trasformando nella gloriosa riscossa di tutta la greccità contro l'aggressione straniera, quasi obliterando la memoria della vittoria panellenica di Salamina del 480 a.C.<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> M. Papini, *Fidia. L'uomo che scolpì gli dèi*, Laterza, Roma-Bari 2014.

<sup>18</sup> Per un'interpretazione dell'iconografia della statua di Nemesis a Ramnunte, mi permetto di rinviare, con bibliografia di riferimento, a D. Bonanno, *Ocean's Child. Worshipping Nemesis in Ancient Rhamnous*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 85, 1 (2019), 318-337, qui 327-331.

<sup>19</sup> S. A. Rous, *Reset in Stone: Memory and Reuse in Ancient Athens*, 2019, 5.

<sup>20</sup> Cfr. a questo proposito, M. Jung, *Marathon*, cit., pp. 222-224 e H.J. Gehrke, *Marathon: A European Charter Myth*, in «Palamedes» 2 (2007), pp. 92-108, qui 102.

Il nome di Maratona ebbe una grande fortuna e lunga posterità, generando nel tempo altri racconti e aneddoti intorno al valore degli Ateniesi. Significativo è l'episodio, raccontato da Luciano<sup>21</sup>, scrittore di età imperiale, relativo all'impresa dell'ateniese Filippide, l'emerodromo che esalò l'ultimo respiro, dopo aver percorso a piedi i 40 km di distanza dal luogo della battaglia fino al centro di Atene, per dare l'annuncio della vittoria. L'impresa fornì, per così dire, l'*aition* per l'inaugurazione, in età moderna, della “maratona”, competizione sportiva paradossalmente destinata proprio ad atleti in grado di spingersi oltre i confini dell'umano. Da qui anche l'uso attuale del termine per indicare attività che si sviluppano, senza interruzione, in un arco di tempo inusitabilmente prolungato<sup>22</sup>.

Vediamo così all'opera il mito che reinventa se stesso, alimentandosi incessantemente delle sue stesse riletture, dando luogo a esiti imprevedibili e sorprendenti. In questo inesauribile processo mitopoietico, che dall'antichità giunge fino ai giorni nostri, identità e alterità sono spesso chiamate in causa a definirsi vicendevolmente e a trovare nella reciproca contrapposizione la loro ragion d'essere. In questa azione di addomesticamento e di rieducazione, l'una finisce per fondersi con l'altra, riducendo le distanze che le separa, fino a un limite che tende ineluttabilmente a zero. Quanto più forte è, però, la spinta all'esclusione e alla repressione dell'alterità, tanto più essa tende a riemergere con prepotenza, rivelandosi, come nel caso in questione, consustanziale all'identità stessa<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Luc. *Per lo sbaglio nel saluto*, 3. Altre versioni della storia si trovano in Erodoto (6.108), Plutarco (*Sulla gloria degli Ateniesi*, 3= *Mor.* 347c) e in Pausania (1.28.4 e 8.54.6). Sulla figura di Filippide, sulle incertezze relative al suo nome e sulle fonti, si veda N. Siron, *L'histoire de Philippidès d'Hérodote à Lucien. Une incursion dans l'atelier du mythe*, in «Anabases» 27 (2018), 109-131.

<sup>22</sup> Cfr Gehrke, *Marathon*, cit., p. 106-107.

<sup>23</sup> Illuminanti sono a questo proposito proprio le parole di F. Remotti, *Contro l'identità*, cit., cap. 6 e-book: «L'identità respinge; ma l'alterità riaffiora. L'alterità viene spesso concettualmente emarginata; ma essa riemerge in modo prepotente e invincibile. Vi è da chiedersi se l'emarginazione e la negazione dell'alterità non siano gesti dovuti al fatto che l'alterità si annida nel cuore

Daniela Bonanno

Così se i Tupinamba incorporano i resti del nemico vinto e ne riusano parti del corpo per farne oggetti personali, gli Ateniesi, dal canto loro, riconvertono la pietra grossolana dei Persiani nell'effigie di Nemesis, assegnando una forma definitiva e inequivocabile all'arroganza smodata dei "Barbari", e consegnandola, come monumento, allo sguardo dei posteri.

L'altro e lo stesso si riconfermano in bilico l'uno rispetto all'altro, rivelando come la distanza che li separa sia irrimediabilmente fondata su confini inconsistenti, fallaci e artificialmente costruiti, facili come sono a volgersi l'uno nell'altro: il vinto nel vincitore, il nemico nell'amico, l'informe nella forma.

Un esito questo magnificamente rappresentato nell'equilibrio precario della bella Nemesis incisa da Albrecht Dürer, all'inizio del XVI sec., che, ben oltre la fine dell'Antichità, in bilico sul globo terrestre, ancora racconta, a suo modo, la mutevolezza delle sorti umane (Fig. 1)<sup>24</sup>.

---

stesso dell'identità: non già semplicemente ai bordi, bensì nelle stesse ragioni intrinseche dell'identità».

<sup>24</sup> Sull'importanza della Nemesis di A. Dürer nella ricezione di questa figura divina in età moderna, cfr. M. Cometa, *Nemesi-Adrastea. Sulla cultura visuale di Herder e di Hölderlin*, in R. Coglitore (a cura di), *Lo sguardo reciproco. Letteratura e immagini tra Settecento e Novecento*, Edizioni ETS, Pisa 2007, 17-53, qui p. 28-29. Sulle fonti delle quali si servì Dürer per la realizzazione della sua incisione, cfr. il bel saggio di E. Panofsky, "Virgo & Victix". *A Note on Dürer's Nemesis*, in *Prints. Thirteen illustrated essays on the art of the print, selected for the Print Council of America by Carl Zigrosser*, Holt, Rinehart and Winston, New York et al. 1962 13-34.



Fig.1 A. Dürer, *Nemesis* (1502), incisione, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe (Wikimedia Commons)



Allearsi col nemico.  
Pompeo, alcuni pregiudizi etnografici, i  
destini della storia nell'ottavo libro della  
*Pharsalia* di Lucano

ALFREDO CASAMENTO

«Contro il corso del ciel»: così notoriamente nella *Commedia* Dante rappresenta fulgidamente il movimento che aveva condotto l'aquila dell'impero da Occidente ad Oriente (*Par.* 6, 2). Un segno della storia, proiettato sugli astri, secondo un immaginario cosmico caro agli antichi. Contro il corso del cielo è però anche un altro viaggio, meno famoso di quello di Costantino ma, per altri versi, non meno foriero di conseguenze nella prospettiva della grande storia di Roma. È il viaggio di Pompeo, in fuga dalla piana tessalica, dove nell'agosto del 48 a.C. aveva ricevuto la cocente e definitiva sconfitta da parte delle truppe cesariane.

Ripresa la sposa Cornelia, temporaneamente affidata alle cure dei Mitilenesi<sup>1</sup>, Pompeo manifesta le proprie ansie in un

---

\* Ho avuto già modo di occuparmi di questi celebri versi dell'ottavo libro della *Pharsalia* in *Roma, faue coeptis. Pompeo e i Parti nell'ottavo libro della Pharsalia di Lucano*, in «Hormos. Ricerche di Storia Antica» 7, 2015, pp. 31-48 e in *Ripensare lo straniero. Lesbii e Parti nell'ottavo libro del Bellum civile di Lucano*, in F. Galtier - R. Poignault (eds.), *Présence de Lucain*, Clermont Ferrand, Centre de Recherches A. Piganiol - Présence de l'Antiquité, 2016, pp. 33-54. Entrambi i contributi sono qui presupposti e parzialmente ripresi.

<sup>1</sup> Per una ricostruzione della caratterizzazione di Cornelia alla luce della tradizione elegiaca e dell'episodio vd. R.T. Bruère, *Lucan's Cornelia*, «CPh» 46 (1951), pp. 221-236, cui si aggiunga F. Ahl, *Lucan. An Introduction*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1976, pp. 175-177; E. Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 294-296; R. Utard, *Pompée sous le regard de Cornélie: pour quelle image du héros?*, in O. Devillers - S. Franchet D'Espèrey (Édd.), *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2010, pp. 179-191. Sull'episodio vd. adesso F.

Alfredo Casamento

colloquio con un ignoto timoniere<sup>2</sup>, cui chiede di indicargli quali siano le stelle cui affidarsi nel viaggio verso l'Oriente, quale costellazione indichi la rotta per la Siria, quali stelle del Carro indirizzino invece verso la Libia (8, 159-170):

lam pelago medios Titan demissus ad ignes,  
Nec quibus abscondit, nec si quibus exerit orbem,  
Totus erat: vigiles Pompeii in pectore curae  
Nunc socias adeunt Romani foederis urbes,  
Et varias regum mentes, nunc invia mundi  
Arva super nimios soles Austrumque iacentes.  
Saepe labor moestus curarum odiumque futuri  
Proiecit fessos incerti pectoris aestus,  
Rectoremque ratis de cunctis consulit astris:  
Unde notet terras; quae sit mensura secandi  
Aequoris in coelo; Syriam quo sidere servet:  
Aut quotus in plastro Libyam bene dirigit ignis.

«Il Titano, disceso a metà nel mare con il disco di fuoco, non era intero per quelli ai quali si nasconde, né per quelli, se esistono, ai quali si mostra: gli inquieti pensieri di Pompeo si volgono ora alle città alleate di Roma e ai mutevoli re, ora alle inaccessibili regioni del mondo che giacciono sotto il torrido calore del Mezzogiorno. Spesso il travaglio dei mesti pensieri e l'orrore del futuro soffocano gli stanchi ardori del suo cuore incerto, ed egli interroga il pilota su tutti gli astri, che cosa distingua le terre, quale sia nel cielo il punto di riferimento per la rotta, quale costellazione gli indichi la Siria, quale fra le stelle del Carro guidi con precisione alla Libia».

Un percorso verso Oriente, come prima si diceva, che si avvia al tramonto, senza una direzione precisa se non quella di evitare tanto la Tessaglia quanto l'Italia. Sarà il caso a dare un

---

D'Alessandro Behr, *Consolation, rebellion and philosophy in Lucan's Bellum Civile Book 8*, in M. Garani – D. Konstan (Eds.), *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 218-243.

<sup>2</sup> Sul passo, qualcosa di più di una semplice 'cerniera' tra episodi, vd. V. D'Urso, *Viuit post proelia Magnus. Commento a Lucano bellum civile VIII*, Napoli, Loffredo editore, 2019, pp. 354-355.

porto al viaggio di Pompeo, un richiamo, nemmeno troppo velato, all'ultima peregrinazione avviata, quella verso la morte (vv. 185-192)<sup>3</sup>.

Questo passaggio solenne dà avvio ad una sequenza, nota alla critica, relativa alle determinazioni da prendere sul corso della guerra. Dopo aver infatti affidato una missione diplomatica al re Deiotaro, cui è delegato il compito di sondare le disponibilità dei Parti (vv. 209-243)<sup>4</sup>, il generale sbarca a Siedra in Cilicia (v. 244 ss.), dove riunisce un consiglio di guerra alla presenza dei membri del senato che lo avevano fin lì seguito (*sequitur pars magna senatus*, v. 258). Il Pompeo che prende la parola appare ben lontano dall'uomo che all'inizio del libro cercava di confondere le tracce per paura di esser raggiunto dai nemici (vv. 12-23)<sup>5</sup>. È sicuro di sé, sminuisce la portata della sconfitta sui campi di Emazia (*non omnis in arvis / Emathiis cecidi*, vv. 266-267), confida di poter risollevarle le proprie sorti. Richiama il precedente di Gaio Mario<sup>6</sup>.

In questo contesto, rivela quelle che considera le tre mete possibili verso cui rivolgersi al fine di trovare temporaneo riparo: la Libia, i Parti, l'Egitto. Omettendo di riferire di aver in-

<sup>3</sup> «Il dialogo di carattere astronomico, *topos* ricorrente nella letteratura consolatoria, mette ancor più a dura prova l'animo già vacillante del condottiero rivelandosi fonte di ulteriore insicurezza e disorientamento»: così D'Urso, *Vivuit post proelia Magnus* cit., p. 354.

<sup>4</sup> In realtà nessuna fonte conferma quest'incarico diplomatico. Per una riflessione sul punto vd. R. Mayer, *Lucan Civil War VIII*, Warminster, Aris & Phillips, 1981, pp. 112-113.

<sup>5</sup> In merito alla mutevole caratterizzazione del personaggio cfr. Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero* cit., pp. 330-331, per il quale «il poeta non sembra essere riuscito a conferire al suo personaggio una fisionomia unitaria. Siamo di fronte, probabilmente, a una grave incoerenza strutturale nella stessa concezione del poema». Sul punto cfr. inoltre M. Leigh, *Lucan. Spectacle and Engagement*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 138-139.

<sup>6</sup> «Non certo l'esempio più adeguato per uno che si era proposto di risparmiare le vite dei concittadini» così Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero* cit., p. 329. Sul passo vd. anche J.-C. De Nadaï, *Rhétorique et poétique dans la Pharsale de Lucain*, Louvain-Paris, Peeters, 2000, pp. 257-260; per E. Paratore, *Lucano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1992, p. 78 il riferimento a Mario è «il segno che, nonostante tutto, il senno di Pompeo... comincia a vacillare». Sulla presenza di Mario e Silla nel poema lucaneo vd. Casamento 2005.

viato Deiotaro a tentare la seconda opzione, esprime la propria incertezza circa la giovane età del faraone (vv. 281-282) e l'infedeltà di Giuba, nel quale scorrerebbe qualcosa dello spirito vendicativo di Annibale (vv. 283-288)<sup>7</sup>, per poi aggiungere: *quare agite Eoum, comites, properemus in orbem* (v. 289). Queste le parole con cui dà avvio ad un'estesa *suasoria* nella quale raccoglie tutte le ragioni che lo sollecitano a tentare la strada dell'Oriente<sup>8</sup>.

Dunque, il discorso di Pompeo, dopo aver sbrigativamente liquidato le altre due alternative, espone i vantaggi dell'opzione partica lungo il corso di una trentina di versi (vv. 290-327). Le fonti storiche sono quasi del tutto concordi nel testimoniare il fatto che tale opzione fu effettivamente presa in considerazione, ma per essere con rapidità messa da parte<sup>9</sup>. L'elabo-

---

<sup>7</sup> Notevole, in particolare, l'espressione, contenuta ai vv. 285-286: *multusque in pectore vano est / Hannibal*. Singolarmente, poi, va rilevato il fatto che il ragionamento di Pompeo, poco propenso ad affidarsi a Giuba, poggerebbe su una 'discendenza', sia pur non effettiva, dall'antagonista per eccellenza di Roma, Annibale: «Pompey rejects the possibility of seeking aid from Juba after the battle of Pharsalia on the grounds that Juba is the impious offspring of Carthage who has not forgotten his origins; he is a threat to Italy, since he is related directly to the Numidians, and indirectly to Hannibal himself» (così Ahl, *Lucan. An Introduction* cit., p. 104).

<sup>8</sup> Che si possa parlare di una *suasoria* è confortato da un passo del terzo libro dell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano, dove si legge (3, 8, 33): *interim triplices etiam suasoriae incidunt, ut cum Pompeius deliberabat Parthos an Africam an Aegyptum peteret. Ita non tantum utrum melius sed quid sit optimum quaeritur, itemque contra*. La testimonianza del retore s'inserisce all'interno di una circostanziata riflessione, ampia una settantina di paragrafi (3, 8), *de suasoria et prosopopoeia*. Quello di Pompeo che parla nel consiglio di guerra, incerto se dirigersi presso i Parti, in Africa o in Egitto è, sotto questo profilo, un caso da manuale, perché prevede una *suasoria* a tre opzioni, nella quale si dovrà dimostrare non quale sia la scelta migliore tra due, ma in cosa consista la soluzione più efficace, provando, per converso, il partito peggiore. Mayer avanza dubitativamente l'ipotesi che il passo quintilianoese possa essere influenzato dalla conoscenza di Lucano, sicché ciò costituirebbe un indizio del successo e della diffusione del poema (Mayer, *Lucan Civil War VIII* cit., pp. 118-119).

<sup>9</sup> Cfr. soprattutto Plut. *Pomp.* 76; App. *bell. civ.* 2, 83; Iustin. 42, 4; qualche accenno in Vell. Pat. 2, 53. Contro la verosimiglianza dell'opzione è Cassio Dione (42, 2, 5-6), che dichiara di «non poter credere» alla ipotesi che Pompeo

razione poetica lucanea pare però essersi molto esercitata in un esteso rifacimento che presuppone il rispetto dei principi del genere deliberativo, secondo la volontà di andare incontro a gusti e sensibilità nutriti di una diffusa cultura retorica cui non era peraltro estraneo l'interesse per le tematiche connesse ai viaggi verso l'Oriente e all'incontro con altri popoli<sup>10</sup>. Questo discorso è intanto contraddistinto da una serie di immagini comparative che caratterizzano tanto i luoghi, quanto le persone, il carattere, la loro attitudine alla guerra. Ripercorrendo i suoi precedenti contatti con l'Oriente, Pompeo ricorda il prestigio di cui aveva goduto in quei recessi del mondo (8, 316-319):

«Sed, cuncta revolvens  
vitae fata meae, semper venerabilis illa  
orbis parte fui, quantus Maeotida supra,

---

avrebbe sopportato di umiliarsi per chiedere l'alleanza di chi, nella buona sorte, gli aveva negato ogni aiuto (ὁ Πομπήϊος οὐκ ἄν ποτε τοῦ πολεμιοτάτου, οὐ γὰρ εὖ πράττων οὐκ ἐτετυχίκει, ἰκέτης ὑπέμεινε δυστυχήσας γενέσθαι.). In generale, su Pompeo cfr. almeno R. Seager, *Pompey the Great: A Political Biography*, Oxford 2002<sup>2</sup>, pp. 152-168; M. Gelzer, *Pompeius. Lebensbild eines Römers. Neudruck der Ausgabe von 1984 mit einem Forschungsüberblick und einer Ergänzungsbibliographie von Elisabeth Herrmann-Otto*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005. Sulla presenza dei Parti nel poema in relazione alla politica neroniana vd. J. Nabel, *Lucan's Parthians in Nero's Rome*, «CPh» 114 (2019), pp. 604-625.

<sup>10</sup> Si pensi, per limitare il discorso entro i confini della retorica scolastica, alle *suasoriae* 1 della raccolta di Seneca il Vecchio il cui *thema* è: *Deliberat Alexander an Oceanum naviget* o 4: *Deliberat Alexander Magnus, an Babylona intret, cum denuntiatum esset illi responso auguris periculum*. Sulla fortuna di tali temi connessa alla diffusione del motivo dell'*imitatio Alexandri* cfr., oltre a *Lucan and the Declamation Schools*, «AJPh» 82 (1966), pp. 257-289 (ripreso adesso da L. Landolfi, *Suggerzioni lucanee, riflessioni lucanee*, «RFIC» 92 (2014), pp. 465-496), E. Migliario, *Retorica e storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca Padre*, Bari, Edipuglia, 2007, p. 51 ss., che ricorda come «nell'ultima età repubblicana varie grandi personalità ricercarono esplicitamente l'*imitatio Alexandri*» (55) e S. Feddern, *Die Suasorien des' Alteren Seneca: Einleitung, Text und Kommentar*, Göttingen, De Gruyter, 2013. Tra le personalità ispirate dal modello incarnato da Alessandro vi fu certamente Pompeo (cfr. Cic. *Arch.* 24; Sall. *Hist. fr.* 3). Sull'argomento cfr. V. Tandoi, *Intorno ad Anth. Lat. 437-438 R. e al mito di Alessandro fra i Pompeiani*, «SIFC» 35 (1963), pp. 69-106, ora in F.E. Consolino et al. (a cura di), *Vincenzo Tandoi. Scritti di filologia e di storia della cultura classica II*, Pisa, Giardini, 1992, pp. 827-855.

Alfredo Casamento

quantus apud Tanain toto conspectus in ortu!»

«Ma riandando agli eventi del passato, mi accorgo di avere sempre goduto d'un grande prestigio in quella parte del mondo: la gloria delle mie gesta oltre la Meotide e sul Tanai la vide tutto l'Oriente».

D'altra parte, in questa circostanza il ricordo della sua considerazione in Oriente ha la finalità di auto-incitare il generale, tormentato dai rischi che avrebbe comportato condurre in Occidente i Parti, i cui *fata* appaiono troppo simili a quelli dei Romani<sup>11</sup>. Peraltro, i rischi connessi a tale alleanza sono confermati dal ragionamento conclusivo, in cui Pompeo afferma che nulla di più lieto può essere ipotizzabile per Roma che combattere le guerre civili avendo i Parti come alleati, giacché ciò significherebbe logorare un popolo potente coinvolgendolo nelle sventure latine e, portando alle estreme conseguenze un ragionamento paradossale, conclude che, se le armi di Cesare si scontrassero con quelle dei Medi, la sorte finirebbe per vendicare o lui stesso o Crasso (vv. 322-327):

Roma, fave coeptis; quid enim tibi laetius umquam  
praestiterint superi, quam, si civilia Partho  
milite bella geras, tantam consumere gentem  
et nostris miscere malis? cum Caesaris arma  
concurrent Medis, aut me fortuna necesse est  
vindictet aut Crassos.

«O Roma, asseconda l'impresa; cos'altro infatti i Celesti potrebbero accordarti di più venturoso che combattere le guerre civili con l'esercito dei Parti e logorare così un popolo tanto potente e coinvolgerlo nelle nostre sventure? Quando le armi di Cesare si scontreranno coi Medi, bisogna che la sorte vendichi me o Crasso».

---

<sup>11</sup> *O utinam non tanta mihi fiducia saevis / esset in Arsacidis! fatis nimis aemula nostris / fata movent Medos, multumque in gente deorum est. / efundam populos alia tellure revolsos / excitosque suis inmittam sedibus ortus* (vv. 306-310). Sul punto, notano giustamente i *Commenta Bernensia: moveri pietate in patriam inducitur Pompeius et terreri, quod gens Parthorum et instructa armis virisque et deorum favore par sit Romanae potentiae*.

Se infatti lo scontro fosse stato vinto da Cesare, i Parti, subendo la sconfitta, avrebbero pagato il fio per la morte di Crasso, mentre, al contrario, vincendo avrebbero vendicato la causa pompeiana<sup>12</sup>. La carica deformante di queste parole, che Elaine Fantham considera «a proposal... marred by egotism and boasting»<sup>13</sup>, è del resto ampiamente preannunciata dall'allocuzione iniziale a Roma, che riprende in un accostamento infratestuale di drammatica intensità il momento in cui Cesare aveva varcato in armi il Rubicone (*Roma, faue coeptis. non te furialibus armis / persequor*, 1, 200-201<sup>14</sup>).

Parti o Egizi, l'Oriente è lo sfondo ideale per Pompeo: le sue decennali imprese lo avevano infatti lungamente abituato alla frequentazione con re e popoli orientali. Non a caso, in 1, 367-368, il centurione Lelio si dichiara pronto a inseguire Pompeo «tra i popoli della Scizia e sulle rive inospitali delle Sirti o attraverso i roventi deserti della Libia assetata»: è certamente un'esagerazione retorica dalla coloritura epico-tragica,

<sup>12</sup> Vd. le Adnotationes super Lucanum: *AUT ME FORTUNA VINDICET me, si vicerint Caesarem Parthi, vindicet Crassos, si victi a Caesare fuerint Parthi; dabunt enim poenas, quod Crassos in eorum regione perdidimus*. Non stupisce poi che l'onta per la sconfitta di Crasso torni come un pensiero ricorrente, tanto più quando – lo rileva G. Traina, *La resa di Roma, 9 giugno 53 a.C., battaglia a Carre*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 125 – «con la ripresa delle guerre partiche, la memoria della disfatta fu utilizzata per evidenziare il carattere barbaro e cruento del nemico».

<sup>13</sup> Cfr. E. Fantham, *Lucan and the Republican Senate: Ideology, Historical Record and Prosopography*, in P. Esposito – L. Nicastrì (a cura di), *Interpretare Lucano. Miscellanea di studi*, Napoli, Università degli Studi di Salerno, 1999, pp. 109-125 (la citazione è tratta da 121). Approfondisce il legame tra Cesare e Pompeo M. Dinter, *Lucan's Epic Body*, in Ch. Walde (Hrsg.), *Lucan im 21. Jahrhundert*, München-Leipzig, Saur, 2005, pp. 295-312 rilevando che «with the invocation *Roma faue coeptis* both Caesar and Pompey fashion Rome... as a Muse... she is the driving force and inspiration behind their actions; vd. anche M. Dinter, *Anatomizing Civil War. Studies in Lucan's Epic Technique*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2013. Del passo mi sono diffusamente occupato in *Roma, faue coeptis. Pompeo e i Parti nell'ottavo libro della Pharsalia di Lucano* cit.

<sup>14</sup> Sulla celebre sequenza cfr. almeno D.C. Feeney, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, New York, Clarendon Press, 1991, pp. 292-294; Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero* cit., p. 196 ss.

ma è anche una conferma di una vicinanza, una prossimità con l'Oriente qui oggetto di una campagna denigratoria. Nel corso del poema non mancano ad esempio tracce delle critiche rivolte a Pompeo per la composizione variegata del suo esercito: una compagine raccogliatrice, composta di giovani greci reclutati nei ginnasi e fiaccati dalle palestre e di una folla barbara definita *dissona* (*dissona... barbaries*, 7, 272-273)<sup>15</sup>.

Il discorso di Pompeo, volto a tentare la strada di un'alleanza con i Parti, mostra un tratto inatteso del Grande, pronto a riprendere le ostilità facendo ricorso ad uno dei nemici per antonomasia del popolo romano. Ma, d'altra parte, proprio in relazione a quello che i Parti rappresentano, la proposta di Pompeo ha una carica di forte impatto emotivo<sup>16</sup>. Queste parole suscitano dunque agitazione e sconcerto nel consiglio, così da far emergere in netto contraltare quelle di Lentulo<sup>17</sup> (vv. 327-455). Che sia un fedele pompeiano a farsi carico di esprimere un giudizio fortemente negativo sull'opinione del comandante, determinando la vittoria del partito contrario,

---

<sup>15</sup> Sull'immagine, a suo modo topica, vd. N. Lanzarone, *M. Annaei Lucani belli civilis liber VII*, Firenze, Le Monnier, 2016, p. 288 e P. Roche, *Lucan de bello civili book VII*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 135. Si tratta di una battuta ad effetto che umilia il Grande, fondata su un tratto, che vedremo ritornare, tipico del pensiero antico, un pregiudizio culturale non dissimile da quello che nell'*Agamennone* di Eschilo sovrintende alle parole con cui Clitennestra addita come barbara la nuova schiava del marito, la principessa troiana Cassandra che balbetta perché ignora il greco (*Agam.* 1050 ss.).

<sup>16</sup> «Here, Pompey announces nothing less than a new world. They have their own ocean; their own pole; they are in essence another planet»: così efficacemente L. Fratantuono, *Madness Triumphant: A Reading of Lucan's Pharsalia*, Lanham, Lexington Books, 2012, p. 325.

<sup>17</sup> Si tratta di Lucio Cornelio Lentulo Crure (su cui vd. F. Münzer, s.v. Lucius Cornelius Crus, *RE* IV, Stuttgart 1901, pp. 1381-1384). Unico pompeiano a parlare due volte nel poema (J. Radicke, *Lucans Poetische Technik: Studien Zum Historischen Epos*, Leiden, Brill, 2004, p. 105; M. Fucecchi, *Partisans in Civil War*, in P. Asso [ed.], *Brill's Companion to Lucan*, Leiden-Boston, Brill, 2011, 237-256), in entrambe le circostanze Lucano gli affida due significativi discorsi nell'ambito delle riunioni del senato in esilio. Oltre che qui, compare anche in 5, 15-47 (su cui P. Barrat, *M. Annaeus Lucanus. Belli Civilis Liber V*, Amsterdam, Hakkert, 1979, p. 13).

quello volto a provare l'alleanza con l'Egitto, non è altrimenti noto alle fonti. Plutarco riferisce che a prendere la parola fu invece Teofane di Mitilene, amico di Pompeo (*Pomp.* 76)<sup>18</sup>. Un influente leader politico, con un lucido e convincente discorso, sollecita così a prendere la decisione eticamente e moralmente più corretta, ancorché essa si rivelerà ben presto errata<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> La scelta di affidare tale discorso ad un romano si spiega probabilmente con la volontà dell'autore di riaffermare la capacità decisionale del senato, i cui membri discutono autorevolmente, benché non più nella sede appropriata. Si confronti a tal proposito il passo in apertura del quinto libro, in cui Lucano, parlando della riunione del senato tenutasi in Epiro, sottolinea il carattere non appropriato della sede, che tuttavia nulla toglie all'importanza del momento e delle decisioni prese. Nel corso di quella seduta Pompeo sarà infatti nominato comandante in capo (*Magnumque iubete / esse ducem*, vv. 46-47) e toccherà a Lentulo, console ancora in carica ma ormai in scadenza (*nostrum exhausto ius clauditur anno*, v. 44), ricordare con un vibrante e appassionato discorso le buone ragioni del senato lì precariamente convocato. Sull'episodio cfr. E. Fantham, *Lucan and the Republican Senate* cit., p. 119; M. Ducos, *Le sénat dans l'épopée de Lucain*, in O. Devillers – S. Franchet D'Espèrey (Édd.), *Lucain en débat. Rhétorique, poétique et histoire* cit., pp. 137-148 e A. Casamento, *Quando gli oracoli passano di moda: l'episodio di Appio e Femonoe nel quinto libro della Pharsalia di Lucano*, in T. Baier (Hg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit. Von Lucan bis Silius Italicus*, München, Verlag C. H. Beck 2012, pp. 141-153. Sul discorso di Teofane in Plutarco cfr. F. Muccioli, *La rappresentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i levissimi ex Graecis*, in T. Gnoli - F. Muccioli, (eds.), *Incontri tra culture nell'oriente ellenistico e romano: atti del convegno di studi (Ravenna 11-12 marzo 2005)*, Milano, Mimesis, 2007, pp. 87-115, spec. 103-104.

<sup>19</sup> Rileva opportunamente M. Fucecchi, *Partisans in Civil War* cit., p. 246 che «Lentulus' republican voice... is nothing more than a further instrument of hostile fate». Come osserva Nabel, *Lucan's Parthians in Nero's Rome* cit., p. 622 «Lentulus' anti-Parthian stance was a distinguished tradition in Roman foreign policy that drew on deep-seated prejudices and made a potent appeal to Roman honor. His speech puts principles over pragmatism, and it even seems aligned with the sentiments that the narrator himself expresses in the proem. But in spite of the fact that honor, patriotism, and tradition are on his side, Lentulus'take on the Arsacid kingdom leads to death for Pompey and devastation for the Republicans. In a world turned upside down by civil war, the precepts that have guided Roman foreign policy in the east seem to have lost their validity».

Lentulo prende la parola tra il mormorio generale e, facendosi immediato interprete delle prerogative del senato, richiama Pompeo al ruolo che la seduta in Epiro gli aveva conferito. Alludendo al discorso pronunciato nel corso di quel consesso con cui aveva esortato i senatori a nominare il Grande comandante in capo (*Magnumque iubete / esse ducem*, vv. 46-47), gli ricorda adesso quella elezione (*civilibus armis / elegit te nempe ducem*, vv. 351-352). Nondimeno, dopo aver violentemente inveito contro la fiacchezza del generale, il cui stato di prostrazione lo spinge ad inginocchiarsi ai piedi dei nemici storici di Roma<sup>20</sup>, Lentulo attinge ad alcuni pregiudizi etnografici per dissuadere dal chiedere l'aiuto dei Parti<sup>21</sup>. Proprio su questo pezzo, fondamentale ad orientare la scelta verso l'Egitto, pare opportuno soffermarsi perché il modo con cui è costruito, la fitta serie di osservazioni che lo contraddistinguono costituisce un formidabile punto di osservazione a chi voglia indagare sul ruolo che i pregiudizi etno-geografici

---

<sup>20</sup> Queste alcune tra le espressioni adoperate: *sicine Thessalicae mentem fregere ruinae* (v. 331); *solos tibi, Magne, reliquit / Parthorum fortuna pedes?* (vv. 334-335); *Parthorum famulus? quid causa obtenditur armis / libertatis amor? miserum quid decipis orbem, / si seruire potes?* (vv. 339-341). Dell'immagine singolare relativa ai piedi dei Parti le *Annotationes super Lucanum* colgono bene il valore metaforico: *PEDES id est a quibus opem supplices interim. Ad inuidiam commouendam humile uerbum posuit, pedes scilicet, quos amplexus est petens auxilium.*

<sup>21</sup> Un'indagine sulla somma di pregiudizi con cui i Romani guardano ai Parti è ospitata nel volume di B.H. Isaac, *The Invention of the Racism in classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pp. 371-380. Per una ricostruzione dello spazio dedicato alla Persia nella letteratura latina cfr. E. Paratore, *La Persia nella letteratura latina*, in AA.VV., *La Persia e il mondo-greco-romano, Atti dei convegni della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1966, pp. 505-558, studio che tuttavia difetta di un'attenzione specifica ai passi lucanei dell'ottavo libro; sull'argomento vd. adesso C. Lerouge, *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain. Du début du Ier siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du Haut-Empire romain*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007. Opportune precisazioni sulla difficoltà di riflettere sulla storia partica a causa delle fonti quasi unicamente derivanti dalla tradizione greca e latina in G. Traina, *Letteratura classica e spazio geografico partico: alcune osservazioni*, «Geographia antiqua» 20-21 (2011-2012), pp. 119-122.

detengono nella costruzione dei processi logico-argomentativi nell'epos lucaneo.

Lo schema seguito da Lucano è in prima battuta volto al recupero del repertorio tradizionale dell'etnografia antica: identificato un centro, la maggiore o minore prossimità ad esso costituisce un indizio certo di perfezione<sup>22</sup>. Così, ai vv. 362-368 Lentulo applicherà la nota distinzione tra popoli che vivono in un clima freddo e quelli a clima caldo per denunciare la mollezza di costumi dei Parti<sup>23</sup>:

Non haec fiducia genti est.  
omnis, in Arctois populus quicumque pruinis  
nascitur, indomitus bellis et mortis amator:  
quidquid ad Eoos tractus mundique teporem  
ibitur, emollit gentes clementia caeli.  
illic et laxas vestes et fluxa virorum  
velamenta vides.

«Non è una nazione di tanto coraggio. Qualunque popolo nasca tra le brume nordiche sarà indomito in guerra e amerà la morte; dovunque invece si vada nei territori orientali e nella zona calda del mondo, si troveranno popoli infiacchiti dalla mitezza del clima. Là vedrai uomini in ampie vesti e velami fluttuanti».

---

<sup>22</sup> È di probabile ascendenza posidoniana l'attribuzione a Roma della posizione di centro perfetto dell'ecumene detenuta un tempo dalla Grecia (così la pensa M.M. Sassi, *I barbari*, in M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 262-278). Per Strabone non è oggetto di dubbio la centralità di Roma (6, 4, 1). Sulle differenze comportamentali col variare dei climi si veda Vitruvio 6, 1 e l'analisi dettagliata del passo condotta da E. Romano, *La capanna e il tempio*, Palermo, Palumbo, 1987, pp. 26-30 e da R. Oniga, *Sallustio e l'etnografia*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 30-33. Sulle tendenze dell'etnocentrismo antico soprattutto alla luce delle teorie ippocratiche parla F. Borca, *Luoghi, corpi, costumi. Determinismo ambientale ed etnografia antica*, Roma, Storia e Letteratura, 2003, p. 69 ss.

<sup>23</sup> Sui caratteri dei popoli del nord visti da Roma vd. F. Stok, *Fisiognomia e carattere delle popolazioni nordiche e germaniche nella cultura dell'età romana*, in P. Janni – D. Poli – C. Santini (a cura di), *Cultura classica e cultura germanica settentrionale*, Roma, Herder, 1988, pp. 65-111; Stok, *Paradigmi dell'etnografia antica*, «Il piccolo Hans» 73 (1993), pp. 74-96; Stok, *Gli altri popoli visti da Roma*, «Euphrosyne» 27 (1999), pp. 259-269; Stok, *L'etnografia*, in I. Mastroianni – A. Zumbo (a cura di), *Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma*, Roma, Carocci, 2002, pp. 197-224.

Così, dopo aver ricordato che il re dei Parti era l'unico tra i comandanti stranieri a non essersi schierato al fianco di Pompeo a Farsalo (*qui solus regum, fato celante favorem / defuit Emathiae*, vv. 359-360), Lentulo invita a diffidare della lealtà di un tale popolo. Una strategia chiara, dunque, che progetta lo screditamento di un possibile alleato, per così dire addebitandogli una somma di elementi negativi derivanti dalla somma dei pregiudizi circolanti.

A ben guardare, pochi versi prima una spia evidente della lente attraverso cui Lucano mette a fuoco il popolo dei Parti è contenuta nel riferimento alla loro incapacità di comprendere la lingua latina. Vi si legge infatti che Pompeo sarà costretto a perorare la propria causa facendo ricorso al pianto poiché essi ignorano i *Latiae commercia linguae*<sup>24</sup> (vv. 348-349):

Nil animis fatisque tuis effabere dignum  
exiget ignorans Latiae commercia linguae  
ut lacrimis se, Magne, roges.

«Nulla dirai di degno del tuo coraggio e destino; poiché ignorano l'uso della lingua latina, esigeranno che tu, o Grande, li implori con le lagrime».

In merito a questa sequenza, non mi pare sia stato ben evidenziato il fatto che le parole di Lentulo appaiono contraddistinte da un doppio linguaggio: mentre degradano il popolo straniero, evidenziando il tratto barbarico proprio di chi non conosce la lingua dell'altro, si fanno gioco di Pompeo ribadendo il concetto già espresso secondo il quale egli dovrà prostrarsi fino a giungere a preghiere e lacrime.

Tuttavia, l'ignoranza della lingua latina è solo uno degli argomenti cui ricorre Lentulo. Significativo è poi il riferimento al vestiario, una delle tante 'marche' identitarie privilegiate

---

<sup>24</sup> L'impiego di *commercium* nell'accezione di 'relazione', 'scambio linguistico' per quanto raro è comunque ben attestato come conferma la voce del *Th.I.L.* Specificato da *lingua* è spesso adoperato per le descrizioni di popoli in *Ov. Tr.* 5, 10 (*exercent illi sociae commercia linguae*), *Curt.* 6, 38 o ancora in *Mart.* 6, 697. In Lucano è presente anche in 6, 701 (*mihi sunt tacitae commercia linguae*).

dagli antichi. *Laxas vestes e fluxa velamenta* finiscono dunque per polarizzare le qualità morali di questi uomini<sup>25</sup>, abbigliati come donne. Ma l'allusione alla singolarità delle vesti, in cui echeggia l'annosa polemica sul *luxus*, prepara il terreno ad un'altra critica relativa alla limitata capacità di combattere e alla mancanza di coraggio (vv. 368-388):

Parthus per Medica rura,  
Sarmaticos inter campos, effusaque plano  
Tigridis arva solo, nulli superabilis hosti est  
Libertate fugae: sed non, ubi terra tumebit,  
Aspera conscendet montis iuga; nec per opacas  
Bella geret tenebras incerto debilis arcu,  
Nec franget nando violenti vorticis amnem,  
Nec tota in pugna perfusus sanguine membra  
Exiget aestivum calido sub pulvere solem.  
Non aries illis, non ulla est machina belli:  
Haud fossas implere valent: Parthoque sequente  
Murus erit, quodcumque potest obstare sagittae.  
Pugna levis, bellumque fugax, turmaeque vagante,  
Et melior cessisse loco, quam pellere, miles.  
Illita tela dolis, nec Martem comminus umquam  
Ausa pati virtus, sed longe tendere nervos,  
Et, quo ferre velint, permittere vulnera ventis.  
Ensis habet vires, et gens quaecumque virorum est,  
Bella gerit gladiis; nam Medos proelia prima  
Exarmant, vacuaeque iubent remeare pharetrae.  
Nulla manus illis fiducia, tota veneni est.

«Il Parto è insuperabile dai nemici sui campi della Media, sulle terre sarmatiche, nelle campagne che si stendono nella pianura del Tigri, perché può fuggire; ma dove la terra s'innal-

---

<sup>25</sup> In merito alla diffusione a Roma di stoffe e vestiti orientali, oggetto di critica feroce per la contrarietà ai principi di sobrietà imposti dal *mos maiorum*, vd. M. Albaladejo Vivero – M. García Sánchez, *Luxuria et mollitia: Rome's textile raw material*, in C. Alfaro - M. Tellenbach - J. Ortiz (eds.), *Production and Trade of Textiles and Dyes in the Roman Empire and Neighbouring Regions Producción y comercio de textiles y tintes en el Imperio Romano y regiones cercanas / Actas del IV Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo*, València, Universitat de València, 2014, pp. 57-65.

za non saprà scalare le aspre giogaie dei monti e non combatterà nelle fitte tenebre, indebolito dall'incerta mira dell'arco, non fenderà a nuoto la violenta corrente d'un fiume, non resisterà un'intera battaglia, cosparse di sangue le membra, al sole d'estate, avvolto da una polvere rovente. Non hanno l'ariete, nessuna macchina da guerra, non sanno colmare i fossati; per un Parto che insegue costituirà un muro qualunque cosa potrà opporsi ai suoi dardi. Battaglie leggere, rapidi scontri, torse vaganti, e maggiore inclinazione a ritirarsi che a respingere il nemico; usano frecce avvelenate e il loro coraggio non osa combattere da presso, ma solo tendere gli archi da lontano e affidare ai venti i colpi da portare dove desiderino. La spada possiede la forza, e ogni popolo guerriero combatte con le spade. Il primo scontro disarmò i Medi che ordinano la ritirata se hanno la faretra vuota».

Lentulo osserva che i Parti sono abili guerrieri solo nei campi medi e nelle pianure sarmatiche, ma, con una formula ricorrente in Lucano ottenuta attraverso il ricorso ad «uno schema descrittivo in negativo»<sup>26</sup>, precisa che non è in grado di scalare le montagne, di guada le correnti di un fiume, non è capace di tollerare la calura estiva, né conosce le macchine da guerra. Ciò che nell'immaginario antico costituiva un elemento di eccellenza dei Parti e cioè una straordinaria capacità di colpire i nemici, pur a distanze ragguardevoli, con arco e frecce, viene considerato un segno di debolezza: le vere guerre si combattono nel corpo a corpo e con le spade, mentre, quando hanno la faretra vuota, i Parti si ritirano. La loro superiorità è infatti nel veleno con cui intingono le frecce e non nella loro forza<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. P. Esposito, *Lucano e la "negazione per antitesi"*, in P. Esposito – E.M. Ariemma (eds.), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Napoli, Guida, 2004, pp. 39-67 che osserva come il brano presenti «la negazione di una serie di qualità belliche particolarmente importanti, soprattutto agli occhi dei Romani, che ne vantavano il possesso».

<sup>27</sup> Nabel, *Lucan's Parthians in Nero's Rome* cit. sottolinea la singolare evocazione del termine *fiducia* in connessione al ricorso del veleno: «in a broader sense, though, the close juxtaposition of fiducia and venenum is a more general indictment of the treacherous nature of Parthian loyalty».

La lente con cui il discorso di Lentulo mette a fuoco la pericolosità dei Parti, la cui inaffidabilità è dimostrata attraverso il dispiegarsi di una serie di pregiudizi etnografici, coinvolge poi un altro aspetto, riguardante la morale privata. L'oratore pone infatti l'accento sulle pratiche sessuali in uso presso quel popolo, ma lo fa in maniera mirata, personalizzando, per così dire, la prospettiva: sarà Cornelia stessa, sposa amatissima di Pompeo, a fare le spese delle condotte praticate presso i Parti. Se per Pompeo la morte sarà da considerare la più lieve delle sofferenze (*sed tua sors levior, quoniam mors ultima poena est / nec metuenda viris*, vv. 395-396), alla sua sposa toccherà infatti di essere condotta presso un popolo, le cui abitudini sessuali sono simili a quelle delle bestie (vv. 396-416):

At non Cornelia letum  
 infando sub rege timet. num barbara nobis  
 est ignota Venus, quae ritu caeca ferarum  
 polluit innumeris leges et foedera taedae  
 coniugibus thalamicque patent secreta nefandi  
 inter mille nurus? epulis vaesana meroque  
 regia non ullis exceptos legibus audet  
 concubitus: tot femineis complexibus unum  
 non lassat nox tota marem. iacuere sorores  
 in regum thalamis sacrataque pignora matres.  
 damnat apud gentes sceleris non sponte peracti  
 Oedipodionias infelix fabula Thebas:  
 Parthorum dominus quotiens sic sanguine mixto  
 nascitur Arsacides! cui fas implere parentem,  
 quid rear esse nefas? proles tam clara Metelli  
 stabit barbarico coniunx millesima lecto.  
 quamquam non ulli plus regia, Magne, vacabit  
 saevitia stimulata Venus titulisque uirorum;  
 nam, quo plura iuvent Parthum portenta, fuisse  
 hanc sciet et Crassi: ceu pridem debita fatis  
 Assyriis trahitur cladis captiva vetustae.

«Ma Cornelia non teme la morte di un re ignominioso. Non conosciamo la Venere barbara, che accecata da usanze bestiali insozza con innumerevoli concubine le leggi e i vincoli del matrimonio e ostenta i se greti del talamo nefando tra giovani donne? Tra vino e baldoria la corte impazzita si avventa in

coiti che non sarebbero approvati da nessuna legge; un'intera notte con tanti amplessi di femmine non vale stancare un maschio. Giacquero nel talamo le sorelle del re, le madri, i sacri pegni di affetto. Presso tutte le genti si esecra Tebe, la patria di Edipo, la triste leggenda di un'infamia involontariamente consumata. Ma quante volte l'Arsacide, signore dei Parti, nasce da sangue incestuoso? Per lui che crede lecito fecondare la genitrice, che cosa ritieni un delitto? L'illustre progenie di Metello sarà, millesima sposa, nel letto barbarico. E nessuna sarà maggiormente esposta, o Pompeo, alla lussuria del re di cui inaspriranno la violenza i titoli dei mariti precedenti; stimolerà i mostruosi piaceri dei Parti il sapere che è stata anche di Crasso; la trascineranno preda di un'antica sconfitta dovuta ai destini assiri».

*Barbara Venus* è l'espressione cui Lentulo ricorre per etichettare la somma di comportamenti devianti che caratterizza la morale sessuale dei Parti. Gli studiosi hanno osservato un probabile richiamo alla pratica della poliginia e dell'ha-rem<sup>28</sup> e a forme estreme di promiscuità, comportamenti di cui viene denunciata l'estraneità ai consessi civili e alla legge (*non ullis exceptos legibus audet / concubitus*, vv. 402-403)<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Mayer, *Lucan Civil War VIII* cit. suggerisce per questo il confronto con Val. Fl. 7, 236 ss., ma forse ancor più probante è Cic. *Verr.* 2, 3, 76 *solere aiunt reges barbaros Persarum ac Syrorum plures uxores habere, his autem uxoribus civitates attribuere hoc modo: haec civitas mulieri in redimiculum praebeat, haec in collum, haec in crinis*. Sul passo ciceroniano cfr. M. Steenblock, *Sexualmoral und politische Stabilität: Zum Vorstellungszusammenhang in der römischen Literatur von Lucilius bis Ovid*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2013, p. 61 s.

<sup>29</sup> Con l'impiego del verbo *excipio* mi pare s'intenda evidenziare il fatto che presso popoli civili pratiche analoghe non sarebbero nemmeno contemplate dagli ordinamenti giuridici. Diversamente, ad esempio, G. Viansino, *Lucano. La guerra civile (Farsaglia)* II, Milano, Mondadori, 1995, p. 737 rende l'espressione con «le leggi non ne eccediscono nessuno» limitando la portata dell'affermazione alle abitudini dei Parti e alla mancanza, nel loro ordinamento, di leggi che sanzionino la promiscuità sessuale. Tuttavia, è più probabile che nelle parole di Lentulo sia da identificare un maggiore interesse a contrapporre le pratiche dei Parti a quelle di altri popoli civili (così intende J.P. Postgate, *Further Notes on Lucan VIII*, «CQ» 1 (1907), pp. 216-222, che precisa come «*excepta lege*» are things specially referred to in an

Sappiamo da Plutarco che anche Teofane adoperò l'argomento della lussuria dei Parti per distogliere Pompeo dalla progettata alleanza<sup>30</sup>. Anch'egli, infatti, stando al resoconto offerto dalla *Vita di Pompeo* (76), dopo alcune considerazioni politiche, avanzava molti dubbi sul tipo di trattamento che quel popolo, abituato a misurare il proprio potere con la violenza e la sfrenatezza sessuale, avrebbe riservato a Cornelia: quand'anche non avesse subito alcun oltraggio, sarebbe stato comunque difficile per la donna non dare l'impressione di averlo subito. Questa considerazione, commenta infine Plutarco, fu l'unica ad allontanare Pompeo dall'Eufrate, ammesso che, conclude, «sia stato un ragionamento e non un dio a guidare il comandante verso un'altra strada» (εἰ δὴ τις ἔτι Πομπηίου λογισμός, ἀλλ' οὐχὶ δαίμων ἐκείνην ὑφηγεῖτο τὴν ὁδόν, *Pomp.* 76, 9).

La pagina lucanea è però molto più ispirata, lavora sul pregiudizio costruendovi una rete di senso impregniata dalla cultura letteraria dell'autore: l'oscenità delle abitudini dei Parti risulta infatti accresciuta dal riferimento all'incesto (*iacuere sorores / in regum thalamis sacrataque pignora matres*,

---

enactment wheter by way of exception, proviso, or stipulation», chiosando che « the marriages permitted by Parthians are so monstrous that no legislator has prohibited them specially»). Tale linea interpretativa è poi ripresa da A. H. Housman, *M. Annaei Lucani belli civilis Libri decem*, Oxford 1970<sup>5</sup>, p. 237 e adesso da Mayer, *Lucan Civil War VIII* cit., p. 135. Andrà tuttavia rilevato che la scoliastica lucanea sembra aver colto molto bene tale possibile oscillazione di senso: cfr. Arnolfo di Orléans (MARTI 1958) che così commenta: «NON ULLIS LEGIBUS EXCEPTOS uetitos apud illos, uel NON ULLIS, id est omnibus apud nos».

<sup>30</sup> Sulle differenze tra la ricostruzione offerta da Lucano e quella plutarchea ha ragione Mayer, *Lucan Civil War VIII* cit., p. 135 nel sottolineare lo scarto evidente determinato dalla figura di chi queste parole pronunzia, un uomo politico di primo piano, nonché dal luogo in cui esse vengono pronunziate: un consiglio di guerra. Va osservato che Plutarco non dà carattere di ufficialità all'incontro: si dice solo (*Pomp.* 76) che giunto ad Attalia di Panfilia, dopo che arrivarono alcune triremi provenienti dalla Cilicia, si raccolsero intorno a Pompeo dei soldati ed una settantina di senatori, ai quali egli chiese un parere in merito alle decisioni da prendere.

vv. 404-405), che culmina in una citazione del mito di Edipo<sup>31</sup> necessario a dimostrare come tale pratica, che nella tragedia del re di Tebe avveniva *non sponte*, presso i Parti sia un'infrazione ripetuta e volontaria, cosicché accade frequentemente che siano generate discendenze *sanguine mixto*<sup>32</sup>.

Su questa strada, il riferimento al celebre mito della saga tebana induce a sottolineare quello che può esser considerato un interessante caso di conservazione e reimpiego della scrittura tragica senecana. Consentaneamente al desiderio di innalzamento del discorso, che deve farsi carico di indicare la gravità del momento, Lucano mette a frutto le arditezze concettuali della tragedia riconducendole al proprio fine. Una spia significativa di tale riuso è la *iunctura implet parentem* (v. 409), che rinvia senza alcun dubbio a *Oed.* 375, momento fatidico dell'*extispicium* eseguito da Tiresia e Manto<sup>33</sup>. Quello che è uno dei pezzi più macabri del teatro senecano viene qui evocativamente contattato con un preciso richiamo alla saga di Edipo, in relazione al quale esso era stato inventato<sup>34</sup>. Tuttavia, il riferimento all'*Oedipus* se-

---

<sup>31</sup> Sulla funzionalizzazione del mito tragico nella *Pharsalia* lo studio più aggiornato è quello di P. Esposito, *Su alcuni miti tragici in Lucano e nell'epica flavia*, in T. Baier (Hg.), *Götter und menschliche Willensfreiheit. Von Lucan bis Silius Italicus*, München, Verlag C.H. Beck, 2012, pp. 99-126, in cui si dimostra come Lucano selezioni miti tragici, tutti più o meno riconducibili alla cultura del tempo e agli interessi neroniani.

<sup>32</sup> Sulle varie accezioni dell'espressione come elemento caratterizzante di volta in volta l'incertezza della discendenza, la mostruosità della nascita (è il caso del Minotauro in Verg. *Aen.* 6, 25 e Ov. *ep.* 2, 70) o l'incesto si veda G. Gualtella, *La rete del sangue. Simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «MD» 15 (1985), pp. 49-123.

<sup>33</sup> Sui valori simbolici dell'*extispicium* fallito cfr. M. Bettini, *L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma. A proposito dell'Oedipus di Seneca*, «Dioniso» 54 (1983), 137-153, ora in Id., *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna, 2009, 183-219; Bettini, *Lettura divinatoria di un incesto (Seneca Oed. 366 ss.)*, «MD» 12 (1984), pp. 145-159; F. R. Berno, *Complicanze di una gravidanza indesiderata (note a Sen. Oed. 371-380)*, in P. Mantovanelli – Ead. (a cura di), *Le parole della passione. Studi sul lessico poetico latino*, Bologna, Pàtron editore, 2011, 187-207.

<sup>34</sup> Un richiamo insomma all'alta letteratura drammatica, che certamente doveva intercettare i gusti del tempo, se è vero, come una testimonianza di

necano, con la sua rappresentazione simbolica dell'incesto, non esaurisce del tutto il discorso, giacché mi pare si possa scorgere un altro referente tragico, neppure troppo implicito, nella *Fedra*, dramma che insieme all'*Oedipus* offre uno dei dossier più corposi sull'immaginario e il lessico dell'incesto<sup>35</sup>. Così ad es. la nutrice denuncerà il comportamento cui Fedra tende con un lessico specialistico che nulla lascia al non detto, definendo quello dell'incesto come un mescolarsi di padre e figlio da cui deriverà una *proles confusa* (cfr. *miscere thalamos patris et gnati apparatus / uteroque prolem capere confusam impio?*, vv. 171-172); mentre, per altro verso, dopo aver scoperto che Ippolito ha arrecato violenza a Fedra, Teseo rileverà l'aberrante mostruosità del crimine del figlio affermando che un flagello del genere non può essere stato allevato in nessuna terra civile, ma, forse, in luoghi, come la Scizia o la Colchide, alle periferie del mondo (vv. 906-907)<sup>36</sup>. Tragedia ed epos sembrano significativamente richiamarsi alla luce di un consolidato pregiudizio etno-geografico: un concetto che nella tragedia veniva evocato in maniera paradossale – la 'localizzazione' dell'incesto presso popoli barbari e dunque lontani dalla civiltà – viene richiamato da Lentulo e confermato con tono convinto.

---

Svetonio conferma, che quello edipico era tra i miti più graditi a Nerone (vd. Suet. *Nero* 21, 4-5 su cui Esposito, *Su alcuni miti tragici in Lucano e nell'epica flavia* cit., pp. 125-126).

<sup>35</sup> Per una considerazione complessiva del fenomeno nel pensiero latino con riguardo particolare per gli aspetti giuridici si veda P. Moreau, *Incestus et prohibita nuptiae. L'inceste à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>36</sup> *Vnde ista uenit generis infandi lues? / hunc Graia tellus aluit an Taurus Scythes / Colchusque Phasis?* (*Phaed.* 905-907, su cui vd. A. Casamento, *Seneca, Fedra*, Roma, Carocci, 2011, ad loc.). Se immagini di tal genere sono ricorrenti nel *corpus* tragico senecano (vd. su tutti *Thy.* 627-631), in questa circostanza la sequenza sembra rispondere a quanto la nutrice aveva colto nelle intenzioni di Fedra ai vv. 165 ss., quando aveva censurato la innaturale propensione della regina per il figliastro, ricordando che comportamenti del genere non erano praticati in nessuna terra barbara, né presso i Geti, né nella regione del Tauro né tra gli Sciti.

Alfredo Casamento

I Parti, un'alleanza con i quali, per quanto singolare, era stata effettivamente valutata in ambienti pompeiani, tornano dunque nel discorso di Lentulo ad occupare la 'casella' tradizionalmente loro assegnata.

Nella sovversione del cosmo che distingue il mondo rappresentato da Lucano non c'è spazio per altro se non per la costruzione di un percorso di senso, che dovrà condurre ad una deliberazione, sorretto e scandito da una somma di valutazioni fondate sul pregiudizio etnografico. La conclusione della storia è nota: scartata l'opzione partica non resterà che l'Egitto, dove Pompeo troverà la morte. Un modo, nemmeno troppo velato, di dimostrare la fragilità della strada del pregiudizio nell'approssimazione all'Altro.

# La saggezza 'fertile': Apuleio, l'India e i gimnosofisti

MAURIZIO MASSIMO BIANCO

In *Florida* 6 Apuleio fornisce un breve quadro dell'India, opportunamente segnalato dalla forte presenza incipitaria del sostantivo *Indi*, che, sfruttato in evidente chiave prolettica, marca da subito il contenuto del discorso<sup>1</sup>. Al di là della possibile valutazione generale di questo estratto, che mostra una qualche contiguità con il successivo *Fl.* 7, dove sono narrate le imprese di Alessandro<sup>2</sup>, abbiamo comunque che fare con una riflessione ben strutturata, che, attraverso una narrazione concatenata, conduce da dati universali a questioni sempre più dettagliate. Il discorso si articola mediante alcuni passaggi nodali: innanzitutto la scelta del tema, ovvero gli Indiani, inseriti all'interno di una varietà ampia di altri popoli; segue un breve carrello, sotto forma di preterizione, delle meraviglie di quel luogo; a questo punto, Apuleio specifica di volersi intrattenere *de miraculis hominum* piuttosto che su quelli della natura, soffermandosi sulle caste che caratterizzano la società indiana; nell'ultima parte, con un ulteriore

---

<sup>1</sup> S. Sabnis, *Procul a nobis: Apuleius and India*, in B. T. Lee, E. Finkelppearl, L. Graverini, (eds.), *Apuleius and Africa*, Routledge, London, 2014, pp. 271-296, qui p. 280, fa notare come un procedimento analogo sia sfruttato in *Fl.* 12, dove il termine *psittacus* introduce una riflessione sul pappagallo e, ancora una volta, sull'India.

<sup>2</sup> Secondo S. J. Harrison, *Apuleius: a Latin sophist*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, p. 102, potrebbe essere plausibile l'ipotesi che si tratti di parti di un unico discorso.

sguardo selettivo, passa a discutere in modo specifico dei gimnosofisti<sup>3</sup>.

Sebbene il frammento possa apparentemente essere inteso come un discorso sulle meraviglie dell'India<sup>4</sup>, in realtà una lettura in questo senso appare del tutto parziale, perché il gusto esotico e l'elemento meraviglioso, che sono di certo sullo sfondo dell'intero estratto, rappresentano, come meglio cercheremo di mettere in rilievo, la cornice della riflessione proposta e non tanto l'oggetto. Naturalmente non si può trascurare che il riferimento all'India vada situato all'interno della piattaforma di interessi della Seconda Sofistica, dove esso rappresenta un tassello piuttosto diffuso<sup>5</sup>. E d'altra parte è anche vero che l'attenzione all'universo indiano da parte dei Greci e dei Romani aveva già una tradizione piuttosto lunga – alla quale Apuleio non può essere certo indifferente –, soprattutto a partire dall'esperienza di Alessandro Magno e dai racconti connessi ai viaggi verso questo luogo ai confini del mondo. Si tratta di una 'geografia della scoperta'<sup>6</sup> con cui si traccia un panorama culturale davvero molto fertile, arricchito ancor di più dai fitti percorsi commerciali che si sviluppano con queste regioni soprattutto in epoca imperiale<sup>7</sup>: il merca-

---

<sup>3</sup> Una buona schematizzazione di questo discorso è in A. La Rocca, *Il filosofo e la città. Commento storico ai Florida di Apuleio*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005, p. 157, che, confrontandosi con un ricco e lungo dibattito, ridiscute la questione del genere letterario degli estratti (pp. 25-34) e considera Fl. 6 quasi con certezza una *lalia*. Nella ricognizione di A. Stock, *De prolaliarum usu rhetorico*, Regimonti: Ex Officina Hartungiana, Königsberg 1911, pp. 68-85, invece questo estratto è inserito tra i casi dubbi.

<sup>4</sup> Ved. La traduzione di Vallette, "Les Merveilles de l'Inde et les Gymnosophistes" (P. Vallette [éd.], *Apulée, Apologie. Florides*, Les Belle Lettres, Paris 1924) o di Hunink, *The Miracles of India*" (V. Hunink [ed.], *Apuleius of Madauros. Florida*, Gieben, Amsterdam 2001).

<sup>5</sup> Vd. S. J. Harrison, *Apuleius: a Latin sophist*, cit., pp. 101-102 e prima ancora K. Karttunen, *India and the Hellenistic World*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1997.

<sup>6</sup> La definizione è di C. Nicolet, *L'inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell'impero romano*, Laterza, Bari 1989, p. 68.

<sup>7</sup> Vd. J. I. Miller, *The spice trade of the Roman empire: 29 B.C. to A.D. 641*, Clarendon Press, Oxford 1969 e G. Parker, *Luxury and Austerity: India in the Roman Imperial Imagination*, Diss. Princeton 1999.

to delle spezie e la circolazione delle merci contribuiscono in modo determinante a elaborare, alimentare e rafforzare l'immaginazione e la percezione romana dell'India. Ed è proprio in questo quadro complesso, di resoconti e di narrazioni, che si situa la riflessione di *Fl. 6*, dove, peraltro, si intravedono alcune precise relazioni intertestuali con altre celebri rappresentazioni delle terre indiane.

L'estratto apuleiano ha una premessa retoricamente efficace, concepita attraverso un'enfasi della grandezza e della lontananza dell'India (6, 1)<sup>8</sup>:

*Indi, gens populosa cultoribus et finibus maxima, procul a nobis ad orientem siti, prope oceani reflexus et solis exortus, primis sideribus, ultimis terris, super Aegyptios eruditos et Iudaeos superstitiosos et Nabathaeos mercatores et fluxos uestium Arsacidarum et frugum pauperes Ityraeos et odorum diuites Arabas...*<sup>9</sup>

La ridondanza (*gens populosa*<sup>10</sup> *cultoribus*) si salda, mediante un chiasmo, con un linguaggio quasi iperbolico (*finibus maxima*) e questi espedienti, insieme, contribuiscono già a evocare l'estensione 'meravigliosa' della regione, seconda una logica che coniuga bene la geografia dei luoghi e degli uomini. Dalla rappresentazione della eccezionale vastità del territorio e della alta densità della popolazione si passa quindi a uno schema tipico di localizzazione dell'India, mediante coordinate geo-antropologiche. Gli *Indi* sono situati al

---

<sup>8</sup> L'edizione di riferimento per il testo dei *Florida* è quella di J. Martos (ed.), *Apología o Discurso sobre la magia en defensa propia; Floridas; (prólogo de «El dios de Sócrates»)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2015.

<sup>9</sup> "Gli Indiani, stirpe popolosa per numero di abitanti ed estesissima per territorio, sono stanziati lontano da noi verso oriente vicino a dove l'oceano ripiega e a dove nasce il sole, all'inizio del cielo stellato e alla fine della terra, oltre gli Egizi eruditi, i Giudei superstiziosi, i mercanti Nabatei, gli Arsacidi dalle vesti fluttuanti, gli Itirei poveri di messi e gli Arabi ricchi di profumi" (trad. F. Piccioni [a cura di], *Apuleio. Florida*, Cuec, Cagliari 2018, p. 37).

<sup>10</sup> L'aggettivo *populosus* è un neologismo apuleiano, che comunque avrà una buona fortuna successivamente (cfr. B. T. Lee, *Apuleius Florida, a commentary*, De Gruyter, Berlin 2005, p. 84).

confine ultimo del mondo, secondo un distacco estremo dal centro 'romano', ben evidenziato peraltro dalla impalcatura narrativa, aperta dall'espressione *procul a nobis* e segnata dal nesso *ultimis terris*, che dà quindi l'avvio alla classificazione dei popoli, assunti come criterio per segnalare la distanza tra Oriente e Occidente. È vero che quel '*nobis*' invita a riflettere, perché potrebbe non lasciare supporre una semplice assimilazione della posizione 'africana' a quella di Roma<sup>11</sup>, ma è ancora più ragionevole intravedere comunque nel testo un motivo ricorrente per descrivere la posizione remota dell'India. Le coordinate geografiche, infatti, sono arricchite da particolari straordinari, che, mascherando l'intenzione apparente di fornire maggiori precisazioni, in realtà indirizzano, attraverso una costruzione retoricamente consolidata, verso una dimensione sempre più sfumata e verso toni meravigliosi: ... *ad orientem siti, prope oceani reflexus*<sup>12</sup> *et solis exortus, primis sideribus*... Alcuni dettagli, anzi, risultano non facilmente perspicui e forse proprio per questo motivo finiscono per produrre un'impressione più forte sul pubblico<sup>13</sup>: *prope oceani reflexus* potrebbe suggerire l'adesione, un po' incredibilmente ingenua<sup>14</sup>, alla concezione antica dell'ecumene<sup>15</sup>,

---

<sup>11</sup> Così S. Sabnis, *Procul a nobis*, cit., pp. 287-289, secondo cui l'espressione *procul a nobis* introduce un discorso articolato, con cui si marca una distanza di Cartagine tanto dall'India quanto da Roma.

<sup>12</sup> *Reflexus* è un termine raro, che molto probabilmente trova la sua ragione nell'effetto fonico che costruisce con *exortus* tramite omoteleuto ed isosillabismo (vd. C. Facchini Tosi, *Forma e suono in Apuleio*, in *Vichiana*, 15 [1986], pp. 98-168, qui p. 130), dato che entrambi, peraltro, chiudono due *cola* successivi (cfr. M. G. Ferrari, *Aspetti di letterarietà nei Florida di Apuleio*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 40 [1968], pp. 85-147, qui p. 127).

<sup>13</sup> Di questo avviso Hunink, *Apuleius of Madauros. Florida*, cit., p. 87, il quale appunto pensa che Apuleio non intenda deliberatamente fornire informazioni esatte ma soprattutto impressionare i suoi destinatari.

<sup>14</sup> G. Augello, *L'apologia o la Magia. Florida*, Utet, Torino 1984, p. 444 trova incredibile che Apuleio, da «uomo dotto», potesse sposare una simile concezione.

<sup>15</sup> A. La Rocca, *Il filosofo e la città*, cit., p. 158 annota: «secondo una concezione di origine ellenistica, infatti, le terre emerse costituivano un unico continente, esteso dalle colonne d'Ercole alle foci del Gange e interamente circondato

ma, come è evidente, si presta perfettamente a inquadrare con toni fantastici, all'interno dell'inventario del mondo, un luogo 'ai confini'<sup>16</sup>.

Allineato a questo quadro esotico, caratterizzato da una sorta di indeterminatezza – che, per altri versi, è un procedimento letterario costante all'interno dei *Florida*<sup>17</sup> – è anche il catalogo dei sei popoli oltre ai quali vengono collocati gli *Indi*: questo espediente consente ad Apuleio di esibire il proprio sapere etnografico davanti al suo pubblico. Si tratta di un carrello agile, che allude a un ampio spettro di conoscenze storiche e geografiche, grazie alle quali ogni popolo è schematicamente presentato da sintetiche e puntuali peculiarità etno-antropologiche<sup>18</sup>. Questo affresco, con cui si sostanzia la separazione tra l'Occidente e l'India, si rivela piuttosto ricercato e appare anche sviluppato secondo una linea sintattica che sembra suggerire una progressiva distanza dal 'noi' di riferimento<sup>19</sup>: a un *tricolon* asciutto, composto dal nome del popolo e dall'aggettivo, segue un *tricolon* più dilatato in cui l'etnonimo è posposto e apparentemente amplificato da altri dettagli. Peraltro, dal piano di alcuni attributi identitari si passa, nel secondo *tricolon*,

---

dall'Oceano. Nelle antiche carte, la costa meridionale di questo continente proprio all'altezza dell'India piegava bruscamente a Nord, per poi volgersi a Occidente lungo le coste settentrionali dell'Asia e dell'Europa». Ma su questa concezione vd. ancora C. Nicolet, *L'inventario del mondo*, cit., pp. 49-78.

<sup>16</sup> Suggestisce questa lettura anche F. Opeku, *A commentary with introduction on the Florida of Apuleius*, Ph.D. Thesis, London 1974, pp. 104-105, che osserva come quella apuleiana sia la prima occorrenza di questa espressione.

<sup>17</sup> Questo aspetto, legato peraltro all'alternanza di fantasia e realtà, è stato messo bene in luce da M. G. Bajoni, *Appunti per una lettura tematica dei Florida di Apuleio*, in *Euphrosyne*, 17 (1989), pp. 255-258.

<sup>18</sup> Un procedimento analogo si ritrova in *met.* 11, 5 e, con diversa riflessione, anche in *Apol.* 24, su cui mi permetto di rinviare a MM. Bianco, *La questione 'de patria' nell'Apologia di Apuleio*, in *Pan. Rivista di Filologia latina*, n.s. 2 (2013), pp. 97-112, qui p. 109.

<sup>19</sup> B. T. Lee, *Apuleius Florida*, cit., pp. 82-83 ritiene che la localizzazione dell'India segua un percorso geografico basato sulle varie rotte del commercio di spezie dall'Africa fino al continente asiatico, attraverso quella che egli definisce "geografia del consumismo".

all'indicazione di alcune specifiche condizioni di vita. L'organizzazione dei popoli avviene secondo uno schema a coppie oppostive, che contrappongono un paradigma positivo e uno negativo, quasi a siglare in questo modo la varietà considerevole che intercorre tra il centro e la periferia estrema, ovvero tra il 'noi' (*nobis*) e l'India, di cui si intende parlare.

Lo stile conciso con cui Apuleio presenta i popoli che ci separano dall'India è concepito in qualche modo secondo un gusto poetico, che icasticamente assegna a pochi tratti etnografici il compito di ricreare un ventaglio di allusioni più ampio. Proprio per questo motivo la classificazione si regge su stereotipi di facile consumo e capaci di sollecitare istintivamente alcune tessere specifiche dell'inventario del mondo su cui si costruisce la geografia degli antichi: e così degli Egizi viene elogiata immancabilmente la saggezza, degli Ebrei viene stigmatizzata la religione<sup>20</sup>, dei Nabatei l'intraprendenza mercantile fino ad arrivare ai Parti con le loro 'dissolute' vesti fluttuanti<sup>21</sup>, agli Itirei poveri e bellicosi e, infine, agli Arabi e alla loro ricchezza di aromi.

A partire da *Fl.* 6, 2, come dicevamo, sotto forma di preterizione Apuleio rilancia con rapidissime pennellate tutto l'immaginario esotico connesso all'India e alle meraviglie di quel luogo, dichiarando di non volersi occupare di queste cose ma finendo per insistere su alcuni aspetti e su alcuni temi che erano già propri della narrazione delle meraviglie dell'Oriente: i cumuli d'avorio e di spezie, l'abbondanza di cinnamomo, i fiumi d'oro. Immancabile il riferimento al Gange, indicato come il più grande di tutti i fiumi (*omnium amnium maximus*), sorprendentemente con cento foci<sup>22</sup>, e messo in

---

<sup>20</sup> Sulla rappresentazione degli Ebrei nel mondo antico e sull'atavica avversione nei loro confronti è di recente tornato in un bel saggio L. Canfora, *Il tesoro degli ebrei. Roma e Gerusalemme*, Laterza, Roma-Bari 2021.

<sup>21</sup> E. Paratore, *La Persia nella letteratura latina*, in *Convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano*, Roma 11-14 aprile 1965, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1966, pp. 505-558, qui pp. 512-517.

<sup>22</sup> Gli autori antichi (Plinio, Strabone) parlano di una o sette foci, mentre il numero cento è associabile alla rappresentazione del Nilo: questa

evidenza da una citazione di tre esametri di un poeta sconosciuto, che alcuni hanno voluto identificare con il Clemente di cui si parla in 7, 4 ma che, come ha osservato Hunink<sup>23</sup>, potrebbe trattarsi verosimilmente anche dello stesso Apuleio.

Il gusto per il meraviglioso – dopo un rapido cenno alla straordinarietà della pelle scura, presentata come eccezionale proprio perché gli Indiani, che vivono dove nasce il giorno, hanno il colore della notte<sup>24</sup> – si esplica in un racconto più dettagliato, che tradisce quasi scopertamente la precedente intenzione di trascurare alcune questioni connesse all'India. Apuleio descrive una mirabolante lotta tra serpenti giganti ed elefanti<sup>25</sup> che vede in un primo momento in vantaggio i serpenti, capaci di avvincere e immobilizzare gli elefanti, i quali, per difendersi, si lasciano cadere in modo da schiacciare con il loro peso i suoi aggressori.

Con la descrizione del combattimento cruento degli animali si passa finalmente a trattare *de miraculis hominum* verso i quali il Madaurense sostiene di nutrire una manifesta preferenza. I *genera* degli uomini di cui si parla fanno esplicito riferimento alle caste indiane, che erano ben note ai Romani già da tempo e di cui parla anche Plinio in *N.H.* 6, 66. Se già il racconto pliniano riduce le caste da sette a cinque, Apuleio si limita dal canto suo a proporre solo quattro caste, prendendo le mosse da quelle inferiori: i bovani, i mercanti, i guerrieri

---

osservazione è di J. Martos (ed.), *Apología o Discurso sobre la magia en defensa propia*; *Floridas*, cit., p. 182.

<sup>23</sup> Vd. Hunink, *Apuleius of Madauros. Florida*, cit., p. 89.

<sup>24</sup> Rientra in questo discorso la confusione che spesso si fa nell'antichità tra gli Indiani e altri popoli, in particolare gli Etiopi. Vd. G. Nedungatt, *India confused with other countries in antiquity?*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 76.2 (2010), pp. 315-337, qui pp. 326 ss. e, già prima, P. Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde: interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII siècle avant J.-C.-VI siècle après J.-C.)*, École Française de Rome, Rome 2004 e L. Cracco Ruggini, *Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardoimperiale*, in *IV Congresso internazionale di Studi Etiopici, Roma, 10-15 aprile 1972, I, Problemi attuali di scienze e di cultura*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974), pp. 141-193, qui pp. 144-149.

<sup>25</sup> Una descrizione già in Mela 3, 7, 65; Plin. *N.H.* 8, 32-34.

e i Bramani. Nei confronti delle prime tre caste difatti si suggeriscono pochi tratti, generalmente negativi, dal momento che questi uomini si distinguono per specialità manuali e si dimostrano incapaci di fare altro. Sulle applicazioni pratiche, del resto, Apuleio non nasconde mai le sue riserve, esibendo talora perfino disprezzo per le arti *sellulariae*, come si evince lucidamente peraltro da *Fl.* 9, 24 ss. a proposito dell'elogio di Ippia. All'abilità di sapere usare alcuni attrezzi e di realizzare anche oggetti di comune utilità, Apuleio dichiara di preferire la capacità di sviluppare un ingegno multiforme in grado di alimentare versi degni della verga, della lira, del socco e del coturno<sup>26</sup>. Per questo motivo, le prime tre caste sono delineate con contorni sfavorevoli ed etichettate con espressioni denigratorie<sup>27</sup>, mentre soltanto all'ultima sono riservati spazi di lode e un maggiore spazio narrativo. Dei Bramani, d'altra parte, Apuleio parla ancora in *Fl.* 15, 18 con cenni di grande esaltazione, sostenendo che essi hanno contribuito moltissimo alla formazione filosofica di Pitagora con precisi insegnamenti.

Questa selezione delle caste proposta da Apuleio non discende da una mancata conoscenza della situazione reale ma si spiega, in linea con la strutturazione logica che informa tutta la silloge, come un chiaro proposito di mettere in luce una sola casta rispetto alla classificazione generale, escludendo le caste superiori che sarebbe stato possibile allineare a quella dei Bramani. Come osserva La Rocca, «è chiaro che questo livellamento verso il basso della società indiana sotto-

---

<sup>26</sup> Un aspetto peraltro messo bene in luce recentemente da N. Lévy, *Multiscius: la conception apulienne de la polymathie au miroir de la notion grecque de πολυμαθία*, in E. Plantade, D. Vallat (eds.), *Les savoirs d'Apulée*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2018, pp. 19-44 e su cui mi sono parzialmente soffermato in M. M. Bianco, 'Col torno e col coturno': i Florida di Apuleio e l'equilibrio dei registri, in *Aevum Antiquum*, n.s. 7 (2007), pp. 65-74.

<sup>27</sup> Un tratto che appare fin troppo evidente a proposito dei *bubulci*, capaci solo di *bubulcitare*, se si pensa che questi termini (di colore plautino; vd. F. Piccioni, *Apuleio. Florida*, cit., p. 101) altrove sono impiegati sempre per stigmatizzare la dimensione rozza e incolta degli avversari. Per un panorama più ampio di questa prospettiva rinvio a M. M. Bianco, *Agrestis cum erudito: scenografie del discorso nell'Apologia di Apuleio*, in *Pan. Rivista di Filologia latina*, n.s. 6 (2017), pp. 125-139.

linea per converso il ruolo dei gimnosofisti, presentati come totalmente dediti alla sapienza (*sapientia*) ed estranei ad attività economiche (30-36). Se ne ricava l'impressione che il racconto celi un intento polemico. La polarizzazione tra sapienti e lavoratori, infatti, richiama suggestivamente l'antitesi, frequente nei *Florida*, tra i filosofi liberi dai bisogni materiali e i rivali cui l'autore rinfacciava un'origine sociale subalterna»<sup>28</sup>.

Apuleio parla di un *genus praestabile*, quindi, quello dei Bramani, qui indicati più esattamente come *gymnosophistae*, i sapienti nudi con i quali sarebbe venuto in contatto anche Alessandro Magno<sup>29</sup>. Di essi si puntualizza subito l'inesperienza in qualsiasi campo delle attività manuali: non sanno coltivare le viti, innestare gli alberi e arare la terra e, ancora, non sanno coltivare un terreno, setacciare l'oro, pascere o tosare una pecora o soggiogare un toro. L'insistenza sulle attività connesse in modo specifico al mondo agricolo non è causale ma fornisce l'occasione per rilanciare l'unica attività imparata dai gimnosofisti, perché tra di essi tanto gli anziani maestri (*magistri senes*) quanto i giovani discepoli (*discipuli iuniores*) coltivano attentamente (*percolunt*) la saggezza: dalla coltivazione dei campi si passa a quella della *sapientia*, che appare però non meno faticosa, se si considera che i saggi Indiani odiano il torpore della mente e l'inattività (*torporem animi et otium*, 6, 9). D'altra parte l'immaginario agricolo-pastorale, così puntualmente classificato da Apuleio con una rassegna di tutti i possibili lavori (dalla viticoltura all'aratura, al pascolo)<sup>30</sup>, è pre-

---

<sup>28</sup> A. La Rocca, *Il filosofo e la città*, cit., p. 162.

<sup>29</sup> La questione dei gimnosofisti è il dato più specifico nel racconto apuleiano e sfugge, come ha ben notato G. Nedungatt, *India confused with other countries*, cit., p. 330 (che pure non cita il passaggio apuleiano), a qualsiasi possibile confusione tra l'India e altri popoli.

<sup>30</sup> In questo elenco, a dire il vero, un po' insolita appare la presenza del nesso *aurum colare* che rinvia all'ambito metallurgico e a non all'esperienza agricola (Oudendorp aveva perfino provato a correggere *aurum* con *uvam*). La presenza di questa clausola è solitamente spiegata come un gioco fonico con il precedente *arvum colere*, ovvero come un'efficace paronomasia (vd. C. Facchini Tosi, *Forma e suono in Apuleio*, cit., pp. 153 s.), anche se non escluderei un problema di dittografia.

sentato come il rovescio delle attività intellettuali, in linea con quella polarizzazione che contrappone filosofi da una arte e lavoratori dall'altra: si tratta di una linea di rappresentazione ben nota all'interno dell'opera apuleiana e piuttosto evidente in *Apologia* e *Florida*, dove gli avversari sono comunemente indicati come uomini *agrestes*<sup>31</sup> e dove il quadro georgico e bucolico è sempre giocato in chiave 'bassa' e mai in sintonia con la tendenza allegorica propria della poesia pastorale, verso la quale Apuleio appare piuttosto refrattario.

Dopo il fitto catalogo di attività agricole, in *Fl.* 6 si sottolinea dunque come i gimnosofisti si dedichino a una sola arte, la saggezza, che però non è paradossalmente priva di risvolti 'concreti' e si rivela peraltro particolarmente utile. La descrizione dell'ultima parte del sesto estratto presenta un tono decisamente differente dalla sezione precedente, perché si abbandona l'impostazione esotica e la narrazione si struttura su un livello di ordinaria quotidianità<sup>32</sup>. E così non si insiste sul misticismo dei Bramani ma si sposta l'attenzione sul piano operativo, con una focalizzazione sui buoni gesti. Alla mensa apparecchiata, ogni sera, convergono tutti i giovani da diversi luoghi e i maestri provvedono a interrogarli su cosa di buono abbiano compiuto nell'arco della giornata, allontanando quanti non hanno nulla da raccontare<sup>33</sup> (*Fl.* 6, 11-12):

*Hic alius se commemorat inter duos arbitrum delectum, sanata similtate, reconciliata gratia, purgata suspicione amicos ex infensis reddidisse; itidem alius sese parentibus quaequam imperantibus oboedis, et alius aliquid meditatione sua repperisse uel alterius demonstratione didicisse, denique ceteri commemorant. Qui nihil habet adferre cur prandeat, inpransus ad opus foras extruditur*<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Vd. anc ora M. M. Bianco, *Agrestis cum erudito*, cit., pp. 125-139.

<sup>32</sup> Lo ha ben messo in luce S. Sabnis, *Procul a nobis*, cit., p. 279.

<sup>33</sup> J. Harrison, *Apuleius: a Latin sophist*, cit., p. 103 coglie una certa somiglianza tra questa scena e un passo dei pitagorici *Carmina Aurea*, dove il resoconto avviene prima del sonno e la punizione è auto-inflitta.

<sup>34</sup> "A quel punto uno ricorda di essere stato scelto quale arbitro tra due contendenti e, sanato il dissenso, riportata la pace, eliminato il sospetto, da nemici

La rappresentazione dei gimnosofisti, immersi nelle loro buone pratiche quotidiane, costituisce per Apuleio un'occasione preziosa per rilanciare l'immagine del 'vero filosofo', che in fin dei conti può essere identificato come il tema di fondo di tutta la silloge. La conclusione di *Fl.* 6 è in piena sintonia con la polarizzazione campagna-città tratteggiata in precedenza e contribuisce a marcare una rappresentazione cittadina del filosofo, la cui bontà sembra misurarsi soltanto sulla sua capacità di agire a beneficio della collettività. Se la campagna diventa metafora di isolamento e di legami fragili, la città si pone come il simbolo dell'intellettuale impegnato. La narrazione dell'India, apparentemente di un mondo altro e lontano, si rivela invece un espediente di forte approssimazione alla realtà culturale apuleiana. E si spiegano verosimilmente in questo modo le continue oscillazioni nella rappresentazione dell'India, che spesso finisce per avere contorni molto simili al mondo vicino ad Apuleio: non è semplicemente una questione di 'confusione geo-culturale' ma una strategia retorica per riaffermare delle linee di interpretazione e trasformarle in valori universali. Un modo, per così dire, più violento di imporre un principio e di presentarlo come valido oltre ogni confine, anche laddove si impongono i racconti favolosi. Un filosofo è tale se è concretamente in grado di giovare alla comunità. Ci troviamo, per certi versi, davanti a una prospettiva ancora più forte rispetto a quella 'noi-centrica' definita da Remotti<sup>35</sup>: lo straniero, infatti, con un gioco articolato di lontananza geografica ma di prossimità antropologica, non rappresenta soltanto l'esibizione delle possibilità alternative rispetto al 'noi' ma definisce, soprattutto grazie alle analogie, l'universalità e la validità di un atteggiamento.

Tramite la narrazione dei gimnosofisti si delinea una sorta di "evergetismo" filosofico, che si traduce in un impegno ci-

---

di averli resi amici; del pari un altro racconta di aver obbedito a un ordine dei genitori, un altro ancora di aver scoperto qualcosa con le sue riflessioni o di averla imparata dalla spiegazione di un altro, e così via via tutti gli altri" (trad. Piccioni).

<sup>35</sup> F. Remotti, *Essenzialità dello straniero*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Bari 1992, pp. 24 ss.

vico, con il quale la coltivazione della saggezza è al 'servizio' della città. Un servizio che va inteso nei confini di una sorta di pratica quotidiana, che alimenta la crescita morale del singolo e contribuisce al benessere della collettività. Del resto, è indubbio che nel mondo antico, pur con diverse prospettive, la filosofia sia spesso coniugata con l'impegno sociale e politico. In ambito romano poi, dove è costante una certa diffidenza «nei confronti delle attività puramente speculative ed estranee alla dimensione pubblica»<sup>36</sup>, la conoscenza filosofica è sempre caricata di una missione ampia, perché essa è valutata come uno strumento prezioso di progresso morale del singolo e, di conseguenza, della società: da Lucrezio, la cui filosofia si propone il compito, che è anche sociale, di rivelare la verità, al pensiero ciceroniano (con particolare riguardo al *de officiis* dove il discorso ambisce ad abbracciare tutto il corpo sociale e per cui Narducci, giustamente, parla di un «trattato di etica pratica strettamente legata all'azione politico-sociale»<sup>37</sup>) e, ancora più, a quello senecano dove il sapere filosofico si pone come capacità di giovare all'altro sia attraverso l'impegno politico, laddove possibile, sia attraverso una condotta esemplare o l'invito, in senso pedagogico, ad un percorso di perfezionamento<sup>38</sup>.

Nell'ambito di una polarizzazione che da un lato vede il filosofo come estraneo al corpo cittadino e dall'altro come parte integrante del sistema politico-sociale, Apuleio sembra certamente orientato verso la seconda direzione, disegnando l'immagine di un sapiente che mette la propria saggezza a disposizione della comunità. Si regge proprio su questi

---

<sup>36</sup> G. Piras, *La filosofia. Nota introduttiva*, in A. Fusi, A. Luceri, P. Parroni, G. Piras (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica, VII. I testi*, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 327-342, qui p. 332.

<sup>37</sup> E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Giardini, Pisa 1989, p. 6.

<sup>38</sup> Per uno rapido sguardo su questo aspetti vd., tra gli altri, M. T. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia togata: essays on philosophy and Roman society*, Clarendon Press, Oxford 1989 e J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart 1989.

presupposti la diffidenza che Apuleio esibisce più volte nei *Florida* nei confronti dei suoi rivali, spesso rappresentati ai margini del tessuto sociale. L'operosità dei gimnosofisti è, peraltro, soprattutto affidata alle loro parole, alla loro capacità di sanare dissensi, dirimere questioni, ascoltare gli altri e sapere riflettere. Al centro delle parole apuleiane, in *Fl.* 6, c'è un binomio inscindibile tra filosofia e retorica, dal momento che quest'ultima riesce a tradurre nel quotidiano ogni insegnamento e farne un meccanismo concreto di miglioramento di sé e degli altri. In questo paradigma i filosofi non sono immaginati 'al potere' ma si pongono soprattutto come modelli educativi della comunità, perché moralmente e professionalmente capaci di crescere, di rispettare le gerarchie e di sanare le ferite della società. È quanto raccontano gli allievi ai maestri quando rivelano di avere scoperto qualcosa con la meditazione, di avere obbedito ai genitori, di essere stati in grado di trasformare dei nemici in amici.

Ben distante dall'intellettuale che vagheggia, seppure in modo idealizzato, un paradigma georgico, il filosofo apuleiano non può quindi che guardare alla città, dove ha nel concreto la possibilità di perfezionare la sua *sapientia* e volgerla in azione. Il filosofo, come lo stesso Apuleio osserva in *Apol.* 16, deve essere *conspicuus*, immerso nelle frequentazioni cittadine, conosciuto da tutti e sicuramente ben noto anche ai destinatari dei suoi discorsi. Sempre dall'*Apologia* si ricava un'ottima confidenza di Apuleio con i notabili della città, con lo stesso giudice Claudio Massimo, con i luoghi di potere e di aggregazione. Apuleio, nel corso dell'orazione, tiene più volte a precisare la sua ricca rete di amicizie; la sua casa, inoltre, è oggetto di visite frequenti, anche semplicemente da parte di coloro che si affidano a lui per ricevere delle cure o per qualsiasi altro affare<sup>39</sup>. A chiunque è concesso accostarsi ad Apuleio, il

---

<sup>39</sup> Si veda, solo per citare qualche esempio, il caso della donna epilettica (*Apol.* 48). Ma Apuleio stesso precisa che molti servi e amici frequentavano spesso casa sua (*Apol.* 62). Di questa vita pubblica cittadina Apuleio dà esplicita prova di orgoglio in *Apol.* 40: *...praesertim quod nihil ego clanculo, sed omnia in propatulo ago, ut quiuis uel extrarius arbiter adsistat, more*

quale non agisce mai *clanculo* e anzi 'porta sempre l'animo in fronte'<sup>40</sup>, ovvero non ha mai nulla da nascondere ovunque vada. Ne vien fuori un profilo di grande autorevolezza ma anche l'immagine di un personaggio pubblico, pienamente inserito nel contesto cittadino.

D'altra parte, lo stesso percorso culturale del filosofo di Madauros è delineato all'interno di un ampio carosello di città: Roma, Sabrata, Alessandria, Atene, Oea e Cartagine<sup>41</sup>. Adolfo La Rocca, non a caso, per il suo eccellente commento storico ai *Florida* ha scelto il titolo azzecato "Il filosofo e la città". Apuleio concepisce una rappresentazione pubblica di sé e prospetta le sue conferenze<sup>42</sup> come impegno civico e come fattore di qualificazione sociale: un pannello davvero molto nitido si ha in *Fl.* 9, 10-11, dove viene descritta la folla numerosa che si riunisce presso il teatro di Cartagine per assistere a un suo discorso. Questa dimensione pubblica è, come abbiamo già avuto modo di dire, retorica e filosofica insieme e si regge su una eloquente definizione di filosofo fornita, con magistrale chiarezza, in *Apol.* 15, dove *philosophus* è chiamato "chi discute sempre davanti a tutti gli uomini" (...*apud omnis homines semper disserenti...*), sapendo esercitare l'*obiurgatio* e sapendo indicare i confini di bene e male (...*de finibus bonorum et malorum*)<sup>43</sup>. Un filosofo è innanzitutto un maestro, uno che ha da insegnare, come lo stesso Apuleio precisa senza mezzi termini a chiusura di *Fl.* 5, riferendosi peraltro all'autorevolezza di un suo discorso.

La figura di Apuleio rientra perfettamente nel clima urbano, carico di stimoli culturali e ben contrapposto all'oscurità campagnola, quella che in qualche modo è rappresentata

---

*hoc et instituto magistrorum meorum, qui aiunt hominem liberum et magnificum debere, si qu<o> eat, in primori fronte animum gestare.*

<sup>40</sup> Vd. A. Otto, *Die Sprichwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1962 (Leipzig 1890), p. 147.

<sup>41</sup> Utile il confronto con *Fl.* 18.

<sup>42</sup> Vd., e.g., *Apol.* 15, 55, 73.

<sup>43</sup> È innegabile che in questo passaggio Apuleio intende alludere all'opera ciceroniana.

dalle caste indiane più basse. Proprio su questa notorietà, intesa come simbolo di onestà, Apuleio insiste ripetutamente, non mancando di sottolineare il tributo di folla alle sue conferenze, come si ricava, ad esempio, da *Apol.* 73 e *Apol.* 55. Si tratta, con tutta evidenza, di una costruzione 'spettacolare' della retorica e della filosofia<sup>44</sup>, in cui la dimensione urbana, con i suoi spazi culturali e i suoi luoghi istituzionali, occupa un posto insostituibile: «l'affollamento non viene più colto nella sua dimensione popolare ma in quella, squisitamente politica, di una collettività che si reputa una élite sociale e culturale»<sup>45</sup>. Nella contrapposizione *urbs/rus* la città si pone quindi come centro di valore rispetto alla campagna: l'unica *nobilitas* può essere quella che passa attraverso la cultura urbana e la sua civiltà aristocratica. Questo aspetto è stato chiarito adeguatamente da La Rocca, che a proposito dei *Florida* sottolinea: «la primazia di Cartagine non è una qualità astratta della città ma un attributo concreto dei cittadini, cui viene riferita ogni realtà sociale, politica e religiosa»<sup>46</sup>.

Chi opera per il bene può dunque, secondo l'insegnamento dei gimnosofisti, sedere al banchetto dei saggi, mentre ne rimane escluso (*inpransus*)<sup>47</sup> chi non ha nessuna azione lodevole da narrare. Questa prospettiva sui Bramani è ancora rilanciata in *Fl.* 15, quando a proposito della formazione di Pitagora si evidenzia come da costoro il filosofo avesse appreso l'idea dei tormenti e dei premi da assegnare secondo i meriti.

È evidente che dietro il racconto dell'India si celi un disegno metaforico ben preciso, che forse doveva essere anche la parte centrale del discorso apuleiano. Non è un caso che

---

<sup>44</sup> Vd. M. M. Bianco, *Le prove testimoniali nell'Apologia: tradizione retorica ed effetti di scena*, in *Maia* 67 (2015), pp. 384-414, qui pp. 406-407.

<sup>45</sup> Prendo in prestito considerazioni di A. La Rocca, *Il filosofo e la città*, cit., p. 46.

<sup>46</sup> Ancora A. La Rocca, *Il filosofo e la città*, cit., p. 45.

<sup>47</sup> Un termine che non cela una certa carica ironica e una patina comica, dal momento, come l'equivalente *incenatus* (ad esempio in *Cas.* 776, 788), è di frequente uso in Plauto: *Amph.* 254, 952, *Aul.* 528, *Rud.* 144, *Stich.* 533. Sulla presenza del lessico plautino in Apuleio vd. L. Pasetti, *Plauto in Apuleio*, Patron, Bologna 2007.

Maurizio Massimo Bianco

alcuni, a proposito della conclusione di questo estratto, abbiano fatto riferimento agli *auditoria* cartaginesi da cui Apuleio vorrebbe estromettere gli avversari, quelli che lui ritiene falsi filosofi<sup>48</sup>. L'unica saggezza, dunque, come insegnano gli *Indi* è quella fertile, quella che produce frutti e contribuisce al miglioramento della società. Gli 'altri', o meglio gli 'ultimi' (tali sono gli Indiani nel racconto apuleiano), costruiti opportunamente su misura, sono ancora una volta buoni per ripensare se stessi e per rivendicare, quasi paradossalmente, una posizione culturale dominante.

L'utopia' dei gimnosofisti consente ad Apuleio di parlare di sé e, soprattutto, di ribadire il ruolo centrale della retorica nella società.

---

<sup>48</sup> Così T. Sinko, *Apuleiana*, in *Eos* 18 (1912), pp. 137-167, qui p. 161 e A. La Rocca, *Il filosofo e la città*, cit., p. 164.

# Caracalla: il doppio volto di un nome

DANIELA MOTTA

«Ogni nome possiede, che se ne sia o no consapevoli, una determinazione culturale che permea l'immagine che gli altri si fanno del portatore e che, attraverso vie sottili, può contribuire a modellare la sua personalità in maniera positiva o negativa»<sup>1</sup>. Questa riflessione di Claude Lévi-Strauss, richiamata nelle pagine conclusive del bel volume di Mario Lentano, *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, segnala il nesso plurisemantico fra onomastica e identità, in quanto il nome – come efficacemente sottolinea appunto Lentano – rappresenta «un utensile docile alle strategie di costruzione, decostruzione e negoziazione di un'identità che in quel mondo costituisce anzitutto un fatto sociale»<sup>2</sup>. Se, fra la casistica del nome dell'individuo, ci si volge all'abbondante serbatoio dell'onomastica imperiale, si evidenzia come gli elementi della nomenclatura veicolino una pluralità di messaggi, filtrata dalle fonti attraverso la connessione fra significante e significato, riflettendo in un gioco di specchi le rappresentazioni del *princeps*. Il nome personale, nel suo carico di valenze mai neutrali, tesse infatti una tela di rinvii a modelli, oppure risponde o si presta ad esigenze classificatorie, talora di segno opposto nelle diverse tipologie di documentazione.

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss, C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, trad. it. (ed. or. *La pensée sauvage*, Paris 1962), p. 203.

<sup>2</sup> Lentano, M., *Nomen. Il nome proprio nella cultura romana*, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 210-211.

L'esempio celebre che qui si intende ripercorrere del nome di Caracalla, un nome quest'ultimo non attestato a livello ufficiale rispetto a quello assunto dall'imperatore di M. Aurelius Severus Antoninus, mostra come le fonti storiografiche abbiano fornito due spiegazioni di tenore contrastante di un soprannome dal forte valore identitario<sup>3</sup>. Se il soprannome derivava dalla tipica veste di foggia barbarica introdotta dall'imperatore, significativamente diversa è la contestualizzazione fornita dalla storiografia di lingua greca rispetto a quella latina<sup>4</sup>. Il contemporaneo Cassio Dione, infatti, riferisce di tale indumento a proposito della presenza dell'imperatore in Siria e in Mesopotamia, dove si trattenne fra 216 e 217 per la campagna contro i Parti: l'imperatore, allora, avrebbe avuto l'abitudine di indossare un mantello da lui stesso ideato, di foggia barbarica, da cui sarebbe scaturito il soprannome<sup>5</sup>. Nella più tarda tradizione storiografica latina l'ambientazione è, invece, quella dell'*Urbs*, dove la veste caratteristica per la sua lunghezza fino ai piedi non sarebbe stata portata dall'imperatore, ma distribuita presso la *plebs Romana* per poi essere destinata a sicuro successo negli anni a venire. Queste due tradizioni, mentre possono leggersi entrambe all'interno della tensione ecumenica che caratterizza l'imperatore riflettendo in maniera diversa l'apertura verso costumi estranei alla romanità e ci aprono uno squarcio sui rapporti interculturali, si integrano vicendevolmente offrendo due diverse prospettive non soltanto cronologiche dell'uso della veste, spia di connotazioni opposte del soprannome.

---

<sup>3</sup> Per la titolatura di Caracalla vd. Mastino, A., *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni (indici)*, Studi di storia antica 5, Editrice CLUEB, Bologna 1981, pp. 27-36; Kienast, D. - Eck, W. - Heil, M., *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2017<sup>6</sup>, pp. 162-165.

<sup>4</sup> Su tale veste in riferimento a Caracalla, sulla sua fortuna in epoca successiva, e sull'etimologia del termine vd. Wild, J.P., *The Caracallus*, in «Latomus», 23.3 (1964), pp. 532-536; Galimberti, A., *Caracalla*, Salerno Editrice, Roma 2019, p. 93.

<sup>5</sup> Cass. Dio 78, 3, 3.

Nella nostra analisi è utile partire dal versante della storiografia latina, la cui focalizzazione si concentra sul primo utilizzo della veste. Stando ad Aurelio Vittore, l'imperatore sarebbe stato appellato Caracalla per via degli indumenti che giungevano fino alle caviglie donati alle plebe, vesti al tempo stesso chiamate *Antoninianae* dal suo nome<sup>6</sup>. Da Aurelio Vittore riprende la notizia in maniera sostanzialmente invariata la biografia imperiale della *Historia Augusta*, che tuttavia riporta la variante al maschile del soprannome (*Caracallus*) presente già in Cassio Dione<sup>7</sup>. La connessione fra soprannome di Caracalla e *vestimenta* elargite al popolo di Roma si legge anche nella biografia di Settimio Severo della *Historia Augusta*, in un passaggio che è riproposizione della notizia presente nella biografia di Caracalla.<sup>8</sup> Mentre Eutropio e Festo si limitano a registrare la denominazione alternativa dell'imperatore rispetto a quella ufficiale, senza fornirne spiegazione, più circostanziata risulta la testimonianza dell'*Epitome de Caesaribus*, che così riferisce:<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Aur. Vict. 21, 1: *Ceterum Antoninus incognita munerum specie plebem Romanam adficiens, quod indumenta in talos demissa largiretur, Caracalla dictus, cum pari modo vesti Antoninianas nomen e suo daret.* Cfr. Dufraigne, P., *Aurélius Victor. Livre des Césars, texte établi et traduit*, Les Belles Lettres, Paris 2003<sup>2</sup>, p. 132 n. 1.

<sup>7</sup> HA Ant. Car. 9, 7-8: *Ipse Caracalli nomen accepit a vestimento, quod populo dederat, demisso usque ad talos, quod ante non fuerat. Unde hodieque Antoninianae dicuntur caracallae huiusmodi, in usu maxime Romanae plebis frequentatae.* Sulla derivazione della notizia da Aurelio Vittore cfr. Reusch, W., *Der historische Wert der Caracallavita in den Scriptorum Historiae Augustae*, Klio Beiheft 24, NF 11, Dieterich, Leipzig 1931 (Neudruck Scientia Verlag Aalen, 1963), pp. 1 e 57.

<sup>8</sup> HA Sev. 21, 11: *vixit denique in odio populi diu Antoninus, nomenque illud venerabile diu minus amatum est, quamvis et vestimenta populo dederit, unde Caracallus est dictus, et thermas magnificentissimas fecerit.*

<sup>9</sup> Eutr. 8, 20, 1 (*M. Aurelius Antoninus Bassianus, idemque Caracalla*); Fest. 21, 3 (*Antoninus, cognomento Caracalla*); cfr. inoltre Auson. Caes. 2, 22 (*Bassianus Antoninus sive Caracalla*). *Epit. de Caes* 21, 2, su cui cfr. Schlumberger, J., *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, Vestigia, Beiträge zur alten Geschichte 18, C.H. Beck, München 1975, p. 117. Birley, A.R., *Marius Maximus: the Consular Biographer*, in ANRW II 34.3, De Gruyter, Berlin-New York 1997, pp. 2678-2757, qui p. 2747, ha messo in evidenza come l'*Epitome* sia in più

*Hic Bassianus ex avi materni nomine dictus est. At cum e Gallia vestem plurimam devexisset talaresque caracallas fecisset coegissetque plebem ad se salutandum indutam talibus introire, de nomine huius vestis Caracalla cognominatus est.*

La relazione stabilita dall'*Epitome* fra la *vestis* detta *caracalla* e il rientro dell'imperatore dalla *Gallia* a Roma, dove questi particolari indumenti sarebbero stati portati in grandi quantità e distribuiti alla *plebs* allo scopo di inscenare coreografiche *salutationes*, chiarisce il senso della munificenza nel segno della spettacolarizzazione, che non si riduce al mero gesto di elargizione imperiale descritto da Aurelio Vittore e dalla *Historia Augusta*. In questi testi, infatti, non vi è menzione della provenienza barbarica dell'indumento e questa omissione, svuotando del significato originario il contesto della donazione, svislisce *a posteriori* l'essenza del soprannome che ne sarebbe derivato. Pur non facendosi menzione nell'*Epitome* delle campagne militari, si può dedurre che l'introduzione di queste vesti, evidentemente parte del bottino di guerra, dovesse essere legata alle celebrazioni imperiali per le vittorie sugli Alamanni nel 213. In questo periodo infatti la monetazione registra la menzione dell'imperatore come *triumphator* e della *victoria Germanica*, cui è probabilmente legata la III acclamazione imperatoria<sup>10</sup> nel 213. Alla

---

occasioni «source of extra information probably deriving from independent use of Maximus». Secondo Festy, M., (éd.), *Pseudo-Aurélius Victor. Abrégé des Césars, texte établi, traduit et commenté*, Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 131, n. 4, l'attestazione del femminile *caracalla* in *tabellae defixionum* rinvenute ad Aquae Sulis confermerebbe l'informazione dell'*Epitome* sull'origine celtica della veste (AE 1982, 660; 1983, 636).

<sup>10</sup> Sulla campagna di Caracalla contro gli Alamanni vd.: Miller, S.N., *The Army and the Imperial House*, in *CAH XII, The Imperial Crisis and Recovery, A-D-193-324*, Cambridge University Press, Cambridge 1939, pp. 1-56, qui pp. 47-48; Demougeot, E., *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, I, Éditions Montaigne, Paris 1969, pp. 242-245; Letta, C., *La dinastia dei Severi*, in Momiigliano, A. – Schiavone, A.(dir.), *Storia di Roma*, II,2, *L'impero mediterraneo. I principi e il mondo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991, pp. 639-700, qui pp. 675-677; Bleckmann, B., *Die Alamannen im 3. Jahrhundert: Althistorische Bemerkungen zur Ersterwähnung und zur Ethnogenese*, in «Museum Helveti-

*victoria Germanica* fanno riferimento inoltre alcune epigrafi, tra cui in particolare una dedica all'imperatore che porta il titolo di *Germanicus*, oltre a quello di *Parthicus* e *Britannicus*, proveniente dalla *Germania Superior*<sup>11</sup>. Il titolo di *Germanicus maximus* è attestato epigraficamente anche da un frammento degli Atti dei *fratres Arvales*, dal quale apprendiamo che nell'agosto del 213 Caracalla faceva ingresso nel territorio nemico *per limitem Raetiae ad hostes extirpandos barbarorum* e che successivamente, il 6 ottobre dello stesso anno, venivano fatte offerte sacrificali agli dei *ob salutem victoriamque Germanicam*<sup>12</sup>. Il *cognomen* di *Alamannicus* attribuitogli dalla *Historia Augusta* è invece da considerarsi pura invenzione dell'anonimo biografo<sup>13</sup>.

---

cum», 59 (2002), pp. 145-171; Campbell, B., *The Severan Dynasty*, in *CAH XII*<sup>2</sup>, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-27, qui p. 18; Drinkwater, J.F., *The Alamanni and Rome. Caracalla to Clovis (213-496)*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 43-44, 50-51; Galimberti, A., *Caracalla*, Salerno Editrice, Roma 2019, pp. 86-93. Sui preparativi della campagna germanica attestati dalla documentazione epigrafica che esalta l'imperatore come *fortissimus felicissimusque princeps, pacator orbis* vd. Christol, M., *C.I.L., XIII, 6754 (Mayence). Caracalla en Germanie Supérieure: empereur-soleil ou empereur victorieux?*, in «Böner Jahrbücher», 175 (1975), pp. 129-139. Sul riflesso della vittoria nella monetazione, cfr.: *RIC IV*, 1, p. 245 no. 237, p. 260 no. 316; Mittag, P.F., *Die Triumphatordarstellung auf Münzen und Medaillons in Prinzipat und Spätantike*, in Goldbeck, F. - Wienand, J. (hrsg.), *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 419-452, qui p. 427.

<sup>11</sup> *CIL XIII*, 6459 da Meimsheim; Haug, F. - Sixt, G., *Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1900, pp. 258-259, nr. 358. Per altre iscrizioni celebranti la *Victoria Germanica* vd.: *AE 1934*, 53 da Philippi (Macedonia); *CIL VIII*, 4202 da Verecunda (Numidia); *CIL VIII*, 26243 da Uchi Maius (Africa Proconsularis); *CIL VIII*, 1483 da Thugga (Africa Proconsularis); *CIL VIII*, 27773 e *AE 1913*, 46 da Althiburos (Africa Proconsularis); Sulla titolatura di Caracalla come *Germanicus maximus* vd. D. Kienast - W. Eck, - M. Heil, *Römische Kaisertabelle*, cit., p. 157; per una rassegna della documentazione A. Mastino, *Le titulature di Caracalla e Geta*, cit., pp. 53-55.

<sup>12</sup> *CIL VI*, 2086a, ll. 19, 23, 25 (= 2103b; *ILS 451*); Scheid, J., *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, École Française de Rome, Rome 1998, p. 283, nr. 99.

<sup>13</sup> *HA Ant. Car.* 10, 6 e cfr. 5, 6. Su questa *Fälschung* vd.: Reusch, W., *Der historische Wert der Caracallavita*, cit., pp. 31 e 60; Alföldy, G., *Die Alamannen*

Rispetto alle notizie fornite da Aurelio Vittore e dalla *Historia Augusta*, l'*Epitome* offre una versione che lega con denso significato l'utilizzo delle *caracallae* alla contingenza del rientro dell'imperatore nell'*Urbs* dalla campagna germanica: allora la *plebs* doveva indossare l'indumento in presenza dell'imperatore (*salutatio*). In questo modo si rinnovava simbolicamente la *victoria Germanica* e al tempo stesso si poneva in essere la rappresentazione di un disegno ecumenico che si metteva in pratica anche attraverso processi di osmosi di consuetudini. L'*Epitome* arricchisce dunque il contesto sintetizzato dalle altre due fonti, consentendo di chiarire il valore più pregnante della largizione imperiale. In tutte queste fonti è comunque chiara la connotazione positiva dell'origine del soprannome, legato ad un atto di *liberalitas* imperiale.

In termini generali J. Schlumberger ha notato come il capitolo dedicato a Caracalla dall'*Epitome* mostri «das eigenständige enge Verhältnis der Epitome zu Marius Maximus» rispetto alla tradizione della *EKG* degli altri breviari<sup>14</sup>. È verosimile che anche per l'informazione riguardante la veste detta *caracalla* l'*Epitome* attingesse dal contemporaneo Mario Massimo, autore di biografie imperiali che continuavano Svetonio fino ad Elagabalo. La carriera senatoria di Mario Massimo si dispiega lungo tutta l'età dei Severi: in particolare negli anni di Caracalla, Mario Massimo raggiunse un traguardo del tutto eccezionale ottenendo in sequenza i proconsolati d'Africa e d'Asia, quest'ultimo per due anni, per poi diveni-

---

in der *Historia Augusta*, in «Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseus Mainz», 25 (1978), pp. 196-207, qui p. 197 (poi in Id., *Die Krise des römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, F. Steiner, Stuttgart 1989, pp. 406-417, qui p. 407.

<sup>14</sup> J. Schlumberger, *Die Epitome de Caesaribus*, cit., p. 120. Più in generale sulle convergenze tra *Epitome* e *Historia Augusta* e il ruolo di Mario Massimo come possibile fonte comune cfr. Id., *Epitome, Historia Augusta und Marius Maximus?*, in Galli Milčić, L. - Hecquet-Noti, N. (a cura di), *Historiae Augustae Colloquium Genevense in honorem F. Paschoud Septuagenarii. Les traditions historiographiques de l'Antiquité tardive: idéologie, propagande, fiction, réalité*, Munera 30, Edipuglia, Bari 2010, pp. 195-209.

re *praefectus Urbi* sotto Macrino<sup>15</sup>. Va ricordato che nell'età di Macrino le vesti da cui derivava il nome di Caracalla erano ancora in auge nell'*Urbs* e costituivano uno dei fattori della vicinanza popolare alla memoria dell'imperatore. Dalla *Historia Augusta* apprendiamo infatti che, proprio in considerazione del grande consenso goduto da Caracalla presso la *plebs* per via delle vesti da lui elargite, Macrino aveva fatto preparare delle *paenulae* rosse da distribuire al popolo che sarebbero state chiamate *Antoninianae* in onore del figlio Antonino, sul modello delle *caracallae* donate da Bassiano<sup>16</sup>. Di là dal giocoso aneddoto inventato o riportato dall'autore della *Historia Augusta* sul soprannome *paenularius* (letteralmente "venditore di mantelli") che Macrino avrebbe procurato in questo modo al figlio, la notizia sulla distribuzione di vesti al popolo a scopo di emulazione di quanto aveva fatto Caracalla non va considerata destituita di veridicità<sup>17</sup>. È ipotizzabile che notizie così circoscritte sulla vita dell'*Urbs*, tanto quella dell'*Epitome*

---

<sup>15</sup> Sulla carriera di Mario Massimo: *PIR*<sup>2</sup> M 308; A.R. Birley, *Marius Maximus*, cit., pp. 2694-2700. È discussa l'esatta sequenza dei due proconsolati, che potrebbe essere quella d'Asia (213-215) e poi d'Africa (216/217) vd.: Thomasson, B.E., *Laterculi praesidium*, Radius, Göteborg 1984, I, col. 386 nr. 127; 234 nr. 178; A.R. Birley, *Marius Maximus*, cit., 2694. Per l'ipotesi della sequenza dei proconsolati d'Africa e d'Asia rispettivamente negli anni 213/214 e 214-216 cfr. *PIR*<sup>2</sup> M 308. La particolare vicinanza di Mario Massimo a Caracalla è da ultimo sottolineata da A. Galimberti, *Caracalla*, cit., p. 117.

<sup>16</sup> *HA Opil. Macr.* 5, 3; *Ant. Diad.* 2, 8. Sul prefetto al pretorio M. Oclatinus Adventus, cui Macrino avrebbe dato l'incarico di seppellire degnamente Caracalla per via della benevolenza del popolo nei suoi confronti, cfr. Pflaum, H.G., *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, P. Geuthner, Paris 1960, II, pp. 662-667, nr. 247; *PIR*<sup>2</sup> O 9. Secondo A.R. Birley, *Marius Maximus*, cit., p. 2749, la menzione di Adventus, *collegae dudum suo* (5, 3), «would fit Maximus: Adventus had been Macrinus' first choice as city prefect, replaced by Maximus when his boorishness proved an embarrassment».

<sup>17</sup> Sull'invenzione dell'aneddoto del *paenularius* cfr. Kolb, F., *Die Paenula in der Historia Augusta*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1971*, *Antiquitas R.* 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung 11, R. Habelt, Bonn 1974, pp. 81-101, qui p. 100; Turcan, R., *Histoire Auguste*, III.1, *Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, texte établi, traduit et commenté, Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 145, n. 13.

relativamente all'occasione dell'introduzione delle *caracallae* ovvero il bottino germanico, quanto quelle delle biografie di Macrino e di Antonino Diadumeno della *Historia Augusta* derivino da una fonte di prima mano quale Mario Massimo, la cui carriera indica la straordinaria vicinanza a Caracalla. Al contempo egli dovette essere osservatore coevo in forza del suo ruolo pubblico di prefetto urbano al tempo di Macrino di tali forme di spettacolarizzazione ai fini dell'ottenimento del favore popolare a Roma da parte del neoimperatore<sup>18</sup>.

Se i passi ora analizzati concentrano il loro *focus* sull'*Urbs*, la rilettura delle fonti in lingua greca, Cassio Dione ed Erodiano, illuminano su un altro utilizzo dell'abito barbarico, questa volta riferito direttamente all'imperatore, ma che ci riporta nuovamente alle vicende del *limes* germanico, alle modalità e agli esiti della campagna militare svolta in quest'area nevralgica.

La campagna germanica, attentamente preparata con la costruzione di forti e la concentrazione di ingenti forze presso Mogontiacum nella *Germania Superior* era stata coronata dalla vittoria *prope Moenum amnem*, come attestato da Aurelio Vittore<sup>19</sup>. Era stato necessario tuttavia agire anche per le vie diplomatiche. Con ogni probabilità, come tramandato da Cassio Dione, la *φιλία* dei Germani era stata acquisita non solo militarmente, ma anche a peso d'oro<sup>20</sup>. Lo storico bitinico riferisce di popolazioni germaniche dalle quali la pace era stata comprata: così a proposito dei terribili Cenni (gli Alamanni in

---

<sup>18</sup> Sulla carriera di Mario Massimo vd. *supra* n. 15. Christol, M., *Marius Maximus, Cassius Dio et Ulpian: destins croisés et débats politiques*, in *Cassius Dio: nouvelles lectures*, II, Scripta antiqua 94, Ausonius Éditions, Bordeaux 2016, pp. 447-467, qui pp. 448-450, in particolare considera ipoteticamente derivanti da Mario Massimo i seguenti passi: 2, 1-3; 4, 1; 4, 7-5, 9 (ovvero la sezione riguardante l'accesso al potere da parte di Macrino); 7, 1-5; 13, 1.

<sup>19</sup> *CIL* XIII, 6754: dedica di Mogontiacum all'imperatore da parte del *legatus pro praetore* della *Germania Superior*, Q. Iunius Decimus Quintianus. *Aur. Vict.* 21, 2. Sull'allestimento della campagna contro gli Alamanni vd. *Cass. Dio* 77, 13, 4 e gli studi citati a n. 10.

<sup>20</sup> *Cass. Dio* 77, 14, 1-3.

un frammento di Pietro Patrizio)<sup>21</sup> le cui mogli si erano date la morte volontariamente piuttosto che vivere da schiave; o riguardo alle genti stanziato intorno alle foci dell'Elba, che avevano provocato la guerra per ottenere oro dall'imperatore. Anche Erodiano documenta l'attività diplomatica di Caracalla, che aveva portato ad ottenere l'alleanza delle popolazioni germaniche, fra le quali erano stati arruolati ausiliari e guardie del corpo. Lo storico non fa cenno alcuno delle operazioni militari relative all'*expeditio Germanica* del 213, ma considera l'iniziativa imperiale legata unicamente alla riorganizzazione delle truppe di frontiera e all'ispezione dei territori provinciali, testimoniataci anche da altra documentazione<sup>22</sup>. È in questo contesto che Erodiano inserisce le informazioni relative all'abito germanico, anche se non stabilisce una derivazione da quest'uso del soprannome imperiale, che non è mai menzionato dallo storico:

Si accattivò tutti i Germani stanziati su quel confine, facendosi amici, al punto che li prese con sé come ausiliari o li fece sue guardie del corpo, scegliendo i più valorosi e prestanti. Spesso, abbandonando la toga romana, indossava vesti germaniche, e si mostrava in giro con i mantelli trapuntati d'argento che si usano in quei paesi. Inoltre si metteva in

---

<sup>21</sup> Petr. Patr. exc. Vat. 144 (Dindorf p. 213, 27-32). Alle operazioni contro i Cenni è probabilmente da riferire *CIL* XIII, 14416 (= *ILS* 7178) da Oesco, che onora un T. Aurelius Papius Flavinus per il coraggio e il valore mostrati nelle operazioni contro i nemici *Ce[n]nos*, correzione del *Ca[r]pos* precedentemente restituito, proposta da Tudor, D., *La pretendue guerre de Caracalla contre les Carpes*, in «*Latomus*», 19 (1960), pp. 350-356, e accolta recentemente da A. Galimberti, *Caracalla*, cit., pp. 89-90.

<sup>22</sup> Hdn. 4, 7, 2; 8, 1. Ben documentata è l'attività di costruzione o restauro della rete viaria: sulla ricostruzione della via da Strasburgo a Baden-Baden cfr. *CIL* XIII, 9112, 9116; altri collegamenti viari lungo il *limes* sono attestati da *CIL* III 5735, 5745, 5755, ; sulla *via Phoebiana* presso Faimingen Kolb, A., *Caracalla und Raetien*, in «*Tyche*», 18 (2003), pp. 21-30. Sulla ricostruzione delle terme di Baden-Baden cfr. *CIL*, XIII 6301. Sull'intensa attività di costruzione di insediamenti e fortezze in connessione con la campagna contro gli Alamanni si veda Cass. Dio 77, 13, 4. Cfr. W. Reusch, *Der historische Wert der Caracallavita*, cit. 30; C.R. Whittaker, *Herodian*, cit., p. 408 n. 1; A. Galimberti, *Caracalla*, cit., 87-88.

testa parrucche bionde, acconciate come la capigliatura dei Germani. Di ciò rallegrandosi i Germani, gli si erano profondamente attaccati<sup>23</sup>.

La veste germanica (τὰ Γερμανῶν περιβλήματα) indossata dall'imperatore, rompendo la tradizione della toga sinonimo di tradizione romana (τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀποθέμενος γλαμύδα) cui si era inteso dare pieno valore a partire da Augusto<sup>24</sup>, è interpretata dunque come forma di scambio interculturale, uno strumento volto a blandire la benevolenza dei nuovi alleati. Erodiano aggiunge quindi una descrizione del favore goduto dall'imperatore anche presso i soldati per i donativi e per il suo stile di vita simile a quello degli stessi soldati, tanto da essere considerato συστρατιώτης piuttosto che βασιλεύς<sup>25</sup>.

Se ora torniamo a considerare Cassio Dione, notiamo come il tema dell'abbigliamento celtico utilizzato dall'imperatore sia riferito alla sua presenza in Oriente per la spedizione partica negli anni 216-217. Dopo il rifiuto della proposta matrimoniale di Caracalla rivolta alla figlia di Artabano, non si erano fatte attendere le reazioni partiche alle operazioni di saccheggio perpetrate da Caracalla con tale pretesto<sup>26</sup>. A proposito del soggiorno orientale di Caracalla, Cassio Dione precisa:

---

<sup>23</sup> Hdn. 4, 7, 3-4: ὠκειώσατο δὲ καὶ πάντας τοὺς ἐπέκεινα Γερμανοῦς, ἕς τε φιλιαν ὑπηγάγετο, ὡς καὶ συμμάχους παρ' αὐτῶν λαβεῖν καὶ τοῦ σώματος ἑαυτοῦ φρουροὺς ποιήσασθαι, γενναίους τε καὶ ὠραίους ἐπιεξάμενος. πολλὰκις δὲ καὶ τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀποθέμενος γλαμύδα ἠμφιέννυτο τὰ Γερμανῶν περιβλήματα, ἔν τε γλαμύσιν αἰς εἰώθασιν, ἀργύρῳ πεποικιλμέναις, ἐωρᾶτο κόμας τε τῆ κεφαλῆ ἐπετίθετο ξανθὰς καὶ ἐς κουρὰν τὴν Γερμανῶν ἠσκημένας. τούτοις δὴ χαίροντες οἱ βάρβαροι ὑπερηγάπων αὐτόν. Trad. it. F. Cassola.

<sup>24</sup> Si vedano in particolare le osservazioni di Zanker, P., *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, trad. it., pp. 175-178.

<sup>25</sup> Hdn. 4, 7, 4-7. Su questi aspetti vd. Galimberti, A., *Caracalla imperatore soldato*, in Id. (a cura di), *Erodiano. Tra crisi e trasformazione*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 131-142.

<sup>26</sup> Cass. Dio 78, 3, 1-3; Hdn. 4, 10-11. Cfr. Timpe, D., *Ein Heiratsplan Kaiser Caracallas*, in «Hermes», 95 (1967), pp. 470-495; C. Letta, *La dinastia dei Severi*, cit., 677-682; A. Galimberti, *Caracalla*, cit., pp. 149-152; Motta, D., *Caracalla e i Parti in Erodiano: fra disegno ecumenico e inganno*, in «Hormos», 12 (2020), pp. 270-289.

Talora portava un mantello interamente di porpora, talora ne indossava uno listato di bianco, oppure altre volte, come io ho visto, uno listato di porpora. In Siria e in Mesopotamia indossò degli abiti e dei calzari germanici. Egli, inoltre, ideò un abito proprio, tagliandolo e ricucendolo in una foggia barbarica per realizzarne una sorta di mantello che non solo indossava quasi sempre lui stesso – tanto da guadagnarsi il soprannome di Caracalla –, ma prescriveva che fosse soprattutto portato dai soldati<sup>27</sup>.

Anche in questo caso, sia pur in un quadro bellico diverso rispetto a quello danubiano richiamato da Erodiano, l'uso della veste è strumentale ai fini dell'ottenimento del favore militare e soprattutto della coesione fra le diverse anime degli eserciti. Cassio Dione aggiunge infatti, poco oltre, osservazioni che concernono, da una parte, il grado di decadenza dei soldati romani avvezzi agli ozi e ai donativi, dall'altra, lo stato d'animo dei barbari ormai sicuri che sarebbero stati trattati come "compagni d'armi piuttosto che come nemici" (ὥς καὶ συναγωνιστὰς αὐτοὺς ἄλλ' οὐ πολεμίους)<sup>28</sup>. La connotazione negativa del soprannome è chiarita da un passo successivo alla morte dell'imperatore:

Altrimenti, però, pessima era la fama che continuava ad avere presso tutti: infatti, non lo chiamavano neppure più Antonino, ma alcuni col vecchio nome Bassiano, altri, come ho detto, Caracalla, altri ancora Tarauta, ispirandosi al soprannome di un gladiatore piccolo di statura e bruttissimo d'aspetto, ma assai violento e sanguinario di indole<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cass. Dio 78, 3, 3: *χλαμύδα τε τοτὲ μὲν ὀλοπόρφυρον τοτὲ δὲ μεσόλευκον, ἔστι δ' ὅτε καὶ μεσοπόρφυρον, ὥσπερ καὶ ἐγὼ εἶδον, ἐφόρει. ἐν γὰρ τῇ Συρίᾳ τῇ τε Μεσοποταμίᾳ Κελτικοῖς καὶ ἑσθημασιν καὶ ὑποδήμασιν ἐχρήσατο. καὶ τινὰ ἰδίαν ἔνδυσιν βαρβαρικῶς πῶς κατακόπτων καὶ συρράπτων ἐς μανθῆς τρόπον προσεπεξέδρεν, καὶ αὐτὸς τε συνεχέστατα αὐτὴν ἐνέδυνεν, ὥστε καὶ Καράκαλλος διὰ τοῦτο ἐπικληθῆναι, καὶ τοὺς στρατιώτας μάλιστα ἀμφιένυσθαι ἐκέλευεν.* Trad. it. A. Stroppa.

<sup>28</sup> Cass. Dio 78, 3, 5.

<sup>29</sup> Cass. Dio 78, 9, 3: *ἄλλως δὲ πολλὰ καὶ κακὰ ὑπὸ πάντων ἤκουεν αἰεὶ: οὐδὲ γὰρ Ἀντωνῖνον ἔτ' αὐτὸν ἐκάλου, ἀλλ' οἱ μὲν Βασσιανὸν τὸ ἀρχαῖον ὄνομα, οἱ δὲ Καράκαλλον, ὥσπερ εἶπον, οἱ δὲ καὶ Ταραύταν ἐκ μονομάχου τινὸς προσηγορίας τό τ' εἶδος καὶ σμικροτάτου καὶ κακοειδεστάτου καὶ τὴν ψυχῆν καὶ θρασύτατου καὶ μαιφρονιώτατου.* Trad. it. A. Stroppa.

Non è un caso che tutte le altre occorrenze del nome si trovino in passi successivi, laddove per designare l'imperatore in vita in Cassio Dione è utilizzato sempre il nome ufficiale di Antonino<sup>30</sup>.

Cassio Dione registra nuovamente la presenza di elementi di origine germanica, indicati come Sciti, a proposito della morte di Caracalla: essi compaiono nella funzione di guardie del corpo e alleati<sup>31</sup>. In particolare uno di loro aveva ucciso Marziale, che aveva organizzato la congiura; morto Marziale, l'imperatore sarebbe stato quindi ucciso dai suoi centurioni. Secondo quanto aggiunge Cassio Dione, Sciti e Germani erano tenuti in particolare onore da Caracalla, che li chiamava "leoni"<sup>32</sup>. Come si è visto, la lettura di Erodiano pone la presenza di Germani al fianco dell'imperatore in un contesto diverso rispetto a quello orientale, riferendola alla permanenza di Caracalla lungo il Danubio: qui l'imperatore aveva arruolato truppe scelte come ausiliari e guardie del corpo. La menzione di soldati germanici come ausiliari e guardie del corpo, in particolare nella funzione di *equites*, torna tuttavia in Erodiano in occasione della morte dell'imperatore nei pressi di Carre, analogamente a Cassio Dione. Allora, infatti, Γερμανοὶ δὲ ἰππεῖς, οἷς Ἀντωνῖνος ἔχαίρει φρουροῖς τε τοῦ σώματος ἐχρήτη, si sarebbero lanciati all'inseguimento di Marziale e lo avrebbero eliminato<sup>33</sup>.

Come evidenziato da Kolb, i passi di Cassio Dione, in parallelo ad Erodiano, mostrano come gli Sciti dovessero essere dei confederati germanici che avevano preso parte

---

<sup>30</sup> Per le altre occorrenze del soprannome Caracalla in Cassio Dione: 78, 12, 2; 12, 4; 13, 2; 14, 2; 15, 1; 16, 4; 19, 3; 21, 5; 22, 3; 27, 5; 30, 4; 32, 2; 41, 3; 79, 3, 2; per le occorrenze del soprannome Tarauta: 78, 9, 3; 10, 3; 11, 4; 12, 6; 13, 4; 15, 2; 17, 2; 18, 4; 20, 4; 21, 1; 23, 1; 26, 2; 27, 4; 28, 2; 32, 1; 32, 4; 33, 2; 36, 3; 79, 2, 6; 3, 5.

<sup>31</sup> Cass. Dio 78, 5, 5-6, 2.

<sup>32</sup> Sui "leoni" e Caracalla, e la simbologia sottesa, vd. Letta, C., *Dal leone di Giulio Alessandro ai leoni di Caracalla*, in Bondi, S.F. (a cura di), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Giardini, Pisa 1985, pp. 289-302; A. Galimberti, *Caracalla*, cit., pp. 101-102.

<sup>33</sup> Hdn. 4, 13, 6.

alla campagna partica<sup>34</sup>. Gli accordi con le popolazioni con le quali Caracalla aveva stretto una pace comprata miravano, oltre che a stabilizzare il *limes*, anche ad assicurare all'impero contingenti per altre campagne militari. Non è da escludere che le "bestie feroci" menzionate nella *Historia Augusta* in quanto utilizzate contro i Parti (*feris etiam bestiis in hostes inmissis*)<sup>35</sup> siano un'iperbolica immagine per rappresentare i cosiddetti leoni, termine con cui l'imperatore chiamava Sciti e Celti da lui arruolati. Essi d'altronde sarebbero da riconoscere in quegli *equites extraordinarii* citati nella *Historia Augusta*, comandati da Tricciano, considerato complice al complotto che aveva portato alla morte dell'imperatore<sup>36</sup>.

La lettura delle due tradizioni sulla veste barbarica, e sul soprannome che ne sarebbe derivato per l'imperatore, evidenzia due diversi utilizzi di questo peculiare abbigliamento l'uno urbano, l'altro militare, cui è sotteso tuttavia un medesimo sforzo di integrazione nei confronti del mondo germanico, sia pur con le finalità diverse evidenziate. È un indirizzo politico che ben si inquadra nell'ottica di un imperatore che aveva inaugurato il suo regno con un provvedimento quale la *Constitutio Antoniniana* e che con spirito megalomane intendeva unire l'impero romano a quello partico. Tuttavia profondamente divergenti sono le interpretazioni delle fonti. L'informazione riguardante il contesto dell'*Urbs*, che giungeva con ogni probabilità alla tarda tradizione storiografica latina da Mario Massimo, riflette infatti una valutazione favorevole di Caracalla, divenuto particolarmente caro alla *plebs* proprio in virtù di gesti di *liberalitas* di tale tenore, e conseguentemente comporta una connotazione in origine positiva del soprannome che sarebbe scaturito dalla veste munificamente distribuita. Il soprannome era un segno tangibile del consenso popolare e al tempo stesso rinviava al successo mi-

---

<sup>34</sup> Kolb, F., *Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, *Antiquitas* R. 4, Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung 9, R. Habelt, Bonn 1972, pp. 121-122.

<sup>35</sup> *HA Ant. Car.* 6, 4.

<sup>36</sup> *HA Ant. Car.* 6, 7.

litare conseguito in territorio germanico, di là dal seriore svuotamento di significato operato dalla storiografia di IV secolo. Al contrario Cassio Dione interpreta l'uso in termini negativi, una sorta di mascheramento dell'imperatore che lo aveva allontanato dalla tradizione per avvicinarlo al favore dei soldati; un'interpretazione in chiave deviante che è accolta anche da Erodiano. La ricerca da parte imperiale del sostegno dei soldati, la spavalderia acquisita da questi ultimi a discapito della disciplina e al costo di continui donativi sono temi su cui lo storico bitinico in più punti ritorna dalla sua prospettiva di senatore ostile alla supremazia dell'elemento militare<sup>37</sup>. Sotto questa angolatura, il soprannome Caracalla era il segno inequivocabile della cattiva fama di cui godeva l'imperatore (πολλὰ καὶ κακὰ ὑπὸ πάντων ἤκουεν ἀεὶ)<sup>38</sup>, non più degno del suo nome ufficiale Antonino.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Sul tema vd. A. Galimberti, *Caracalla*, cit., pp. 94-103.

<sup>38</sup> Cass. Dio 78, 9, 3.

<sup>39</sup> Segnalo il saggio appena edito di Badel, C., *Caracalla: un manteau pour un empereur*, in Le Doze, P., (dir.), *Le costume de prince. Vivre et se conduire en souverain dans la Rome antique d'Auguste à Constantin*, CEFR 587, Publications de l'École française de Rome, Rome 2021, pp. 285-314, di cui tuttavia ho preso visione solo dopo aver consegnato il mio contributo per la stampa. L'autore analizza diffusamente le due diverse tradizioni storiografiche greca e latina, riconducendo quest'ultima a Mario Massimo, e si concentra quindi sulle peculiarità della *paenula*/μανδυή corrispondente alla *caracalla* da cui sarebbe derivato il soprannome, una clamide di origine persiana riadattata «à la gauloise». Christophe Badel evidenzia come l'uso del soprannome nella tarda storiografia latina riveli la volontà di usare un nome alternativo rispetto al *cognomen* ufficiale Antonino, non consono alla figura dell'imperatore ben lontana da quella ideale.

Lingua e prassi della definizione dei confini  
nelle fonti documentarie.

Materiali per uno studio del multiculturalismo  
in età normanna.

CRISTINA ROGNONI

Difficile trovare luogo storiografico più evocato, per il medioevo occidentale, quanto l'identità ibrida del regno normanno di Sicilia. Pluralità di lingue, di confessioni e di riti religiosi; *métissage*, comunità ed *énclaves*; sperimentazione di "nuove" modalità di governo improntate a modelli romano-bizantini e islamici e capacità di sintesi orientata da una visione "imperiale" circa il ruolo della monarchia sono solo alcuni dei temi variamente ricorrenti in tutti gli studi di settore degli ultimi cinquant'anni<sup>1</sup>. Che si tratti di arte o di architettura, di studi culturali e sociali, quella di multiculturalismo sembra essere la cifra più adatta a contenere una somma di fenomeni e di tendenze determinati dalla coesistenza di tre comunità, diverse per religione, idioma e diritto, sotto il governo dei Normanni nel Meridione d'Italia, in Sicilia in particolare.

Negli stessi anni in cui a Palermo all'interno della Cappella Palatina l'omileta Filagato da Cerami celebra in greco lo splendore dei mosaici ed esalta il re che quella cappella ha fatto

---

<sup>1</sup> Di una bibliografia vastissima mi limito a citare solo i titoli più recenti rilevanti per metodologia e per affinità con il tema affrontato in queste pagine G. Mandalà, M. Moscone, *Tra latini, greci e 'arabici': Ricerche su scrittura e cultura a Palermo fra XII e XIII secolo*, in «Segno e testo» 7 (2009), 143-238; Th. Jaeckh, M. Kirsch (a cura di), *Urban Dynamics and Transcultural Communication in Medieval Sicily*, Brill, Leiden-Boston 2017; G. Mandalà, I. Pérez Martín, *Multilingual and Multigraphic Documents and Manuscripts of East and West*, Gorgia Press, Piscataway, NJ 2018 (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages, 5).

costruire convocando, per realizzarne il soffitto, pittori e carpentieri arabo-musulmani<sup>2</sup>; in cui l'emiro degli emiri, arconte degli arconti Giorgio di Antiochia commissiona a maestranze orientali una chiesa che un'iscrizione in arabo dedica alla Theotokos<sup>3</sup>, sita nel quartiere a ridosso del Cassaro dove l'élite palatina, su donazione regia, dispone di beni immobili; negli anni in cui il prete Grisantus fa comporre in memoria della madre la celebre lapide quadrilingue conservata a Palermo e un'iscrizione trilingue sulla clessidra di Palazzo Reale celebra il re come colui che regola lo scorrere del tempo e ne diffonde la conoscenza<sup>4</sup>; nei decenni che occupano le cronache in latino di Goffredo Malaterra e di Alessandro di Telese<sup>5</sup>, in cui viene scritta la geografia universale di al-Idrisi<sup>6</sup> e si copia, pro-

---

<sup>2</sup> Per Filagato da Cerami (o *Kerameus*) si veda da ultimo C. Torre, *Un intellettuale di epoca normanna: Filagato da Cerami e il De mundo di Aristotele*, in «Miscellanea di studi storici», n.s. 15 (2008), 63-141; A. Acconcia Longo, *La letteratura italogreca nell'XI e XII secolo*, in R. Lavagnini, C. Rognoni (a cura di), *Byzantino-Sicula VI. La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII. Atti delle X Giornate di Studio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Palermo, 27-28 maggio 2011)*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", Palermo 2014, pp. 107-130. Per il soffitto della Cappella Palatina, J. Johns, *Le pitture del soffitto della Cappella Palatina*, in B. Brenk (a cura di), *La Cappella Palatina a Palermo*, II, Panini Editore, Modena 2010, pp. 353-407; 429-456; 487-510; 540-665.

<sup>3</sup> Per Giorgio di Antiochia si veda da ultimo M. Re, C. Rognoni (a cura di), *Byzantino-Sicula V. Giorgio di Antiochia: l'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", Palermo 2011.

<sup>4</sup> J. Johns, *Le iscrizioni e le epigrafi in arabo: una rilettura*, in M. Andaloro (a cura di), *Nobiles Officinae. Perle, filigrane e trame di seta dal Palazzo Reale di Palermo*, I-II, Catania 2006, I, VIII.7, pp. 519-523; II, 47-67, qui 53; vd. anche A. Nef, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, École française de Rome, Rome 2011, pp. 107-110; M. Amari, *Epigrafi arabiche di Sicilia, trascritte, tradotte e illustrate*, a cura di F. Gabrieli, Flaccovio, Palermo 1971, pp. 29-33.

<sup>5</sup> Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, a cura di E. Pontieri, N. ZanicHELLI editore, Bologna 1927-29; Alessandro di Telese, *Ystoria Rogerii regis Siciliae, Calabriae atque Apuliae*, a cura di L. De Nava e D. Clementi, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1991.

<sup>6</sup> U. Rizzitano (a cura di), *Idrisi. Il Libro di Ruggero. Il diletto di chi è appassionato per le peregrinazioni attraverso il mondo*, Flaccovio, Palermo 2008.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

tabilmente a Messina, un manoscritto recante la cronaca del bizantino Giovanni Scilitzes arricchito di sontuose miniature<sup>7</sup>; in questi anni cruciali per l'affermazione, entro e fuori i confini del Regno, delle ambizioni di una giovane monarchia a vocazione ecumenica, quella coesistenza di diverse "identità" che costituirebbe l'ibrida "identità" normanna è testimoniata innanzitutto da una importante mole di fonti documentarie, redatte nelle tre lingue "ufficiali". In parte inedite, in parte pubblicate in edizioni che datano perlopiù alla fine dell'Ottocento, edizioni fondamentali su cui si è potuto peraltro costruire tutto l'impianto storiografico moderno relativo a questo periodo, utilissime ancora, ma non affidabili<sup>8</sup>, queste fonti rilevano di un ambito, quello giuridico, che pur costituendo la condizione stessa della coesistenza è sfuggito, più e meglio degli altri ambiti, al *cliché* del multiculturalismo normanno.

Da questa constatazione e dalla necessità di indagare con strumenti nuovi e attraverso uno studio pluridisciplinare fondamenti e modalità della coesistenza normanna, smontando *clichés* e letture identitarie quanto parziali, è nato il progetto ERC H2020 DOCUMULT: *Documenting Multiculturalism: coexistence, law and multiculturalism in the administrative and legal documents of Norman and Hohenstaufen Sicily, c. 1060-c. 1266*, P.I. Jeremy Johns (Oxford, Khalili Research Centre) condotto in collaborazione tra l'Università di Oxford e l'Università di Palermo.

---

<sup>7</sup> *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, I. ed. Thurn (CFHB 5), Berlin-New York 1973; per l'origine messinese del *Matrit. Vitr.* 22-6, latore dell'opera, vedi S. Lucà, *I Normanni e la "rinascita" del sec. XII*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania» 60 (1993), pp. 1-91: 36-58; V. Tsamakda, *The illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Alexandros Press, Leyden 2002.

<sup>8</sup> Per i documenti greci e arabi il riferimento è ancora S. Cusa, *I diplomi greci ed arabi di Sicilia pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati*, 2 vols, Palermo 1868-1882; alcuni documenti greci pubblicati in anni recenti da V. von Falkenhausen sono stati editati secondo i criteri adottati dalla più moderna critica diplomatica che ha il suo modello nella collezione de *Les Archives de l'Athos* (ri)fondata a Parigi dal bizantinista Paul Lemerle nel 1945 giunta oggi al suo XXIII volume: *Archives de l'Athos, fondées par Gabriel Millet et Paul Lemerle*, I-XXIII, Paris 1937-2019.

Rimandando al sito di progetto per una descrizione puntuale delle metodologie che lo sostengono e degli obiettivi che si propone<sup>9</sup>, mi limito qui a segnalare come la lettura integrata di tutti documenti conservati, pubblici e privati, ci consenta innanzitutto e per la prima volta di superare ciascuno i nostri *borders*, in particolare quelli linguistici. Perché pochi, anche tra gli specialisti di settore, sono coloro che hanno competenza piena delle tre lingue attestate negli scritti di epoca normanna. Così, la traduzione dei documenti in italiano e in inglese sarà forse il risultato più immediatamente apprezzabile del progetto, fruibile in *open access* dagli studiosi e da chiunque voglia verificare “sul campo” la validità di tanti assunti storiografici che ancora condizionano la lettura dell’esperimento politico normanno e, con questo, del medioevo siciliano.

A rappresentare questo nostro progetto non poteva essere che la splendida miniatura contenuta nel f. 101r del codice di Berna (Burgerbibliothek, 120 II) che reca il *Liber ad honorem Augusti* di Pietro da Eboli<sup>10</sup>, dove i funzionari addetti alla produzione dei documenti – notai greci, latini e arabi – sono raffigurati ciascuno con i propri strumenti di lavoro. L’immagine, molto nota, evoca l’ambiente unitario di una cancelleria regia specializzata nelle tre lingue e l’ordine nel quale sono presentati i notai – con i greci barbuti a destra, i saraceni nel mezzo, i latini più prossimi al cancelliere Matteo d’Aiello, che compare sotto l’arco di sinistra – è stato inteso come significativo di una gerarchia di funzioni all’interno di quell’ufficio<sup>11</sup>. Tale prospettiva è sicuramente valida per l’epoca del *Liber*, dedicato a re Enrico VI di Svevia, come pure per quella di Matteo d’Aiello, notaio della cancelleria nel 1156, vicecancelliere sotto Guglielmo II e cancelliere durante il breve regno di Tancredi di cui

---

<sup>9</sup> <http://krc.orient.ox.ac.uk/documult> ERC H2020 (accordo n. 787342).

<sup>10</sup> *Petrus de Ebulo Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Eine Bilderchronik der Stauferzeit aus der Burgerbibliothek Bern*, a cura di Th. Kölzer, M. Stahli, G. Becht-Jördens, Thorbecke, Sigmaringen 1994.

<sup>11</sup> Il primo a suggerire tale lettura è stato H. Enzensberger, *Le cancellerie normanne: materiali per una storia della Sicilia araba*, in *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*, Accademia dei Lincei, Roma 1995, pp. 51-66.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

egli fu grande sostenitore<sup>12</sup>. Tuttavia, come è ormai ben noto, non sempre fu così. I primi documenti pubblici normanni, infatti, furono emessi in greco, anche quando indirizzati a destinatari latini e, senza trascurare la casualità delle vicende legate alla conservazione, il greco sembra essere la lingua più usata anche per la redazione degli atti privati se consideriamo che quelli in lingua latina sono circa una trentina. Oggi, tra pubblici (atti regi, atti amministrativi) e privati (atti intercorsi tra persone private; atti emessi da una istituzione ecclesiastica) i documenti in lingua greca conservati per il periodo che corre dal 1060 al 1194 redatti in Sicilia sono circa 350. Tenuto conto che si tratta soltanto di quella porzione di materiale che ha resistito al trascorrere del tempo, è un numero decisamente elevato, sia se paragonato al dato relativo alla produzione documentaria in arabo e in latino, sia rispetto alla coeva produzione dell'Oriente bizantino.

Gli inizi del XII secolo videro una generale ripresa delle pratiche di scrittura documentaria in seno alle amministrazioni più evolute, in Oriente come in Occidente, e il regno normanno, di recente fondazione, non fece eccezione: il ricorso massiccio a scribi ellenofoni, sperimentato al tempo del conte Ruggero e della madre, poi reggente, Adelasia, è stato spiegato come una scelta funzionale, come una trasmissione di competenze, nei decenni che seguirono alla conquista, dalle terre dell'Italia meridionale rimaste bizantine sino al 1070 alla Sicilia che mancava di personale specializzato<sup>13</sup>. È indubbio,

---

<sup>12</sup> Sul ruolo chiave avuto da Matteo d'Aiello nelle vicende politiche del suo tempo anche in virtù delle sue funzioni di cancelliere vedi Johns, *Arabic Administration*, cit., 177-182 et passim; Nef, *Conquérir et gouverner*, cit., pp. 606-608; 614-618; cfr. anche la voce del *Dizionario degli Italiani* 7 (2008) curata da F. Panarelli.

<sup>13</sup> V. von Falkenhausen, *La presenza dei Greci nella Sicilia normanna. L'apporto della documentazione archivistica in lingua greca*, in R. M. Carra Bonacasa (a cura di), *Byzantino-Sicula, IV: Atti del I Congresso internazionale di archeologia della Sicilia bizantina*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini". Quaderni 15, Palermo 2002, pp. 31-72; Vera von Falkenhausen, *I funzionari greci del regno normanno*, in M. Re, C. Rognoni (a cura di), *Byzantino-Sicula V. Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in*

tuttavia, che tale scelta, che si mantenne salda per qualche decennio, avesse anche un risvolto ideologico forte poiché comportava l'adozione di simboli, forme, di grammatiche il cui riferimento, neppure tanto implicito, è quello di un governo imperiale. Lo stesso vale per l'adozione, più tardiva stando agli atti conservati, di pratiche documentarie in lingua araba. L'incoronazione di Ruggero (1130), con il conseguente nuovo *status* di Palermo quale sede permanente della corte, impresso una svolta decisiva all'amministrazione del regno: a partire da questo momento si possono meglio distinguere funzioni e usi cancellereschi, seguire l'evoluzione all'interno degli uffici centrali e riconoscere come a orientare la lingua del documento fosse non tanto l'*ethnos* del destinatario, bensì la tipologia giuridica del documento<sup>14</sup>.

La miniatura del *Liber* è dunque l'icona della cancelleria del *Regnum* per come questa si è evoluta nel tempo ma, malgrado una bibliografia pletorica, manca ancora un lavoro esaustivo capace di tenere conto simultaneamente della produzione documentaria nelle tre lingue: *Documult* vede i suoi tre gruppi di ricerca impegnati in questo, ciascuno con la propria specializzazione disciplinare, tutti in grado di verificare e studiare, via la traduzione, le note, il database di progetto il documento uscito da sotto l'arco accanto<sup>15</sup>.

---

*Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 Aprile 2007)*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici "Bruno Lavagnini". Quaderni 17, Palermo 2009, pp. 165-202; H. Enzensberger, *Tecniche di governo in un paese multietnico*, in M. Re, C. Rognoni, *Byzantino-Sicula* V, cit., pp. 3-46.

<sup>14</sup> A partire dagli anni '90 i lavori di H. Takayama, *The administration of the Norman kingdom of Sicily*, Brill, Leiden 1993 poi di J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Diwān*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 quindi, più di recente, di A. Nef, *Conquérir et gouverner*, cit., hanno profondamente rinnovato gli studi sull'amministrazione del regno normanno e costituiscono oggi il punto di partenza imprescindibile per ogni approfondimento, anche in virtù dei loro punti di disaccordo.

<sup>15</sup> Il team di ricerca "greco" vede impegnate, oltre a chi scrive, le dottoresse Francesca Potenza e Francesca Paola Vuturo.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

Lo stesso vale per i documenti privati. Quelli in lingua greca, conservati in gran numero, sono testimoni del mantenimento di una prassi giuridica fino al tardo XIII secolo come pure del dinamismo di un sistema linguistico: in quanto testi non letterari, datati o databili con buona approssimazione, riferiti a un'area geografica precisa, si tratta di strumenti fondamentali per lo studio della lingua greca medievale che hanno pochi equivalenti, per il secolo XII, nell'Oriente bizantino. Malgrado il ricorso probabile a formulari colui che redige un atto, uomo di chiesa o laico che sia, è capace di integrare i tecnicismi richiesti dalla contingenza giuridica al lessico colto bizantino, la parola dei Padri ai localismi del parlato, facendo così del documento lo strumento attraverso cui si esprimono la 'lingua' della norma e la 'parola' del vivere associato<sup>16</sup>.

Se è ancora presto per potere affrontare, sia pure in sintesi, il tema del pluralismo linguistico nella Sicilia normanna a partire dai nuovi dati che fornisce lo studio incrociato del lessico e delle interferenze linguistiche attestate nei documenti, può essere interessante provare a illustrare alcuni aspetti del tanto discusso ibridismo attraverso altri indizi che trapelano dal dettato del documento.

Lo faremo in queste poche pagine trattando di confini e del loro tracciamento, un argomento affascinante che in epoca contemporanea è stato tematizzato e poi affrontato secondo modelli teorici diversi e diversi gradi di complessità, ma i cui metodi e risultati, per quel che riguarda l'Occidente medievale, e l'Italia continentale in particolare, sono di grande utilità anche per l'analisi di una società composita come quella della Sicilia normanna<sup>17</sup>. Per quanto riguarda Bisanzio,

---

<sup>16</sup> Mi permetto di rinviare a C. Rognoni, *Note per uno studio linguistico dei documenti d'archivio italogreci*, in Στ. Κακλαμάνης, Α. Καλοκαιρινός *Χαρτογραφώντας τη δημόδη λογοτεχνία (12ος-17ος αι.). Πρακτικά του 7ΟΥ Διεθνούς Συνεδρίου Neograeca-Medii-Aevi*, Ηράκλιον 2017, pp. 49-59.

<sup>17</sup> Si vedano per esempio i saggi raccolti in P. Guglielmotti (a cura di), *P. Distinguere, separare, condividere: confini nelle campagne dell'Italia medievale*, in «Reti Medievali Rivista» 7(1) (2006). <https://doi.org/10.6092/1593-2214/155>; L. Provero, *Abitare e appartenere: percorsi dell'identità comunita-*

il riferimento fondamentale è ai lavori di Jacques Lefort<sup>18</sup>, storico del paesaggio, dell'economia e delle istituzioni dell'impero, ma anche editore di documenti conservati negli archivi dell'Athos e perciò modello per qualunque ricerca passi per lo stesso genere di fonti, sia pure provenienti da regioni "eccentriche" quali l'Italia meridionale e la Sicilia un tempo bizantine.

Le note che seguono sono da intendersi come tracce per una ricerca che a partire dai documenti greci siciliani resta da fare. Mi riferirò soprattutto ad atti privati, più idonei ad illustrare la porosità dell'ambiente sociale dal quale originano rispetto agli atti emessi dall'autorità centrale<sup>19</sup>. Trattare dell'azione istitutiva di un territorio e/o della sua assegnazione, prerogativa del potere pubblico, implica infatti considerazioni di ordine storico-giuridico e politico-amministrativo che eccedono lo spazio di questo breve contributo; un solo esempio in proposito basterà a suggerire tutta la complessità relativa al tema del *regere fines* nella Sicilia normanna, terra di recente conquista che si presenta al nuovo potere con una stratificazione, peraltro non omogenea, di tradizioni politiche, amministrative e culturali.

La documentazione pubblica relativa ai primi decenni di governo normanno, come si diceva prevalentemente redatta in greco, consiste perlopiù in concessioni di terre in favore di enti religiosi; esse attestano la riconfigurazione della geogra-

---

*ria nei villaggi piemontesi dei secoli XII-XIII*, in P. Galetti, *Paesaggi, comunità, villaggi medievali*, CISAM, Spoleto 2012, pp. 309-325; per il regno normanno, sempre utile V. Loré, *Signorie locali e mondo rurale*, in R. Licinio, F. Violante, *Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno normanno (1130-1194)*, Adda, Bari 2008, pp. 207-237.

<sup>18</sup> Se ne veda la raccolta degli scritti principali in J. Lefort, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris 2006, in particolare per il tema qui trattato gli articoli VIII e XVI.

<sup>19</sup> Cfr. C. Rognoni, *Legal Language and Practice in Twelfth-and Thirteenth-Century Messina: the Evidence from Greek Private Documents*, in Mandalà, Perez Martín, *Multilingual and Multigraphic Manuscripts*, pp. 47-66.

fia ecclesiastica isolana, che la dominazione islamica aveva in massima parte cancellato, innanzitutto attraverso la fondazione di diocesi vescovili latine, prima fra tutte Troina (1080), quindi attraverso la fondazione e/o rifondazione di monasteri di rito greco<sup>20</sup>. Nel primo caso, escluso il ritorno allo *statu quo ante*, ovvero alle circoscrizioni di epoca bizantina quando la chiesa siciliana dipendeva dal patriarcato di Costantinopoli, come pure alle sedi episcopali di età tardo antica, la politica religiosa normanna, riconosciuto il primato della Chiesa di Roma, va nel senso della ben nota "autonomia" rispetto ad essa<sup>21</sup> e sembra modellarsi, piuttosto, su delimitazioni territoriali che ricalcano quelle amministrative di età islamica dei tre *Valli*<sup>22</sup>. Nel secondo, all'interno delle diocesi così definite, i monasteri vengono dotati di terreni normalmente ricadenti nella *chōra* su cui la fondazione insiste e le donazioni sono spesso accompagnate da immunità e privilegi diversi, non sempre ben accettati dal vescovo locale. Tali concessioni in favore delle chiese sono di natura pubblica e non ereditarie: le terre donate, e gli uomini che in queste risiedono, debitamente registrati nei documenti di fondazione o di donazione, entrano a far parte di uno spazio che diventa κράτος, διακράτησις del vescovo. Le signorie ecclesiastiche, più o meno estese, più o meno rilevanti nel rapporto con il potere comitale e poi re-

---

<sup>20</sup> H. Enzensberger, *Fondazione o rifondazione? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del Conte Ruggero*, in G. Zito (a cura di) *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna* 1, SEI, Torino 1995, pp. 21-51; S. Fodale, *Fondazioni e rifondazioni episcopali da Ruggero I a Guglielmo II*, in *Chiesa e società in Sicilia*, cit., pp. 51-63; cfr. anche G. G. Mellusi, *La chiesa greca nella Sicilia nord-orientale: dai Normanni alla prima età moderna*, in *Νέα Πώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche* 11(2014), 183-246.

<sup>21</sup> S. Fodale, *L'Apostolica Legazia e altri studi su Stato e Chiesa*, Sicania Stampa, Messina 1991.

<sup>22</sup> H. Bress, *Limites internes de la Sicile médiévale*, in J.-M. Poisson (a cura di) *Castrum IV. Frontières et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age (Actes du Colloque de Erice-Trapani, 18-25 sept. 1988)*, Casa de Velásquez, Rome-Madrid 1992, pp. 321-330; vedi anche P. Corrao-V. D'Alessandro, *Geografia amministrativa e potere sul territorio nella Sicilia tardomedievale* in G. Chittolini e D. Willoweit (a cura di), *L'organizzazione del territorio in Italia e in Germania sec. XIII-XIV*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 395-444.

gio, coesistono sul territorio con le signorie feudali, ovvero l'aristocrazia militare normanna, con la piccola proprietà laica, con il demanio, in un intreccio di legami di dipendenza che i documenti d'archivio aiutano a distinguere. I destinatari dei privilegi, siano questi ecclesiastici o laici, conservano i loro titoli di possesso e sono in grado di esibirli e farli valere più tardi, quando, instaurata la monarchia, re Ruggero II, negli anni '40, attuò una vasta campagna di revisione dei beni del demanio regio, preludio a una riforma dell'amministrazione centrale. Può allora capitare che le inchieste dei funzionari rivelino situazioni poco chiare o vere e proprie usurpazioni, come nel caso delle terre contestate al vescovo di Messina, Gerardo, nella *chōra* di Alcaria (Alcara Li Fusi), nel 1143: il vescovo, che non può far valere il proprio diritto né allegando il documento cui si appella né convocando testimoni, se la cava solo minacciando di dimettersi nel caso non gli vengano riconosciuti i diritti che pretende. Ne consegue la clemenza di re Ruggero e un dettagliatissimo rinnovo dei limiti delle terre concesse<sup>23</sup>.

E' dunque prerogativa del potere pubblico quella di definire il perimetro entro il quale un soggetto giuridico può esercitare un diritto sul territorio: sancire i limiti è gesto politico<sup>24</sup>, garantirne la giustizia, la misura, l'applicazione e la registrazione è competenza amministrativa che spetta a funzionari e a notai, eredi di un sapere che a Bisanzio era riservato ai

---

<sup>23</sup> ADM 1394, traduzione greca ufficiale di un originale diploma latino oggi perduto; Cusa, *I diplomati greci ed arabi*, cit., I, 1, pp. 312-315, e C. Brühl, *Rogerii II. regis diplomata latina*, Köln-Wien 1987 (*Codex diplomaticus Regni Siciliae*, s. I, tom. II, 1), nr. 57, pp. 156-162 editano l'atto a partire da una copia; cfr. V. Von Falkenhausen, *I documenti greci del fondo Messina dell'Archivio General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli (Toledo)*. Progetto di edizione, in *Vie per Bisanzio. Atti del VII Congresso nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Edizioni di Pagina, Bari 2013, p. 674.

<sup>24</sup> Sul significato sacrale e politico del *regere fines* la bibliografia è abbondantissima, mi limito a citare in proposito alcune fondamentali osservazioni in É Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Les Éditions des Minuits, Paris 1969, pp. 14 ss. e di P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982, pp. 121-137.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

geometri del fisco, a loro volta istruiti su pratiche di misurazione del territorio che gli *agrimensores* latini avevano perfezionato<sup>25</sup>.

Che i funzionari normanni avessero a disposizione registri catastali e registri di uomini risalenti all'epoca del dominio islamico sembra ormai accertato così come appare probabile la dipendenza di questi dagli elenchi del fisco bizantino<sup>26</sup>, mancano tuttavia testimonianze dirette circa l'esistenza di *antiquae divisiones* di terre, mentre certo e onnipresente è il ricorso alla testimonianza orale di chi sul territorio abitava<sup>27</sup>. In caso di dispute tra *chôria* vicini, per esempio, i funzionari preposti alla soluzione della controversia intervenivano sul posto provvedendo, con l'aiuto degli anziani e dei *boni homines* locali, alla verifica dei limiti contesi senza che vi fosse l'obbligo di allegazione di documenti antecedenti. Prova sufficiente ad emettere il giudizio e risolvere la disputa sono l'accertamento in loco tramite l'indicazione fisica dei limiti attraverso la testimonianza orale di testimoni degni di fede, memoria viva di un paesaggio percorso da segni (τὰ γωρίσματα) del quale gli anziani avevano percezione e conoscenza diretta. La proce-

---

<sup>25</sup> J. Lefort, *La représentation de l'espace et du paysage dans les documents de l'Athos*, in Lefort, *Société rurale*, cit., XVI, pp. 361-373; su gli *agrimensores* vedi G. Chouquer, F. Favory, *L'arpentage romain. Histoire des textes-Droit- Techniques*, Errance, Paris 2001; M. Vinci, «*Fines regere: il regolamento di confini dall'età arcaica a Giustiniano*», Giuffrè, Milano 2004.

<sup>26</sup> Per la produzione da parte del *diwān* siciliano di liste di uomini, con indicazione delle tasse da questi dovute e riferimento alla terra per la quale sono fiscalmente recensiti (in greco *plateae*, in arabo *ḡarā'id*), Johns, *Arabic administration*, cit., pp. 39-62 et passim; A. Nef, *Les diplômes du diwān sicilien et le passé byzantin de la Sicile: retour sur les jarā'id et les dafātir alḡudūd des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in J.M. Martin, A. Peters Custot et V. Prigent (a cura di), *L'héritage byzantin en Italie (VIII<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle)*. IV. *Habitat et structure agraire*, Actes de table ronde de Rome (17-18 décembre 2010), École française de Rome, Rome 2017, pp. 271-292. Lo studio che il gruppo di ricerca impegnato nel progetto Documult sta affrontando per la prima volta in chiave pluridisciplinare potrà senza dubbio portare novità in merito.

<sup>27</sup> I due documenti più spesso evocati a sostegno della tesi circa l'esistenza di documenti che attestino *divisiones* risalenti all'epoca islamica, pur illustrando una prassi probabilmente allora in uso, non sono autentici: Johns, *Arabic Administration*, cit., pp. 39-42.

dura della delimitazione, il διαχωρισμός, legata a una prassi rituale, può essere suggellata dal giuramento richiesto in sede di accertamento e portato sul Vangelo, secondo una prassi usuale a Bisanzio che si ritrova nelle procedure giudiziarie<sup>28</sup>.

La frequenza di controversie relative ai limiti delle terre in concessione lascia intendere che pur in mancanza di precise marche di confine queste erano certamente avvertite, basti pensare che, negli anni della reggenza di Adelasia, il signore di San Filippo d'Agira, Leazar, in contesa con il vescovo di Troina aveva tentato di risolvere la questione con la spada (μετὰ τοῦ σπαθείου μου): redarguito dagli arconti inviati sul posto per esercitare la giustizia, deve accettarne l'inchiesta e rimettersi alla loro decisione, favorevole al vescovo<sup>29</sup>.

## 1. La documentazione privata

Nella stragrande maggioranza dei casi gli atti privati – vendite, donazioni, permutate, contratti dotali, testamenti – attestano transazioni di beni immobili: terreni, coltivati o incolti, edificati o edificabili, e di case, con le relative pertinenze (accessi, passaggi, giardini...). L'individuazione del bene avviene prevalentemente in due modi, non necessariamente concomitanti e di cui solo il primo è necessario ai fini della transazione: attraverso la localizzazione topografica del bene in questione e la delimitazione dello spazio che questo occupa; attraverso l'indicazione del nome con cui eventualmente è conosciuto. Il *notarios* addetto alla redazione dell'atto procede quindi a mettere per iscritto i limiti che definiscono l'unità immobiliare, riproducendo sulla pergamena il loro tracciato secondo uno schema fisso che procede per punti cardinali: prima i confini est poi quelli ovest, quindi nord e sud o rara-

---

<sup>28</sup> C. Rognoni, *I diachorismoi del fondo greco Medinaceli (Sicilia, XI-XII secolo)*, in G. De Gregorio e O. Kresten (a cura di), *Documenti medievali greci e latini. Studi comparativi (Erice 23-29 ottobre 1995)*, CISAM, Spoleto 1998, pp. 233-252.

<sup>29</sup> ADM 1319, inedito, cfr. Rognoni, *I diachorismoi*, cit., pp. 236-237.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

mente, anche in ordine inverso, sud e nord. Comune ai documenti d'Oriente e ai documenti latini, questo schema non si ritrova negli atti in arabo il cui orientamento, in accordo con le regole dei giuristi islamici, si fa a partire da sud; in entrambi i casi tuttavia il richiamo al sacro della direzione geografica, est per i Cristiani, sud per gli islamici è evidente<sup>30</sup>. Solo una volta concluso il “giro” del confine – significativamente quasi sempre indicato con la formula *καὶ οὕτως συγκλειῖ* – il *notarios* può procedere a stilare le clausole del contratto.

Questa sezione del testo, che nel linguaggio della diplomatica bizantina prende il nome della “cosa”, cioè *περιορισμός* o *συνοριασμός* usati indifferentemente, è forse la più interessante per chi voglia leggere il documento come fonte per una microstoria della società che lo produce, anche al di là della sua funzione di strumento giuridico e del conseguente tecnicismo del suo lessico, preponderante nelle altre sezioni dell'atto<sup>31</sup>. Essa si caratterizza infatti per una fraseologia descrittiva i cui riferimenti sono tanto l'elemento naturale del paesaggio (fiumara, torrente, colle, monte, valle, riva, sentiero...) che connota lo spazio, rurale (*διακράτησις, χώρα, περιχώρα, χωρίον*) o urbano (*πόλις, κάστρον, καστέλλιον, κόμης*), con le sue arterie stradali, i passaggi e gli impianti produttivi (strada pubblica, strada regia, via, vicolo, mulini, fonti, cisterne, stalle ...) sul quale insiste l'unità immobiliare, quanto il dato fiscale indicato dalle relazioni di vicinato e/o di parentela, con l'onomatica relativa (patronimica, familiare, geografica, di mestiere), fonte straordinaria per la storia sociale e linguistica di un territorio. È la sezione, spesso molto lunga, in cui la precisione del dato, necessaria al tenore stesso dell'atto, può essere espres-

---

<sup>30</sup> A. Metcalfe, *Language and the written record: loss survival and revival in early Norman Sicily*, in Mandalà, Pérez Martín, *Multilingual and Multigraphic Documents* cit., pp. 3-31.

<sup>31</sup> Per i documenti athoniti si veda M. Hinterberger, *Byzantinisches Griechisch in den Athosurkunden*, in O. Delouis, K. Smyrlis, *Lire les Archives de l'Athos. Actes du colloque réuni à Athènes du 18 au 20 novembre 2015 à l'occasion des 70 ans de la collection refondée par Paul Lemerle* (=Travaux et Mémoires 23, 2.) (2019), pp. 405-418.

sa in una sintassi meno costretta dalla rigidità degli schemi della prosa notarile, la sezione dalla quale meglio che altrove emergono particolarismi del greco locale, interferenze linguistiche e prestiti. Insomma, il *periorismos* è il *luogo* in cui l'atto giuridico si fa espressione concreta, direi tangibile, grazie ai suoi *horismoi* scritti, di uno spazio che porta con sé un diritto e che, per questo, può rappresentare insieme il luogo del conflitto e della sua risoluzione. Seguire l'andamento del confine di un bene nel dettato del documento può condurre in tutta immediatezza a riconoscere una pluralità di informazioni che, connesse tra loro, in una prospettiva di ricerca comparata, tracciano una mappa del paesaggio tanto quanto delle relazioni sociali e delle diverse forme di coesistenza tra le comunità culturali dell'isola.

## 2. *Confini urbani*

Il primo caso riguarda il *periorismos* degli immobili urbani, come elemento sul quale è possibile ricostruire una mappa della città che sia insieme topografica e sociale: la combinazione dei dati forniti dai limiti degli immobili e dall'antroponimia rivela modalità di occupazione e rioccupazione del suolo, insediamenti abitativi, distribuzione sociale degli abitanti, in una parola rivela di quale percezione dello spazio il documento sia il riflesso. All'interno o all'esterno del limite segnato dal tracciato delle mura urbane, a sua volta determinato dall'orografia della regione e punteggiato dalle sue porte, che sono accesso e passaggio, certamente, ma innanzitutto dispositivi complessi e punti strategici per il controllo e la difesa della città, si leggono i perimetri entro e attraverso i quali si svolge la vita cittadina.

Palermo e Messina, *megalopoleis* nella seconda metà del secolo XII – la prima formatasi in età islamica e nell'ambito della *dār al islām*, la seconda di impianto bizantino – conoscono agli inizi della dominazione normanna sviluppi analoghi, che tradiscono, nella costituzione di città palatine riservate al potere, l'adozione di un modello diffuso nel mondo bizantino e

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

islamico: un *castrum superius* che racchiude, senza esaurirla, la cittadella palatina della Galka con gli apparati di corte e il Palazzo, a Palermo; un *kastron* interno, *esokastron*, probabile sede del potere in epoca bizantina, ove sorgeva la chiesa dedicata a San Nicola, poi restaurata ed eretta a cattedrale latina, e dove viene costruito il palazzo degli Altavilla, a Messina<sup>32</sup>. Le case delle élites, laiche ed ecclesiastiche, si elevano e gravitano intorno a questi nuclei, spesso trovandosi a ridosso della cinta muraria, per evidenti ragioni di controllo, e ciò sulla lunga durata. Un caso esemplare lo leggiamo in un diploma latino del 1165<sup>33</sup>: a Messina, la casa che un tempo era dell'*amiras* Cristodulo, consigliere e ministro del periodo comitale e poi di Ruggero II, scomparso dalle fonti negli anni Venti del secolo e sostituito a corte dal potentissimo Giorgio di Antiochia<sup>34</sup>, viene donata da re Guglielmo II a Ugo, vescovo di Palermo, per mano dell'allora emiro Maione di Bari. Dal *periorismos* attestato nella donazione rileviamo che l'immobile – molto probabilmente una casa di funzione rientrata nella disponibilità del demanio regio dopo l'uscita di scena di Cristodulo – si trova presso la cinta muraria dell'*esokastron*, nel

---

<sup>32</sup> Per Palermo vedi E. Pezzini, *Palermo in the 12th Century. Transformations in forma urbis*, in A. Nef (a cura di), *A companion to medieval Palermo. The History of a Mediterranean City from 600 to 1500*, Brill, Leiden-Boston 2013; per Messina, S. Fiorilla, *Note su Messina altomedievale alla luce dei dati documentari e delle testimonianze archeologiche*, in L. Arcifa, M. Sgarlata, *From Polis to Madina. Le trasformazioni delle città siciliane tra Tardoantico e Altomedioevo* (Themata, 1), Edipuglia, Bari 2020, pp. 153-166 e da ultimo C. Rognoni, *Il contributo dei documenti d'archivio per lo studio di Messina in epoca normanna. Nuovi dati e riletture a partire dai documenti greci inediti*, in L. Arcifa, C. Rognoni (a cura di), *La Sicilia e il Mediterraneo dal Tardo Antico al Medioevo. Prospettive di ricerca tra archeologia e storia*, Palermo University Press, Palermo c.d.s.

<sup>33</sup> H. Enzensberger, *Guillelmi I regis Diplomata. (Codex diplomaticus regni Siciliae. Series I. Diplomata regum et principum e gente Normannorum 3)*, Böhlau, Köln-Wiemar-Wien 1996, n°27, p.72.

<sup>34</sup> Sull'origine e il titolo di funzione dei più importanti protagonisti della vita politica al tempo degli Altavilla, emblematici entrambi di quella *mixité* che è cifra interpretativa del periodo, L.-R. Ménager, *Amiratus- Ἀμῆρᾶς. L'Émirat et les origines de l'amirauté (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, S.E.V.P.E.N., Paris 1960.

suo angolo meridionale, nei pressi di una torre d'angolo rotonda e non distante dal palazzo regio. La casa occupa uno spazio relativamente ampio di quell'area che nei secoli successivi è nota con il nome di *Grecià*<sup>35</sup>, la contrada dove si attesta il maggior numero di chiese di rito greco, alcune probabilmente riferibili già alla prima epoca bizantina, facenti capo a Santa Maria di Grafeo, la chiesa καθολική, sede del protopapa del clero ortodosso e di tutta la sua comunità di fedeli. Seguendo le indicazioni dei confini si incontra infatti una chiesa greca, con annesso cimitero, un giardino, ma anche la casa di un arabofono, il *kait/qā'id* Maymoun, a dimostrazione di un vicinato altolocato e misto.

Mentre a Palermo si registra, rispetto all'età islamica, una contrazione dell'abitato<sup>36</sup>, a Messina l'espansione urbana procede verso aree verosimilmente dismesse in epoca precedente tanto da risultare "nuove" (*neokastron* o *exokastron*). La popolazione è mista, in un caso come nell'altro, con gruppi dai confini non sempre definiti e non privi di conflitti<sup>37</sup>; ma rivolgendoci qui alla sola e più "greca" Messina una progressiva erosione della proprietà di ellenofoni, "indigeni" o di più recente immigrazione, prevalentemente calabrese, a vantaggio di nuovi ceti in prevalenza latinofoni appare indubbia; lo stesso passaggio da élites arabo musulmane a élites latine si osserva a Palermo sia in area urbana sia extraurbana<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> M. G. Militi, *Vicende urbane e uso dello spazio a Messina nel secolo XV*, in «Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 1, 425-452.

<sup>36</sup> Per la città islamica e la sua estensione oltre l'area che in età normanna risultava chiusa dalla cinta muraria si veda A. Bagnera, *From a small town to a capital: the urban evolution of islamic Palermo (9<sup>th</sup>-mid 11<sup>th</sup> century)*, in A. Nef (a cura di), *A companion to medieval Palermo*, cit., pp. 61-88.

<sup>37</sup> Per Palermo si osservano gruppi di vicinato omogenei e, nel Seralqadi, una concentrazione di popolazione musulmana che si intensifica dopo il 1161: Pezzini, *Palermo in the 12th Century*, cit., pp. 215-219.

<sup>38</sup> A. Nef, E. Pezzini, V. Sacco, *Production agricole, transformation et alimentation dans le Palermitain (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in M. Brisville, A. Reynaud, N. Rovira (a cura di), *L'alimentation en Méditerranée occidentale aux époques antique et médiévale. Archéologie, bioarchéologie et histoire*, Presses Universitaires de Provence, Marseille 2020, pp. 173-198.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

Nonostante ciò, a Messina, il tessuto sociale sembra essere compatto e per tutto il XII secolo greci e latini intrattengono rapporti di vicinato; botteghe, forni, rivendite di vino sono indifferentemente tenute dagli uni e dagli altri e le comunità “straniere”, che vengono individuate attraverso il riferimento alla loro origine geografica, o geopolitica – degli Amalfitani, dei Pisani, dei Genovesi – si installano in città, a partire da un fondaco o da un *hospitium*, per poi radicarvisi, fino ad identificare intere porzioni di quartiere, così come accade, sul finire del secolo, per le corporazioni e i commerci<sup>39</sup>. Meno presente sembra essere, a Messina, la comunità arabofona, ma questo si comprende in relazione alle vicende storiche di Messina e del Val Demone, aree frontaliere prima della conquista normanna dove, tra X e XI secolo, l'islamizzazione è stata più tardiva e comunque limitata rispetto ad altre aree della regione.

### 3. Confini rurali

Trasferendoci in ambito rurale il discorso è analogo: lo studio seriale dei *periorismoi* di beni immobili ricadenti in una determinata *chōra*, *perichōra* o *proasteion*, completi, in alcuni casi, dei *diakaiōmata* che pertengono loro – diritti di passaggio, d'utilizzo delle acque, di pascolo e di coltivazione, come pure di erigere recinzione – fornisce innanzitutto indicazioni circa il popolamento e lo sfruttamento del suolo, passaggi di proprietà e affermazioni di dipendenze, relazioni degli individui tra loro e con i poteri signorili. Poiché il testo dell'atto, nella clausola dispositiva, può contenere anche il riferimento all'origine del diritto sul bene in questione (bene ereditario, dote, acquisto, permuta) capita di poter seguire nel tempo, talvolta su almeno tre generazioni, attraverso la vicenda di un appezzamento agricolo quella di un nucleo familiare, più

---

<sup>39</sup> Per Palermo, si veda G. L. Borghese, *The City of Foreigners: Palermo and the Mediterranean from the 11<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Century*, in Nef, *A Companion to Medieval Palermo*, cit., pp. 325-348.

spesso allargato, di una comunità di villaggio (*chôrion*, *rahāl*, casale), di una élite di proprietari terrieri.

Nella sua descrizione dei confini, lo scriba del documento trasferisce per iscritto il procedere secondo i punti cardinali di una linea, raramente retta, che individua lo spazio di un possesso; le indicazioni sono generalmente “a corpo”, molto dettagliate – l'imprecisione genera conflitto – da elementi che, in ambito rurale, sono innanzitutto naturali (la pietra, la vecchia quercia, l'olivastro), in qualche caso segnati (la pietra tagliata, la pietra piatta, la croce) non sempre accompagnati da indicazione di misura, ma sufficienti a definire il bene «in tutte le sue parti e così concluso». In altri casi, basta l'indicazione del vicinato: la vigna di x, il recinto di y, il terreno di z. È una indicazione importante: per il diritto di prelazione (*protimēsis*), lascito romano-bizantino che vige nella Sicilia normanna, il vicino deve poter essere interpellato in caso di vendita di un bene confinante<sup>40</sup>.

Un esempio interessante è quello attestato da un documento del 1181-1182<sup>41</sup>. Il μαῖστωρ – termine che rende il latino *magister* traducibile con ‘mastro’, ma la cui valenza dipende dai contesti – Giovanni di Reggio, con la moglie Tarra, vende al kyr Σολημέν due vigneti situati nella piana di Taormina, il primo acquistato un tempo dal μουδδίπων (*mu'addib*, ‘maestro/mastro’) e il secondo acquisito per donazione matrimoniale dal padre di Tarra, il kyr Leone Kalabros. I *periorismoι* indicano

---

<sup>40</sup> Sul diritto di *protimēsis* a Bisanzio, E. Papagianni, *Protimesis (Preemption) in Byzantium*, in A. E. Laiou (a cura di), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, I-III, Washington, D.C. 2002 (Dumbarton Oaks Studies, 39): III, pp. 1071-1082; per l'Italia meridionale F. Brandileone, *Il diritto di prelazione nei documenti bizantini dell'Italia meridionale*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, I, Stabilimento Tipografico Virzi, Palermo 1910, pp. 38-46; vd. anche A. Romano, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994, pp. 170-177 e C. Rognoni, *Legal Texts and Juridical Practice in Byzantine Italy*, in S. Cosentino (a cura di), *A Companion to Byzantine Italy*, Brill, Leiden-Boston 2021, pp. 760-795, qui pp. 783-784.

<sup>41</sup> ADM 1089, inedito, di prossima pubblicazione a cura di chi scrive e di Nadia Jamil.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

che le vigne vendute sono contigue e confinanti con la vigna del *kait Χαλήλ* (*Hālil*), figlio del *kait Τζεπέριν* (*Ġābir*), con la vigna e il canneto recintati dell'acquirente, con *Makrobasileios* e con la fiumara τῶν Μαύρων Προβάτων. Il documento è vergato da Μωλὲς υἱοῦ τοῦ Νικολάου Ἀρμένη alla presenza di sette testimoni autografi tra cui un latino; in calce al documento una nota in arabo conferma e valida la transazione avvenuta.

L'atto riporta a un contesto emblematico di quella coesistenza di cui si diceva più sopra, tanto più interessante in quanto redatta in Sicilia orientale: autori italogreci di origine calabrese, destinatari e confinanti arabofoni, installati sul territorio da almeno due generazioni, rappresentano quella parte di piccola e media proprietà che possiede, e probabilmente fa coltivare, vigneti di una (apparentemente) discreta estensione. In una zona come la piana di Taormina conosciuta per essere a maggioranza ellenofona, essi sono l'espressione del ceto intermedio di una società mista: gli attori sono *maistores* e *shuyūkh*; lo scriba, un ecclesiastico di rito greco secondo il suo epiteto εὐτελής (*umile*), è figlio di un Armeno e porta un nome di origine araba, *Māwla*: possiamo forse azzardare che sia bilingue e per questo chiamato a redigere l'atto in favore di un arabofono dallo stratego della città dal quale dipende il processo della documentazione; un testimone è il prete della chiesa greca di Taormina, l'altro il figlio di lui; lo *strategos* e il *vicecomes*, autorità locali normanne i cui titoli mutuano dalla tradizione bizantina e latina, senza con ciò mutuarne la funzione, sono ellenofoni. Le due figure che compaiono nella nota in arabo portando testimonianza circa l'avvenuta transazione lo fanno a loro volta esplicitando di essere coinvolte nell'azione in quanto vicini del bene venduto.

D'altra parte, come si diceva più sopra, è il lessico delle descrizioni dei confini agrari il più interessante ai fini di uno studio linguistico dei documenti, connotato com'è da usi locali e in particolare da fenomeni di contatto tra la lingua greca e la lingua araba, così come accade, se pur in misura più contenuta, per il lessico della cultura materiale. Non si tratta solo della presenza di nomi di persona, toponimi e microtoponimi

di origine araba, la cui frequenza soprattutto nel Val di Mazara e sulle aree di confine del Val di Noto con il Val Demone, è elevatissima<sup>42</sup>, ma di termini o di locuzioni che, entrate nell'uso comune, rendono in caratteri greci termini arabi, o ne forniscono, come nel caso del *mudippon* o del *kait*, una trascrizione fonetica. Strumenti indispensabili per l'interpretazione di questi termini sono i lavori pubblicati da Girolamo Caracausi, fra tutti *Arabismi di Sicilia* e i fondamentali dizionari, cui debbono aggiungersi gli studi di Adalgisa De Simone, di Henri Bresc e di Alex Metcalfe<sup>43</sup>, debitori tutti delle fonti documentarie. Lo spoglio delle più recenti edizioni di documenti inediti, insieme con le revisioni, condotte quando possibile sull'originale, di quelli già editi, consentono d'altra parte di arricchire di qualche *hapax* il Dizionario e/o di correggere alcune interpretazioni.

Bastino qui alcuni esempi: a Mazara, nel 1126, in un contesto nel quale i toponimi sono *Minzel Boulchair* e *Minzel Chouseēn*<sup>44</sup>, un fiume è denominato *Oudelchemēr*, che in greco viene 'tradotto' con ποταμὸς τῶν γαιδάρων, o ancora *Gadir bēn Sabar*, dove si trova un «antico e robusto albero di albicocco», troviamo l'*hapax* βα(γ)ιάδα 'palmeto', mentre a Mesina, nel 1182, il termine ῥωπαλᾶς 'querceto' è creato su ῥόπα, 'quercia'. A Palermo, accanto a σπυλαία per indicare una grotta adibita ad abitazione sta δάρα, dall'arabo *dyār* (casa) e χήρη,

---

<sup>42</sup> Nef, *Conquérir et gouverner*, cit., 655-706.

<sup>43</sup> G. Caracausi, *Arabismi medievali di Sicilia*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1983; G. Caracausi, *Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X-XIV)*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1990; G. Caracausi, *Dizionario onomastico della Sicilia. Repertorio storicoetimologico di nomi di famiglia e di luogo*, 2 vols, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1993; A. De Simone, *Nella Sicilia 'araba' tra storia e filologia*, Luxograph, Palermo 1999; H. Bresc, *Arabi per lingua, greci per rito. I mozarabi di Sicilia con e dopo Giorgio*, in *Byzantino-Sicula VII*, cit., pp. 263-282; A. Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily. Arabic speakers and the end of Islam*, Routledge, London 2003.

<sup>44</sup> Caracausi, *Lessico*, cit., s.v. μνζέλ da arabo *manzil* 'luogo di sosta' seguito qui da un antroponimo.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

da *hirbah*, significa ‘casa diruta’ ma anche piccolo giardino<sup>45</sup>. Γαδῆρ per *gadir*, stagno, palude, lago, con ἄειν/ ἄϊν, per *ayn*, sorgente, fonte o χανδάκιον, κἀνδαξ per vallone, fossa (*handaq*) sono termini frequenti, tanto più negli atti della Sicilia occidentale, ma anche a Messina la piccola casa può essere ἡ χούτζρα (*hugrah*) e una bottega τὸ χανοῦτιον (*hanūt*).

Un altro esempio interessante, tra i tanti possibili in Sicilia occidentale, viene da Petralia. I *periorismo*i dei cinque atti conservati nel tabulario di Santa Margherita di Polizzi, ora all'Archivio di Stato di Palermo, confermano il carattere misto della popolazione di questa zona, importante avamposto di difesa che fu tra le prime a essere conquistate dai Normanni (1059) e i cui abitanti erano allora rappresentati da una delegazione composta da membri entrambe le comunità<sup>46</sup>. I documenti occupano un arco di tempo che va dal 1164 al 1185 e sono una concessione regia bilingue greco-araba e quattro atti privati; questi ultimi dispongono transazioni di beni immobili, limitrofi a siti noti come *Chandak El Kastani* o *Rahāl Kammūt* e vedono coinvolti nuclei familiari misti; in un caso si tratta di latini che appongono il *signon* iniziale nella loro lingua, ma fanno redigere il documento al *notarios* ellenofono *Konstas* di Petralia, negli anni settanta; l'ultimo atto, molto scorretto sul piano grammaticale, si deve invece a un *Ioannes iereus*. Destinatario delle transazioni è il monastero latino di Santa Maria la Gadera<sup>47</sup>, ovvero τῆς Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τῆς ἐπονομαζομένης καὶ γνωριζομένης σαρακηνιστὶ Ἐλγατδῆρ, ἧτοι τῆς λίμνης, εἰς τὸ περίχωρον Πετραλίας «della Madre di Dio la sempreverGINE Maria chiamata e conosciuta in arabo (come) Elgatdir, ovvero dello stagno, nella regione di Petralia».

Così recita il documento bilingue greco-arabo prodotto nel 1164 dal *dīwān* in favore dell'economista del cenobio Giovanni di Vitalba il quale, lamentandone lo stato di indigenza,

---

<sup>45</sup> Caracausi, *Arabismi*, cit., p. 202; pp. 187-189.

<sup>46</sup> Malaterra, *De rebus gestis Rogerii*, cit., p. 35.

<sup>47</sup> L.T. White, *Latin monasticism in Norman Sicily*, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1938 (tr. it. *Il monachesimo latino nella Sicilia normanna*, Dafni, Catania 1984), pp. 224-225.

aveva inoltrato a re Guglielmo I la richiesta di un terreno perché i suoi monaci potessero coltivarlo<sup>48</sup>. Accolta la richiesta, il re concede un terreno da semina (*χωράφιον κατάσπορον*) che non viene delimitato a corpo, ma solo a misura, corrispondente a due iugeri (*ζευγάρια*)<sup>49</sup>. Il testo in greco indica che il terreno si trova nei pressi del monastero, mentre quello in arabo, che del greco in questo caso è quasi una traduzione, precisa che si tratta di un terreno del demanio regio. L'assenza della delimitazione non è priva di significato: può indicare che la concessione riguardasse la facoltà di coltivare non più di due iugeri di terreno tra quelli del demanio regio siti nei pressi del monastero e non la piena proprietà di una determinata porzione; inoltre, la genericità dell'informazione lascia supporre che a quest'altezza cronologica nonostante l'ormai organizzata e bipartita struttura dell'amministrazione centrale – *diwān* in arabo, *duana de secretis* in latino, *σέκρετον* – in greco non tutti i beni immobili del demanio fossero censiti nel registro dei confini (*daftar al-hudud*) dal quale venivano derivati i limiti dei beni dati in concessione<sup>50</sup>.

#### 4. Conclusioni

Il documento di Polizzi – *σιγίλλιον* in greco, *alsijill al-man-shūr* in arabo –, che presenta la soprascrizione in monodilo di Guglielmo I (non autografa) così come l'invocazione ad Allah in calce a conferma e validità di un documento in favore di un monastero latino, è una delle tante pergamene bilingui conservate negli archivi siciliani: greco-arabe, greco-latine, arabo-latine, ma non trilingui (a meno di considerare le sottoscrizioni), esse sono il prodotto di quella cancelleria regia,

---

<sup>48</sup> Editto in Cusa, *Diplomi greci e arabi*, cit., pp. 650-652, 708 nr. 49 cfr. Di Giovanni 1881 *Santa Maria la Gadera*, pp. 19-20 (con traduzione italiana del testo greco).

<sup>49</sup> Caracausi, *Lessico*, cit., s.v.

<sup>50</sup> Johns, *Arabic Administration*, cit., pp. 170-192 dedica un intero capitolo al tema del registro dei confini prodotto dal *dīwān*, il riferimento al documento bilingue greco-arabo qui citato è a p. 185.

Lingua e prassi della definizione dei confini nelle fonti documentarie

descritta per immagine nel manoscritto di Berna, che della materialità del documento scritto e del suo valore simbolico seppe fare uno strumento di governo.

Ma al di là del simbolo e dell'indubitabile interesse che presentano i documenti prodotti dal *dīwān* siciliano molte questioni restano ancora aperte alle quali si è qui solo accennato e che riguardano meno la storia istituzionale che la storia sociale e culturale dell'epoca. Quella delle competenze giuridiche degli scribi/notai italogreci, dei luoghi e modi della loro formazione, spesso di ottimo livello anche in ambito grafico è, per esempio, una delle più complesse da affrontare, anche per la mancanza di informazioni extra-documentarie, e così quella di un loro possibile bi o anche trilinguismo. Dalla lettura dei *periorismoī*, che insieme alle clausole sono il vero oggetto del documento, emerge spesso la consapevolezza, o se vogliamo la capacità, da parte di chi scrive di operare in un contesto culturale composito e plurale anche quando la lingua dell'azione giuridica e la sua scrittura è il greco. Cosa poi significasse, nella pratica, essere *Graeci, Latini vel Arabici* nel regno normanno, dove e quali fossero i confini del suo multiculturalismo, è la domanda cui il progetto *Documult* ambisce a rispondere riformulando, a partire dalle parole dei documenti d'archivio nelle tre lingue, un'idea di coesistenza delle comunità ancorata alla concretezza storico-giuridica del XII secolo siciliano più che alla nostra attualità.

Cristina Rognoni



Bern, Burgerbibliothek 120, II, f. 101r.

# Crossing the Atlantic at the turn of the millennium: friends and foes.

LOREDANA TERESI

In 1960 Anne Stine and Helge Ingstad (archaeologist and writer/explorer) proved – once and for all – that Columbus had not discovered America: the Vikings had done so, around the end of the first Millennium<sup>1</sup>. This discovery had been recorded in two sagas – the so-called *Vinland Sagas* – revolving around the lives of two renown Vikings: Eirik “The Red” and his son Leif, “The Lucky”. These two sagas record the details of various voyages to a mysterious land to the west of Greenland, rich in forests and wild-growing vines<sup>2</sup>. For many centuries historians and explorers scrutinized these sagas in an attempt to link the geographical details written down in the medieval manuscripts with real geographical features in the northern parts of the American continent, and searched for archaeological traces of this passage. Various hypotheses were formulated, oscillating between doubtful and hopeful positions, until the Ingstads discovered and excavated what turned out to be the remains of a Viking camp in L’Anse-aux-Meadows, in the northernmost tip of Newfoundland. The excavated complex consisted of three longhouses, plus a smithy and a

---

<sup>1</sup> For general contacts between the two continents and their cultural implications see A. Kolodny, *In Search of First Contact: The Vikings of Vinland, the Peoples of the Dawnland, and the Anglo-American Anxiety of Discovery*, Duke University Press, Durham and London 2012.

<sup>2</sup> See E. Wahlgren, *Vinland Sagas*, in P. Pulsiano, K. Wolf (eds.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Garland, New York and London 1993, pp. 704-705.

furnace which were used to repair ships<sup>3</sup>. The camp was declared a Unesco World Heritage Site in 1978 and is the main tourist attraction of the island<sup>4</sup>.

Following the discovery of the American Viking camp, the *Vinland Sagas* acquired a new, more prestigious status, as – more or less – reliable witnesses of the Vikings' voyages to the New World, and since then have been read with renewed interest. They tell an interesting story of brave men and women, eager to face danger and risk their lives in order to explore the world and find new lands, so as to acquire fame and improve their social and economic status. They also tell us of the encounter with a strange population with different customs and technological abilities, of the difficulties in communication and the strains of cohabitation. And finally they tell us also a tale of greed, murder and untruthfulness, where great deeds are ultimately stained in blood and misery. This essay will analyse the way in which this encounter unfolds, as retold in these two sagas, and the way in which the concept of “enmity” is here treated, that is to say, in a way which disrupts the barriers of race/identity and reveals the real foes of human beings, that is greed, treachery and deceit.

## 1. *The Vikings, their explorations and their sagas*

Although of uncertain etymology, the Old Scandinavian term *vikingr* is used to define a man who has gone away, together with several other men, on a military expedition by sea. It refers to the main activities of the Germanic peoples

---

<sup>3</sup> On L'Anse-aux-Meadows see B.L. Wallace, *Westward Vikings: the Saga of L'Anse aux Meadows*, Historic Sites Association of Newfoundland and Labrador, St. John's, NL 2006.

<sup>4</sup> Based on the effects of a 993 cosmic storm in tree rings, a recent radiocarbon study of four wooden objects found in the camp has pinpointed 1021 as a specific date in which Vikings can be shown to be actively present in the place, felling trees for their purposes: M. Kuitens, B.L. Wallace, C. Lindsay, et al., *Evidence for European presence in the Americas in AD 1021*, in «Nature», 601 (2022), pp. 388-391.

living in Scandinavia, who used to go exploring, pillaging and/or trading in distant countries across the sea, from the end of the eighth to the middle of the eleventh century. The word does not therefore identify a specific people, but rather the typical activity of a group of peoples of Germanic origin, living in the North of Europe (also called in contemporary sources “Northmen” or “Danes”)<sup>5</sup>.

Vikings had the opportunity to explore the world at great length thanks to their maritime abilities: they could defy the life-threatening waves of the Ocean and sail up inland across the main waterways, thanks to their fast, robust clinker-built ships and huge square sails<sup>6</sup>. From their original homelands in Scandinavia, with the help of these ships the Vikings set to explore seas and lands both to the east and to the west of their countries, reaching as far as the Caspian sea to the east, and Canada to the west. They pillaged, traded and even settled in distant lands, such as Russia (whose name derives from the Vikings called “*Rus*”<sup>7</sup>), the British Isles, Normandy, Iceland and Greenland. Many of their wonderings were recorded in their literary works, not only in historical texts such as Saxo Grammaticus’ *Gesta Danorum*<sup>8</sup>, but also in Skaldic poems, in inscriptions, and in the sagas. The latter are long, narrative prose texts recounting the lives and adventures of mythical, legendary or historical characters and/or families. Many were written down in parchment in Iceland, around the XII and XIII centuries. The *Sagas of Icelandic Prehistory (Fornaldasögur)*<sup>9</sup> are

---

<sup>5</sup> On the term *víkingr* see S. Brink, *Who were the Vikings?*, in S. Brink, N. Price (eds.), *The Viking World*, Routledge, London and New York 2008, pp. 4-7, at pp. 5-6.

<sup>6</sup> Some ships have survived and can be seen, for example, at the Oslo Viking Ship museum in Norway or at the Roskilde Museum of the Viking Ships in Denmark.

<sup>7</sup> See O. Pritsak, *Rus’*, in Pulsiano, Wolf (eds.), *Medieval Scandinavia*, pp. 555-556.

<sup>8</sup> Saxo Grammaticus, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, ed. L. Koch, M.A. Cipolla, Einaudi, Torino 1993.

<sup>9</sup> T.H. Tulinius, *Sagas of Icelandic Prehistory (fornaldasögur)*, in R. McTurk (ed.), *Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Blackwell, Malden, MA, Ox-

mostly devoted to mythological and legendary events, such as the *Völsunga saga*, telling the story of the valkyrie Brynhildr and the hero Sigurðr; whilst the *Sagas of Icelanders* (*Íslendingasögur*)<sup>10</sup> are devoted to prominent characters of Icelandic society (such as the *Njalssaga* or *Hrafnkelsaga*), and some are focused on Norwegian and Danish royal families (such as most of the sagas in Snorri Sturluson's *Heimskringla*). These sagas are considered neither historical truth, nor fictional literature: they are reliable representations of the customs of Viking society and of the way in which these people went about in the world, although these narratives are often enriched with fanciful details and may at times deviate from historical events<sup>11</sup>. The same applies to the *Vinland Sagas*:

Even though the *Vinland Sagas* are literary works, they are based on oral memory and are not creative literature, nor are they historical documents. There is no doubt that the *Vinland Sagas* contain memories of real characters and events. But very likely they were not exactly as we are told in the sagas – which also disagree on some details and contain material which we would now classify as fanciful and supernatural<sup>12</sup>.

## 2. *The Vinland Sagas and L'Anse-aux-Meadows*

The *Saga of the Greenlanders* (*Groenlendinga saga*) and the *Saga of Eirik the Red* (*Eiríks saga rauða*), from the Icelandic core, are centred on the voyages to Vinland. They are both found in manuscripts dating to the fourteenth century, which

---

ford and Carlton 2005, pp. 447-461.

<sup>10</sup> See V. Ólason, *Family Sagas*, in McTurk (ed.), *Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, pp. 101-118.

<sup>11</sup> On sagas in general see H. O' Donoghue, *Old Norse-Icelandic Literature. A Short Introduction*, Blackwell, Malden, MA, Oxford and Carlton 2004, pp. 22-60.

<sup>12</sup> *The Vinland Sagas: The Icelandic Sagas about the First Documented Voyages across the North Atlantic. The Saga of the Greenlanders and Eirik the Red's Saga*, translated by Keneva Kunz with an Introduction and Notes by Gísli Sigurðsson, Penguin, London 2008, p. xv. This text will be hereafter referred to as *VS*.

are our only witnesses to a story that took place 400 years earlier. The *Saga of the Greenlanders* is found in the Flateyjarbók (s. XIV ex), and is probably based on a thirteenth-century version which has not survived. It is part of a text on King Olaf Tryggvason<sup>13</sup>. The *Saga of Eirik the Red* was copied in the Hauksbók (s. XIV in) and in the Skálholtsbók (s. XV in), again probably based on a previous version that has not come down to us<sup>14</sup>.

The two texts revolve around the life of Eirik the Red and his family members. He was an outlaw from Norway who sought refuge in Iceland, only to be driven away from there too because of some murderous acts. He then travelled north up to Greenland where he established a farm and a small Viking community in Brattahlid. From there, the Greenlanders reached a western land where vines and wheat grew wild, and which they called Vinland<sup>15</sup>, 'land of wine'. The two sagas tell us how they settled there for a few decades, exploiting the land for timber and grapes, until finally deciding to abandon it forever because of the high costs, in terms of lives, of sea voyages, harsh winters, and fights with the natives.

The following sections offer a close analysis of the passages referring to the encounter between the Vikings and the natives, in the two sagas. The passages will obviously be set against the general narrative background.

### 3. The Saga of Eirik the Red

In the *Saga of Eirik the Red* we are initially told about the early life of the protagonist. We find out that Thorvald and

---

<sup>13</sup> VS, p. x.

<sup>14</sup> VS, p. ix.

<sup>15</sup> On the etymology of the name see Wallace, *The Discovery of Vinland*, in Brink, Price (eds.), *The Viking World*, pp. 604-612, at p. 604: «The name *Vínland*, written and pronounced with a long /i/, means 'Land of Wine'. Suggestions that the name should be *Vinland* with a short /i/, translated as 'Grasslands' or 'Land of Pastures', have never been accepted by philologists. Where intended, there are instances of the long /i/ in the actual saga manuscripts». See also Wallace, *Westward Vikings*, pp. 104-105.

his son Eirik have left Norway and moved to Iceland due to some murders. In Iceland, Eirik carries out further murders and is convicted. He becomes an outlaw and sets out to sea in search of the land that had been seen “in the west” by a certain Gunnbjorn, when he was carried off course by the wind. Eirik finds this land and explores it for three years. Then he returns to Iceland and invites people to join him in this new land, which he calls Greenland, in the hope that «people would be attracted there if it had a favourable name» (2/28<sup>16</sup>). He therefore settles there, in Brattahlid, and becomes the chief of a small Viking community.

One of his sons, Leif, meanwhile, joins the comitatus of King Olaf Tryggvason, in Norway, who soon asks him to return to Greenland to convert the people there to christianity. But Leif is thrown off course by the wind and arrives in a strange land where plenty of grapes and even wheat grow wild<sup>17</sup>:

Once he had made ready, Leif set sail. After being tossed about at sea for a long time he chanced upon land where he had not expected any to be found. Fields of self-sown wheat and vines were growing there; also, there were trees known as burl, and they took specimens of all of them. (5/34-35)

This mysterious land will henceforth be referred to as Vinland, because of the vines. Leif eventually returns to Greenland, after rescuing some castaways on the way back, and christianises the land.

When his brother Thorstein hears about this extraordinary western land, he decides to travel back there with his father, Eirik. We are told that, for the journey, they prepare a ship with 20 men and equip it with provisions, trading goods, and weapons, a detail that shows that they were uncertain about

---

<sup>16</sup> All the citations in the essay will be from VS. References are to section number(s)/page number(s).

<sup>17</sup> Sigurðsson notes that the text may possibly refer to wild grapes (*vitis riparia*) and wild rice (*zizania aquatica*) or wild rye (*elymus virginicus*), which, at the time, may have grown in the southern regions of the Gulf of St Lawrence: VS, p. 56.

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

the kind of welcome they would receive from the inhabitants of that land, and were taking both possibilities into account: trading goods for friendly relationships and weapons in case of trouble. Weapons, however, were more numerous than trading goods, which shows that they were not too optimistic or peace-oriented:

They made ready the ship [...] with twenty men to go on the journey. They took few trading goods, but all the more weapons and provisions. (5/35)

Unfortunately, they are unable to reach Vinland and are forced to return to Greenland, where Thorstein marries an Islandic woman called Gudrid Thorbjarnardottir and dies shortly after.

Meanwhile, two ships depart from Iceland for Greenland: one with Thorfinn Karlsefni and Snorri Thorbrandsson, and one with Bjarni Grimolfsson and Thorhall Gamlason. Once in Greenland, Karlsefni marries the widowed Gudrid. As they are told about the wonders of Vinland, all four decide to try to reach this fabulous land with their two ships. A third ship joins them in the voyage, with three notable men onboard: Thorvard (the husband of Freydis, Eirik's illegitimate daughter, who accompanies him), another man called Thorhall 'the hunter', a pagan who «had a wide knowledge of the uninhabited regions» (8/40) of the north, and Thorvald (another son of Eirik's): 140 people altogether.

They arrive in three different lands which they call, respectively, Helluland (with «many flat slabs of stone», and «many foxes»), Markland («with large forests and many animals»), and Vinland («wild, with a long shoreline and sand flats» and where they find «grapes [...] and [...] self-sown wheat» and «so many birds there that they could hardly walk without stepping on eggs») (8/41-42). They settle in Vinland and explore the land, and we are told that «there were mountains there, and a pleasant landscape»; «the grass there grew tall», and in certain areas there was also abundance of fish and deer (8/42 and 44).

Loredana Teresi

While exploring the surroundings, Thorhall's ship is driven by a storm to Ireland, where he is enslaved and dies. Meanwhile, in Vinland, the rest of the company discover that the new land is not uninhabited:

Early one morning they noticed nine hide-covered boats, and the people in them waved wooden poles that made a swishing sound as they turned them around sunwise. (10/44)

The Viking men are surprised and perplexed, as they are not familiar with the communicative code of these strange people, and decide to interpret this gesture as a friendly greeting:

Karlsefni then spoke: 'What can this mean?'

Snorri replied: 'It may be a sign of peace; we should take a white shield and lift it up in return.'

This they did. (10/44)

The natives are just as puzzled, and approach the newcomers to better examine them. The encounter is very short and with no hostile connotations; however, we are told that something in their aspect appears threatening:

The others then rowed towards them and were astonished at the sight of them as they landed on the shore. They were short in height with threatening features and tangled hair on their heads. Their eyes were large and their cheeks broad. They stayed there awhile, marvelling, then rowed away again to the south around the point. (10/45)

A second, very different encounter happens some time later. This is not fortuitous and involves a great number of natives:

One morning, as spring advanced, they noticed a large number of hide-covered boats rowing up from the south around the point. There were so many of them that it looked as if bits of coal had been tossed over the water, and there was a pole waving from each boat. (11/45)

The friendly greetings of the respective linguistic codes are now established knowledge, and so the two parties approach serenely and start trading red fabric for skins:

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

They signalled with their shields and began trading with the visitors, who mostly wished to trade for red cloth. They also wanted to purchase swords and spears, but Karlsefni and Snorri forbade this. They traded dark pelts for the cloth, and for each pelt they took cloth a hand in length, which they bound about their heads. (11/45)

The refusal to trade weapons, however, reveals doubt and caution on the part of the Northmen: the natives appear not to know the craft of metalwork<sup>18</sup> and the Northmen do not deem wise to lose this advantage over them by providing them with metal weapons.

Their peaceful trading activities are interrupted by a bull from the Northmen's herd which runs out of the forest and bellows powerfully, thus terrifying the natives, who run away to their boats and disappear. We are led to think that this incident dramatically changes the natives' approach to the Northmen, since they hide away for three weeks and then get back in much greater numbers and with a totally different attitude towards the newcomers:

Three weeks passed and there was no sign of them. After that they saw a large group of native boats approach from the south, as thick as a steady stream. They were waving poles counter-sunwise now and all of them were shrieking loudly. The men took up their red shields and went towards them. They met and began fighting. (11/45)

The natives outnumber the Northmen, and attack them from all sides. They also have catapults and throw heavy black balls on the newcomers. The Vikings therefore decide to retreat and move up river in search of a cliff wall that would allow them to defend themselves better and fight back. Freydis, however, disapproves of their fleeing and accuses them loudly of cowardice. She tries notwithstanding to catch up

---

<sup>18</sup> This is historically accurate, and the presence of metal objects in the L'Anse-aux-Meadows area (e.g. some nails and a spindle whorl) was key evidence to the European origin of the inhabitants of the camp.

with them but she is pregnant and moves too slowly<sup>19</sup>. The natives reach her and are about to attack her, but she takes a sword from one of the dead men lying on the ground and slaps it with one of her bare breasts. This action terrorizes the natives (maybe due to a mixture of surprise, superstition and fear) and they all rush back to their boats and leave.

It is therefore fate turning events from peaceful to hostile, not a pre-existing enmity deriving from their belonging to a different ethnic group. The narrative, however, betrays distrust and precariousness. Both parties reveal openness and curiosity towards “the other”, towards “a different culture”, a desire to meet, communicate and exchange objects. But the equilibrium is precarious and everyone feels vulnerable and in danger. A simple incident such as a strange animal appearing from the forest throws order into chaos and peace into war. The sagas do indeed a good job in showing the sort of conflicting feelings that must have accompanied these adventurous men in their voyages around the world: enthusiasm and pessimism, hope and fear.

We are told that the battle results in a few deaths: two dead men within the Northmen and many more within the natives. An interesting passage shows a native removing an axe from the corpse of a dead Viking and striking a tree with it. He marvels at its cutting power, and considers it a treasure, but its worth declines abruptly as soon as the axe breaks once hit by a stone:

One of them picked up the axe and chopped at a tree, and then each took his turn at it. They thought this thing which cut so well a real treasure. One of them struck a stone and the axe broke. He thought a thing which could not withstand stone to be of little worth, and tossed it away. (11/46)

This passage focuses on the different value given to an object by two distinct cultures: something tremendously pre-

---

<sup>19</sup> Some scholars think that the woman involved in this passage should actually be Gudrid, as she is the only woman who is explicitly mentioned as being pregnant and giving birth to a child in Vinland.

scious for the Northmen, belonging to the basic gear of any respectable Viking man, is deemed worthless by a culture revolving around the use of stones. A certain veiled criticism and feeling of superiority can be read in these words.

Given their respective numbers, however, the risks connected with a cohabitation with the natives are serious enough to convince the Northmen to abandon the camp and go back to Greenland. The disadvantages seem greater than the advantages:

The party then realized that, despite everything the land had to offer there, they would be under constant threat of attack from its prior inhabitants. They made ready to depart for their own country. (11/46)

Before they leave, they kill five natives that they find sleeping on a beach. The action is explained by their considering them “outlaws” («They assumed these men to be outlaws and killed them». 11/47), thus applying Norse laws and rules to the local civilization<sup>20</sup>. Thorvald, Eirik’s son, is also killed by a mysterious one-legged man<sup>21</sup>, who shoots an arrow into his belly.

We also learn that trouble times also afflict, internally, the Viking community, albeit of not too great an import (i.e. «quarrels»). Here we have the first glimpse of threats coming from the inside:

Many quarrels arose, as the men who had no wives sought to take those of the married men. (12/48)

The last act of their presence in America sees the Northmen capture two native boys in Markland and take them along with them:

They had southerly winds and reached Markland, where they met five natives. One was bearded, two were women and two of them children. Karlsefni and his men caught the boys but the others escaped and disappeared into the earth. They

---

<sup>20</sup> In many societies of the Germanic world outlaws were not protected by the law, and could be killed without consequences.

<sup>21</sup> Sciapodes abounded in medieval narratives of distant lands, generally placed in Africa and India.

Loredana Teresi

took the boys with them and taught them their language and had them baptized. (12/48)

Once they teach them their language, they use the boys as a medium to acquire information on their native land and culture:

They called their mother Vethild and their father Ovaegi. They said that kings ruled the land of the natives; one of them was called Avaldamon and the other Valdidida. No houses were there, they said, but people slept in caves or holes. They spoke of another land, across from their own. There people dressed in white clothing, shouted loudly and bore poles and waved banners. This people assumed to be the land of the white men<sup>22</sup>. (12/48)

The saga ends with Karlsefni, his men and his wife Gudrid returning to Greenland and then moving back to Iceland to have many good bishops descend from them.

#### 4. *The Saga of the Greenlanders*

The *Saga of the Greenlanders* relates roughly the same events as the *Saga of Eirik the Red*, but with more voyages involved and one rather significant difference in Freydis' role.

It opens with an account of Bjarni Herjolfsson's accidental discover of Vinland, while trying to visit his father, who had moved, with Eirik the Red, from Iceland to Greenland, while Bjarni was on a trading trip to Norway. His ship is driven off course by wind and fog, and he finally finds himself in a land which – he realizes – is not Greenland:

Then the wind dropped and they were beset by winds from the north and fog; for many days they did not know where they were sailing. After that they saw the sun and could take their bearings. Hoisting the sail, they sailed for the rest of the day before sighting land. They speculated among themselves

---

<sup>22</sup> A mythical land set west of Ireland, mentioned in *The Book of Settlements*. See VS, n. 32, p. 59.

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

as to what land this would be, for Bjarni said he suspected this was not Greenland.

They do not go ashore, but keep sailing close to the land and see three different lands closely corresponding to the lands cited in the *Saga of Eirik the Red*: a hilly land «covered with forests»; a «flat and wooded» land; and a land with «high mountains, capped by a glacier» (1/4-5). After a few days, they finally arrive in Greenland, and Bjarni settles there with his father. When Leif Eiriksson hears about these mysterious new lands in the west, he decides to seek them out with a crew of 35 men. They manage to find the lands Bjarni had described, but in reverse order: Helluland, Markland and finally Vinland, where they build a camp:

They carried their sleeping-sacks ashore and built booths. Later they decided to spend the winter there and built large houses. (2/7)

They begin to explore the new land, but exercising caution. Fear of lurking dangers, possibly in the form of hostile local inhabitants, can be perceived in Leif's instructions to his men:

I want to divide our company into two groups, as I wish to explore the land. One half is to remain at home by the long-houses while the other half explores the land. They are never to go any farther than will enable them to return that same evening and no one is to separate from the group. (2/7)

They spend winter collecting grapes and cutting wood to bring back to Greenland, and they have no encounters with the locals. In spring they go back to Greenland with their precious load and with no unsettling stories to tell. On the back journey, Leif rescues a man called Thorir, his wife Gudrid Thorbjarnardottir and his crew from a sinking ship, and takes them all safe and sound to Greenland with him, on his ship. That winter Thorir and Eirik the Red die. In the following spring Leif's brother Thorvald decides to reach Vinland with a crew of thirty men. They arrive to Leif's camp and begin to explore the land. We are initially told that «Nowhere did they see signs of men or animals» (4/10); however

Loredana Teresi

On one of the westerly islands they did find a wooden grain cover, but discovered no other work by human hands and headed back, returning to Leif's camp in the autumn. (4/10)

This is the first sign of human presence in Vinland, in the *Saga of the Greenlanders*.

The following summer, while exploring the lands to the east, they see «three hide-covered boats, with three men under each of them» (4/10). This is the first encounter with the “*Skrælings*” (i.e. natives<sup>23</sup>) and is explicitly marked by hostility on the Northmen's part:

They divided their forces and managed to capture all of them except one, who escaped with his boat. They killed the other eight and went back to the cape.

They are somewhat punished for their violent act, since soon they get attacked by a conspicuous number of locals. First they fall asleep and are woken up by a supernatural voice urging them to reach their boat to save their own lives; then they see the attacking party:

A vast number of hide-covered boats came down the fjord, heading towards them. (4/11)

This time they decide to play defensively and use their shields to protect themselves from the arrows of the natives:

Thorvald then spoke: ‘We will set up breastworks along the sides of the ship and defend ourselves as well as possible, but fight back as little as we can.’ They did as he said, and after the natives had shot at them for a while, they fled as rapidly as they could. (4/11)

---

<sup>23</sup> See R. Cleasby, G. Vigfússon (eds.), *An Icelandic-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1874, s.v. *Skrælingjar*, p. 559: «m. pl. *the Esquimaux*, the name given them by the old Norsemen»; (<https://archive.org/details/icelandicenglish-00cleaoft/page/558/mode/2up>) (04.09.2020). Sigurðsson notes that the Icelandic word *Skræling* is applied to the native inhabitants of both North America and Greenland: *V5*, p. 54, note 14.

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

Thorvald gets hit by an arrow and dies. The rest of the men return to the camp, and in spring they load the ship with grapes and timber and sail back to Greenland.

Then we are told that the widowed Gudrid marries one of Eirik's sons, Thorstein. They try to reach Vinland but are «tossed about at sea all summer» (5/12) and find themselves back in a different part of Greenland, where Thorstein dies. Gudrid then moves back to Brattahlid, to live with Leif.

During the summer, Thorfinn Karlsefni arrives in Greenland with his ship. He marries Gudrid and they both decide to set out for Vinland with a crew of sixty men and five women. They bring with them various animals including a bull, and Leif allows them to borrow his longhouses. After some serene months there, we hear of the first encounter with the natives:

After the first winter passed and summer came, they became aware of the natives. A large group of men came out of the woods close to where the cattle were pastured. The bull began bellowing and snorting very loudly. This frightened the natives, who ran off with their burdens, which included fur pelts and sables and all kinds of skins. They headed for Karlsefni's farm and tried to get into the house, but Karlsefni had the door defended. Neither group understood the language of the other. (6/15)

This first encounter is marked by fear, distrust and misunderstandings. The focus is on lack of communication, underlining cultural and ethnic differences. The natives are scared by the bull, whilst the Northmen are scared by the natives' pressing at their door.

A sudden turn of events can be observed once the natives make clear their desire to trade goods, which results in a convivial exchange:

The natives then set down their packs and opened them, offering their goods, preferably in exchange for weapons, but Karlsefni forbade the men to trade weapons. He sought a solution by having the women bring out milk and milk products. Once they saw these products the natives wished to purchase them and nothing else. The trading with the natives resulted in them bearing off their purchases in their stomachs, leaving

Loredana Teresi

their packs and skins with Karlsefni and his companions. This done, they departed. (6/16)

Unlike Thorvald, who had behaved aggressively and had been punished for that, the moderate Karlsefni is given the opportunity to turn the encounter into a peaceful exchange of milk for furs, with considerable gain for the Northmen. Karlsefni's fears, distrust and caution are however revealed by his refusal to trade weapons. They also emerge from the following passage, in which Karlsefni sets up defences against potential attacks:

Karlsefni next had a sturdy palisade built around his farm, where they prepared to defend themselves. (6/16)

In spite of his pessimistic apprehension, when the natives reappear they do so once again peacefully, with a view to continue to trade goods:

Near the beginning of their second winter the natives visited them again, in much greater numbers than before and with the same goods as before. Karlsefni then spoke to the women: 'Bring out whatever food was most in demand last time, and nothing else.' When the natives saw this they threw their packs in over the palisade. (6/16)

Whilst the trading takes place, we are told of a close encounter between two women. Gudrid has had a son, Snorri, and she is sitting inside, by the doorway, near the cradle. A native woman appears at the door, and gets described in detail:

A shadow fell across the doorway and a woman entered, rather short in stature, wearing a close-fitting tunic, with a shawl over her head and light red-brown hair. She was pale and had eyes so large that eyes of such size had never been seen in a human head. (6/16)

Gudrid's reaction reveals a friendly attitude: the two women try to exchange names and Gudrid invites the native woman to sit by her side with a hand gesture. However, this idyllic encounter is interrupted by external turmoil:

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

At that moment one of the natives had been killed by one of Karlsefni's servants for trying to take weapons from them, and they quickly ran off, leaving their clothes and trade goods lying behind.

As in the *Saga of Eirik the Red*, the relationship between the two parties is shown as precarious and fluctuating endlessly from curiosity to fear. Incidents and disputes seem unavoidable, in spite of everyone's efforts to trade peacefully.

The Northmen then get ready for a third encounter, this time hostile and violent. A battle ensues and many natives get killed. During the fight, the natives lay their hands on an axe; they try it on one of their companions, who gets killed on the spot, after which they throw the axe in the water and flee.

Karlsefni and his men then go back to Greenland, with their precious load of grapes and timber.

As far as the relationship between Northmen and natives is concerned, so far the two sagas have differed mostly in matters of detail, while offering the same narrative picture of cautious, precarious, and tentative approaches fluctuating between peaceful trading exchanges driven by curiosity and friendliness and hostile skirmishes ensuing from distrust, misunderstandings and unpredictable frightful incidents. At this point, however, the *Saga of the Greenlanders* deviates considerably from the *Saga of Eirik the Red*, in the way it introduces Eirik's daughter, Freydis. Already at the beginning of the saga she is presented, together with her husband, under a negative light:

She was a domineering woman, but Thorvard was a man of no consequence. She had been married to him mainly for his money. (1/4)

So we learn that she is greedy and conceited, and this idea is reinforced and expanded in the final sections (7 and 8) of the saga. Here we hear that two Icelanders, the brothers Helgi and Finnbogi, arrive in Greenland from Norway and are convinced by Freydis to set sail for Vinland together, on two different ships. They agree to have a half-share of all the profits ensuing from the expedition. Freydis, however, has no

intention of being truthful to the agreement, and deceives the brothers in many ways. First of all she smuggles five extra men on her ship, in order to outnumber the two brothers' party<sup>24</sup>. Secondly, she obtains from her brother Leif the exclusive use of his camp in Vinland, forcing the brothers, to their surprise, to build their own longhouse at some distance; the incident causes disapproval and despise in the brothers' heart («We brothers will never be a match for your ill-will», 7/18)<sup>25</sup>. And then the climax arrives. One early morning Freydis goes to the brothers' longhouse and asks to talk to Finnbogi. She utters her wish to exchange her ship with theirs, because the two brothers have a bigger ship. Finnbogi agrees to the exchange, as he wishes to ease her ill feelings towards them, but when she goes back to her husband she lies and tells him that they had refused to make the exchange and that they had reacted very angrily and had even struck her and treated her very badly. She urges him to avenge her and threatens to divorce him if he will not redress this humiliation:

I went to the brothers, to ask to purchase their ship, as I wanted a larger ship. They reacted so angrily; they struck me and treated me very badly, but you're such a coward that you will repay neither dishonour done to me nor to yourself. I am now paying the price of being so far from my home in Greenland, and unless you avenge this, I will divorce you! (7/19)

Thus Thorvald summons his men and they all go to the brothers' longhouse, where they seize and tie every single man. Freydis has them all killed, and then she personally kills with an axe the five women whom nobody dared to kill. The saga thus reaches a moment of pure horror, where Freydis'

---

<sup>24</sup> They had agreed to take thirty fighting men each onboard, plus additional women.

<sup>25</sup> We are also told that, having the two brothers arranged games and entertainment to ease winter times, conflicts emerge between the two parties: «This went on for a while, until disagreements arose. The ill-feelings split the party so that the games ceased and each group kept to its own houses» (7/18).

malignant nature permanently destroys peace and harmony within the group. She gloats satisfactorily over her evil deed, and buys her men's silence with rewards and fear:

They returned to their house after this wicked deed, and it was clear that Freydis was highly pleased with what she had accomplished. She spoke to her companions: 'If we are fortunate enough to make it back to Greenland,' she said, 'I will have anyone who tells of these events killed. We will say that they remained behind here when we took our leave.' (7/19-20)

They then return to Greenland and keep the massacre secret, but the news reach Leif regardless, and we are told that he «thought the story a terrible one» (8/20). He refuses however to administer a punishment to his sister.

Karlsefni and Gudrid then sail to Norway and then to Iceland, where they finally settle down.

The saga ends with a comparative discussion of the two women's offspring: we are told that many great characters descended from wise Gudrid, with many bishops among them, while nothing good ever came out of evil Freydis:

Leif said, 'but I predict that their descendants will not get on well in this world.' As things turned out, after that no one expected anything but evil from them. (8/20)

The hardest blow, hence, does not come from without but from within the community. It is not the *Skrælings* who really threaten and disrupt the Norse community, but the evil deeds of one internal member: her greed, her lies, her deceit, her wickedness.

## 5. Conclusions

The two sagas relate the voyages of the Greenlanders to the New World, and feature many passages highlighting the encounters with the natives (the "*Skrælings*"). Both sagas show the Northmen as more eager to trade rather than fight or conquer, although fights do happen. When they happen, however, they are mostly caused by accidents (e.g. a bull get-

ting out of the forest and scaring the natives) and do not ensue from aggressive attitudes or hate or greed.

The lack of a common language and of a common cultural background adds friction to an already precarious situation, but there are also events which show the two parties overcoming differences and arriving to a shared communicative code (see for example the description of the poles rotating either sunwise or counter-sunwise to imply friendliness or hostility).

The natives are described as posing a potential threat to the Viking parties, in spite of their common desire to exchange goods, but the *Saga of the Greenlanders* amply deviates from the *Saga of Eirik the Red* in showing Freydis as the greatest peril of all<sup>26</sup>, for the Viking community. Her unfathomable greed, her spiteful and deceitful words, her treacherous behaviour and her cruelty are the main cause of havoc in the Viking camp, causing a mere massacre which pushes the few skirmishes with the *Skraelings* in the background. The saga therefore underlines the fact that the real enemy is to be found within the community rather than among the neighbours, and that it mostly takes the shape of greed, treachery and deceit.

Conversely, the peaceful, friendly attitude of the Northmen towards the natives, shown in most of the passages, in both sagas, pairs well with recent archaeological evidence of friendly trading relationships between the Northmen and the natives in Baffin Island<sup>27</sup>, and can therefore be considered as describing a real historical datum. Another piece of evidence that goes into the direction of peaceful attitudes is the fact

---

<sup>26</sup> Some scholars point to the name "Freydis", which is etymologically connected to the concept of love and to the pagan goddess Freya, as an explanation for her cruel behaviour, as a vestige of pagan barbaric rites and beliefs in a text conceived within a christian milieu. Recently, the name was used in the TV series *Vikings* for a very wicked fictional female character married to Ivar the Boneless.

<sup>27</sup> P. Sutherland, *Norse and Natives in the Eastern Arctic*, in Brink, Price (eds.), *The Viking World*, pp. 613-617.

## Crossing the Atlantic at the turn of the millennium

that when cohabitation becomes difficult, the Northmen decide to leave the riches behind rather than come back in greater numbers to deprive the natives of their lands, as will happen later with Columbus<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Current studies on archeogenetics tend to show that the Scandinavians intermingled with local populations wherever they went: see, *i.a.*, A. Margaryan, D.J. Lawson, M. Sikora, *et al.*, *Population Genomics of the Viking World*, in «Nature», 585 (2020), pp. 390-396.



# FRONTIERA GEOGRAFICA E FRONTIERE MENTALI NELLA SAGA DI EIRIK IL ROSSO

ARMANDO BISANTI

1. La *Saga di Eirik il Rosso* (*Eiríks saga rauða*)<sup>1</sup> appartiene al vasto gruppo delle *Íslendinga sögur* (espressione generalmente, benché non del tutto correttamente, tradotta *Family Sagas* – “saghe familiari”), narrazioni islandesi fiorite, in un primo tempo, attraverso la comunicazione orale tra il X e l'XI secolo, e in seguito poste per iscritto (a partire dal XII secolo)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Per un'edizione comodamente accessibile al testo originale (e con trad. fr.), cfr. *La Saga d'Eric le Rouge. Le Récit des Groenlandais*, éd. par M. Gravier, Aubier, Paris 1955. Trad. ingl. di M. Magnusson - H. Palsson, *The Vinland Sagas. The Norse Discovery of America*, Penguin Books, Harmondsworth 1983, pp. 75-105. Esistono anche alcune traduzioni italiane, delle quali mi sono particolarmente giovato per la stesura di queste pagine: *Antiche saghe islandesi. Erbjggja Saga, Eiríks saga rauða, Vantsdoela Saga, Hallfredar Saga*, introd., trad. it. e note di M. Scovazzi, Multa Paucis, Varese 1963, pp. 145-172 (poi riproposta in *Antiche saghe islandesi. Saga degli uomini di Eyr, Saga di Eirik il Rosso, Saga di Vantnscal, Saga di Hallfred*, introd. e trad. it. di M. Scovazzi, Einaudi, Torino 1973, pp. 118-143); *Saga di Eirik il Rosso*, a cura di S. Piloto di Castri, Sellerio, Palermo 1991 (che, alle pp. 7-53, riprende la versione di Scovazzi); *La Saga di Eirik il Rosso. La Saga dei Groenlandesi*, a cura di R. Caprini, Pratiche, Parma 1995, pp. 49-107 (con testo originale a fronte; avverto, una volta per tutte, che le citazioni dalla saga che qui ricorrono saranno tratte da questa edizione, nei confronti della quale ho contratto più di un debito).

<sup>2</sup> Vd. R. Caprini, *Introduzione a La Saga di Eirik il Rosso*, cit., pp. 7-39 (riguardo alle *Family Sagas* la studiosa chiarisce trattarsi di «un gruppo di una sessantina circa di testi che nella loro terra d'origine vanno [...] sotto il nome di “saghe degli Islandesi” [*Íslendinga sögur*], per distinguerle dalle saghe di santi, di re e da quelle che trattano di avvenimenti più recenti. Le saghe degli Islandesi narrano avvenimenti databili nel secolo che va dal 930 al 1030, circa cinque generazioni che vivono all'indomani della prima colonizzazione dell'Islanda, avvenuta intorno all'870, fino a qualche decennio dopo la sua

Essa ci è pervenuta attraverso due manoscritti pergamenei, a loro volta risalenti a redazioni precedenti ormai perdute, attualmente custoditi presso l'Istituto Arnamagneano di Reykjavík: il ms. AM 544 (*siglum* H), redatto in una data anteriore al 1334 e appartenente alla raccolta di Árni Magnússon, intitolata *Hauksbók* ("il libro di Haukr", dal nome del copista, Haukr Erlendsson); e il ms. 557 (*siglum* 557), cronologicamente assegnabile alla prima metà del XV secolo e contenuto nel cosiddetto *Skálholtsbók* ("il libro di Skálholt"), una raccolta – oggi frammentaria – di saghe norrene probabilmente esemplata nell'Islanda settentrionale, intorno al 1420, da Ólafur Loftsson (morto verso il 1458)<sup>3</sup>.

Già in apertura, dopo le immancabili e interminabili genealogie familiari che contrassegnano la più gran parte dei testi afferenti al sottogenere delle *Íslendinga sögur*, la *Saga di Eirik il Rosso* isola l'eroe eponimo Eirik (ma non il vero protagonista, che a tutti gli effetti sarà Torfinn Karlsefni) in un'esclusione, in una sorta di emarginazione<sup>4</sup> che si connota nel

---

cristianizzazione [1000]. La loro elaborazione si situa quindi in epoca pagana e ignara di lettere e scrittura, mentre la loro redazione scritta avviene a partire dal 1200»: ivi, p. 8); vd. anche M. Scovazzi, *Introduzione ad Antiche saghe islandesi* (1973), cit., pp. VII-XVII; e C.J. Clover, *Icelandic Family Sagas (Íslendingasögur)*, in C.J. Clover - J. Lindow (edd.), *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, Cornell University Press, Ithaca [NY] 1985, pp. 239-315. Utili e importanti, in generale, gli studi raccolti da Á. Jakobsson, *Nine Saga Studies. The Critical Interpretation of the Icelandic Sagas*, University of Iceland Press, Reykjavík 2003; da R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Blackwell, Malden [Mass.] 2005; e da C. Falluomini (a cura di), *Intorno alle saghe norrene. XIV Seminario avanzato in Filologia Germanica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014.

<sup>3</sup> Per le notizie sui due mss. e l'utilizzo di essi fatto dai vari editori e traduttori, vd. R. Caprini, *Nota informativa*, ne *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., pp. 41-42. Sui meccanismi di trasmissione delle saghe islandesi – segnatamente le *Family Sagas* – cfr. inoltre G. Sigurðsson, *Orality and Literacy in the Sagas of Icelanders*, in R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, cit., pp. 285-301 (sulla *Saga di Eirik il Rosso*, pp. 295-300).

<sup>4</sup> Sull'esclusione e l'emarginazione nella cultura medievale, cfr. almeno i classici J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1981, *passim*; Id., *Gli emarginati nell'Occidente medievale*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 163-172;

tratto distintivo del sangue versato, per cui l'omicida deve essere giustamente punito. Eirik ha infatti ucciso, lordando le proprie mani del sangue di un suo simile. Per vendicare i suoi schiavi trucidati da Eyjolf Saur presso Skeidsbrekkur, egli ha rinnovato per l'ennesima volta il peccato di Caino, assassinando Eyjolf, peraltro suo parente. E ha soppresso, altresì, Holmgöngu-Hrafn da Leiksalar. Il sangue, tabuizzato e demonizzato nell'Occidente medievale<sup>5</sup>, ricade su Eirik "il Rosso", che porta nel soprannome con cui è noto – dovuto, evidentemente, al colore dei capelli – l'impronta incancellabile della tonalità cromatica dei maledetti, degli esclusi, dei reietti<sup>6</sup>. Per il suo duplice omicidio, a Eirik viene quindi sporta querela da parte di Geirstein e di Oddr da Jörvi, parenti dell'ucciso Eyjolf, che pretendono e ottengono che egli sia bandito da Haukadal, la sua dimora in Islanda<sup>7</sup>.

Ed è così – secondo quanto recita la saga – che Eirik, dopo aver peregrinato di luogo in luogo, nell'estate del 986 «partì per colonizzare la terra che aveva scoperto, e la chiamò Grœnland ("terra verde"), perché disse che gli uomini ci sarebbero venuti volentieri, se la terra aveva un bel nome»<sup>8</sup>. Escluso, quindi, ma non del tutto discriminato, Eirik lo è anche per altri elementi che marcano vieppiù l'impronta cristiana che il redattore ha voluto imprimere alla saga: infatti, anche dopo che Leif "il fortunato" riceverà dal re di Norvegia Olaf Tryggvason

---

G.H. Allard (éd.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, L'Aurore, Montréal 1975; Br. Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Flammarion, Paris 1976; Id., *L'emarginato*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 391-421.

<sup>5</sup> Vd. ancora J. Le Goff, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medievale*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante, e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 53-71; Id., *Gli emarginati nell'Occidente medievale*, cit., pp. 169-170.

<sup>6</sup> Sul valore simbolico dei colori nella mentalità medievale cfr. almeno P. Dronke, *Tradition and Innovation in Medieval Western Color-Imagery*, in «Eranos», 41 (1972), pp. 51-106 (poi in Id., *The Medieval Poet and his World*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 55-103).

<sup>7</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. II, 3-4 (p. 53).

<sup>8</sup> Ivi, cap. II, 30 (p. 57).

l'incarico di recare e annunziare il messaggio di Cristo fra le comunità groenlandesi<sup>9</sup>, Eirik rimane fra i pochi, pochissimi che ancora si ostinano a praticare il paganesimo, mentre la moglie Tjodhild accetta la nuova religione e fa subito erigere una chiesa nei pressi della propria dimora<sup>10</sup>.

Egli, quindi, è sempre il "diverso", l'"altro", colui che porta su se stesso il marchio dell'infamia e del sangue versato (seppur per vendetta). Egli rimane "infedele" quando tutto il suo popolo si è ormai convertito al Cristianesimo, e per questo motivo, forse, oltretutto per aver tentato di nascondere dell'oro che sarebbe servito a finanziare la spedizione di Leif nella nuova terra da lui scoperta, egli rimane vittima di un'ulteriore punizione – anch'essa pienamente giustificata, nell'ottica del narratore – cadendo dalla groppa del cavallo e fratturandosi due costole e una spalla<sup>11</sup>. Eirik ha creato in Groenlandia una terra di frontiera, contrassegnata dalla diversità che lo caratterizza e dall'esilio cui egli stesso è stato condannato, ma, anche dopo che la sua comunità si è appropriata della religione "giusta" e ha intrapreso a praticarla con fervore e dedizione, egli si è mostrato assolutamente riluttante a volgersi al nuovo credo<sup>12</sup>, è rimasto – in quanto pagano – come un escluso in casa propria, isolato in una frontiera assolutamente personale, non più collettiva ma individuale.

Il rosso, il sangue, il verde della terra groenlandese, il bianco delle nevi e dei perenni ghiacci nordici, l'azzurro del mare solcato dalle celebri navi vichinghe<sup>13</sup>: il colore, nella saga, as-

---

<sup>9</sup> Ivi, cap. V, 22-33 (p. 73). Sulla missione di Leif, cfr. R. Caprini, *Leif "il fortunato", in America prima di Colombo*, in St. Pittaluga (a cura di), *Columbeis II*, D.Ar. Fi.Cl.Et., Genova 1987, pp. 117-129 (si tratta, anche in questo caso, di un contributo nei confronti del quale ho contratto più di un debito in queste note).

<sup>10</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. V, 37 (p. 73).

<sup>11</sup> Ivi, cap. V, 47 (p. 75).

<sup>12</sup> Cfr. P. Schach, *The Theme of Reluctant Christian in the Icelandic Sagas*, in «Journal of English and German Philology», 81 (1982), pp. 186-203.

<sup>13</sup> Cfr. G. Bibby, *Le navi dei Vichinghi*, Einaudi, Torino 1960; J. Brøndsted, *I Vichinghi*, Einaudi, Torino 1976. Alcune osservazioni, in tal direzione, nel succinto ma come sempre ottimo saggio di G. Orlandi, *L'esplorazione dell'Atlantico nell'Alto Medioevo (con un contributo filologico)*, in St. Pittaluga (a cura di), *Columbeis II*, cit., pp. 105-116.

sume una valenza di notevole efficacia rappresentativa e il rosso, in particolare, è il colore dell'“altro”, è il colore della diversità. Rossi sono, sì, i capelli di Eirik, che da essi ha tratto il suo epiteto formulare, così come rosso è il sangue da lui versato: e il rosso è il colore della vergogna. Ma rossa è anche la barba del dio pagano Thor, invocato dal bieco cacciatore Torhall in un blasfemo e quasi osceno paragone con Cristo<sup>14</sup>; rosso di pelle, soprattutto, è l'unipede che Torfinn Karlsefni e i suoi incontreranno in una baia remota, isolata e desertica<sup>15</sup>; e, ancora, pieni di midolla di animale e di sangue secco sono i recipienti degli Skrælingar, la popolazione “altra” del Nuovo Mondo, e sarà appunto in considerazione del cibo maledetto di cui essi si nutrono, e ritenendo che essi fossero stati banditi dalla propria terra (come Eirik dall'Islanda, anni prima), che Torfinn Karlsefni e i suoi seguaci li uccideranno, rinnovando, ancora una volta, la punizione del sangue col sangue<sup>16</sup>. Ma la nuova terra – insomma, quella che cinque secoli dopo verrà chiamata America – è anche la “terra del vino”, Vinland, la Vinlandia<sup>17</sup>, laddove, però, il colore rosso della bevanda non assume più (ma soltanto in questo caso) quella connotazione di condanna e di emarginazione che è rilevabile nel corso di tutta la saga, pur trattandosi, in ogni modo, di un tratto distintivo di “diversità”, appunto perché il vino, la vite riportata dagli esploratori scozzesi insieme al biondo grano<sup>18</sup>, costituiscono pur sempre delle “scoperte”, delle novità per gli Islandesi.

<sup>14</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., VIII, 43: «Non era più sicuro quello con la barba rossa che il vostro Cristo?» (p. 91).

<sup>15</sup> *Ivi*, cap. XII, 1-7 (p. 101). Quest'episodio verrà illustrato più avanti (par. 4).

<sup>16</sup> *Ivi*, cap. XI, 26-28 (p. 99).

<sup>17</sup> All'interno dell'imponente bibliografia sull'argomento, mi limito a segnalare, in questa sede, Fr. Giunta, *Della Vinlandia e di altre cose del Medioevo*, Palumbo, Palermo 1973; C.A. Mastrelli, *Le fonti nordiche e il loro orizzonte geo-etnografico*, in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*. Atti della XXIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 23-29 aprile 1981), vol. II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto [PG] 1983, pp. 577-614; e S. Piloto di Castri, *America: Terra del vino*, in *Saga di Eirik il Rosso*, cit., pp. 61-87.

<sup>18</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. VIII, 26: «Quando ritornarono, una aveva in mano un pampino di vite, l'altro una spiga di grano selvatico» (p. 89).

La *Saga di Eirik il Rosso*, più e meglio della *Groenlendiga Saga* (la *Saga dei Groenlandesi*, nella quale vengono narrate pressappoco le medesime vicende)<sup>19</sup>, oltre a rivestire il suo indubbio valore di documento per lo studio della scoperta e della penetrazione delle popolazioni del nord in Vinlandia, cinquecento anni prima della “scoperta” di Cristoforo Colombo, è anche un testo nel quale l'elemento soprannaturale, il simbolico, il fantastico, l'immaginario e il meraviglioso trovano uno spazio inusualmente ampio e significativo<sup>20</sup>. Si tratta, sì, di un meraviglioso geografico, ma esso rappresenta altresì una frontiera mentale, un segno visibile della preponderante impostazione cristiana che il redattore della saga ha coscientemente voluto imprimere al racconto, evidenziando i tratti di separatezza e di diversità attraverso una ricca serie di episodi, di spunti, di accenni più o meno vistosamente esibiti oppure consapevolmente velati che caratterizzano le vicende narrate sul filo della memoria collettiva. Si tratta di un meraviglioso che, per utilizzare una dicotomia ampiamente diffusa, si oppone allo “strano”, rimanendo assai spesso privo di una spiegazione razionale e sconfinando, quindi, nel “soprannaturale”<sup>21</sup>, laddove invece il “miracoloso” di origine e impronta cristiana si giustificerebbe e si spiegherebbe ampiamente<sup>22</sup>. Cercare di indagare i tratti, le funzioni, le tematiche che tali elementi ricoprono all'interno della saga vuol dire, dunque, tentare di individuare ancor di più l'opposizione – che assume talvolta toni quasi manichei – fra il cristiano e il pagano o, più precisamente, fra il cristiano e il “selvaggio” (“altro”,

---

<sup>19</sup> Per la trad. it. (con testo a fronte e note) della *Saga dei Groenlandesi*, vd. *La Saga di Eirik il Rosso. La Saga dei Groenlandesi*, cit., pp. 115-161. Un ampio e accurato confronto tra le due saghe in R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., pp. 119-126.

<sup>20</sup> Cfr. E. Wahlgren, *Fact and Fancy in the Vinland Sagas*, in E.C. Polomé (ed.), *Old Norse Literature and Mythology. A Symposium*, University of Texas, Austin [Tex.]-London 1969, pp. 19-80; G. Orlandi, *L'esplorazione dell'Atlantico nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 108-110; R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., pp. 125-126.

<sup>21</sup> T. Todorov, *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano 1977 (con la discussione di J. Le Goff, *Il meraviglioso nell'Occidente medievale*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, cit., pp. 3-23, qui p. 16).

<sup>22</sup> Ivi, pp. 7-8.

gli Skrælingar, addirittura il mostro, l'unipede), insomma fra i "regolari", da un lato, e gli "irregolari", dall'altro, in un'opposizione che, evidentemente, non è soltanto topografica, ma, anche e soprattutto, è ideologica e religiosa.

2. La saga, probabilmente redatta nel XIII secolo – e quindi narrante fatti anteriori di almeno due secoli rispetto alla sua composizione, almeno nella versione che noi possediamo – da un dotto che, con essa, volle soprattutto magnificare la stirpe di Torfinn Karlsefni (che, come si è già detto, si configura come il vero protagonista del racconto) e della moglie Gudrid, e insieme esaltare la penetrazione e l'affermazione del vincente Cristianesimo fra i popoli del nord, accampa proprio attorno alla figura di Gudrid buona parte di questo meraviglioso "soprannaturale"<sup>23</sup>, in due episodi nei quali, specialmente, la tecnica dell'ignoto compilatore rivela una notevole capacità compositiva e letteraria, nel servirsi degli espedienti dell'anticipazione e del mistero, utili a suscitare l'attenzione del lettore e, insieme, la *suspence* che ne deriva<sup>24</sup>. Prima ancora di andare in sposa a Torfinn Karlsefni, quando ella era ancora moglie di Thorstein, uno dei figli di Eirik, la giovane Gudrid partecipa a un rito magico e assiste a una "visione" che, in un certo senso, anticipano e preparano il destino di colei che dovrà in Vinlandia partorire Snorri, il primo europeo generato nel nuovo continente<sup>25</sup>.

Ma vediamo più da vicino i due episodi.

2.1. La Groenlandia è funestata da una tremenda carestia, gli uomini non riescono a cacciare per procurarsi ciò che possa servire al loro sostentamento, alcuni di loro muoiono durante la spedizione intrapresa per cercare di ovviare al terribile

---

<sup>23</sup> Gudrid compare anche nella *Saga dei Groenlandesi*, ma con maggiori caratteristiche di marginalità rispetto alla *Saga di Eirik il Rosso*: vd. R. Caprini, *Leif "il fortunato"*, cit., p. 121.

<sup>24</sup> Vd. P. Schach, *The Anticipatory Literary Setting in the Old Icelandic Family Sagas*, in «Scandinavian Studies», 27, 1 (1955), pp. 1-13.

<sup>25</sup> S. Piloto di Castri, *America: Terra del vino*, cit., pp. 80-81.

flagello. Si pensa, allora, di fare appello a una indovina, l'ultima di dieci sorelle che sia ancora in vita, il cui nome è Thorbjörg (ovvero "la piccola veggente"). Thorkell, il più influente agricoltore della comunità stanziatasi in Groenlandia, invita Thorbjörg a casa sua. Ella si presenta e, a questo punto, il redattore indugia con attenzione nella descrizione, dettagliata e minuziosa, del suo colorito e caratteristico abbigliamento:

«Ella [...] aveva un mantello blu, tutto ornato di pietre preziose ai bordi; aveva al collo delle perle di vetro, sul capo un cappuccio nero di pelle di agnello, doppiato con una pelle bianca di gatto; in mano aveva un bastone con un manico; questo era coperto di bronzo e tutto ornato di pietre preziose. Aveva una cintura di legno tenero, con una grande borsa in pelle d'animale, dove ella teneva gli oggetti magici necessari alla divinazione. Aveva ai piedi calzari di pelle di vitello, allacciati con lunghe stringhe, con grossi bottoni di stagno all'estremità. Alle mani aveva guanti di pelle di gatto, che all'interno erano bianchi e pelosi»<sup>26</sup>.

È una *descriptio superficialis* che merita senz'altro una discreta attenzione non tanto e non solo per il suo valore di documento storico e antropologico, quanto e soprattutto perché è una "diversa" a essere così effigiata. Significativo e importante, nella descrizione che si è or ora letta, è il particolare concernente il mantello blu, un capo di vestiario – probabilmente "professionale" – che rinvia al medesimo indumento (e dello stesso colore) indossato nella *Saga degli uomini di Eyr* dalla maga Geirrid quando compie un sortilegio<sup>27</sup>, e ancora da altri personaggi "magici" delle saghe norrene<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. IV, 10-15 (p. 65).

<sup>27</sup> *Saga degli uomini di Eyr*, cap. XX (in *Antiche saghe islandesi* [1973], cit., p. 34); cfr. Á. Jakobsson, *Two Wise Women and their Young Apprentice. A Miscarried Magic Class*, in Id., *Nine Saga Studies*, cit., pp. 79-92. D'altronde, è ben noto come il blu sia il colore caratteristico delle streghe, secondo una lunga tradizione giunta sino a noi.

<sup>28</sup> Cfr. C. Chiesa Isnardi, *Il trascendimento dell'umano nelle valchirie e nelle streghe*, in E. Zolla (a cura di), *Il superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, vol. IV, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 11-46 (qui p. 28). In generale, sulle figure femminili nelle saghe norrene, cfr. J. Quinn, *Women in Old Norse*

Ella è una divinatrice, una “piccola veggente” che fa il suo ingresso fra uomini deferenti e rispettosi<sup>29</sup>; ma è pur sempre una creatura di frontiera (oggi si direbbe, forse, *border-line*), una donna che possiede il dono della magia, e la minuziosa elencazione dei particolari del suo eccentrico abbigliamento è volta a mettere in risalto tale aspetto, anche perché è l'unica volta, in tutto il racconto, che il redattore enumera e descrive con siffatta precisione e con tale puntiglio gli abiti di un determinato personaggio (mentre, per converso, nulla egli ci dice delle vesti dei veri e propri protagonisti). Figura di “diversa”, pur se non di emarginata, pronta di lì a poco a emettere una profezia il cui valore ideologico non è privo di importanza nell'ambito della narrazione e, insieme, donna del mistero e dell'indicibile, Thorbjörg riceve in offerta dai suoi ospiti «un budino di latte di capra» e «i cuori di tutti gli animali a disposizione»<sup>30</sup>; ella, dal canto suo, possiede «un cucchiaino di ottone e un coltello con un'impugnatura di denti di balena, con due anelli di rame e spezzato sulla punta»<sup>31</sup>.

Il giorno successivo al suo ingresso presso la comunità dei groenlandesi ella dovrebbe compiere il rito magico, ma prima chiede che con lei possano collaborare alcune donne che siano a conoscenza della formula magica per lo scongiuro, chiamata “Vardlokkur” (cioè una “formula magica che protegge”)<sup>32</sup>. Gudrid, a questo punto, afferma di conoscere tale formula magica, insegnatale dalla matrigna Halldis, ma si rifiuta

---

*Poetry and Sagas*, in R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, cit., pp. 518-535.

<sup>29</sup> Si pensi al ruolo – talora protagonista – che la figura dell'indovina ricopre in alcuni carmi dell'*Edda* poetica, segnatamente nel primo di essi, ossia la *Völuspá* (*Profezia della veggente*): vd. *Canti dell'Edda (dai «Canti degli Dei»)*, a cura di O. Gogala di Leesthal, UTET, Torino 1967, pp. 79-102; e *Il canzoniere eddico*, a cura di P. Scardigli, Garzanti, Milano 2004, pp. 3-15.

<sup>30</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. IV, 22 (p. 67).

<sup>31</sup> Ivi, cap. IV, 23 (p. 67): «Sappiamo che le streghe condividevano con Odino e i *bersekir* la possibilità di spuntare qualsiasi lama con la sola forza dello sguardo» (R. Caprini, *Introduzione*, cit., p. 28; e G. Chiesa Isnardi, *Il trascendimento dell'umano*, cit., p. 29).

<sup>32</sup> Vd. la nota al passo di R. Caprini, ne *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., p. 110.

di partecipare personalmente al rito, in quanto ella è cristiana (e anche in questo particolare si rileva la forza dell'opposizione pagani ~ cristiani, anche se essa verrà temporaneamente appianata dalle contingenze del caso e, soprattutto, dall'intervento del compilatore sullo sviluppo della narrazione). Ma, finalmente persuasa da Thorkell, Gudrid acconsente, e il racconto prosegue in questo modo:

«Le donne si disposero allora intorno al sedile su cui stava Thorbjörg. Gudrid recitò allora l'incantesimo così bene e così armoniosamente che a tutti parve che la poesia non fosse mai stata detta con voce più bella. La veggente la ringraziò per la recitazione e disse che molti spiriti si erano radunati e pareva loro di aver udito qualcosa di bello, perché la formula era stata recitata così bene. E aggiunse: «Essi cercavano di allontanarsi e ci rifiutavano l'obbedienza. Ora divengono chiare molte cose che finora erano oscure per me e per molti altri. E ti posso dire, Thorkell, che questa carestia non durerà oltre l'inverno, e con la primavera la stagione deve migliorare. L'epidemia che vi ha tormentato terminerà più presto di quanto non si sarebbe potuto sperare. E te Gudrid ricompenserò subito per l'aiuto che ci hai dato, perché il tuo destino mi appare ora assai chiaramente. Tu farai qui in Groenlandia un matrimonio assai onorevole, che però non durerà a lungo, perché il tuo cammino finisce in Islanda, e da te uscirà un'eccellente e numerosa discendenza, e sulla tua discendenza brillano dei raggi così luminosi che non ne ho mai visti di simili; e infine addio e buona fortuna, figlia mia!»<sup>33</sup>.

Delle due parti della profezia pronunciata dalla "piccola veggente", la prima trova immediata attuazione, ché il tempo inizia a migliorare rapidamente. Ma ciò che maggiormente interessa in questa sede è la seconda sezione del vaticinio che si è letto or ora, quella relativa alla sorte futura di Gudrid, la protagonista femminile della saga. Preconizzandone il destino per bocca di Thorbjörg, il redattore ha voluto isolarne l'avventura terrena entro un'aura di mistero<sup>34</sup>. La "piccola veg-

---

<sup>33</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. IV, 35-42 (pp. 67-69).

<sup>34</sup> «Questa profezia merita una certa attenzione. Essa, infatti, anticipa la sorte di Gudrid, il personaggio femminile più importante della saga. Giun-

gente”, a questo punto, scompare dal racconto, e per sempre, ch  il suo ruolo e la sua funzione sono terminati. Donna pagana accettata e riverita dai cristiani in difficolt  – anche se un uomo di nome Thorbj rn, certo pi  dogmatico dei suoi compagni, non era voluto rimanere in casa finch  la maga fosse stata presente<sup>35</sup> – l’indovina deve uscire dal cerchio, deve ritornare al suo mondo strano e fantastico, dopo una temporanea e assolutamente provvisoria inclusione (ma non integrazione) nel “sistema”, deve riappropriarsi della sua nota distintiva, che  , ancora una volta, l’esclusione, il rifiuto, non la condanna – come nel caso di Eirik – ma l’allontanamento. Thorbjörg   quindi un personaggio che pu  essere duplicemente atteggiato e recepito, nel beneficio e nel maleficio, come le due facce della magia che ella esercita, la “bianca” (che ha praticato in questo episodio) e, ben pi  terribile e inquietante, la “nera”<sup>36</sup>.

2.2. La prepotente irruzione del meraviglioso, aperta dall’episodio della profezia di Thorbjörg or ora analizzato, prosegue, con toni viepi  sinistri e angoscianti, in un brano anch’esso relativo a Gudrid, nel quale viene raccontata una vicenda che, in un certo qual modo, costituisce un’ulteriore tappa verso l’attuazione della futura sorte della donna, profetizzata dalla “piccola veggente”.

Siamo verso la fine dell’inverno e un’ennesima sciagura si abbatte sulla popolazione. Una pestilenza, infatti, miete le sue vittime nella fattoria di Lysufj rd, ove Gudrid si   ritirata dopo il matrimonio con Thorstein figlio di Eirik il Rosso (e anche

---

ta in Groenlandia dalla nativa Islanda, Gudrid sposa Thorstein figlio di Eirik; lo segue nella spedizione che, diretta nel Vinland, fallisce, arenandosi nella colonia occidentale. Rimasta vedova, sposa in seconde nozze il connazionale Torfinn Karlsefni e, con lui, si reca nel Vinland, dove d  alla luce Snorri, il primo europeo nato nel Nuovo Continente. Tornata in Islanda, dopo essere rimasta nuovamente vedova, si reca in pellegrinaggio a Roma e, in seguito, si fa suora di clausura» (S. Piloto di Castri, in *Saga di Eirik*, cit., p. 56, n. 15). Su tutto l’episodio, vd. inoltre R. Caprini, *Introduzione*, cit., pp. 26-29.

<sup>35</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. IV, 46 (p. 69).

<sup>36</sup> Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso nell’Occidente medievale*, cit., pp. 10-17.

in questo caso l'apparizione del soprannaturale è in stretta connessione col tema dell'epidemia e del contagio, come nel precedente episodio della "piccola veggente"). Una sera, mossa da una necessità fisica, la donna esce di casa con Sigrid, sua vicina e moglie di un uomo che si chiama, anche lui, Thorstein come il suo consorte. Colte dal gelo, le due donne cercano di tornare indietro; ma una schiera di morti davanti alla porta di casa impedisce il passaggio, e Sigrid vede, in quell'orrido manipolo, anche se stessa e il marito di Gudrid e le sembra addirittura che questi abbia una frusta in mano e voglia percuotere tutta la gente dell'altro mondo ivi raccolta. Svanita l'orribile visione, le due donne riescono a rientrare in casa. Ma, prima che sorga l'alba, Sigrid è già morta e viene preparato il feretro per custodirne il cadavere<sup>37</sup>.

Verso sera, Thorstein figlio di Eirik va a chiamare l'omonimo vicino per dirgli che la moglie Sigrid, quantunque defunta, si muove, si alza in piedi e vuole andare con lui sotto le coperte. L'altro Thorstein giunge quando la moglie sta per alzarsi e, per fermarla, le spacca il petto con un colpo. Alla fine di quella giornata muore anche Thorstein figlio di Eirik e sposo di Gudrid. Si è quindi pienamente compiuto il presagio dell'orribile masnada notturna. Ma anche Thorstein figlio di Eirik, a notte fonda, come Sigrid si alza e comincia a parlare, chiedendo che gli venga chiamata la moglie Gudrid, ch  egli deve comunicarle qualcosa di importante. Fidando nella misericordia divina, Gudrid fa fronte alla meravigliosa situazione che si   venuta a determinare con la doppia morte e la dop-

---

<sup>37</sup> *La Saga di Eirik il Rosso* cit., cap. VI, 9-15 (pp. 77-79).   evidente che Sigrid muore perch  "ha visto" ci  che un umano non avrebbe mai dovuto vedere; si pensi alle innumerevoli storie di apparizioni fantastiche di fate, maghe, elfi, e cos  via, che popolano la letteratura europea e l'immaginario collettivo, spesso concluse con la morte di chi, volente o nolente, ha visto tali esseri soprannaturali: un esempio per tutti, la ballata *Erk nig* di Goethe. Per l'analisi dell'episodio nella *Saga*, vd. R. Caprini, *Introduzione*, cit., pp. 20-24; nonch , in generale, Ead., «*Torolf non giace tranquillo*», ovvero il tema del "revenant" nelle saghe islandesi, in M.R. Cifarelli - M. De Pol (a cura di), *Indiscrete presenze. Forme dell'orrore soprannaturale in letteratura*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1993, pp. 47-74.

pia “resurrezione” di Sigrid e di Thorstein, recandosi quindi a discorrere con il defunto marito. Quando lo trova, le sembra che egli versi delle lacrime. L'uomo pronuncia qualcosa all'orecchio di lei, ma così piano che nessuno degli astanti riesce a comprendere le parole da lui proferite; dice però altre cose a voce più alta e chiara, in particolare affermando che non bisogna seppellire i morti in terra non consacrata e con l'accompagnamento di pochi canti, come invece si è fatto fino a quel momento in Groenlandia, e ciò anche dopo la diffusione e la penetrazione del Cristianesimo annunciato da Leif; i cadaveri, piuttosto, devono essere trasportati in chiesa, e occorre che al più presto si faccia bruciare su un rogo Gardar (il primo uomo a essere stato colpito dalla pestilenza), perché egli concentra su di sé tutti gli spettri che hanno popolato il lungo inverno, angosciando la comunità con incubi e visioni. Anche lo spettro di Thorstein, come prima Thorbjörg, preannuncia un brillante futuro alla sua vedova, la invita a devolvere in beneficenza il suo patrimonio e, infine, cade morto per la seconda – e definitiva – volta. D'ora in avanti, per liberare i morti dalla loro sofferenza, bisognerà configgere un palo nel loro petto (come aveva fatto Thorstein sposo di Sigrid con lo spettro della moglie)<sup>38</sup>, quindi chiamare i chierici e, quando questi fossero venuti, estrarre il palo, versare l'acqua benedetta nella ferita e intonare i sacri canti (cerimonia, questa, che manteneva la sua efficacia anche se svolta molto tempo dopo la morte dell'interessato)<sup>39</sup>.

L'episodio è abbastanza lungo, e abbastanza lungo è stato anche il riassunto che se ne è tentato. Ma si tratta di un episodio assai importante, che ben si presta ad alcune considerazioni. In esso, infatti, è facilmente individuabile tutta una serie

---

<sup>38</sup> Superfluo ricordare come tale espediente sia rimasto vivo nell'immaginario fantastico letterario e cinematografico (soprattutto riguardo all'uccisione “definitiva” dei vampiri e degli zombi). Interessante, a tal proposito, quanto nota R. Caprini, *Introduzione*, cit., p. 24, e cioè che «ancora nel 1824 i cadaveri dei suicidi venivano sepolti, in Inghilterra, ai crocicchi dopo che il loro petto era stato trapassato da un palo».

<sup>39</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. VI, 16-34 (pp. 79-81).

di elementi di “meraviglioso soprannaturale” in connessione, ancora una volta, con la figura di Gudrid, elementi che marcano la sua figura di attributi fondamentali per il successivo sviluppo della saga. Innanzitutto l'apparizione della macabra teoria dei *revenants* davanti alla porta di casa, nelle fosche brume di una gelida notte groenlandese, rinvia non solo alla diffusa credenza che i cadaveri non riescano a trovare pace finché non vengano seppelliti in terra consacrata e, a più riprese, tornino a molestare i vivi<sup>40</sup>, ma anche e soprattutto ai sogni, alle visioni che squassarono tutta l'Europa medievale a cavaliere del fatidico anno Mille<sup>41</sup>, in particolare al “treno apocalittico” di cui, in ambito mediolatino, possediamo innumerevoli testimonianze, per esempio nella visione del giovane sposo in Guglielmo di Malmesbury<sup>42</sup> e, meglio ancora, in quella di Gauchelin narrata con ampiezza da Orderico Vitale<sup>43</sup>. È una *mesnie Hellequin* di stampo nordico, quella cui assistono, terrorizzate, Gudrid e Sigrid – e non si dimentichi, d'altronde, come la maschera “demoniaca” di Hellequin-Arlecchino sia riconducibile proprio a una leggenda di origine nordica, quella di Herla King<sup>44</sup> – una sorta di *danse macabre*

---

<sup>40</sup> R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., p. 126.

<sup>41</sup> Cfr. almeno G. Duby, *L'anno Mille*, Einaudi, Torino 1976; e Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo - G. Orlandi, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1989.

<sup>42</sup> Guill. Malm. *De gestis regum Anglorum* II 205.

<sup>43</sup> Ord. Vit. *Historia ecclesiastica* VIII 52-54. Per un'ottima analisi dei due passi, vd. M. Oldoni, *Gli “irregolari” in piazza e la grande paura del Medioevo spettatore*, in M. Chiabò - F. Doglio (a cura di), *Diavoli e mostri in scena dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del Convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale (Roma, 30 giugno-3 luglio 1988), Torre d'Orfeo, Roma, 1989, pp. 57-89 (qui pp. 62-68).

<sup>44</sup> La bibliografia sull'argomento è ovviamente vastissima: cfr. almeno L. Zorzi, *La maschera di Arlecchino*, in D. Sartori - B. Laneta (a cura di), *L'arte della maschera nella Commedia dell'Arte*, La Casa Usher, Firenze 1983, pp. 74-83. Sulla *mesnie Hellequin* vd., inoltre, P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1955, *passim*; F. Nicolini, *Vita di Arlecchino*, Ricciardi, Milano-Napoli 1958; M. Apollonio, *Arlecchino*, s.v., in *Enciclopedia dello Spettacolo*, vol. I, Le Maschere, Roma 1954, coll. 904-909; M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tra-*

in cui, fra l'altro, Sigrid vede sé stessa, cioè il suo *Doppelgänger*<sup>45</sup>, e il “doppio” di Thorstein, in una muta profezia di morte che, appunto per questo, risulta più angosciante e lacerante, in cui il mondo del soprannaturale attinge, anche se solo per un attimo, al mondo dell'ordinario e della quotidianità<sup>46</sup>.

Il meraviglioso della lugubre masnada di spettri insoddisfatti continua, per altro verso, nella seconda e più lunga – e anche più rilevante – sezione dell'episodio, con la “doppia” morte di Sigrid e di Thorstein, “morti che parlano” non certo ridanciani e farseschi come i loro più tardi epigoni della tradizione novellistica europea<sup>47</sup>, ma voci dell'aldilà, rotte e smozzicate dall'insoddisfazione di trovarsi in un non-luogo, in una terra di nessuno<sup>48</sup> e che, come le apparizioni notturne in cen-

---

*dizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino 1979, *passim*. Per alcuni sviluppi del motivo nella letteratura mediolatina e in quelle romanze, vd. F. Lot, *La “Mesnie Hellequin” et le comte Ernequin de Boulogne*, in «Romania», 32 (1903), pp. 422-441; A. Vårvaro, *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folcloriche e letteratura nel Medioevo. Walter Map*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 132-138 e *passim*; M. Lecco, *Lo “charivari” del «Roman de Fauvel»* e la tradizione della “Mesnie Hellequin”, in «Mediaevistik» 13 (2000), pp. 55-85; G. Giordano, *Iglesia y monarquía. La construcción de un modelo de relación a partir de la “mesnada Hellequin” en la obra de Walter Map*, in «Signum», 13, 2 (2012), pp. 92-104.

<sup>45</sup> Nella *Saga dei Groenlandesi* è invece Gudrid che, mentre culla il piccolo Snorri, vede il proprio “doppio”, una donna in abiti scuri e dagli occhi dilatati che le dice di chiamarsi Gudrid, come lei, scomparendo subito dopo, misteriosamente così come era apparsa (*Saga dei Groenlandesi*, cap. VII, 13-16, pp. 149-151; vd. inoltre R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., p. 126).

<sup>46</sup> Cfr. J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., *passim*.

<sup>47</sup> Per la connessione fra i motivi novellistici del “doppio” e del “morto che parla” nella novellistica fra XII e XV secolo, rinvio ad A. Bisanti, *I temi del “doppio” e del “morto che parla”. Vitale di Blois, Giovanni Sercambi, Poggio Bracciolini*, in «Quaderni Medievali», 29 (1990), pp. 39-64 (poi, rielaborato e ampliato, in Id., *Tradizioni retoriche e letterarie nelle «Facezie» di Poggio Bracciolini*, Falco, Cosenza 2011, pp. 115-202).

<sup>48</sup> Si può aggiungere che anche nella *Saga dei Groenlandesi* (cap. VI, 13, p. 143) occorre il particolare di una donna, padrona di una fattoria colpita dalla pestilenza, che, già defunta, si leva oltre la sponda del letto e stende i piedi a cercare a tentoni le scarpe, non diversamente da Sigrid nella *Saga di Eirik il Rosso*, che viene trovata, appunto, dal marito Thorstein sull'orlo del letto; vd. R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., p. 126.

tinaia di *exempla* purgatoriali del XII e XIII secolo<sup>49</sup>, reclamano sommessamente dai viventi preghiera e sepoltura. Il cristianesimo professato dal redattore della *Saga di Eirik il Rosso* si è appropriato, per un breve lasso di tempo, del meraviglioso pagano, delle suggestioni e delle superstizioni apocalittiche, in una strumentalizzazione che è anche esorcizzazione della “diversità”, inglobata in una prospettiva tesa a «perorare, attraverso la voce di un defunto, la sepoltura in terra benedetta e con ufficio religioso»<sup>50</sup>. Ma è degno di attenzione, nell'episodio in cui Thorstein figlio di Eirik viene “resuscitato”, l'annuncio del brillante futuro di Gudrid, che sposerà, di lì a poco, Torfinn Karlsefni, coerentemente con l'impostazione laudativa e celebrativa dalla quale è mosso l'anonimo compilatore.

3. Vecchio compagno di Eirik il Rosso, e come lui segnato dall'isolamento e dall'emarginazione per non aver voluto convertirsi al Cristianesimo, Torhall “il cacciatore” è un ennesimo “diverso” della saga. Già le attribuzioni fisiognomiche attraverso le quali il redattore lo presenta in un breve, sommario ritratto – secondo i canoni della *descriptio turpitudinis* egli era un uomo grande e grosso, nero di capelli, simile a un gigante – e le caratteristiche psicologiche e comportamentali che connotano la sua diversità – quasi sempre taciturno e, se parlava, era solo per incitare ad azioni malvage<sup>51</sup> – ci pongono di fronte a un altro emarginato, la cui funzione di “aiutante” all'interno del racconto non riesce a riscattare le irrefutabili valenze negative che egli palesa a ogni piè sospinto<sup>52</sup>. Speculare nei confronti della figura del tedesco Tyrkir nella *Saga dei Groenlande-*

---

<sup>49</sup> Cfr. almeno J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982; C. Bremond - J. Le Goff, *L'exemplum*, Brepols, Turnhout 1982; J. Le Goff, *Il tempo del Purgatorio*, in Id., *L'immaginario medievale (secc. III-XIII)*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 99-116; Id., *Il tempo dell'exemplum*, ivi, pp. 117-121; e, soprattutto, C. Delcorno, *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1990.

<sup>50</sup> S. Piloto di Castri, in *Saga di Eirik*, cit., p. 57, n. 23.

<sup>51</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. VIII, 6 (p. 87).

<sup>52</sup> Cfr. E. Wahlgren, *Fact and Fancy in the Vinland Sagas*, cit., p. 34; R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., p. 125.

si (che invece rappresenta l'“aiutante” positivo)<sup>53</sup>, l'irriducibilmente pagano Torhall è appunto colui che trova il cibo per i propri compagni affamati, auto-esaltando la propria alterità e la propria separatezza in una sorta di bestemmia nella quale il dio pagano Thor è anteposto a Gesù Cristo<sup>54</sup>.

I suoi tratti peculiari sono ben individuabili nella scena in cui i suoi compagni, dopo avere a lungo girovagato alla sua ricerca, lo ritrovano infine presso una roccia, disteso per terra e con lo sguardo in aria, con gli occhi spalancati e la bocca aperta, mormorando frasi sconnesse e apparentemente prive di senso<sup>55</sup>. Come la “piccola veggente” Thorbjörg, il non-cristiano Torhall conosce il segreto della magia, e l'incomunicabilità del mistero pagano non permette che esso si estenda ai battezzati, rimanendo quindi circoscritto e stretto all'interno di una dimensione di separatezza. Ai compagni, che gli chiedono come mai si trovi lì e perché si sia allontanato da loro, Torhall risponde infatti che la cosa non li riguarda, pur acconsentendo a tornare indietro insieme a loro<sup>56</sup>.

E a questo punto, come altrove nella saga, il prodigio fa la sua apparizione. I Vichinghi trovano infatti una balena, la catturano, la squartano e cominciano a divorarla, pur non riuscendo a comprendere di che tipo di balena si tratti. Ma la carne del cetaceo, anche dopo essere stata cotta, risulta cattiva e praticamente immangiabile. È Torhall, con le sue arti magiche, che ha “evocato” il mostro marino e ha fatto sì che esso giungesse lì dove i suoi compagni cristiani soffrono la fame, ma il paganesimo che egli continua ostinatamente a professare e la già più volte ricordata a blasfema anteposizione del potere di Thor alla

---

<sup>53</sup> *Saga dei Groenlandesi*, cit., capp. III, 7; IV, 1-14 (pp. 127, 131-135).

<sup>54</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., VIII, 43 (p. 91); vd. *supra*, n. 14 e relativo contesto. A tal proposito, la Caprini ha osservato che «la connotazione negativa di Torhall [...] sembra dovuta al suo essere pagano in un ambiente [...] già fortemente cristianizzato e intollerante verso l'antica religione; basterà ricordare a questo proposito che notoriamente Odino, già dio supremo della religione del nord, ha prestato numerosi dei suoi tratti caratterizzanti al diavolo della religione cristiana» (R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., pp. 125-126).

<sup>55</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. VIII, 37-38 (p. 89).

<sup>56</sup> *Ivi*, cap. VIII, 39-40 (p. 89).

potenza di Cristo causano il fatto che il suo “aiuto” si risolva in negativo, nel rifiuto dell’offerta da parte dei buoni cristiani suoi compagni, che gettano in mare la balena maledetta e pregano Dio, quasi come in un esorcismo apotropaico<sup>57</sup>.

Il particolare relativo alla balena è assai significativo. È evidente, infatti, che per i Vichinghi protagonisti dell’episodio e per lo stesso redattore della saga essa è un animale, tutto sommato, “familiare”, forse spogliato (in virtù della diversa latitudine nella quale si verificano gli accadimenti narrati) delle tradizionali attribuzioni negative e diaboliche delle quali l’immaginario e il simbolismo dell’Occidente medievale l’hanno sempre rivestito, dalla biblica vicenda di Giona<sup>58</sup> al *Physiologus* greco che già ne descrive la doppia natura (balena-isola e balena-demonio)<sup>59</sup>, da Isidoro di Siviglia<sup>60</sup> a Rabano Mauro<sup>61</sup>, dalla *versio* B del *Physiologus* latino (in cui si afferma, appunto, che l’animale è *magnus nimis simile insule, et plus quam*

---

<sup>57</sup> Ivi, cap. VIII, 41-44 (pp. 89-91).

<sup>58</sup> *Jon.* 2.

<sup>59</sup> Cfr. *Physiologus* 17. La prima “natura” della balena, secondo il testo tardo-antico, è caratterizzata dal fatto che, quando è affamata, apre la bocca, sprigionando aromi profumati che attirano i pesci piccoli che vengono facilmente inghiottiti, mentre gli adulti non cadono nel tranello. Così gli eretici e il demonio, con la seduzione e l’inganno, attirano i piccoli e riescono a sfuggire solo coloro che hanno il senno sviluppato, come taluni personaggi dell’Antico Testamento. La seconda “natura” riguarda invece le sue enormi proporzioni, che la rendono simile a un’isola dove i naviganti, sbarcando, accendono il fuoco per cuocere il cibo, ma il calore provoca l’immersione dell’animale, che trascina con sé i malcapitati nell’abisso; così l’uomo si lascia illudere dal demonio e viene trascinato all’inferno. Cfr. G. Orlandi, *La tradizione del «Physiologus» e i prodromi del bestiario latino*, ne *L’uomo di fronte al mondo animale nell’Alto Medioevo*. Atti della XXXI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo (Spoleto 1983), vol. II, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto [PG] 1985, pp. 1057-1106; e, particolarmente importante per le tematiche di cui qui si discorre, C. Del Zotto, *Il «Physiologus»* in *Islanda*, Giardini, Pisa 1992.

<sup>60</sup> *Isid. etym.* XII 6, 7-8.

<sup>61</sup> *Hrab. Maur. de univ [de rer. nat.]*. VIII 5 (*PL*, t. 111, col. 237). Rabano utilizza *ad verbum* la descrizione della balena fornita da Isidoro.

*harene gravis, figuram habens diabuli*)<sup>62</sup> al paragrafo *De beluis* a essa dedicato nel *Liber monstrorum de diversis generibus*, dove è definita *fera intolerabilis*<sup>63</sup>, fino alla sinistra e inquietante apparizione di una balena grande come un'isola, presso Bernaval, nelle *Historiae* di Rodolfo il Glabro<sup>64</sup>, e oltre.

I popoli del nord non si stupiscono certo della comparsa del gigantesco cetaceo, come a più riprese hanno fatto e faranno i loro fratelli del continente. Già dal secolo IX, infatti, essi ben conoscono la tecnica per dare la caccia a queste “isole vaganti” nei gelidi mari boreali<sup>65</sup>. Ma quella della *Saga di Eirik il Rosso* non è una balena qualsiasi, ma – guarda caso – è una balena “diversa”, che proprio nel fatto di risultare cattiva e immangiabile riannoda le fila di un discorso simbolico attorno alla propria origine e alle proprie caratterizzazioni, in modo da essere anch'essa – benché in maniera differente e seguendo un altro percorso rispetto alle testimonianze latine

<sup>62</sup> F.J. Carmody, *Physiologus latinus. Éditions préliminaires, versio B*, Droz, Paris 1939, p. 125; vd. anche Id., *Physiologus latinus. Éditions préliminaires, versio Y*, in «University of California Publications in Classical Philology», 12 (1941), pp. 95-134.

<sup>63</sup> *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*, a cura di C. Bologna, Bompiani, Milano 1977, p. 117.

<sup>64</sup> Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*, cit., II 2 (pp. 58-62 Cavallo-Orlandi). È da osservare che Rodolfo fa riferimento a un'altra famosa apparizione della balena, quella descritta nella *Navigatio sancti Brendani*, anche se i due racconti divergono sensibilmente (vd. quanto scriveva G. Orlandi, ivi, p. 310, n. 17; e L. Musset, *Raoul Glaber et la baleine. Les sources d'un raconter du XI<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du Moyen Âge Latin», 4 [1948], pp. 168-171). Della *Navigatio sancti Brendani*, dopo l'ed. provvisoria allestita nel 1968 da Giovanni Orlandi (Cisalpino-La Goliardica, Milano-Varese 1968), vd., finalmente, la tanto attesa ed. critica: *Navigatio sancti Brendani. Alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, a cura di G. Orlandi - R.E. Guglielmetti, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014 (e, fra la vasta e varia bibliografia relativa al celebre testo mediolatino, mi limito a ricordare qui l'importante vol. di F. Iannello, *Jasconius rivelato. Studio comparativo del simbolismo religioso dell'“isola-balena” nella «Navigatio sancti Brendani»*, presentazione di C. Magazzù, postfazione di J.A. González Marrero, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013).

<sup>65</sup> Cfr. J. Brøndsted, *I Vichinghi*, cit., *passim*; G. Orlandi, in Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*, cit., p. 310, n. 15.

e “mediterranee”<sup>66</sup> – viene a configurarsi pur sempre come un’ipostasi demoniaca, un oggetto da respingere nel mare che l’ha generato e offerto ai popoli di Cristo, una bestia maledetta, frutto dell’invocazione pagana e delle procedure magiche messe in opera dal bieco cacciatore Torhall (e mi chiedo se, in questa sinistra figura, possa intravedersi un’anticipazione del “cacciatore” feroce e nero di capelli della tradizione nordica rievocata, ai primi dell’Ottocento, dal romanticismo bürgeriano e berchetiano).

L’ideologia del redattore stinge sul testo, caricando il narrato di valori e di segni anfibologicamente connotati, recuperi di una tradizione clericale “altra”, in un contesto di forte suggestione emozionale, nel quale il contatto è insieme respingimento, nel quale la dicotomia fondamentale di attrazione ~ repulsione trova la sua ragion d’essere in un momentaneo abbraccio con la diversità o con l’alterità<sup>67</sup>, che ne sottolinea, comunque, il rovesciamento e il capovolgimento dei ruoli istituzionali, ristabilendo in ogni modo, al termine dei singoli segmenti narrativi, la “normalità” e la prassi cristiana della devozione e della preghiera all’unico vero Dio.

Gli episodi della *Saga di Eirik il Rosso* fin qui passati in rassegna ricalcano tutti, in fondo, il medesimo schema oppositivo e, insieme, religioso e ideologico: l’indovina Thorbjörg, le

---

<sup>66</sup> Ai testi riguardanti la balena citati nelle note precedenti possono essere aggiunti – ma si tratta, ovviamente, soltanto di pochi, pochissimi esempi – la perentoria affermazione di san Zenone da Verona (*cetum esse non dubitantur infernum*: *PL*, t. 11, col. 448); l’opuscolo *De bono religiosi status et variarum animarum tropologia* di Pier Damiani (*PL*, t. 145, col. 780); il *De bestiis et aliis rebus* di Ugo di San Vittore (*PL*, t. 177, coll. 82-84); e, fra i testi letterari, almeno il *Within piscator* di Letaldo di Micy (vd. Letaldo di Micy, *Within piscator*, a cura di F. Bertini, Giunti, Firenze 1995; e lo studio di A. Bisanti - M. Marino, *Rileggendo il «Within piscator» di Letaldo di Micy*, in «Schede Medievali», 55 [2017], pp. 1-102). Ancora utile, in generale, è C.C. Coulter, *The “Great Fish” in Ancient and Medieval Story*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 57 (1926), pp. 32-50.

<sup>67</sup> Su questa tematica, in generale, vd. il saggio di St. Pittaluga, *Lo sguardo dell’altro*, in «Itineraria», 10 (2011), pp. 23-32 (poi in Id., *Avvisi ai naviganti. Scenari e protagonisti di Medioevo e Umanesimo*, a cura di Cr. Cocco [et alii], Liguori, Napoli 2014, pp. 387-396).

apparizioni soprannaturali e i “morti parlanti”, il torvo Torhall “aiutante” negativo e non salvifico, lo stesso Eirik, infine, agiscono come protagonisti di episodi nei quali il contatto con l’“altro” – in questo caso il popolo convertito al Cristianesimo – produce, per loro, isolamento ed emarginazione; essi hanno cercato di appropriarsi di quelle dimensioni di “normalità” che contrassegnano la popolazione cristianizzata, per un solo momento e in seguito a determinate contingenze, ma poi sono rientrati nella loro sfera di diversità, che li ha nuovamente relegati a un ruolo subalterno. È un’azione che, in questi personaggi e negli episodi nei quali essi si trovano ad agire, si risolve spesso nell’inazione o nell’inutilità degli sforzi perpetrati, come nella vicenda di Torhall che evoca, con le sue arti pagane, una balena che, però, non riesce a sfamare i compagni; nel momentaneo utilizzo delle arti magiche, come nel capitolo relativo alla “piccola veggente”; nello sfruttamento del meraviglioso nordico e della *mesnie Hellequin* in chiave esemplare, come nella storia dei morti parlanti.

Risulta comunque evidente che, in una storia nella quale la “frontiera” – non solo quella geografica, ma anche e soprattutto quella mentale – trova sì largo spazio, in cui il nodo cruciale dell’incontro ~ scontro con l’altro si carica di segni e di valori fortemente qualificati, l’apice della narrazione sia rappresentato dal contatto coi popoli del Nuovo Continente, con gli abitanti della Vinlandia, con quelli che nella saga vengono denominati *Skrælingar* (e che possono essere diversamente identificati con gli eschimesi o gli indiani algonchini)<sup>68</sup>, connotati, fin dalla loro prima fuggevole apparizione, da palesi tratti fisici di “diversità” – neri e brutti, coi capelli stopposi, gli occhi grandi e la mascella ampia, anche in questo caso in obbedienza ai canoni tradizionali della *descriptio turpitudinis*<sup>69</sup>. La sequenza, istituzionale in questo genere di narrazioni, di incontro-com-

<sup>68</sup> Cfr. S. Piloto di Castri, in *Saga di Eirik*, cit., pp. 58-59, n. 38. Si rilevi che l’epiteto “*Skrælingar*” è chiaramente dispregiativo, in quanto corrisponde a “vigliacco”; vd. anche G. Orlandi, *L’esplorazione dell’Atlantico nell’Alto Medioevo*, cit., pp. 108-109.

<sup>69</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. X, 14 (p. 93).

mercio e sfruttamento-scontro finale<sup>70</sup> trova la sua più chiara esemplificazione in un lungo episodio della saga, nel quale – non diversamente da come avverrà sette secoli più tardi per il Robinson Crusoe venuto a contatto coi cannibali che di tanto intanto approdano sulla sua isola per compiere i loro orrendi riti tribali<sup>71</sup> – la comparsa delle popolazioni dell'età della pietra (entrate in relazione con individui dell'età del ferro)<sup>72</sup> è segnata dall'immagine dei canotti di cuoio, delle canoe e, soprattutto, dal segno coloristico del “nero” della loro pelle («come se del carbone fosse stato sparso sulla spiaggia»)<sup>73</sup>.

L'incontro fra l'Europa cristiana e i popoli del Nuovo Continente pagano e selvaggio, molto prima che Colombo vi mettesse piede, è caratterizzato dagli scambi commerciali fra i due gruppi, ove – non diversamente dai loro più tardi e ben più ignobili epigoni spagnoli e portoghesi – i Vichinghi sfruttano impudentemente l'ingenuità dei nativi, barattando semplici pezzetti di stoffa rosa tagliata a listarelle con preziose pellicce<sup>74</sup>. L'apparizione di un toro infuriato pone in fuga gli Skrælingar<sup>75</sup>, i quali fanno ritorno dopo tre settimane, in armi, pronti a ingaggiare una lotta contro i conquistatori, in una battaglia che – nella narrazione proposta

---

<sup>70</sup> G. Orlandi, *L'esplorazione dell'Atlantico nell'Alto Medioevo*, cit., p. 109.

<sup>71</sup> D. Defoe, *Robinson Crusoe*, cap. 14 (in D. Defoe, *Robinson Crusoe*, trad. it. di O. Previtali, introd. di J. Richetti, con uno scritto di J. Joyce, Mondadori, Milano 2009, pp. 202-213).

<sup>72</sup> È, a questo proposito, sintomatico un breve episodio nella saga, nel quale si narra che gli Skrælingar trovarono, dopo la battaglia, il cadavere di un groenlandese con un'ascia di ferro accanto. Stupiti da quell'arma che mai avevano visto in precedenza, gli indigeni cominciarono allora a usarla per tagliare i rami degli alberi, ma poi la colpiscono con una pietra e si rendono conto che essa, spezzandosi, risulta inferiore alle armi che essi posseggono; la considerano, quindi, un oggetto inutile e la gettano via (*La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. XI, 24-25, p. 99).

<sup>73</sup> Ivi, cap. XI, 1 (p. 95).

<sup>74</sup> Ivi, cap. XI, 2-3 (p. 95).

<sup>75</sup> *Ibid.* come giustamente ha osservato G. Orlandi, *L'esplorazione dell'Atlantico nell'Alto Medioevo*, cit., p. 109, la storiella del «muggito come causa della fuga degli indigeni e, indirettamente, della guerra con gli Islandesi, appare risibile, trattandosi per giunta di bestiame locale; i veri motivi saranno stati economici e commerciali».

dall'anonimo – assume spesso toni marcatamente epicizzanti<sup>76</sup>, alla fine della quale gli europei hanno la peggio, meritando, per la loro vigliaccheria, le aspre e giustificate reprimende di un'eroica donna di nome Freydis, figlia naturale di Eirik il Rosso<sup>77</sup> (figura femminile, questa, che avrà un ruolo di ben più ampio risalto nella *Saga dei Groenlandesi*)<sup>78</sup>. Alla stregua di molti degli episodi precedentemente esaminati, nei quali la dicotomia incontro ~ scontro assumeva una forte valenza ideologica in quanto essa si consumava pur sempre all'interno dello stesso popolo, benché contrassegnato dall'opposizione fra cristiani e pagani, e più ancora che nelle vicende ambientate in Groenlandia, in questa narrazione è l'alterità il tratto distintivo che regge le fila del discorso, configurandosi come una sorta di *Leitmotiv* che percorre tutta la fitta tessitura simbolico-ideologica della saga. È possibile, come pure è stato più volte osservato, che dalla descrizione della battaglia fra i Vichinghi e gli Skrælingar si possano desumere dei tratti storici – penso, per fare un solo esempio, a quella specie di catapulta posseduta dagli abitanti della Vinlandia<sup>79</sup> – ma ciò che maggiormente balza evidente e che più pertiene al nostro assunto è il contrasto antropologico, religioso, mentale (e sarei anche tentato di dire “razzista”) che emerge con prepotenza in questo snodo narrativo della saga. I Vichinghi vedono in Vinland una terra “altra”, una terra di frontiera nella quale, peraltro, la metafora del deserto-foresta – sì cara all'immaginario romanzesco medievale<sup>80</sup> – contrassegna l'opposizione alle verdi e civilizzate lande della madrepatria, popolate di case e di villaggi.

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 109-110.

<sup>77</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. XI, 12-19 (p. 97).

<sup>78</sup> Nella *Saga dei Groenlandesi* Freydis è infatti rappresentata come un'orrenda virago che, nell'episodio conclusivo del racconto, massacra a colpi di ascia due dei suoi stessi fratelli e tutti gli uomini del loro seguito, non peritandosi, inoltre, di riservare la medesima, terribile sorte a tutte le donne che nessuno dei suoi compatrioti aveva mai osato toccare (*Saga dei Groenlandesi*, cit., cap. VIII, 15-16, p. 157: vd. S. Piloto di Castri, *America: Terra del vino*, cit., pp. 73-75).

<sup>79</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. XI, 10 (p. 97).

<sup>80</sup> Ivi, cap. XI, 34: «Là c'erano solo foreste selvagge da vedere davanti a loro, e quasi da nessuna parte c'erano delle radure» (p. 101). Sul motivo, vd. J. Le

4. Il meraviglioso teratologico, sulla scia di una lunga tradizione geografico-simbolica che proietta le paure e le ansie dell'uomo medievale in una dimensione inattuabile dell'immaginario, raggiunge forse il suo culmine in un episodio della saga – al quale si è accennato all'inizio di queste pagine – variamente discusso e probabilmente interpolato in epoca seriore alla redazione originaria del racconto<sup>81</sup>, del quale non rimane alcuna traccia nella parallela e, in gran parte, sovrapponibile narrazione della *Saga dei Groenlandesi*<sup>82</sup>. Una mattina, durante una ricognizione, Torfinn Karlsefni e i suoi vedono in lontananza, in una zona assolutamente desertica presso la riva del mare, una chiazza rossa (e si è già rilevato il valore che tale tinta cromatica assume nella saga). Quando quell'essere dapprima indefinito giunge alla loro vista, gli Islandesi si rendono conto che si tratta di un unipede (“einn einfœting”), una mostruosa creatura che con una freccia uccide Thorvald, uno degli uomini, fuggendo subito dopo. Torfinn Karlsefni e i suoi cercano di inseguirlo, ma invano – d'altronde, come si vedrà subito, la velocità è una delle caratteristiche peculiari degli unipedi. Per l'occasione, un uomo compone una breve poesiola, della quale il compilatore della saga riporta il testo: «Dei guerrieri inseguivano / – è la pura verità – / un unipede / in alto sulla spiaggia / ma lo strano essere / rapido correva / tra buche e ostacoli. / Ascolta, Karlsefni!»<sup>83</sup>.

Sulle tracce di Adamo di Brema, che trasferì il bestiario favoloso dell'Oriente e dell'Oceano Indiano ai mari del nord Europa<sup>84</sup>, l'ignoto redattore della saga (o il suo più tardo inter-

---

Goff, *Il deserto-foresta nell'Occidente medievale*, in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano*, cit., pp. 25-44.

<sup>81</sup> Vd. R. Caprini, *Leif “il fortunato”*, cit., p. 123.

<sup>82</sup> S. Piloto di Castri, in *Saga di Eirik*, cit., p. 59, n. 43.

<sup>83</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. XII, 1-7 (p. 101). Questo il testo originale della poesia: «Eltu seggir, / allstatt vas Þat, / einn einfœting / ofan til strandar, / en kynligr maðr / kostaði rásar / hart of stopir; heyr, Karlsefni!» (ivi, p. 100).

<sup>84</sup> Vd. Magistri Adami Bremensis *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, hrsg. von B. Schmeidler, MGH, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Lipsiae 1917 [rist. anast., 1977]; Adamo di Brema, *Storia degli arcivescovi della chiesa di Amburgo*, a cura di I. Pagani, UTET, Torino 1996. Per un'ottima

polatore) ha voluto ulteriormente marcare la separatezza e l'alterità della terra esplorata da Torfinn Karlsefni con un'apparizione che, forse più di ogni altra, trascende la verosimiglianza per innestarsi in una dimensione puramente onirica e immaginaria. Tracce di esseri con un solo piede – si chiamino essi unipedi o sciapodi o imantopodi, poco importa – abbondano nella letteratura geografica e scientifica e nelle raccolte di *mirabilia*, costituendo un *tópos* ricorrente e pressoché obbligatorio, almeno da Solino in poi. Si legga, per esempio, quanto il geografo latino scriveva a tal proposito: *Himantopodes fluxis nisibus crurum serpunt potius quam incedunt, et pergendi usum lapsu magis destinant quam ingressu*<sup>85</sup>.

È facile, partendo da Solino, rintracciare una sorta di topografia ideale del meraviglioso e del mostruoso, riferita generalmente al mondo dell'Oriente e dell'Oceano Indiano visti in prospettiva di frontiera mentale e di alterità simbolica<sup>86</sup>. Sciapodi, unipedi e imantopodi, insieme ai loro immancabili "compagni" quali i cinocefali, gli epistigi, i ciclopi, i pigmei, le amazzoni e così via, popolano ampiamente le pagine del Medioevo fantastico, dal già ricordato *Liber monstrorum de diversis generibus*<sup>87</sup> alla *Lettera del Prete Gianni*<sup>88</sup>, dal *De na-*

---

e recente raccolta di saggi sullo scrittore mediolatino, cfr. R. Scarcia - F. Stok (a cura di), *"Devotionis munus". La figura e l'opera di Adamo di Brema*, ETS, Pisa 2010.

<sup>85</sup> Solin. *Collect. rer. mem.* ed. Th. Mommsen, in *Aedibus Friderici Nicolai*, Berolini 1864, p. 137.

<sup>86</sup> Cfr. J. Le Goff, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano: un orizzonte onirico*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, cit., pp. 257-277.

<sup>87</sup> *Liber monstrorum* cit., cap. I, 17: *De Scinopodis. Et ferunt genus esse hominum, quos appellant Graeci Scinopodas, eo quod se in ardore solis pedum umbra iacentes resupini defendunt. Sunt enim celerrimae naturae; singula tantum in pedibus crura habent, et eorum genua inflexibili dure scunt conpagine* (p. 50).

<sup>88</sup> *La Lettera del Prete Gianni*, cap. 14 (ed. a cura di G. Zaganelli, Pratiche Editrice, Parma 1990, p. 54): *In terra nostra oriuntur et nutriuntur [...] homines agrestes, homines cornuti, fauni, satiri et mulieres eiusdem generis, pigmei, cenocephali, gygantes, quorum altitudo est quadraginta cubitorum, monoculi, cyclopes.*

*turis rerum* (o *De universo*) di Rabano Mauro<sup>89</sup> alla *Historia Mongalorum* del missionario francescano Giovanni di Pian di Carpine<sup>90</sup>, dal *Milione* di Marco Polo e Rustichello da Pisa<sup>91</sup> fino addirittura al *Liber facetiarum* di Poggio Bracciolini<sup>92</sup>. Proiezioni delle ansie e delle angosce dell'uomo medievale di fronte al "diverso", al leggendario e al meraviglioso, tali sinistre apparizioni e preoccupanti presenze costituiscono un «sogno che si dilata nella visione di un mondo dove la vita è diversa, in cui i tabù sono distrutti o sostituiti da altri»<sup>93</sup>. Il catalogo di tali *mirabilia* redatto, a mo' d'esempio, da Onorio d'Autun è particolarmente indicativo di tale sensazione di separazione topografica e ideologica, ancora applicata al versante orientale del mondo (e vi si discorre degli "scinopodi" i quali, pur provvisti di un solo piede, riescono a correre più veloci del vento e, quando si fermano per riposare, si fanno ombra con quell'unico piede):

Ut sunt ii qui aversas habent plantas, et octonos simul sedecim in pedibus digitos, et alii qui habent capita canina, et ungues aduncos, quibus est vestis pellis pecudum, et vox latratus canum. Ibi etiam quaedam matres semel pariunt, canosque partos edunt, qui in senectute nigrescunt, et longe nostrae aetatis tempora excedunt. Sunt aliae, quae quinquentes pariunt; sed partus octavum annum non excedunt. Ibi sunt et monoculi, et Arimaspi, et Cyclopes. Sunt et Scinopodae qui uno tantum fulti pede auram cursu vincunt, et in terram positi umbram sibi planta pedis erecti faciunt. Sunt alii

---

<sup>89</sup> Hrab. Maur. *de univ [de rer. nat.]*. VIII 1 (PL, t. 111, coll. 217-226).

<sup>90</sup> Ioh. de Pl. Carp. *Hist. Mong.* V 6, 13, 16, 31 (vd. Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*, a cura di E. Menestò [et alii], Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto [PG] 1989, *passim*).

<sup>91</sup> Marco Polo, *Milione* 168.

<sup>92</sup> Poggio, *Lib. fac.* 31-32, 34, 98, 106, 167-168, 229, 240 (Le Pogge, *Facéties / Confabulationes*, édition bilingue, texte latin, note philologique et notes de St. Pittaluga, trad. fr. et introd. de E. Wolff, Les Belles Lettres, Paris 2005). Su queste narrazioni cfr. lo studio di St. Pittaluga, *Poggio fra Cicerone ed "exempla"*, in «Studi Umanistici Piceni», 7 (1987), pp. 267-274 (poi in Id., *Avvisi ai naviganti*, cit., pp. 115-125).

<sup>93</sup> J. Le Goff, *L'Occidente medievale e l'Oceano Indiano*, cit., p. 272.

absque capite, quibus oculi in humeris, pro naso et ore duo foramina in pectore, setas habent ut bestiae<sup>94</sup>.

Trasferendo – come si è detto – i *mirabilia* orientali ai mari del nord Europa, Adamo di Brema ripercorre il medesimo *tópos* elencatorio di mostruosità<sup>95</sup>, isolando l'ordine delle diversità in una frontiera condannata, per la sua lontananza, alla separatezza (e, sulla scia dell'indiscussa *auctoritas* di Solino, accennando anch'egli agli esseri muniti di un solo piede, stavolta definiti imantopodi):

Sunt et aliae in hoc ponto insulae plures, ferocibus barbaris omnes plenae, ideoque fugiuntur a navigantibus. Itaque circa hec litora Baltici maris ferunt esse Amazonas [...]. Cynocephali sunt, qui in pectore caput habent; in Ruzzia videntur, sepe captivi, et cum verbis latrant in voce. Ibi sunt etiam, qui dicuntur Alani vel Albani [...] cum canitie nascuntur. Ibi sunt homines pallidi, virides et macrobii, id est longi, quos appellant Husos; postremo illi, qui dicuntur Antropophagi et humanis vescuntur carnibus. Ibi sunt alia monstra plurima, quae recitantur a navigantibus sepe inspecta, quamvis hoc nostris vix credibile putetur [...]. Ibi sunt Amazones, ibi Cynocephali, ibi Cyclopes, qui unum in fronte habent oculum, ibi sunt hii quos Solinus dicit Ymantopodes, uno pede salientes, et illi, qui humanis carnibus delectantur pro cibo<sup>96</sup>.

Sia interpolato o no, l'episodio dell'unipede nella *Saga di Eirik il Rosso* si inserisce quindi in un ambito di vastissima portata mentale, che accresce vieppiù il movente ideologico-simbolico del racconto, caricandolo di oscure presenze.

5. E il mare? In una narrazione di popoli del mare, che con le loro celebri navi solcano le gelide latitudini nordiche, il mare è

---

<sup>94</sup> Hon. Aug. *De imagine mundi*, cap. XII (*PL*, t. 172, coll. 124-125).

<sup>95</sup> Si leggano, a tal proposito, le belle pagine di C. Bologna, *L'ordine delle stupefazioni*, in *Liber monstrorum*, cit., pp. 7-27.

<sup>96</sup> Adam. Brem. *Gesta* cit., IV 19; IV 25 (pp. 246-248). Sull'argomento, si vd. gli studi di S. Bianchetti, *Adamo di Brema e la geografia del nord*, in R. Scarcia - F. Stok (a cura di), *"Devotionis munus"*, cit., pp. 101-118; e di St. Andres, *Adamo di Brema e le meraviglie del nord*, ivi, pp. 119-157.

assente, relegato in un'eclisse carica di significato, perché destinata a essere ripetuta pressoché costantemente in molte delle saghe norrene<sup>97</sup> e, poi, anche in parecchie delle successive relazioni di viaggio fra il XV e il XVI secolo<sup>98</sup>. È un grande spazio negato all'avventura e al meraviglioso, in una tipologia di racconto che prevede le sequenze istituzionali partenza ~ arrivo ~ contatto con l'altro ~ ripresa della navigazione, senza però che nulla si dica del vero e proprio viaggio per mare<sup>99</sup>. Per un solo, significativo esempio, si legga il seguente passo della saga:

«Da qui navigarono due giorni verso sud. Essi avvistarono una terra, misero in mare delle scialuppe e l'esplorarono; trovarono delle grandi pietre piatte, molte di esse larghe più di cinque metri. Si incontravano molte volpi polari. Essi diedero nome a questa terra e la chiamarono Helluland ("terra delle pietre piatte"). Da là essi navigarono due giorni, mettendo la prua a sud e poi a sud-est; e scoprirono una terra boscosa e con molti animali. C'era un'isola davanti a loro a sud-est; essi vi uccisero un orso e chiamarono l'isola Bjarney ("isola dell'orso"), e tutta la regione Markland ("terra delle foreste"). Quindi veleggiarono verso sud sotto costa a lungo e arrivarono a un promontorio; la terra stava dalla parte del timone, e vi erano spiagge lunghe e sabbia. Remarono fino a terra e vi trovarono, sulla penisola, la chiglia di una nave, e chiamarono il luogo Kjalarnes ("capo della chiglia"). Denominarono questa costa Furdustrandir ("riva sorprendente"), perché bisognava costeggiarla a lungo. Là c'erano molte insenature. Essi misero le navi in una baia»<sup>100</sup>.

Vi è un solo mare che viene descritto, sullo scorcio della *Saga di Eirik il Rosso*, ma è un mare metaforico e inquietan-

---

<sup>97</sup> La medesima cosa – solo per fare un esempio – si verifica anche nella *Saga di Oddr l'arciere*: vd. *Saga di Oddr l'arciere*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2003.

<sup>98</sup> Cfr. M. Pregliasco, *Tipologia di un viaggio minimo*, ne *La letteratura di viaggio dal Medioevo al Rinascimento. Generi e problemi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989, pp. 63-84 (qui pp. 64-67).

<sup>99</sup> Ivi, p. 64 (con ampia campionatura di passi).

<sup>100</sup> *La Saga di Eirik il Rosso*, cit., cap. VIII, 11-20 (p. 87).

te, un “mare pieno di vermi”<sup>101</sup>, che suggella il racconto con una nota di ribrezzo dalla quale non sono disgiunte sensazioni di angoscia e di dolore, frutto del contatto, raggiunto e insieme negato, con l’“altro”, col “diverso”, con le dimensioni incommensurabili del meraviglioso.

---

<sup>101</sup> Ivi, cap. XIII, 1-2 (p. 103).



## Autrici e autori

### **Maurizio Massimo Bianco**

È professore associato di Lingua e Letteratura Latina presso l'Università degli Studi di Palermo, dove insegna Letteratura latina e Storia del teatro romano. Nel ventaglio dei suoi interessi, che hanno da sempre privilegiato la produzione drammatica, si collocano soprattutto autori come Plauto, Terenzio, Afranio, Cicerone, Apuleio. Al teatro plautino, in modo particolare, ha dedicato due saggi (*Ridiculi senes. Plauto e i vecchi da commedia*, Flaccovio 2003 e *Interdum vocem comoedia tollit. Paratragedia 'al femminile' nella commedia plautina*, Pàtron 2007) e numerosi studi. Di recente ha pubblicato per Rusconi (2020) l'edizione commentata dei *Menaechmi* di Plauto e per Carocci (2020) ha collaborato alla stesura della *Storia del teatro latino*, curando le sezioni dedicate a Terenzio, alla *Togata* e a Cecilio Stazio.

### **Armando Bisanti**

È professore associato di Letteratura Latina Medievale e Umanistica presso l'Università degli Studi di Palermo. I suoi interessi prevalenti vertono sulla favolistica mediolatina, il teatro medievale e umanistico, la poesia mediolatina (soprattutto l'epica e la poesia d'amore), la produzione latina nella Sicilia normanno-sveva, l'agiografia, la novellistica e la facezia quattrocentesca. Fra le più recenti pubblicazioni si segnalano le edizioni critiche delle commedie umanistiche *De Cavicholo* (Firenze 2013) e *Corallaria* di Tito Livio Frulovisi (Firenze 2021), nonché i voll. *Res utrique placuit (CB 72, str. 5a, 1)*; *Il desiderio d'amore e la sua realizzazione nei «Carmina Burana»* (Palermo 2019);

*La voce, il gesto, la scena. Elementi teatrali nelle commedie latine del XII e XIII secolo* (Parma 2019). Su riviste specializzate, atti di convegno, volumi miscellanei ha pubblicato circa 220 articoli sulla letteratura, in latino (ma anche in volgare), dall'età tardoantica al Rinascimento. Fra i soci fondatori dell'Officina di Studi Medievali di Palermo, è dal 2008 direttore di «Schede Medievali» e fa parte, inoltre, del comitato scientifico delle riviste «Pan. Rivista di Filologia Latina» e «Interpres».

### **Daniela Bonanno**

Professoressa associata di Storia greca presso l'Università degli Studi di Palermo, ha pubblicato una monografia dal titolo *Il Dinomenide: storia e rappresentazione* (Suppl. Kokalos 21, Pisa-Roma 2010) ed è autrice di studi di storia greca e storia delle religioni del mondo classico. Ha recentemente curato insieme ad Alfredo Casamento, Maurizio Bianco e Nicola Cusumano il dossier dal titolo *Responsabilità e merito nel mondo antico. Retorica, Giustizia e Società* in *Hormos* 9 (2017), insieme a Roberto Sammartano e Giovanna Bruno, il dossier, *Uomo e ambiente nel mondo greco* in *Hormos* 10 (2018) e insieme a I. Buttitta il volume *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, Palermo 2021. È co-direttrice delle riviste: «Hormos. Ricerche di storia antica» e «Mythos. Rivista di storia delle religioni» e coeditrice della collana *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge* (Stuttgart, Franz Steiner Verlag). È stata borsista del DAAD e dell'Academia Belgica a Roma. Nel 2012, ha conseguito una Fellowship for experienced researchers della Fondazione A. v. Humboldt, presso la Westfälische Wilhelms Universität Münster e il Max Weber Kolleg – Universität Erfurt e l'École Pratique des Hautes Études – Centre AnHiMa (Paris), per un progetto di ricerca sulla figura di Nemesis nel mondo greco.

### **Alfredo Casamento**

È professore ordinario di Lingua e letteratura Latina e Retorica Latina presso l'Università degli Studi di Palermo. I suoi ambiti di ricerca privilegiati vertono sulla retorica latina e, in

particolare, sul fenomeno declamatorio (*Finitimus oratori poeta. Declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Palermo, Flaccovio, 2002); sulle tragedie senecane (*Seneca. Fedra*, Introduzione, traduzione e commento, Roma, Carocci, 2011; *Seneca, Troiane*, Sant’Arcangelo di Romagna, Rusconi, 2022); sulla poesia epica lucanea (*La parola e la guerra. Rappresentazioni letterarie del bellum civile in Lucano*, Bologna, Pàtron, 2005). Insieme a Gianna Petrone dirige “Pan. Rivista di Filologia Latina”.

### **Andrea Cozzo**

Insegna *Lingua e Letteratura Greca*, presso il Dipartimento “Culture e società” dell’Università di Palermo, dove tra l’altro, dal 2001 al 2009, ha tenuto anche il *Laboratorio di Teoria e pratica della nonviolenza*. I suoi interessi sono rivolti, particolarmente, ai rapporti tra potere e sapere e agli snodi della storia socio-culturale in generale, considerati foucaultianamente e comparativamente, nel mondo greco antico e nel mondo odierno; all’epistemologia; alla nonviolenza. Tra le principali monografie si annoverano: *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma: Edizioni dell’Ateneo 1988; *Le passioni economiche nella Grecia antica*, Palermo: Sellerio 1991; *Tra comunità e violenza. Conoscenza, logos e razionalità nella Grecia antica*, Roma: Carocci 2001; *Sapere e potere presso i moderni e presso i Greci antichi. Una ricerca per lo studio come se servisse a qualcosa*, Roma: Carocci 2002; *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*, Milano: Mimesis 2004; *La tribù degli antichisti. Un’etnografia ad opera di un suo membro*, Roma: Carocci 2006; *Gestione creativa e nonviolenta delle situazioni di tensione. Manuale di formazione per le Forze dell’ordine*, Pisa: Gandhi Edizioni 2007; *Stranieri. Figure dell’Altro nella Grecia antica*, Trapani: Di Girolamo 2014; «Nel mezzo». *Microfisica della mediazione nel mondo greco antico*, Pisa: Pisa University Press (Italy) 2014; *Riso e sorriso e altri saggi sulla nonviolenza nella Grecia antica*, Milano: Mimesis 2018.

### **Nicola Cusumano**

Insegna Storia greca all'Università degli Studi di Palermo. I suoi interessi di ricerca riguardano i temi del contatto interetnico nella Sicilia greca e lo sviluppo della storiografia, con particolare riguardo a Erodoto, Tucidide e Diodoro, soprattutto sugli aspetti programmatici e metodologici. Ha pubblicato numerosi studi in Italia e all'estero. È direttore responsabile di «Mythos. Rivista di Storia delle religioni» e condirettore di «ὄρμος - Ricerche di Storia Antica».

### **Franco Giorgianni**

Professore associato di Lingua e Letteratura greca presso l'Università degli Studi di Palermo. Studioso di storia della medicina antica, ha in preparazione una nuova edizione dello scritto ippocratico *Malattie*, libro I per la serie greca della Collection des Universités de France. Dal 2012 al 2015 Principal Investigator del Progetto FIRB - Futuro in Ricerca bando 2010 intitolato "I nomi del male e le parole del medico. Studi di terminologia ed epistemologia medica per un Lessico della genetica e delle sue degenerazioni da Ippocrate all'ICD-10". Ha al suo attivo due monografie e numerosi articoli pubblicati su riviste scientifiche e su volumi, oltre alla partecipazione a diversi convegni e seminari a carattere nazionale e internazionale. Di recente, ha curato e tradotto il libro di Claude Calame, *L'uomo e il suo ambiente. Al di là dell'opposizione natura/cultura* (Sellerio, Palermo 2021). Ha svolto attività didattica e di ricerca come visiting scholar and lecturer presso l'Universität Hamburg (2017) e la Sorbonne Université, Paris (2021).

### **Giovanni Ingarao**

Giovanni Ingarao ha studiato Lettere Classiche e Scienze dell'antichità all'Università degli Studi di Palermo. Ha conseguito il dottorato in Storia Antica nella stessa università, in cotutela con la Wilhelms-Universität Münster, con una tesi in storiografia greca dal titolo "Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto". Oltre ad una monografia, ha pubblicato diversi articoli e recensioni in riviste specialistiche. Il

suo principale campo d'indagine è la storiografia erodotea, ma ha approfondito anche alcuni argomenti di Storia delle religioni. Da alcuni anni insegna a scuola.

### **Daniela Motta**

Professoressa associata di Storia romana presso il Dipartimento Culture e Società dell'Università degli Studi di Palermo, ha pubblicato numerosi saggi sulla storiografia di età imperiale e sulla Tarda Antichità. Ha scritto inoltre sulla storia della Sicilia, oltre ad articoli, la monografia *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina* (2004).

### **Cristina Rognoni**

Professoressa associata di Civiltà Bizantina, è Socia e Membro del consiglio direttivo dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici "Bruno Lavagnini", Membre associée du Centre de Recherche Histoire et Civilisation de Byzance (Labex Resmed/Paris) e Associate Researcher at the Faculty of Oriental Studies, University of Oxford. Senior researcher responsabile per lo studio dei documenti greci nel progetto ERC AG H2020 Documult, la sua attività di ricerca è diretta principalmente allo studio e alla pubblicazione dei documenti della prassi giuridica in lingua greca redatti nell'Italia meridionale bizantina e post-bizantina. Tra le pubblicazioni più recenti si segnalano: *Legal Texts and Juridical Practice in Byzantine Italy*, in *A Companion to Byzantine Italy*, ed. by Salvatore Cosentino, Leiden-Boston 2021, pp.760-795; *Un "Philopation" messinese per Ruggero II re di Sicilia. Edizione e commento di ADM 1245 (Messina, a.1146). Per uno studio del multiculturalismo normanno*, in *Ανατολή και δύση. Studi in memoria di Filippo Burgarella*, a cura di G. Strano e C. Torre, Roma 2020 (Testi e studi bizantini-neoellenici XXI), pp. 369-384; *Les fonds d'archives grecs de l'Italie du Sud et de Sicile. Un miroir pour l'Athos?*, in *Travaux et Mémoires 23, 2. (=Lire les Archives de l'Athos. Actes du colloque réuni à Athènes du 18 au 20 novembre 2015 à l'occasion des 70 ans de la collection refondée par Paul Lemerle)*, édés. par O. Delouis et K. Smyrlis, pp. 61-84;

**Loredana Teresi**

Professoressa associata di Filologia germanica, insegna Origini culturali dei paesi di lingua germanica e Cultura materiale delle popolazioni germaniche presso l'Università di Palermo. Formatasi tra l'Università di Palermo e la University of Manchester (UK), si occupa principalmente dell'area inglese e dell'area scandinava. Ha partecipato a numerosi convegni nazionali e internazionali, e ha pubblicato svariati articoli in miscellanee e riviste di respiro internazionale su temi riguardanti principalmente la critica testuale, la produzione manoscritta inglese altomedievale, la filologia digitale, l'omiletica inglese medievale e la cultura scientifica altomedievale di area germanica. Recentemente si è interessata anche all'ambito della cultura materiale e del medievalismo di area germanica. È membro dell'International Society for the Study of Early Medieval England e dell'Associazione Italiana Filologia Germanica.



Visita il nostro catalogo:



---

Finito di stampare nel mese di Giugno del 2022 da Photograph s.r.l - Palermo.  
Editing e typesetting: Valentina Tusa - Paragraphics Soc. Coop. per conto di NDF.

Progetto grafico copertina:

