

ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS

CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM



Bologna
University Press

ANNALES

ACTA ACADEMIAE SCIENTIARUM INSTITUTI BONONIENSIS
CLASSIS SCIENTIARUM MORALIUM

3



Board of Governors of the Academy of Sciences of Bologna

President: Prof. Luigi Bolondi

Vice-President: Prof.ssa Paola Monari

Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Lucio Cocco

Vice-Secretary of the Class of Physical Sciences: Prof. Aldo Roda

Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Giuseppe Sassatelli

Vice-Secretary of the Class of Moral Sciences: Prof. Riccardo Caporali

Treasurer: Prof. Pierluigi Contucci

Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis Classis Scientiarum Moraliu

Editor in Chief

Antonio C. D. Panaino

Assistant Editor

Paolo Ognibene

Editorial Board

Giuseppe Caia (Juridical Sciences)

Loredana Chines (Philology and Italian Studies)

Raffaella Gherardi (Social and Political Sciences)

Paola Monari (Economic and Financial Sciences)

Giuseppe Sassatelli (Archaeological and Historical Sciences)

Walter Tega (Philosophical and Anthropological Sciences)

Editorial Consultant of the Academy of Sciences of Bologna

Angela Oleandri

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza 10, 40123 Bologna

tel. (+39) 051 232 882

ISBN: 979-12-5477-672-8

ISBN online: 979-12-5477-673-5

ISSN: 2389-6116

DOI: 10.30682/annalesm2503

www.buonline.com

info@buonline.com

Copyright © the Authors 2025

The articles are licensed under a Creative Commons Attribution CC BY 4.0

Cover: Pellegrino Tibaldi, *Odysseus and Ino-Leocothea*, 1550-1551,
detail (Bologna, Academy of Sciences)

Layout: Gianluca Bollina-DoppioClickArt (Bologna)

First edition: December 2025

Table of contents

Prefazione , <i>Luigi Bolondi</i>	1
Introduzione / Introduction , <i>Antonio C. D. Panaino</i>	5
Shakespeare, Cervantes, la letteratura, il teatro e il sogno... <i>Nadia Fusini</i>	9
La festa e il cibo. Cultura popolare e cultura di élite <i>Massimo Montanari</i>	21
Note sul disagio giovanile <i>Stefano Bolognini</i>	31
Filologia ed erudizione nella Grecia antica. Il contributo di Francesco Bossi <i>Franco Montanari</i>	43
L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini. Premessa <i>Alfredo Cottignoli</i>	57
Leopardi e Dante. Preliminari per nuove ricerche <i>Andrea Campana</i>	59
Emilio Pasquini e la <i>Lectura Dantis Bononiensis</i> <i>Giuseppe Ledda</i>	69
Dantismo muratoriano: non solo <i>Perfetta poesia</i> <i>Fabio Marri</i>	77
Il commento alla <i>Commedia</i> di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio <i>Paola Vecchi Galli</i>	87

Introduzione all'incontro interdisciplinare "Musica Urbana. Suoni e rumori nell'età contemporanea"	97
<i>Giuseppina La Face</i>	
La città che suona e canta	99
<i>Paolo Fabbri</i>	
Soundscape, fonosfera e musicologia urbana	103
<i>Franco Piperno</i>	
Un silenzio che spacca le orecchie	107
<i>Ugo Berti Arnoaldi</i>	
Persone ferite da suoni e rumori	111
<i>Domenico Berardi</i>	
Geografie del suono: per un'antropologia dell'ascolto nella prima età moderna	115
<i>Luigi Collarile, Maria Rosa De Luca</i>	
La musica che inquina e la tutela dell'ambiente	119
<i>Marcella Gola</i>	
La prospettiva dell'ecologia acustica nella formazione musicale	123
<i>Carla Cuomo</i>	
Soslan e la Ruota di Balsæg	127
<i>Paolo Ognibene</i>	
Tra cielo e terra. Riflessioni sul culto della dea Anāhitā e sui rituali in suo onore	137
<i>Antonio C. D. Panaino</i>	
Il pastore e le bestie. Un modello di potere autocratico in Grecia antica	153
<i>Matteo Zaccarini</i>	
Il pallone di Alessandro. Simbologie inverse del potere tra opposti contendenti alla luce delle numerose ricezioni del <i>Romanzo di Alessandro</i> nelle tradizioni greca, latina, armena e siriana	167
<i>Antonio C. D. Panaino</i>	

Prefazione

*E fieramente mi si stringe il core,
A pensar come tutto al mondo passa,
E quasi orma non lascia.*

Care Accademiche e cari Accademici,
Care lettrici e cari lettori,

Giunto al termine del mio mandato, apro le pagine degli *Annales* per trasmettervi il mio più caloroso saluto, e anche per tentare di lasciare una piccola traccia del mio breve, ma per me intenso, passaggio in Accademia.

Nel custodire una traccia del nostro pensiero e del nostro agire si compendia infatti il significato ultimo degli *Annales*, giunti ormai al terzo anno di pubblicazione, rinnovando finalmente l'antica tradizione dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna.

Lasciare una traccia o una piccola orma: non è forse questa una delle aspirazioni, neppure tanto recondite, dell'animo umano? Le parole struggenti de *La sera del dì di festa*, pur nel loro pessimismo, lasciano uno spiraglio di speranza. È profondamente umano l'attaccamento a quel "quasi" e la fiducia che qualcosa di noi possa rimanere. In particolare, nel cuore e nella mente di chi ci ha conosciuto, ma, forse, anche in qualcosa che abbiamo fatto. «Il Viver si misura dall'opre e non dai giorni», diceva Metastasio.

Il ripensamento delle vecchie *Memorie* e dei *Rendiconti* dell'Accademia è scaturito proprio dal desiderio che tanti contributi ascoltati in Sala Ulisse, autorevoli e densi di spunti e significati, non si volatilizzassero nello spazio di un pomeriggio, ma rimanessero custoditi a memoria futura nello scrigno della nostra biblioteca, oltre che nei files dei vostri computer e del sito dell'Accademia, a disposizione di qualche intellettuale curioso che un giorno, chissà, vorrà rivedere che cosa si pensava e si faceva in questi anni in Accademia, forse anche per trarre qualche ispirazione.

Appunto: che cosa si è fatto in Accademia in questi tre anni? Tutto è passato così intensamente e così rapidamente che anche per me è difficile ricordare e ricapitolare.

Il programma culturale

I pomeriggi in Sala Ulisse e in Sala Manfredi sono stati il cuore pulsante della nostra attività. Dal 2023 al 2025 oltre 200 eventi complessivi con una infinità di letture singole, seminari e cicli di incontri atti a soddisfare tutte le esigenze culturali. Con una partecipazione in presenza e online che assomma a parecchie migliaia, a cui si aggiungono le decine di migliaia di visualizzazioni (68.000 nel solo anno 2024) sul nostro sito e nel canale YouTube, dove nello stesso anno sono stati ben pubblicati 78 video.

Ricordo solo alcuni dei cicli di questo ultimo anno accademico 2025, inaugurato con le letture magistrali di Svante Pääbo, premio Nobel per la Medicina 2022 e ora nostro socio onorario, e di Nadia Fusini, scrittrice, anglista e traduttrice.

Eccoli: *Intelligenza artificiale: verso una nuova sintesi tra scienza e umanesimo*, *Serendipity nelle scienze fisiche e nelle scienze morali*, *Letteratura e Scienza*, *Cucina e politica*, *Matematica e Scienza*, *Sfide della democrazia contemporanea*, *Questioni di genere*, *L'Accademia incontra la scuola*, *Il Mercato europeo*, *Arte*, *Storia e Umanesimo*, *Libri che parlano*, *Accademia punti di vista*, *Esplora i fondamenti dell'Universo*, *Sulle spalle dei giganti*, la Masterclass internazionale *Esplora i fondamenti dell'Universo*, *Il percorso scientifico di Cassini*, solo per citarne alcuni.

L'evento dell'anno è stato comunque l'incontro internazionale delle Accademie europee *The actual role of Academies in a changing world*, che ha avuto il riconoscimento della medaglia del Presidente della Repubblica e nel quale si sono definite quelle che dovrebbero essere le linee operative comuni delle Accademie europee.

Vorrei però soffermarmi ancora su un ciclo in particolare, che quest'anno giunge alla terza edizione: quello dei *Top Ten*, *nelle Scienze fisiche e nelle Scienze morali*. Con questo format innovativo si è cercato di dare ai giovani studiosi, certamente la forza trainante della ricerca scientifica del nostro Ateneo, uno spazio che in Accademia non hanno mai, o solo raramente hanno avuto. L'impostazione degli incontri è improntata al superamento dell'autoreferenzialità che spesso affligge il corpo accademico. Ogni studioso deve infatti parlare solo delle ricerche importanti svolte da altri, scegliendo dal meglio ("Top ten") di quanto è stato pubblicato negli ultimi anni. Sono dei veri e propri incontri interdisciplinari dove i migliori giovani studiosi hanno ricevuto e riceveranno il meritato premio dell'Accademia conferito dalla Fondazione Maria Teresa e Alessandro Ghigi. La formula ha avuto successo ed è stata apprezzata anche da altre Accademie; la Sala Ulisse è stata finalmente animata da una popolazione giovanile, dalla quale si spera di trarre nuova linfa per le iniziative future dell'Accademia.

Attività editoriale

Non meno rilevante è stata l'attività editoriale di questo triennio. Oltre ai volumi degli *Annales* delle Scienze fisiche e delle Scienze morali, nei quali sono riportati alcuni dei contributi più significativi del programma culturale, è stata completata la collana *Mens Agitat - Colloquia*, storia scientifica dell'Università di Bologna, con la pubblicazione dei volumi *Lo sviluppo nel dopoguerra dell'Ingegneria all'Università di Bologna: maestri e futuro*, *Le Scienze umanistiche a Bologna tra il secondo dopoguerra e il XXI secolo*, *La matematica a Bologna dal dopoguerra*, *La vocazione di formare giuristi*, *Le cliniche universitarie a Bologna dalla seconda metà del Novecento all'inizio del nuovo secolo*. Entro l'anno saranno pubblicati i volumi relativi a Medicina veterinaria e Medicina preclinica. Tutti i volumi della collana sono stati digitalizzati e resi disponibili online gratuitamente.

È stata inoltre completata la pubblicazione degli ultimi volumi della *Lectura Dantis Bononiensis*. Si tratta della raccolta delle *lecturae* pubblicate nell'omonima collana in tre volumi di pregio destinati, rispettivamente, all'*Inferno*, al *Purgatorio* e al *Paradiso*. Ciascun volume è completato da un corposo indice dei nomi che lo rende maggiormente fruibile.

Biblioteca e Archivio storico

Con il contributo insostituibile della nostra Segreteria e del personale all'uopo reclutato, con un progetto dedicato, nel 2025 è stato completato (progetto avviato nel 2021 dal Prof. Walter Tega) la realizzazione della *Biblioteca delle Accademie*, unica nel suo genere, la quale comprende la raccolta completa degli atti della nostra Accademia dal 1730 a oggi (*Memorie, Rendiconti, Annales*), accanto a quelli che continuano a pervenirci, nonostante il nostro lungo silenzio, dalle più importanti accademie italiane e straniere come la Royal Society di Londra, quella di Edimburgo, l'Académie des Sciences di Parigi, L'Accademia Reale svedese delle Scienze, L'Accademia Russa delle Scienze e l'Accademia Cesarea Leopoldina.

Sono stati riordinati e inventariati digitalmente i volumi, confusamente accumulati per anni negli armadi, su ognuno di essi è stato apposto timbro e collocazione e predisposte due copie. Questo ci permette finalmente di avere una Biblioteca consultabile e facilmente fruibile.

Nel 2024 è iniziato il riordino dei locali dell'Archivio con lo sgombero di materiali non pertinenti. Seguirà un lavoro di riordino dei faldoni d'Archivio.

Nell'ambito di ciò che è stato fatto non posso non citare il fondamentale e approfondito lavoro di analisi per una possibile riforma dello Statuto. Non ho nessun merito per questo obiettivo, se non quello di averlo seguito e sollecitato garantendone la correttezza di svolgimento. L'istanza di revisione dello Statuto ha radici lontane e mi è stata trasmessa dal precedente governo dell'Accademia. Alle ipotesi di revisione inizialmente scaturite da questo lavoro hanno fatto seguito numerosi suggerimenti e valutazioni che hanno fatto emergere la complessità e la delicatezza della revisione dello Statuto di una antica Accademia come la nostra, che deve mantenere, pur nel rinnovamento, le caratteristiche fondanti che rientrano in quelle definite dall'art. 33 della Costituzione. Ciò ha indotto il Consiglio Direttivo, su indicazione delle rispettive Assemblee di classe, a nominare una apposita "commissione Statuto", nella quale fossero presenti anche giuristi competenti a fornire gli elementi per una corretta impostazione della revisione nei punti in cui si ritenesse necessario e indispensabile apportare modifiche. L'approfondito lavoro della commissione, che ho molto apprezzato e che ringrazio sentitamente, non ha tuttavia trovato il consenso di tutti i membri del Consiglio Direttivo e pertanto ho ritenuto necessario un ulteriore periodo di riflessione che proseguirà nel prossimo triennio.

Molte altre cose che avrei voluto fare non sono state fatte. Purtroppo spesso le idee corrono più velocemente del tempo e delle forze fisiche e i giorni non bastano per fare tutto ciò che si vorrebbe. Altre volte lungaggini burocratiche, mancanza di fondi o scarsa collaborazione con chi, necessariamente, si deve interagire impediscono di realizzare buoni progetti. Ma ciò che non si è fatto oggi, si potrà forse fare domani. La vita dell'Accademia prospera per le iniziative dei suoi membri e non per iniziativa del solo Presidente o del Consiglio Direttivo.

Fra le tante iniziative non portate a compimento cito innanzitutto la ristrutturazione edilizia della nostra sede prestigiosa. I contatti con l'ufficio tecnico dell'Ateneo, a cui fa capo la manutenzione dei locali dell'Accademia, sono iniziati subito all'inizio del mio mandato. Sono stati fatti molteplici incontri e sopralluoghi. Sono stati poi formulati progetti che riguardano

l'illuminazione dell'atrio, la ristrutturazione dei servizi, la tinteggiatura delle pareti ed altro. Rimaniamo fiduciosi in attesa della loro attuazione, superate le complessità delle procedure amministrative dell'Ateneo e le necessarie approvazioni degli enti preposti.

Non si è ancora realizzata una progettualità a livello internazionale, grave carenza per una Accademia dal passato glorioso come la nostra, progettualità per la quale con l'incontro delle Accademie nel marzo 2025 si sono gettate solide basi. È questo un intento lasciato aperto alle iniziative delle Accademiche e degli Accademici e al quale io stesso cercherò in futuro di dare un contributo, con il consenso del prossimo Consiglio Direttivo.

Manca ancora una solida base economica, adeguata alle funzioni che una Istituzione prestigiosa come la nostra Accademia è chiamata a svolgere. Non è realisticamente pensabile che si possa continuare a svolgere, grazie all'impegno e al lavoro gratuito di tanti, il volume di attività di questi anni con le scarse risorse disponibili annualmente. Siamo ancora in attesa dell'esito di richieste di finanziamento relative a bandi governativi, ma questi non bastano a soddisfare le nostre ambizioni e sarebbe necessario creare partnership con enti pubblici e privati sensibili ai valori e alla mission dell'Accademia, in modo da ampliare l'orizzonte delle nostre azioni, rimanendo ovviamente negli ambiti statutari.

Concludo il mio mandato con un sentimento di profonda gratitudine per tutta la comunità accademica. Fra le tante aspirazioni che ciascuno di noi coltiva nella propria vita, personalmente non avevo mai ipotizzato la possibilità di diventare Presidente dell'Accademia delle Scienze di Bologna. È stato il regalo più bello che io abbia ricevuto nella mia vita, anche perché assolutamente inaspettato. Dopo decenni di immersione totale nel proprio settore disciplinare, il contatto con molteplici discipline e colleghi con diversa estrazione culturale è quanto di meglio possa capitare a tutti coloro che coltivano un sincero amore per la scienza, unito ad apertura mentale verso gli altri saperi. Confido che tutte le Accademiche e gli Accademici continuino a condividere questo amore e il godimento intellettuale che la nostra Istituzione continua a offrire dopo tanti secoli.

Luigi Bolondi

Presidente dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna

Introduzione / Introduction

Pubblichiamo il terzo numero dei nostri *Annales. Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononiensis*, che solo parzialmente riflettono la complessità e la ricchissima articolazione contenuta nelle proposte scientifiche e culturali realizzate nel corso del 335° anno accademico della nostra istituzione relativamente all'ambito coperto dalle cosiddette "Scienze Morali". Dal momento della regolare ripresa della stampa di questi "rendiconti", grazie anche alla loro diffusione online in formato *golden open access*, possiamo rilevare una crescita importante dell'impatto esterno ottenuto dalla produzione scientifica coltivata dai membri dell'Accademia e dai colleghi invitati a tenere conferenze e seminari. Se, quindi, un pubblico numeroso partecipa in presenza o in modalità remota alle nostre iniziative, la possibilità di disporre, almeno per una parte della produzione, di redazioni testuali che resteranno disponibili in futuro e che contribuiranno al consolidamento delle diverse discipline coinvolte, rende sempre più importante il lavoro editoriale e la sua cura.

Anche in questo numero sono presenti non solo contributi di nostri sodali, ma altresì di giovani studiosi e di colleghi che hanno ritenuto gli *Annales* una sede prestigiosa ove dare voce e scrittura al loro sapere. Peraltro, abbiamo piena coscienza del fatto di aver ulteriormente consolidato in sede internazionale, grazie al Presidente ed ai colleghi dell'altra classe, una maggior percezione delle nostre attività e, conseguentemente, anche della nostra produzione, a seguito del successo conseguito con la realizzazione del convegno *The Actual Role of Academies in a Changing World*, che si è svolto il 27 marzo del 2025. Tale evento, tenutosi sotto l'alto patrocinio della Presidenza della Repubblica Italiana, e di cui contiamo di dare un più ampio riscontro in un volume *ad hoc* oppure in un numero congiunto degli *Annales*, curato dalle due classi della nostra Accademia, ha visto il coinvolgimento di diverse istituzioni accademiche italiane ed europee tra le più antiche e prestigiose. In tale contesto, l'importanza dell'attività scientifica e di terza missione promossa da queste realtà antiche, ma certamente non esauste ed obsolete, nella loro missione e progettualità, conferma la rilevanza di una funzione che, iniziata diversi secoli or sono, ha trovato nuovi linguaggi e più adeguati strumenti di dialogo con la realtà ed il progresso della conoscenza. In tale quadro, la reciproca attenzione e diffusione della nostra produzione troverà d'ora in poi un maggior riscontro e si aprirà ad un dialogo internazionale ancora più stimolante.

Ringraziamo per la loro collaborazione i contributori e le contributrici che hanno partecipato a questo numero degli *Annales*. Inoltre, esprimiamo una profonda gratitudine per il lavoro indefesso e straordinariamente scrupoloso svolto sia dalla Dottoressa Angela Oleandri, nostra

segretaria di redazione, sia dal Professor Paolo Ognibene, Assistant Editor degli *Annales* di questa classe. Come negli anni precedenti il loro impegno ha reso possibile la realizzazione di questa pubblicazione secondo i criteri di qualità e di rigosità che erano stati fissati.

Infine, nel licenziare il presente volume, cogliamo l'occasione, a nome di tutti i membri della Classe di Scienze Morali, per esprimere al Presidente dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Professor Luigi Bolondi, i nostri più profondi ringraziamenti per l'importante opera di rinnovamento e di trasformazione di questa veneranda istituzione, che, pur restando fedele a se stessa ed alla sua storia, ha trovato nuove modalità per restare in risonanza con la dimensione contemporanea. Egli, nonostante la propria specifica formazione scientifica e professionale, ha saputo pienamente armonizzare il lavoro dei due corpi di questo Istituto, trovando sempre il modo per conseguire una sintesi che trascendesse diverse tradizionali (e talora obsolete) barriere epistemologiche, all'insegna di una visione unitaria ed armoniosa del sapere e della sua difficile missione. Alla collega, Professoressa Paola Monari, vicepresidente della nostra Accademia, che, insieme al Professor Bolondi, cessa il suo mandato, rivolgiamo il senso più profondo della nostra stima ed ammirazione per il modo con cui ha saputo guidare la nostra classe con saggezza ed indefessa collaborazione.

Sebbene il passato dell'Istituto di Bologna pesi sulla storia dell'Accademia, tale eredità non è solo un fardello da rispettare e valorizzare, ma anche una forza che deve illuminare nuovi percorsi e disegnare prospettive originali. Non siamo una realtà ripiegata su se stessa, ma una voce presente nella società civile ed in continuo dialogo con l'Alma Mater Studiorum con cui condividiamo una parte rilevante della nostra storia. L'augurio che, quindi, facciamo a noi stessi ed ai nostri sodali è quello di continuare ad onorare il passato costruendo un futuro ancor più prestigioso, attraversando, *inter tela volantia*, un presente in cui la ragione sembra vacillare e con essa molti dei valori fondanti quella *Respublica Litterarum et Scientiarum* che vorremmo sempre più aperta e inclusiva, lontana da guerre e violenze di ogni genere.

We publish the third issue of our Annales: Acta Academiae Scientiarum Instituti Bononien-sis, which only partially reflects the complexity and rich breadth of the scientific and cultural proposals developed during our institution's 335th academic year in the field of the so-called "Moral Sciences". Since the regular resumption of printing of these "reports", thanks also to their online distribution in golden open access format, we have observed a significant growth in the external impact achieved by the scientific production cultivated by Academy members and colleagues invited to give conferences and seminars. Therefore, while a large audience participates in our initiatives in person or remotely, the possibility of having access, for at least part of our academic production, to textual versions that will remain available in the future and that will contribute to the consolidation of the various disciplines involved, makes editorial work and its curation increasingly important.

This issue also features contributions not only from our academic fellows, but also from young scholars and colleagues who have considered our Annales a prestigious venue for voicing and publishing their knowledge. Furthermore, we are fully aware that, thanks to the President and the colleagues of the other class, we have further consolidated international recognition of our activities and, consequently, of our output, following the success of the conference

“The Actual Role of the Academies in a Changing World”, held on March 27, 2025. This event, held under the high patronage of the Presidency of the Italian Republic, about which we hope to provide a more detailed report within a dedicated volume or in a joint issue of the Annales, edited by the two classes of our Academy, involved several of the oldest and most prestigious Italian and European academic institutions. In this context, the importance of the scientific and third mission activities promoted by these ancient, yet certainly not exhausted or obsolete, entities in their mission and projects confirms the relevance of a function that, begun several centuries ago, has found new languages and more appropriate tools for a seminal dialogue with the reality and the progress of knowledge. In this framework, the mutual attention and dissemination of our work will henceforth be more widely recognized and will open up an even more stimulating international dialogue.

We thank the contributors who contributed to the present issue of the Annales for their collaboration. Furthermore, we express our deep gratitude for the tireless and extraordinarily meticulous work of both Dr. Angela Oleandri, our editorial secretary, and Professor Paolo Ognibene, Assistant Editor of the Annales for this class. As in previous years, their commitment has made it possible to produce this publication according to the established criteria of quality and rigor.

Finally, in concluding this volume, we take this opportunity, on behalf of all the members of the Class of Moral Sciences, to express our deepest thanks to the President of the Academy of Sciences of the Institute of Bologna, Professor Luigi Bolondi, for the important work of renewal and transformation of this venerable institution, which, while remaining faithful to itself and its history, has found new ways to remain in tune with the contemporary dimension. Despite his own specific scientific and professional training, he has been able to fully harmonize the work of the two bodies of this Institute, always finding a way to achieve a synthesis that transcends various traditional (and sometimes obsolete) epistemological barriers, in the spirit of a unified and harmonious vision of knowledge and its challenging mission. To our colleague, Professor Paola Monari, Vice-President of our Academy, who, together with Professor Bolondi, is ending her mandate, we extend our deepest respect and admiration for the way she has been able to guide our class with wisdom and tireless collaboration.

Although the past of our Institute weighs heavily on the Academy’s history, this legacy is not only a burden to be respected and valued, but also a strength that must illuminate new paths and design original perspectives. We are not an entity closed in on itself, but a voice present in civil society and in constant dialogue with the Alma Mater Studiorum of the University of Bologna, with which we share a significant part of our history. Our hope, therefore, for ourselves and our fellow members is to continue to honour the past by building an even more prestigious future, navigating, inter tela volantia, a present in which reason seems to falter, and with it many of the founding values of the Respublica Litterarum et Scientiarum that we would like to see increasingly open and inclusive, far from wars and violence of all kinds.

Bologna, October 30th 2025

Antonio C. D. Panaino
Editor in Chief, *Annales. Acta Academiae Scientiarum
Instituti Bononiensis, Classis Scientiarum Moraliu*

Shakespeare, Cervantes, la letteratura, il teatro e il sogno...

Nadia Fusini

Scuola Normale Superiore, Pisa

Contributo presentato da Luigi Bolondi

Abstract

Which magical, irrational beliefs and which presuppositions, interstellar influences and astrological occult powers, induce us, post-modern men and women, mostly disenchanted, hyper-rational, if not even cynical people, to imagine that we can find a meaning in the fact that two writers like Shakespeare and Cervantes died on the same day? And yet it is a fact: we cannot help but suspect a hidden meaning in the coincidence by which two authors, most representative of two countries so different and distant from each other, both died on April 23, 1616... Be that as it may, when two phenomena co-incide (“fall” together), the mere fact that this happens certainly produces an alienating, disturbing effect... What exactly are coincidences? If not events that bring to light a causality that is no longer, or not only rational, but “other”? “Different”? No character really resembles Don Quixote in Shakespeare. Among the various types of men that Shakespeare imagined, there is not one who has the makings of a brave *hidalgo*. Hamlet, in comparison, is the exact opposite: all egotism, all analysis, all skepticism. Hamlet believes in nothing, if anything he doubts everything. If he believes in something, it is in doubt: critical self-awareness is his strength. His “irony” is the exact opposite of Don Quixote’s “enthusiasm”. If Quixote is pathetic, Hamlet is cool – as we would say today. And yet the two, so different, understand each other. Hamlet would have listened with interest to Don Quixote’s fables, had he met him. Returning to the proximity between these two giants, yes, it is true: Cervantes and Shakespeare are not only almost contemporaries with each other, not only do they live in the same era, and are close in imagination; but in fact, in their works, although so different, one can grasp the contradictions of existence, as they are perceived at the dawn of modernity. They are brought together by the same skepticism, the same restlessness, the same perception of an existence subject to metaphysical shudder. And at the same time a growing feeling of solitude and orphanhood, if one may say so, of the human creature in front of a universe that expands and darkens. And it is precisely in this that we feel them to be *our* contemporaries.

Keywords

Shakespeare, Cervantes, Theatre, Reality, Illusion, Fantasy.

© Nadia Fusini, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503a

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

In base a quali credenze magiche, irrazionali e in conseguenza di quali presupposti influssi interstellari e astrologiche potenze occulte noi uomini e donne post-moderni, per lo più gente disincantata, iper-razionale, se non addirittura cinica, immaginiamo di poter scovare un senso nel fatto che due scrittori come Shakespeare e Cervantes morirono nello stesso giorno? E tuttavia è un fatto: non riusciamo a non sospettare un senso nascosto nella coincidenza per cui due autori, massimamente rappresentativi di due paesi così diversi e lontani tra loro, morirono tutti e due il 23 aprile del 1616... Ammesso in verità che fosse lo stesso giorno... Perché in Spagna già si seguiva il calendario gregoriano, mentre in Inghilterra ancora si usava quello giuliano. Così che Shakespeare, se per l'appunto secondo il calendario giuliano fu battezzato il 26 aprile del 1564, nella chiesa parrocchiale di Stratford upon Avon, e sempre a Stratford morì il 23 aprile 1616 – la data è certa, è scritta in latino sulla tomba: *Obiit ano doi (anno domini) 1616. Aetatis 53 Die 23 Ap.* Bene, a voler essere pignoli, secondo il calendario gregoriano, in Spagna quel giorno sarebbe stato il 3 maggio del 1616.

Comunque, come che sia, quando due “cose” cadono insieme, il solo fatto che questo accada lascia senz'altro affiorare un effetto straniante, perturbante... Che cosa sono per l'appunto le coincidenze? Se non eventi che portano in evidenza una causalità non più, o non soltanto razionale, ma “altra”? “Diversa”?

E cioè a dire, che le cose vadano, anzi *cadano* così, non è di per sé il segno di un significato misterioso, non in mano nostra, ma di un gestore occulto, che nell'accadimento si segnala? Come sfuggire all'umana tendenza a interpretare? Quando si stabiliscono coincidenze, quando si notano ricorrenze, si tratta pur sempre di un esercizio di interpretazione, no?

Ivan Sergeevič Turgenev, ad esempio, nel gennaio dell'anno 1860, in una conferenza che tiene a beneficio degli scrittori e scienziati indigenti, osserva una circostanza a suo avviso numinosa, misteriosa, soprannaturale, divina – e cioè, la prima edizione a stampa dell'*Amleto* e la prima parte del *Don Chisciotte* appaiono entrambe nei primi anni del Seicento.¹ Coincidenza che Turgenev definisce per l'appunto “significativa” – gravida di sensi nascosti. E si stupisce del fatto che in due paesi tanto distanti, ma legati all'epoca, se non altro dalla guerra, compaiono all'inizio del secolo due eroi così diversi come Amleto e Don Chisciotte: il primo incarnazione dell'egotismo scettico, il secondo archetipo dell'altruismo, per quanto inetto e fantasioso. Ma anche, simili: personaggi che agiscono sullo sfondo di trame che lasciano emergere tracce di un mondo *fictional*, un mondo immaginale – né vero, né falso, né finto, né reale, e se reale, di un altro ordine di realtà. Un mondo fantastico, o addirittura fantasmatico... Un mondo ir-reale, o forse iper-reale?

Certo, sull'*Amleto* si stende un'ombra nordica; sul *Chisciotte* brilla un sole meridionale. Anche se in entrambi i testi, e per quanto riguarda i loro autori, nell'intera opera loro, affiora una tendenza all'ironia, se non addirittura un gusto accentuato della satira. E non v'è dubbio: nella sublime figura del cavaliere spagnolo non si può non vedere in parte il capro designato a impersonare la satira della grande tradizione della cavalleria medievale. Così come nella figura del principe danese tutto un mondo cavalleresco viene alla fine: né nelle armi, né negli amori Amleto si mantiene nella scia della tradizione cavalleresca. E ricorderete, in effetti, come

¹ I. Turgenev, *Amleto e Don Chisciotte*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2004.

nella tragedia dell'amore per antonomasia, *Romeo e Giulietta*, all'innamorato Romeo faccia da controcanto Mercuzio, niente affatto un trovatore. O nel *Sogno di una notte di mezza estate* all'amore stilnovista di Piramo e Tisbe facciano il verso i rozzi bifolchi di Atene. In effetti, non si conosce presa in giro, né parodia dell'amore cortese e del bel mondo antico più beffarda.

Il che non significa che non sopravviva – in Cervantes come in Shakespeare – la credenza indistruttibile, tenace, in un'altra realtà – ideale, immaginativa, cui nel caso di Don Chisciotte si giungerà tramite l'abnegazione e l'adorazione, appunto, dell'ideale, l'ideale cavalleresco. Mentre in *Amleto* di fatto alla dissacrazione dell'ideale del re Amleto padre, vittima del fratello Caino, sopravvive nel figlio una memoria, e quanto devota, del mondo eroico del padre, Iperione rispetto a un satiro...

Ricorderete il momento in cui Amleto esorta la madre, paralizzata dalla paura, a confrontare il primo marito, bello e nobile come Iperione, mentre il secondo è un satiro, un *villain*, un regicida. Anche in questo senso il fantasma del padre, del suo corpo doppio – il corpo doppio del re in quanto umano e divino – *haunts the play*, abita il dramma... *Haunting* è una parola molto interessante e intraducibile: allude alla presenza di un'assenza, a un che di impalpabile, sacro, sovra-ordinario. A una qualità di presenza che ha molto a che fare con l'immaginazione, con la fantasia. Con il simbolico. Con un pensiero, cioè, insieme astratto e allegorico. Quindi con il modo e con il mondo proprio dell'arte.

In *Amleto*, nel dramma di Amleto, l'ideale è aggredito. In *Don Chisciotte* si esalta l'attaccamento all'ideale. Per inseguire il suo "ideale" il cavaliere della triste figura soffre incredibili patimenti. Addirittura, la sua propria vita *vale* per lui soltanto *se* serve l'ideale di portare in terra la giustizia, e celebrare, sempre in terra, la verità e la bellezza. La folle squilibrata immaginazione del cavaliere s'è nutrita di romanzi cavallereschi che l'hanno educato a tali valori. È questo il lato comico della vicenda. Ma c'è anche un lato serio della vicenda. E dal lato serio, l'ideale rimane intatto. Immacolato.

Vivere per sé, vivere per servire l'amor proprio, egoisticamente non pensando altro che al proprio "io", questo è *disgraceful* si direbbe nella lingua di Amleto: toglie alla vita umana la sua "grazia". È alla lettera dis-grazia. Vergogna. Disonore. Se c'è «del marcio in Danimarca», è per questo. Il "corpo sacro" del re è stato manomesso, sconsacrato. Non c'è più l'Ideale.

Quanto al Chisciotte, c'è solo l'Ideale. Nella sua vocazione di cavaliere, Don Chisciotte semmai testimonia il pieno riconoscimento del valore dell'*altruismo*. Per lui non c'è che l'Altro. Il "cavaliere dalla triste figura" vive *per l'Altro, per gli altri*. In questo senso ha una volontà di ferro, e massiccia e pesante e potente è la sua moralità.

Non c'è un personaggio che somigli a Don Chisciotte in Shakespeare. Tra i vari tipi d'uomo che Shakespeare ha immaginato, non ce n'è uno che abbia la stoffa del prode hidalgo. Amleto, al confronto, è l'esatto contrario: tutto egotismo, tutto analisi, tutto scetticismo. Non crede in nulla, Amleto, semmai dubita di tutto. Se in qualcosa crede, è nel dubbio: l'auto-coscienza critica è la sua forza. La sua "ironia" è l'esatto opposto dell'"entusiasmo" di Don Chisciotte. Se Chisciotte è *patetico*, Amleto è *cool* – si direbbe oggi. Forse addirittura "cinico". Con Amleto prevale lo spirito nordico, riflessivo, analitico. Con Don Chisciotte lo spirito meridionale, geniale, *buoyant*, sensibile. Tutti e due, è vero, sfiorano, o addirittura precipitano nella follia. Con

la differenza, però, che Amleto *gioca* a fare il matto, *recita* la follia, mentre Don Chisciotte no, Don Chisciotte è *onestamente* matto.

Eppure i due, così differenti, se la intendono. Amleto avrebbe con interesse ascoltato le favole di Don Chisciotte, l'avesse incontrato. E giustamente Vladimir Nabokov, un lettore innamorato del *Don Chisciotte* osserva che questo non è tanto un romanzo, quanto un racconto di fiabe.² Così come, sempre secondo lui, sono «racconti fiabeschi» *Le anime morte*, *Madame Bovary* e *Anna Karenina*. Ma aggiunge: «senza queste fiabe il mondo non sarebbe reale».

Proseguendo nella stessa vena paradossale, non sarà proprio per toccare la “vita vera”, che Shakespeare “fa” ammattire Amleto, come farà ammattire, più tardi, un altro personaggio meraviglioso, il suo re Lear? E Cervantes il suo hidalgo? Intendo dire: se Shakespeare e Cervantes fanno cadere i loro personaggi nella “follia”, non sarà per indicare che c'è un'esperienza, a raccontare la quale la ragione non basta?

Ecco il paradosso che sia Cervantes, sia Shakespeare non hanno timore di affrontare: per toccare una certa realtà umana, bisogna passare per l'irrealtà. Per la fantasia, la fantasticheria. Bisogna entrare nel gioco dell'immaginazione, che procede per relazioni illogiche, per somiglianze infondate. Dovremo coraggiosamente inoltrarci in un differente grado, o stadio di realtà, che ha molto a che fare per l'appunto con il sogno, fin con l'allucinazione, il delirio. La follia.

Scopriremo così che Don Chisciotte ha più “ragione” dei “realisti”, dei “razionalisti” che lo condannano; e il mago Prospero comanda più realtà dei suoi “realisti”, dei suoi “machiavellici” usurpatori. Perché?

Perché sia l'uno, sia l'altro fanno esistere realtà della mente e del cuore, che altri, meno fantasiosi di loro, nemmeno sospettano. La realtà, l'irrealtà, l'iper-realtà, la vita vera. È proprio questo, ripeto, il tema che si impone leggendo Cervantes e Shakespeare.

Osservo *en passant* che tra Shakespeare e Cervantes non ci sono contatti documentati. Sì, certo, teoricamente Shakespeare avrebbe potuto leggere la traduzione della prima parte del *Don Chisciotte* di Thomas Shelton, disponibile in inglese già nel 1612. E forse lo ha fatto; mentre Cervantes no, Cervantes non pare proprio abbia sentito parlare di Shakespeare. *Amleto* verrà trasportato allo spagnolo nel 1772, grazie a una traduzione peraltro ripresa dal francese. Quanto a Shakespeare, dal 1611 si ritira più o meno dalle scene, scrive meno; anche se ci sono prove fondate di una sua collaborazione con il mondo teatrale dell'epoca. Lavora con Fletcher, ad esempio. E sullo sfondo campeggia un perduto *Cardenio* – rappresentato a corte per intrattenere la principessa Elisabetta, figlia di Giacomo I e il suo fidanzato tedesco, nel maggio del 1613. Nel resoconto ufficiale delle spese di quella stagione si parla di diverse messe in scena – di *Molto rumore per nulla*, della *Tempesta*, del *Racconto d'inverno*, della prima parte dell'*Enrico IV*, di *Otello* e di *Giulio Cesare*. E tra i vari intrattenimenti teatrali si parla appunto di un *Cardenio*. Non inseguiremo qui il mistero di tale opera, che dopo un silenzio di anni ricomparirà il 9 settembre 1653 in una nota di pagamento a Mr. Moseley – quando ormai sia Shakespeare, sia Fletcher sono da tempo morti. L'editore comunque non stampa il testo. Registriamo però il fatto che il *Cardenio*, o un *Cardenio*, fu presentato a corte da John Heminges e altri nel 1613 – e già il titolo ci fa supporre che la trama di tale copione sia ripresa da *El roto de la Mala Fi-*

² V. Nabokov, *Lezioni sul Don Chisciotte*, Milano, Garzanti, 1989.

gura – che Don Chisciotte e Sancho Panza incontrano nella Sierra Morena. A dimostrazione che Shakespeare *potrebbe* aver letto, o in qualche modo *potrebbe* essere venuto a conoscenza della traduzione di Shelton. Dopodiché, ripeto, ogni traccia del testo sparisce. Rimane però un fantasma, l'ombra di un contatto. Tra Shakespeare e Cervantes.

Altre tracce, ombre, echi, che fanno pensare a un contatto tra i due, affiorano in altre opere. In *As you like it*, ad esempio. Nella vivace commedia, così allegra, così comica, quando Orlando arriva nella foresta di Arden, non è *spooky*, si direbbe in inglese, e cioè non fa impressione, non è intrigante il fatto che il giovane aristocratico, derubato dei suoi privilegi da un fratello cattivo, ripeta un comportamento, che è precisamente quello di Cardenio coi pastori? E cioè, che rubi e con furia si impadronisca di quel che i pastori sono pronti a donargli? Di tale incivile e rozzo comportamento i pastori rimproverano Cardenio, che a tutti gli effetti si è inselvaticito, perché impazzito d'amore. Dello stesso comportamento i cacciatori che vivono nella foresta di Arden rimproverano Orlando, quando, anche lui tradito e folle, si presenta alla loro mensa. E sempre nello stesso episodio, in entrambi i casi, si parla, guarda caso, di Piramo e Tisbe. Così come ritroviamo un'eco di Sancho, che infarcisce le parole che usa di macroscopici lapsus, negli strafalcioni di Sylvius, il pastore. E la descrizione che Chisciotte fa di Dulcinea sembra riecheggiare quella della pastorella Phoebe, sempre in *As you like it*. E quando nel capitolo 33 della prima parte del *Chisciotte* Anselmo si chiede se sua moglie Camilla sia davvero «così buona e perfetta»³ come lui pensa, e per provarlo incoraggia l'amico Lotario a indurla in tentazione, come non osservare che è proprio quanto accade nel *Cymbeline* di Shakespeare? Naturalmente, sia Cervantes che Shakespeare hanno letto Boccaccio, la nona novella del secondo giorno del *Decamerone*. Senz'altro, Shakespeare ha letto il *Palace of Pleasure* di Painter, che la traduce. Il *Palace* è un testo a cui Shakespeare attinge più volte.

Non sto parlando di fonti. Segnalo semplicemente la prossimità del mondo immaginario di Shakespeare e di Cervantes, così come si rivela in specie nelle ultime commedie shakespeariane. Anche in tal modo Cervantes e Shakespeare pagano il loro tributo a un mondo narrativo medievale, in cui colgono l'inizio della modernità; un mondo narrativo, intendo, in cui svilupperanno i semi che sbocceranno nella grande narratività moderna. Cervantes e Shakespeare non scrivono in uno splendido isolamento, ma nella piena conoscenza della tradizione culturale europea del Rinascimento. E nel riprenderla, giocano le armi dell'ironia, oltre che della devozione memoriale.

È interessante senz'altro il fatto che dopo la morte il 24 marzo del 1603 di Elisabetta Tudor, traumatizzata e trionfale regina dell'invasione respinta della *Invincibile Armada*, la dinastia Stuart cerchi rapporti più stretti con la Spagna. Giacomo I Stuart ambisce al titolo di sovrano studioso e *rex pacificus* e firma nel 1604 un trattato di pace che favorisce gli scambi culturali tra i due paesi. Del resto, già Enrico VII, nonno di Elisabetta, s'era imparentato con gli Spagnoli scegliendo come sposa per il figlio Arturo (e poi di Enrico) Caterina d'Aragona. E la sorellastra di Elisabetta, Maria Tudor aveva sposato Filippo II. E comunque, più in generale si dovrà notare che al di là delle tensioni politiche, nel genere della commedia e del *romance*, «the Spanish

³ M. de Cervantes, *Don Chisciotte*, Milano, Mondadori, 1974, 351.

plots», e cioè le trame spagnole, come le chiamerà Dryden alla fine del Seicento, vanno di gran moda nel Cinquecento in Inghilterra.

Il genere del *prose romance* ha senz'altro una profonda influenza nell'Inghilterra del Cinquecento. Tra le importanti traduzioni nella prima metà del secolo c'è la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* di Fernando de Rojas, tradotta come *A new comodye in Engliysh* nel 1525. E il *Cárcel de amor* di Diego de San Pedro, tradotto nel 1548 come *The Castell of Love* da Lord Bernis, su richiesta di lady Elizabeth Carew, amante in carica di Enrico VIII e cortigiana assai colta. *Amadis de Gaula* circola alla corte di Elisabetta prima ancora che Anthony Munday lo traduca dal francese alla fine degli Ottanta del Cinquecento. Munday traduce anche *Palmerin de Oliva* nel 1581. Nel 1578 Margaret Tyler, donna eccezionalmente colta dell'epoca, traduce *The Mirror of princely deeds and knighthood* di Ortúñez de Calahorra. Finché, appunto, nel 1612 compare la prima traduzione del *Don Chisciotte*. Dove, faccio notare, il genere del romanzo cavalleresco è mirabilmente deriso, e proprio nel *mood* per l'appunto ironico, che si intona con la parodia già in voga nel teatro inglese.

Ma tornando al punto iniziale, e cioè alla prossimità tra questi due giganti, sì, è vero: Cervantes e Shakespeare sono non solo quasi contemporanei tra loro, non solo vivono nella stessa epoca, e sono prossimi nell'immaginazione; ma in effetti, nelle loro opere, pur così differenti, si possono cogliere le contraddizioni dell'esistenza, così come viene percepita all'inizio della modernità. Li avvicina un medesimo scetticismo, una medesima inquietudine, la medesima percezione di un'esistenza soggetta al brivido metafisico. E insieme un crescente sentimento di solitudine e di orfanità, se così si può dire, della creatura umana di fronte a un universo che si dilata e si rabbuia. E proprio in questo li sentiamo *nostri* contemporanei. Perché il nostro mondo non ha smesso di dilatarsi, e le ombre di crescere.

Si avverte in Cervantes e in Shakespeare una preoccupazione riguardo alla natura dell'esperienza umana, e in particolare si registra la percezione forte, e del tutto moderna, dell'alterità. C'è dell'altro, c'è l'Altro. Proprio tale sentimento nutre la potenza immaginativa di entrambi. Una specie di istinto spontaneo, sorgivo li spinge ognuno a suo modo a cogliere le contraddizioni dell'esperienza, e nella realtà a percepire l'alterità del sogno. È questo il nucleo dinamico, il cuore propulsivo della loro arte: c'è un che di *dubitante*, di *interrogante* nella loro creatività. Per entrambi ci sono «più cose in cielo e in terra di quante ne immagini la filosofia», per dirla con Amleto.

C'è in Cervantes e in Shakespeare una continua collusione, un incessante scontro tra l'illusione e la realtà. Per dirla con Stanley Cavell, filosofo americano che ha saputo ascoltare con profondità il pensiero di Shakespeare – non solo per Shakespeare, ma anche per Cervantes la questione è se si possa conoscere con certezza l'esistenza del mondo esterno; e se e come si possa dare conto e ragione di se stessi e degli altri.⁴

La dicotomia realtà-apparenza è in effetti un tema portante nelle opere di Shakespeare e di Cervantes, e non a caso i loro personaggi non fanno che sperimentare la natura doppia, insieme reale e fantasmatica, della vita umana, e revocare costantemente al dubbio la realtà dei sensi.

⁴ È la tesi del bel libro che Cavell dedica a Shakespeare, dal titolo *Il ripudio del sapere: lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2004.

Perché è vero, i sensi creano confusione e contraddizione tra ciò che vediamo e ciò che sogniamo e immaginiamo, producendo in noi una condizione di scetticismo e di incertezza riguardo allo statuto di realtà delle cose che ci capitano. Di qui un sospetto, e anche un sentimento di inganno, e anche un fondamentale scetticismo riguardo alla realtà.

Si prenda Christopher Sly nell'*induction*, o introduzione a *The Taming of the Shrew*. Sly è a suo modo un novello Don Chisciotte, che soffre di una straniante confusione esistenziale. Per scherzo gli viene fatto credere di essere quello che non è, un ricco signore, mentre è un poveraccio. «Sono o non sono Christopher Sly?» si chiede il poveretto angosciato. È un pezzente ubriacone? O è un lord? Sogna ora che si ritrova nei panni del signore? O ha sognato finora che era un poveraccio? Eppure, non dorme, ha gli occhi aperti, i sensi svegli: «vedo con gli occhi, sento con l'orecchio, parlo con la bocca», si rassicura, riorganizzando la mappa dei sensi. «Fiuto gli odori col naso, sento al tatto se le cose sono soffici o dure», insiste.

Ma soprattutto, pensa. Più che un *tinker*, uno stagnino ambulante, Sly è un *thinker*. È a tutti gli effetti, un pensatore, e da pensatore qual è prima di tutto si interroga sulla realtà e sulla finzione. Sul loro rapporto. In effetti, quale altro “pensiero” c'è da pensare, se non: «Io chi sono?». O se volete, «Che cos'è una cosa che pensa?» Cartesio insegna.

Ricordate? «Io sono soltanto una cosa che pensa» – con tale rivoluzionaria dichiarazione Cartesio segna il passaggio dall'idea tradizionale di “anima” a quella moderna di “mente”, inseguendo il miraggio d'una rigorizzazione estrema dello spiritualismo in opposizione al materialismo; riorganizzazione adeguata e necessaria rispetto all'epoca in cui, per sua stessa opera, nascerà la Nuova Scienza. Seguendo la quale scienza alla lettera l'“io” dovrà rinunciare a ogni pretesa di continuità, e addirittura forse non essere più neppure una *res*, una sostanza, ma, paradossalmente, solo una mera attività.

Di questo prometeico sforzo nella commedia shakesperiana si assume il compito Sly. Sì. Sly, un umile *tinker*, uno stagnino, uno che ripara pentole – *tink* è il suono che fa il metallo quando lo si batte; bene, questo umile *tinker*, si farà *thinker*, avrà cioè da *pensare* (*think*)... E in effetti che fa Sly? *Dubita... Dubito ergo sum* dirà il *tinker* filosofo.

Bisogna dire che pur nel dubbio, la nuova identità, il suo nuovo status presto si confanno a Sly. Gli paiono rapidamente del tutto naturali. Si sta bene nel bene. Ci si abitua velocemente all'agio. Anche se in verità, tale felicità o benessere non è che un'illusione, e presto si dimostrerà una fantasia – allo stesso modo della felicità e della bellezza che cerca Don Chisciotte. Quando Sly si sveglierà, vedrà il contrasto tra la realtà e la finzione. Ma non per questo si dovrà dimenticare che per un attimo s'è data per lui una altrettanto reale indistinzione tra i due ordini.

Non diversamente, anche se su un registro tragico, Macbeth esprime l'indistinzione tra il sogno e la vita nel famoso monologo, quando ci insegna: *All your yesterdays have lighted fools the way to dusty death*. E cioè, ci istruisce sul fatto che tutti i nostri ieri di gloria non fanno che illuminare la strada verso la morte – *dusty death*, perché la morte è polvere... In fondo di questo si tratta: la vita è un'ombra, un gioco di ombre, ombre siamo noi viventi, sempre sul punto di trapassare. Una specie di ombra cinese è il cavaliere dalla triste figura... Che altro?

Concludo. Il tema del sogno, l'esistenza di un mondo di ombre; che il mondo sia un teatro, il teatro affine al sogno, e la letteratura e il sogno dimensioni dell'esperienza umana, tutto ciò è rievocato nelle opere di Shakespeare e di Cervantes. Anzi, proprio il fatto che esistono la fantasia

e l'illusione, proprio questo fatto dà forma e sostanza alla realtà umana. Addirittura, la fantasia e l'illusione forniscono a loro modo strane, vivide verità; verità che non saranno comprese, né se ne potrà fare esperienza, senza quella vera e propria attività mentale del sogno, che è parte della vita umana. Proprio così, e cioè rivelando il potere e l'influenza dei sogni come fonte di illusione, fantasia e finzione, Cervantes e Shakespeare ci istruiscono in ordine all'esistenza di una differente realtà, e ci mettono in grado di fare esperienza di verità al di là della ragione.

Nel *Don Chisciotte* il narratore rende perfettamente chiaro che l'avventura dell'hidalgo nella caverna di Montesino non è che un sogno. E difatti quando Sancho e il cugino lo tirano su, il cavaliere addormentato si sveglia da un profondo sonno e annuncia di avere finalmente capito che «tutti i piaceri della vita passano come ombre e sogni, o appassiscono come i fiori di campo».⁵ E racconta quello che ha visto cogli occhi e ha toccato con le mani. Si tasta il capo, si tocca il petto per assicurarsi di essere proprio lui, e non un fantasma – vano e falso. E constata che sì, è proprio lui, ed è stato lì dov'è stato. Insiste, anzi, è proprio sicuro: quello che ha visto è reale. Eppure dormiva...

E insieme, e d'altra parte – la condizione onirica non ha forse una sua propria dimensione di incubo? Non produce mostruosità e follia? Non dimentichiamo che fin dall'inizio, con le sue invenzioni di un mondo cavalleresco popolato di giganti, nella sua ricerca di un'amata che non esiste Don Chisciotte ci introduce in una dimensione di follia degna di Lear. E non è il solo pazzo, ci sono altri pazzi con lui: Cardenio e Anselmo sono anche loro folli. E la follia crea confusione, contraddizione tra quello che i personaggi vedono e quello che immaginano, e produce così una condizione di inganno, e avvertiamo una distorsione in atto, che trasforma una contadina in una principessa, il mulino a vento in un gigante, una taverna in un castello. E si impone e ci tormenta una distanza incolmabile tra il mondo com'è e come lo vede Don Chisciotte. Di continuo Cervantes sottolinea l'incoerenza legata alla follia dell'eroe, il quale eroe fa esperienza del lato oscuro del sogno, che è *anche* inganno, quando i sogni diventano un'ossessione, un incubo, una fantasmagoria di illusioni che tormentano il personaggio. E tuttavia Don Chisciotte continua a sognare, e prigioniero della sua utopia/distopia difende un mondo altro, irreali come fosse una dimensione irrinunciabile dell'esistenza.

È proprio questo il punto di contatto tra Cervantes e Shakespeare, che vi invito a “vedere”. A cogliere. Entrambi ci dimostrano che i sogni sono una specie di teatro; e l'esperienza del sogno invita o addestra a una diversa *performance* dell'*io*, che viene forzato a giocare un differente ruolo. Ed è una *performance* molto importante. E anche paurosa.

Lo dimostra Prospero, personaggio shakespeariano quanto mai significativo. Addirittura, qualcuno ha detto, il suo sosia. Sulla sua isola, ricorderete, Prospero si comporta da impresario, regista e drammaturgo: l'isola funziona per lui come il suo palcoscenico. Nella sua isola sogna il sogno che realizza con le sue arti magiche. E non solo inventa la trama e crea i personaggi, ma anche li controlla essendo il solo, l'unico direttore dello show. E così facendo sulla sua isola trasforma la vita in teatro. L'illusione teatrale non è tanto una finzione remota, ma l'immediata realtà. Chi non vorrebbe governare in una simile isola?

⁵ Siamo nel capitolo 22 della seconda parte del *Don Chisciotte*.

Nel suo romanzo non fa lo stesso Don Chisciotte? Recita. Agisce in quanto attore, gioca la parte del cavaliere errante. La sua follia non è forse un gioco, una recita? *Homo è ludens*, ci insegna un grande storico e studioso della lingua, Joan Huizinga.

In tutto il romanzo di Don Chisciotte, sommamente teatrale, c'è un continuo *acting and performing – playing: homo ludens*, ripeto. La dimensione teatrale è costantemente sollecitata, infaticabile è il gioco in scena, indefessa la recita, su differenti palcoscenici e davanti a differenti pubblici.

Ma vi ricordo: non solo Chisciotte e Amleto sono pazzi, e fanno i pazzi... C'è del metodo nella loro follia. Entrambi amano gli attori. Il primo rivela che fin da bambino gli piacevano le commedie, fin da giovanissimo ha sviluppato una grande passione per il teatro. Il secondo accoglie gli attori alla reggia paterna con entusiasmo dichiarato. Sovraeccitato. Anche così, la metafora di Calderón della *vita come teatro* viene ripresa da Shakespeare. E cioè, nella chiave di una coscienza allertata alla natura doppia dell'esistenza umana, che è fatta di solida realtà, ma anche di sogni effimeri e vane illusioni. E in tal modo la metafora si prolunga naturalmente in quella del mondo come teatro.

In *As you like it* la vita stessa è teatro: «And all the men and women merely players / they have their exits and their entrances» (2.7.143). Sì, tutti noi, uomini e donne, siamo attori; obbligate sono per tutti le entrate e le uscite. E ognuno di noi è costretto a giocare molte parti. Sì, la vita si rivela una specie di meta-teatro, e vivere, sognare e recitare fanno parte del medesimo atto. O gioco. Ancora, *homo ludens*.

Non si dimentichi, però, invita Mercuzio, parlando a Romeo, che c'è una dimensione di inganno nei sogni. I sogni sono partoriti «da un cervello ozioso», e la fantasia stessa altro non è che aria, «incostante come il vento». E i sogni creano nei sognatori aspettative di cose che mai si realizzeranno. Lo dice, ripeto, Mercuzio, il realista, a Romeo, il sognatore, l'innamorato. Più o meno è quel che proclama Sancho, anche lui realista, quando afferma che le avventure che capitano a lui e al suo cavaliere non portano loro altro che sventure, da non sapere più se sono morti o vivi. E ricorderete, nella *Tempesta* proprio alla fine Prospero, rinuncia all'inganno, all'illusione. Abiura. «Our revels now are ended», lo spettacolo è finito. Si torna alla realtà. Ma è sempre Prospero a rammentarci che i sogni e il teatro sono fatti della stessa stoffa di cui è fatta la vita.

Potremmo concludere, concluderò dicendo: la vita umana non è completa, senza la dimensione di illusione che ne fa parte intrinseca, perché nella vita vissuta dell'*homo ludens*, (e qui *homo* comprende anche la *mulier*) sono in gioco la fantasia e il sogno. L'esperienza del sogno ha connotazioni positive: nel sogno chi sogna cambia, muta, non è più lo stesso, il sogno gli può offrire una conoscenza più profonda di sé, può diventare il tramite di un disvelamento. L'esperienza del sogno può portare chi sogna a un nuovo stadio di coscienza, addirittura a una realtà più alta, più profonda. Perché i sogni trascendono il presente e aprono sul futuro, e sboccano su una realtà virtuale che *haunts our lives* – e cioè incombe, abita come un fantasma nelle nostre vite. I sogni, in altri termini, ci trasportano a una iper-realtà – perché la verità è che le nostre esistenze sono pervase e abitate da ombre e spettri, realtà virtuali. Quasi verrebbe da dire: i sogni non sono da classificare né come realtà, né come illusione: i sogni sono sogni, né falsi né veri. Lo dirà Freud, Sigmund Freud.

Se gli antichi parlavano di una sfera sovra-sensibile realmente reale – in fondo, perché accontentarsi della sola realtà sensibile? – oggi, nel nostro mondo post-post-moderno è l'iper-reale che domina. In un mondo di spazi interplanetari distinzioni tra mondo di sopra e mondo di sotto hanno perso quasi senso. Nel nostro mondo, che il modernista Joyce giustamente chiamava «chaosmos» – né semplice cosmo, né semplice caos – non ci sono che configurazioni dominate dal caso, inattese, *open-ended*, infinitamente riconfigurabili... Nell'ultra-orizzonte dell'iper-reale danzano *patterns* diversi di spiritualità. E soprattutto, la distinzione tra reale e irreale sfuma in un inquietante panorama di virtualità.

L'iper-reale è più che reale, non sta né sotto né sopra, ma oltre: non non-reale, ma se pur sempre reale, però di un altro grado di realtà. Tra qualche secolo, rispetto a Shakespeare e Cervantes, sarà Keats a rivelarci la consistenza di questo grado sublime di realtà che potremmo definire “immaginale”.

Tornando a Shakespeare e Cervantes, loro ci avvertono che ci sono sogni e visioni irreali, che però significano; hanno senso per il sognatore che subisce le loro visitazioni. È Bottom, in una notte di mezza estate, colui che con straordinaria precisione e sapienza ci relaziona sul mistero del soprannaturale e dell'invisibile, e a suo modo ci spiega di che tipo di «traslazione» si tratta, e descrive con vivida dovizia di dettagli quale trasmutazione, o metamorfosi, o transustanziazione avvenga nel suo caso. Parla di una «rare vision» giustamente. Di un sogno «past the wit of man to say what dream it was», un sogno che supera le capacità umane di racconto. E però eroicamente prova a trovare le parole per dirlo: «mi pensavo, mi credevo che ero...». Comincia a raccontare, e si ferma di continuo, perché non riesce a dire, travolto da una coscienza apofatica degna di un mistico. Ma soprattutto sopraffatto da una crisi di identità che non c'è grammatica né sintassi che possano ordinare: «mi pensavo, mi credevo...».

L'io del soggetto tramuta nel sé che è oggetto del verbo che dovrebbe dominare. La meravigliosa, alla lettera meravigliosa e strana confusione sinestetica dilata in un perverso *dérèglement* di tutti i sensi, in cui Bottom coinvolge addirittura san Paolo in una specie di riletture clownesca dei *Corinzi* 2:9. Che parafrasa così: «The eye of man hath not heard, the ear of man hath not seen, man's hand is not able to taste, his tongue to conceive, nor his heart to report what my dream was».

È tutto grammaticalmente sbagliato. Tutto a rovescio. Tutti i sensi disordinati. Di *dérèglement de tous les sens*, parlerà Rimbaud a proposito della poesia. Ma lo anticipa Bottom, quando ci racconta la sua esperienza dell'incontro con la dea Titania nella notte di mezza estate. Ne parla come di una rivelazione soprannaturale. Parla della visibilità dell'invisibile. Come altrimenti segnalare la confusione dei sensi e dei segni e dei sogni che travolge la relazione tra il mondo spirituale e quello materiale?

A Don Chisciotte e Sancho, quando sono ospiti del duca e della duchessa Trifaldi, viene spiegato che solo se andranno a cavallo di Clavileño, la contessa e le sue dame potranno liberarsi delle barbe che il malvagio gigante Malambruno ha fatto loro crescere sul volto. Clavileño li porterà a Candaia dove combatteranno in difesa delle donne barbute. Sancho descrive un magico destriero in cui si reincarnano una selva di cavalli mitici e descrive una corsa nel cielo in cui tocca le stelle Pleiadi. Nel ricordo rievoca i giochi e i piaceri dell'infanzia, e la visione

prende i toni magici di una condizione di innocenza e di gioia.⁶ «Noi si volava per incanto», racconta commosso Sancho; «per incanto io vedevo tutta la terra e tutti gli uomini e se questo non si vuole credere, non si crederà nemmeno che nello scoprirmi gli occhi mi vidi tanto vicino al cielo, che non correva più di un palmo e mezzo, e poi mi ritrovai tra le caprine e scesi e mi misi lì accanto alle stelle che sembrano fiori».

Con estrema semplicità ed efficacia l'avventura del tutto fantastica ci fa penetrare nell'esperienza dell'iper-reale, a dispetto del fatto che né Chisciotte né Sancho vanno da nessuna parte, ma restano a terra. «Non mento e non sogno», dice Sancho: «provate a chiedermi come sono fatte quelle capre, e cioè le stelle, e ve lo dimostro...».

E sapete come sono quelle capre? «Sono una nuova specie di capre e qui sulla terra non costumano capre di tali colori». Nella discussione che segue, non si mette affatto in dubbio la dimensione sovranaturale. Come nel caso di Bottom la magia rimane intatta. E il mistero idem.

Anni e anni più tardi Freud parlerà di una «nuova specie di cose vere», «né finte né false». E cioè: non è questione di credere o non credere, e difatti Don Chisciotte conclude: «Caro Sancho se volete che vi si creda, allora voglio che voi crediate a quel che ho visto io nella caverna di Montesino». Si tratta dunque di tutt'altro: si tratta di rimanere aperti al sogno, alla possibilità di immaginare le cose in modo diverso, e di poter essere diversi. Il che comporta la volontà di restare aperti a trasformazioni che dischiudono nuove viste e visioni, invece di rappresentare le cose che già conosciamo e sono come sono.

Alla fine di *The Winter's Tale*, nell'ultimo atto, nella scena terza, la cosiddetta scena della statua, accade qualcosa che resta impenetrabile a qualsiasi tentativo tradizionale di spiegazione. Paulina, la dama sapiente, invita Leonte a prendere la mano della statua, la statua della moglie morta, che gli presenta; e Leonte la prende, e sente che è «calda». E riflette sconcertato: «If this be magic, let it be an art lawful as eating» (vv. 110-111). E cioè: se questa è magia, che sia, che la si riconosca come un'arte altrettanto *lawful*, legale, legittima, come mangiare. Perché non si vive di solo pane, aggiungerei io.

Ecco, è questa l'accoglienza che si deve alla magia. Alla fantasia. All'immaginazione. Così Leonte accoglie il dono della visione rara, preziosa, quasi sviluppasse un nuovo organo di percezione, che lo apre a una rivelazione tanto straordinaria, quanto inattesa. L'incredibile si dischiude e trasporta Leonte oltre la dimensione del vero e del falso; oltre l'angoscia che la distinzione tra il vero e il falso gli hanno finora procurato, oltre l'affezione di gelosia di cui s'era ammalato. E noi spettatori scopriamo che i sogni possono avverarsi.

E diciamo grazie a Cervantes e Shakespeare. I quali ci dimostrano che i sogni hanno il potere di trasformarci. Perché appunto, noi siamo fatti «della stessa stoffa dei sogni».

⁶ Siamo al capitolo 41 della seconda parte del *Chisciotte*.

La festa e il cibo.

Cultura popolare e cultura di élite

Massimo Montanari

Professore Emerito di Storia medievale, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna,
Accademico Effettivo

Abstract

Food and feast are always linked. This anthropological assumption holds true for all social classes, but something distinguishes popular culture from elite culture: for the ruling classes feast merely represents the emphasis on everyday food luxury and abundance; for the lower classes, on the contrary, it represents a change from everyday reality and is experienced with particular emotional attachment. Therefore, it can be assumed that especially popular culture is sensitive to inventing special dishes to mark the annual calendar of festivities. The hypothesis advanced in this essay is that these dishes were sometimes adopted and “ennobled” by elite cuisine (even if deprived of their festive status) and contributed to the formation of a collective gastronomic heritage. Despite the abysmal distance between the two worlds – even theorized on an ideological level in the Middle Ages – popular culture and elite culture have intersected and hybridized much more than we might think, not only in a top-down direction but also in the opposite direction.

Keywords

Food, Feast, Cooking, Popular culture, Elite culture.

Festa in chiesa, rumore in cucina.¹

Carlo Lapucci

In ogni tempo, in ogni luogo, in ogni cultura, festa vuol dire cibo. Questo è un assunto fondamentale dell'antropologia, che si declina in modi diversi a seconda dei contesti, rispecchiando gli interessi specifici di ogni gruppo sociale. Affronterò l'argomento riferendomi all'Europa medievale, focalizzando in particolare la diversità di significato del rapporto festa-cibo nella cultura popolare – che nel Medioevo in larghissima parte coincide con la cultura contadina – e nella cultura delle classi dominanti.

La cultura popolare non è, come talora si sostiene, un semplice riflesso dell'alta cultura, frutto di processi imitativi, ma gode di una sua propria autonomia,² esprimendo valori e interessi peculiari delle classi subalterne.³ Anche il nesso festa-cibo, riscontrabile a tutti i livelli sociali, nella cultura contadina possiede una sua specificità, quella di un «contro-modello alimentare»⁴ basato sull'abbondanza e sulla bontà del cibo, in un contesto storico dominato – a *quel* livello sociale – dalla paura della fame e talvolta dalla fame vera e propria. In quel contesto, il banchetto festivo ha la funzione di esorcizzare la paura della fame e di auspicare il benessere della comunità.

Il paese di Cuccagna, grande utopia dell'immaginario medievale, è un luogo dove tutto è cibo, e tutto è festa. Quattro sono i Natali, quattro le Pasque, quattro le Candelore, quattro i Carnevali. Ci sono anche giorni ordinari, ma sono tutte domeniche, o ricorrenze festive. E poiché non si possono cancellare gli obblighi ecclesiastici c'è anche la Quaresima, ma solo ogni 20 anni.⁵

Questa utopia incarna il desiderio di annullare la distanza fra quotidiano e festivo, rendendo quotidiano il festivo. Non solo per riposare (anche se a Cuccagna è vietato lavorare) ma anche e soprattutto per mangiare, dunque fare festa, perché festa significa mangiare. Il nesso è semplice e immediato, appare anche nei proverbi, nei modi di dire, nelle espressioni che sono giunte fino

¹ C. Lapucci, *Dizionario dei proverbi italiani*, Milano, Mondadori, 2007, 554.

² L'autonomia del modo di alimentarsi delle classi popolari è sostenuta da C. e Ch. Grignon, « Styles d'alimentation et goûts populaires », *Revue française de sociologie*, 21 (1980-1981), 531-569. Cfr. J.-P. Poulain, *Sociologies de l'alimentation. Les mangeurs et l'espace sociale alimentaire*, Paris, PUF, 2002, 166-167.

³ V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne*, Firenze, Guaraldi, 1976, 236: «la festa è stata studiata [dagli antropologi] come espressione *spontanea e autonoma* delle classi subalterne», anche se essa può anche rappresentare una «concretazione dell'ideologia interclassista, come realizzazione del controllo sociale e strumentalizzazione di bisogni ed esigenze del *povero*». Il rapporto fra cultura popolare e cultura di élite è stato un tema centrale nella riflessione di Piero Camporesi, di cui vedi in particolare *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi, 1991 (ripresa del saggio già uscito in *Storia d'Italia. Annali*, 4: *Intelletuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, 79-157).

⁴ F. Quellier, *Festins, ripailles et bonne chère au Grand Siècle*, Paris, Belin, 2015, 102-103.

⁵ J.-C. Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2016, 672. Cfr. H. Franco Jr, *Cocanha. A história de un país imaginar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998; H. Pleij, *Dreaming of Cockaigne. Medieval fantasies of the perfect life*, New York, Columbia University Press, 2001 (orig. 1997).

alla modernità. Che cos'è la Pasqua? Uno scrittore inglese del XIV secolo va subito al dunque: «Easter day is a time of joyful refection and feeding».⁶

Oltre a rappresentare uno scarto, una differenza rispetto al quotidiano, la festa solitamente si accorda con i ritmi naturali, i cicli della semina, del raccolto, della vendemmia... Anche questo evidenzia un rapporto privilegiato con il mondo rurale: rapporto arcaico, un archetipo che precede la “cristianizzazione” delle feste, grande operazione culturale che investe i secoli medievali. La Pasqua, festa della rinascita, cuore della liturgia cristiana, riconfigura antiche feste che si tenevano attorno all'equinozio di primavera: fra gli anglo-sassoni pagani in quel periodo si onorava la dea Eostre – da cui il nome *eosturmonath* che presso gli Angli designava il mese di aprile (come ci informa Beda nel *De temporum ratione*). La cosa sorprendente, in questo caso, è che da quella radice è derivato l'inglese Easter, che tuttora indica la Pasqua cristiana, nel segno di una continuità nominale oltre che sostanziale.⁷

Questo è solo un esempio di come, nel Medioevo, la Chiesa si sia appropriata delle feste agrarie, costituendo quello che efficacemente è stato chiamato «ciclo agro-liturgico»,⁸ caratterizzato da ritmi temporali diversi, annuali e settimanali. Sul piano alimentare l'intervento più risolutivo fu quello di assegnare ai periodi (su base annua) e ai giorni (su base settimanale) due opposte tipologie dietetiche, “di grasso” e “di magro”, differenziate dalla liceità o dal divieto di mangiare carne e prodotti animali. Queste regole cambiarono parecchio nel corso del tempo, e conobbero importanti differenze anche su scala regionale. In ogni caso governarono i consumi dell'intero mondo cristiano, almeno fino al XVI secolo quando la Riforma protestante le rifiutò.⁹

Nell'immaginario collettivo, nonché nelle pratiche reali della popolazione, l'idea della festa coincideva con il consumo di carne – a tutti i livelli sociali: fra i signori, che esaltavano la carne come segno di forza e di potere,¹⁰ ponendola al centro dei consumi quotidiani; fra i contadini, che ne disponevano più saltuariamente ma, potendo, non la facevano mancare in occasione delle feste; fra gli ecclesiastici e i monaci, che se ne astenevano in segno di umiltà, salvo recuperarla per onorare un ospite illustre o (appunto) una festa.

C'è un bell'episodio raccontato da Tommaso da Celano nella biografia di san Francesco.¹¹ Una volta che il Natale capitava di venerdì, i suoi compagni discutevano sul da farsi: la festa si sarebbe dovuta celebrare con un bel pranzo a base di carne, ma venerdì era il giorno dedicato all'astinenza e alla mortificazione del corpo. Che fare? Mandarono da Francesco uno di loro, per chiederglielo direttamente. Francesco andò su tutte le furie e rispose bruscamente: fare penitenza in un giorno di festa non è ammissibile, anzi, è peccato: «Tu pecchi, fratello, a chiamare

⁶ B.A. Henisch, *Fast and Feast. Food in medieval society*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1976, 53.

⁷ A. Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 6264.

⁸ Quellier, *Festins, ripailles et bonne chère au Grand Siècle*, cit., 70.

⁹ M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, 141-145.

¹⁰ Ivi, 19-23.

¹¹ T. da Celano, “Vita seconda di san Francesco d'Assisi”, CLI, in *Fonti francescane*, a cura di E. Caroli, Padova, Editrici Francescane, 1986, 487-488.

venerdì il giorno in cui è nato per noi il Bambino». Alla festa di Natale tutti devono partecipare: uomini e animali, e gli uccelli dell'aria. E perché non gli oggetti inanimati, perché non i muri? Festa non è solo mangiare, ma mangiare *insieme*. Tutti. Uomini, animali, cose. È vero che i muri non possono mangiare, ma, continua Francesco, facciamoli comunque partecipare al banchetto: «Voglio che in un giorno come questo anche i muri mangino carne, e se questo non è possibile, almeno ne siano spalmati all'esterno». È un'immagine potente. I muri unti di grasso sono l'immagine iperbolica di un legame festa-carne che nella cultura medievale appare inossidabile.

Sua rappresentazione plastica è la “battaglia fra Carnevale e Quaresima”, topos letterario che prende avvio nel Medioevo e durerà nei secoli, con importanti ricadute sul piano iconografico: impossibile non pensare a Bruegel. Questa “battaglia” è la variante maggiore del contrasto (in realtà un'alternanza) fra grasso e magro, dove il grasso, cioè la carne, simboleggia e addirittura personifica la festa. Due eserciti si scontrano ed è Carnevale a vincere, con le sue schiere di polli e capponi, galli e galline, oche e gru, maiali e cinghiali, pecore, montoni, quaglie, pernici, piccioni, a cui si aggiungono i grassi animali (lardo, burro) e i formaggi e latticini. La spada di Carnevale «l'aveva forgiata un macellaio». Un cervo gli serve da cavalcatura. Non che Quaresima sia mal armata e difesa: pesci e crostacei di ogni tipo la sostengono, e uova, e legumi e verdure e frutti. La battaglia è dura e incerta, ma in aiuto di Carnevale ecco arrivare Natale, con il suo corredo di prosciutti e salsicce: ben presto «tutto il paese ne sarà pieno, perché Natale non viene mica a mani vuote». A questo punto Quaresima presagisce la sconfitta e preferisce arrendersi. Carnevale le offre un compromesso onorevole, consentendole di tornare ogni anno a occupare il suo spazio (cioè il suo tempo) per alcune settimane.¹²

Nel Medioevo, la normativa cristiana si applica a promuovere la domenica come giorno di festa. Quel giorno, dedicarsi alla preghiera e astenersi dal lavoro è obbligatorio, così come è d'obbligo – come convenzione sociale ma anche sul piano normativo – mangiare di più e meglio, possibilmente carne. Anche ai monaci, che osservano regole severe di controllo alimentare, la domenica è proibito digiunare.¹³ La prescrizione è continuamente ribadita dai testi normativi, sia ecclesiastici sia laici – nei momenti in cui il potere regio agisce da supporto alla Chiesa, come nel periodo carolingio. Un capitolare di Carlo Magno fa la lista di tutte le attività manuali (*opera servilia*) che è proibito di svolgere la domenica.¹⁴ Intanto, le vite dei santi raccontano di contadini colpiti dalla furia divina perché nel giorno festivo hanno osato impugnare

¹² *La Bataille de Caresme et de Charnage*, ed. G. Lozinski, Paris, École des Hautes Études, 1933. Una traduzione italiana, nonché un'ampia bibliografia sull'argomento, in *La Battaglia di Quaresima e Carnevale*, a cura di M. Lecco, Parma, Pratiche, 1990.

¹³ Ciò vale ancora in età moderna: «ovunque la presenza di cibo carneo caratterizza la tavola domenicale», scrive A. Cabantous, *Le dimanche, une histoire. Europe occidentale (1600-1830)*, Paris, Seuil, 2013, 366. Secondo Quellier, *Festins, ripailles et bonne chère au Grand Siècle*, cit., 69, l'affermazione è un po' esagerata. Ma nella sostanza è condivisibile, e retrodatabile al Medioevo. Neppure nella società contemporanea il nesso è veramente scomparso, anche se, oggi, la pasticceria sembra aver assunto «une charge symbolique particulièrement riche», in qualche modo rilevando quello della carne. Cfr. J. Claudian, Y. Serville, « Les aliments du dimanche et du vendredi. Études sur le comportement alimentaire actuel en France », in *Pour une histoire de l'alimentation*, ed. J.-J. Hémardinquer, Paris, Colin, 1970, 300-306, a p. 305.

¹⁴ “Admonitio generalis”, c. 81, in *Capitularia Regum Francorum, MGH Leges*, I, n. 22, 61.

la zappa o l'aratro. I lavori fatti di domenica prolungano e inaspriscono le sofferenze di Cristo: così insegna una singolare iconografia attestata nelle regioni alpine dell'Europa medievale, tra Francia, Italia, Slovenia e Austria: quella del cosiddetto "Cristo della domenica" circondato e torturato da ogni genere di strumenti di lavoro.¹⁵ Da cui si deduce che la pratica del riposo settimanale non si affermò senza incontrare resistenze – sia da parte dei contadini, sia, è da credere, dei grandi proprietari. In ogni caso, già gli inventari di terre dell'alto Medioevo fanno intendere che i giorni di corvée dei lavoratori dipendenti sono sei alla settimana.¹⁶ E l'agronomo inglese Walter di Henley, nel XIII secolo, dà per scontato che l'aratro rimarrà fermo per almeno otto settimane l'anno: «You know well», scrive rivolgendosi al fattore che sovrintende i lavori agricoli, «that in the year there are 52 weeks; now take out 8 of these weeks for holidays and such days, and so there remain 44 weeks workable. In all this time the plough has not to till».¹⁷

Oltre alle domeniche, oltre alle feste solenni (Pasqua, Natale, Ascensione, Pentecoste...) ci sono quelle dedicate alla Vergine, al Battista, agli Apostoli, ai santi protettori di ciascuna provincia o regione. Nei centri monastici si aggiungevano le feste commissionate dal re, o da un signore locale, in memoria di qualche personaggio a cui si voleva garantire buona accoglienza nell'aldilà. Queste pratiche furono più o meno diffuse a seconda dei periodi e dei paesi: più numerose quando (e dove) il potere regio controllava direttamente i monasteri, dotandoli di terre e di risorse in cambio di preghiere, messe e celebrazioni in memoria di familiari defunti o, in prospettiva, di sé stessi. La logica che presiedeva a queste pratiche era una sorta di equazione circolare: il buongoverno garantisce benessere, cioè abbondanza di cibo; i banchetti festivi ne sono il risultato, e a loro volta servono a propiziare la stabilità dei sovrani e il loro buongoverno, oltre alla loro vita eterna. Questi riti alimentari hanno dunque un carattere, al tempo stesso, religioso e politico. «Non si tratta di vivere per mangiare, ma di mangiare per far vivere eternamente il donatore».¹⁸

Per l'età carolingia, Michel Rouche ha provato a misurare l'impatto di queste occasioni sull'alimentazione quotidiana del clero regolare e secolare (monaci e canonici). I risultati sono sorprendenti: nei monasteri regi si contano oltre 60 giorni annuali di anniversari e relative commemorazioni; in alcuni casi si arriva a 70, 80, 100 giorni. Uno su tre. Una parte importante del

¹⁵ Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, cit., 568-572.

¹⁶ Così nei "politici" (inventari di terre, coloni e redditi) dell'alto Medioevo: per l'Italia cfr. *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. Castagnetti, M. Luzzati, G. Pasquali e A. Vasina, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1979.

¹⁷ *Walter of Henley and other Treatises on Estate Management and Accounting*, ed. by D. Oschinsky, Oxford, Oxford University Press, 1971, 315: «Yowe knowe well, that in the yeare there be 52 weekes; nowe take out eight of these weekes for holydayes and for suche other lettes and soe theare remayne 44 weekes workable. And in alle this tyme the ploughe hath not to tulle». Nell'altro importante testo di agricoltura medievale, quello dell'italiano Piero de' Crescenzi, ci si limita a raccomandare al *vilicus* che «feriae serventur» (Petrus de Crescentiis, *Ruralia Commoda*, I, 12, ed. by W. Richter, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1995, 57): ma è una citazione dall'agronomo romano Catone (e non Varrone come Crescenzi suggerisce, forse citando a memoria).

¹⁸ M. Rouche, « Les repas de fête à l'époque carolingienne », in *Manger et boire au Moyen Âge*, Nice, Les Belles Lettres, 1984, 265-296, a p. 275.

tempo liturgico è consacrato a banchetti, con un consumo molto alto di carne e di vino, o di birra (più di tre litri a testa). Per un totale di forse 8-9000 calorie, ipotizza Rouche.¹⁹

Si comprendono perciò i tentativi, da parte di abati più sensibili al tema della spiritualità monastica, di arginare il proliferare dei festeggiamenti, sia nel numero, sia nella quantità e qualità del cibo che vi si consumava. Benedetto di Aniane, che nel IX secolo promosse una riforma generale della vita monastica cercando di riattivare lo spirito della regola benedettina, cercò di imporre ai monaci di consumare carne (e solo volatili, come prescritto da Benedetto) solo a Natale e a Pasqua.²⁰

Gli anniversari erano sempre legati al giorno di morte dei personaggi da ricordare. Festeggiare il giorno di nascita era una pratica della religiosità pre-cristiana ancora viva a livello folclorico, vista con sospetto e talora esplicitamente condannata dalla Chiesa. Secondo il poema sassone *Heliand* «la festa di compleanno è un costume del popolo».²¹ E come si legge in un'omelia dell'XI secolo dell'abate anglosassone Aelfric di Eynsham, «noi non dobbiamo fare del giorno della nostra nascita un giorno di festa [...] ma dobbiamo pensare al nostro ultimo giorno»,²² che apre le porte all'immortalità mentre la nascita ci introduce fra i mortali. Con l'eccezione di Cristo e dei suoi più stretti famigliari (la madre Maria e il cugino Giovanni Battista) la Chiesa esclude questo tipo di celebrazioni dalla liturgia ufficiale.²³

Pratiche folcloriche erano anche i banchetti sulla tomba dei morti, i cosiddetti *refrigeria*, ripetutamente vietati dalle autorità religiose e dunque, evidentemente, rimasti in vigore fra la gente comune.²⁴ Incmaro di Reims lasciava queste pratiche ai laici, proibendole ai chierici.²⁵

I banchetti festivi, copiosamente documentati nella tradizione monastica, appaiono anche fra le élites aristocratiche, legati non tanto a occasioni religiose quanto a dinamiche politiche, come quando, nella tradizione anglosassone, il re raccoglie e ospita alla sua corte i magnati del regno, per ribadire il suo ruolo dominante attraverso il banchetto comune e le colossali bevute che ne sono parte integrante. Per secoli è quasi un “monopolio regio” delle grandi feste, con una decisa accentuazione del loro significato politico anche se si tengono la domenica o in occasione di ricorrenze religiose.

Poi ci sono le feste di nozze, che servono a tessere alleanze politiche tramite legami familiari. Anche in questo caso la festa coincide con il banchetto. Le nozze *sono* il banchetto, *sono* la bevuta collettiva.²⁶ È vero che, sul piano teorico, «l'unico vincolo che conferisce indissolubilità

¹⁹ Ivi, 275-277.

²⁰ G. Archetti, “‘Mensura victus constituere’. Il cibo dei monaci tra Oriente ed Occidente”, in *L'alimentazione nell'alto Medioevo: pratiche, simboli, ideologie*, Spoleto, CISAM, 2016, II, 757-795 (a pp. 788-789 le norme restrittive imposte ai monaci all'inizio del IX secolo dal concilio di Aix, accogliendo le richieste riformatrici promosse da Benedetto di Aniane).

²¹ Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., 67.

²² *Ibidem*.

²³ La festa di compleanno si diffuse solo dal XVII secolo, come nuovo costume profano e non religioso. Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, cit., 627 ss.

²⁴ Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., 69.

²⁵ Ivi, 72.

²⁶ J. Carreras, *Le nozze. Festa, sessualità e diritto*, Milano, Ares, 2001.

alle nozze è la copula carnale», come scrive nel IX secolo Incmaro di Reims.²⁷ Ma la tavola è complemento essenziale del talamo, e nella percezione comune è quello il momento decisivo della celebrazione, in cui si realizza il riconoscimento *pubblico, sociale* del gesto. In tanti racconti di nozze, il talamo non viene neppure menzionato.²⁸

È una festa che può durare giorni, settimane, mesi – secondo la dignità e il prestigio dei personaggi.²⁹ Stando alla *Vita Mathildis* di Donizone, le nozze fra Bonifacio di Canossa e Beatrice di Lorena, celebrate nel 1037, sarebbero durate tre mesi.³⁰ Tre mesi di banchetti: *per menses ternos fiunt convivia*.

Le due cose, nozze e banchetto, si sovrappongono perfettamente, secondo il meccanismo logico che abbiamo già evidenziato: le nozze sono festa; la festa è mangiare e bere insieme; le nozze sono mangiare e bere insieme. *To drink a feast* si dice ancora in inglese, con espressione derivata dalla tradizione norrena, cioè dall'antica lingua scandinava (*drekka Þeir veisluna*).³¹ Analogamente in quella tradizione si parla della “birra di nozze” per alludere al matrimonio tout court.³²

In occasione di queste feste tutto assume dimensioni iperboliche. Nulla viene risparmiato,³³ l'ostentazione di ricchezza raggiunge livelli paradossali. Nei tre mesi delle nozze fra Bonifacio di Canossa e Beatrice di Lorena, che abbiamo appena ricordato, «le spezie non erano tritate al mortaio, ma macinate come spelta nei mulini ad acqua»; il vino si traeva «dal fondo di un pozzo, in cui confluiva da un'apposita cisterna».³⁴ Sul menù del banchetto non ci viene raccontato altro, ma ciò che tengo a sottolineare è che le spezie, come il vino che supponiamo di ottima qualità, in questo mondo di potenti sono presenze *normali*. Sono un segno di eccellenza che distingue – *serve* a distinguere – la tavola del signore dalla tavola del contadino. Tale distinzione non è eccezionale, è *quotidiana*. Ciò che in certe occasioni la rende eccezionale è solo la misura.

Se i documenti ci offrono molto materiale sulle feste delle élites religiose e politiche, pochissimo sappiamo della gente comune, i “poveri” o *pauperes* – termine che i testi medievali spendono in senso sociale più che economico, a denotare quelle che oggi definiremmo le classi subalterne, gli umili, i “deboli” contrapposti ai *potentes*.

²⁷ A. Maraschi, *Un banchetto per sposarsi. Matrimonio e rituali alimentari nell'Occidente altomedievale*, Spoleto, CISAM, 2014, 261.

²⁸ Ivi, 218, nota 241. Cfr. la formula del giurista Antoine Loysel, XVI secolo: «boire mnger coucher ensemble, c'est mariage ce me semble» (ivi, 200).

²⁹ Ivi, 178.

³⁰ Donizone, *Vita di Matilde di Canossa*, trad. P. Golinelli, Milano, Jaca Book, 1984, 84.

³¹ Maraschi, *Un banchetto per sposarsi*, cit., 193-194, 239.

³² Ivi, 66. Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., 78-79, osserva che l'espressione si trova anche nell'Inghilterra anglosassone, ma piuttosto come residuo di un rapporto col mondo scandinavo: se in quest'ultimo l'identità festa = nozze è assoluta ed elementare, fra gli anglosassoni è piuttosto il dono di nozze a rappresentare l'intera cerimonia; la festa ne rappresenta solo il quadro ambientale.

³³ Maraschi, *Un banchetto per sposarsi*, cit., 157.

³⁴ Donizone, *Vita di Matilde di Canossa*, cit., loc. cit.

Talvolta sappiamo che ai *pauperes* erano distribuiti i resti dei banchetti monastici, o che alcuni *pauperes*, in rappresentanza dell'intera comunità, partecipavano alla festa.³⁵ Poi ci sono le elemosine elargite ai *pauperes* direttamente, talvolta con l'indicazione delle derrate destinate al pranzo.³⁶ «Nutrire i poveri» è una clausola ricorrente nelle disposizioni testamentarie, anche se, a dire il vero, il ruolo dei “poveri” vi è del tutto occasionale. Come sottolineava Jacques Le Goff, essi semplicemente *servono* a espletare un rito che ha come obiettivo la salvezza dell'anima di chi ha disposto di assisterli.³⁷

Sulle feste “popolari” in senso stretto, gli spunti sono sporadici e casuali.³⁸ In particolare ci piacerebbe sapere se, al di là dell'alimentazione quotidiana che in qualche modo possiamo ricostruire,³⁹ esistevano piatti speciali per questa o quella festa. A questa domanda sarebbe importante rispondere, perché la cucina popolare deve essere stata particolarmente sensibile ai piatti festivi.

Un'analisi attenta delle fonti letterarie potrebbe rivelarsi fruttuosa. Per esempio, il legame fra calendario delle feste e specialità gastronomiche appare in una breve poesia di Simone Prodenzani, vissuto fra XIV e XV secolo nell'Italia centrale. Essa fa parte di una serie di sonetti, di modesto impegno letterario, in cui Prodenzani descrive i costumi delle corti signorili seguendo le orme di un immaginario Pierbaldo, signore di Buongoverno. A un certo punto entra in scena il giullare di Pierbaldo; costui gli chiede notizie della moglie e il giullare la descrive in modo sarcastico, lamentando l'eccessiva ghiottoneria della donna e il fatto che approfitti di ogni santa ricorrenza per abbuffarsi della vivanda di rito in quel giorno. «Se voi sapeste la devozione che ha per le lasagne di Natale, le *farrate* [focacce di farro] di Carnevale, il cacio e le uova dell'Ascensione, l'oca di Ognissanti, i maccheroni del giovedì grasso, il maiale di Sant'Antonio, l'agnello di Pasqua! Non lascerebbe il giorno di Carnevale senza mangiarsi un quarto di frittelle, accompagnando il tutto con un vino forte e dolce, senza aggiungervi un goccio d'acqua».⁴⁰

Non casualmente, credo, il legame fra cibo e feste qui è evocato quando il contesto signorile lascia il campo a una donna semplice, una donna del popolo. È lecito desumerne che quei piatti erano *invenzioni* della cucina popolare?

³⁵ Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., 228.

³⁶ M. Montanari, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, Napoli, Liguori, 1979, 455-456.

³⁷ J. Le Goff, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du Haut Moyen Âge (Ve-VIe siècle) », in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1966, 723-741, a p. 737.

³⁸ Per esempio, Beda racconta di un viaggiatore bretone che arriva in un villaggio ed entra in una casa in cui gli abitanti sono riuniti a cena e stanno banchettando (*epulant*). Si siede con loro e condivide il *convivium*, cioè la festa. Gautier, *Le festin dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., 55.

³⁹ Montanari, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo*, cit.

⁴⁰ S. Debenedetti, “Il ‘Sollazzo’ e il ‘Saporetto’ con altre rime di Simone Prudenzi d'Orvieto”, *Giornale storico della letteratura italiana*, suppl. 15, Torino, Loescher, 1913, 134 (*Liber Saporecti*, 80): «Se voi sapeste la divotione / Ch'ell'à nelle lasagnie di Natale, / En le farrate ancor de Carnevale, / Nel cascio et huova della Sensione, / Nell'ocha d'Onnissanti et maccheroni / Del Giobia grasso et anco nel maiale / De Santo Antonio e ne l'agnel pasquale, / Nol porria dire in sì picciol sermone. / Per tutto l'oro ch'è sotto a le stelle, / Non lascierebbe 'l di de le Cenciale / Che non mangiasse un quarto de frittelle; / Vin dolce e grande ancor molto ce vale / Et non ce mettria acqua per covelle, / Perché dicie che giova ad omne male».

Piero Camporesi ha scritto che la cucina popolare, muovendo da un obiettivo essenziale e di lungo periodo quale la sopravvivenza quotidiana, tende a essere conservativa e ripetitiva, mentre la cucina aristocratica o borghese, in un contesto di sicurezza alimentare, può permettersi di variare e innovare.⁴¹ Questo assunto ha un fondo di verità incontestabile ma almeno in parte deve essere ridimensionato, proprio a partire dal tema che stiamo considerando, quello dei piatti festivi. Nel mondo dei *pauperes* la celebrazione delle feste significava l'uscita momentanea dalla routine quotidiana. Il loro *significato* era particolarmente forte sul piano emotivo, certo più che fra le élites sociali, che non avevano alcun interesse a uscire dal quotidiano. Arricchire e variare la dieta nelle occasioni festive doveva essere un obiettivo importante soprattutto per la gente comune. Per questo credo che la cucina popolare non sia incompatibile con l'invenzione e la creatività. Invenzione e creatività che talvolta potevano esprimersi nella preparazione delle carni – quelle degli animali di cortile, più familiari all'esperienza contadina – ma più spesso rielaborando le risorse-base della dieta contadina, verdure e farinacei: i “pani dolci” che si preparavano a Natale, magari con l'aggiunta di frutti secchi o canditi, significavano la volontà di arricchire il pane quotidiano, magicamente trasformandolo in cibo della festa.⁴² Potevano uscirne ricette interessanti, presenti solo eccezionalmente nei menù popolari ma talora accolte nel canone dell'alta cucina, arricchite e rimaneggiate, e sostanzialmente depurate della loro accezione festiva.

La presenza di ricette, sapori e gusti “popolari” nell'alta cucina medievale è stata, per l'Italia, ampiamente dimostrata.⁴³ Che in questo patrimonio siano confluiti anche piatti festivi della tradizione popolare è un'idea che non sembra peregrina, che amerei approfondire ma al momento resta un'ipotesi.

Come esempio di possibili piste di ricerca mi soffermo su un testo che ritengo di particolare interesse, relativo al monastero di Camaldoli, nell'Italia centrale. È un monastero particolare: non un luogo di potere e di abbondanza, come quelli di età carolingia che abbiamo evocato prima, ma un luogo di isolamento e di preghiera, con una sede centrale in località Fontebono e, ad alcuni chilometri di distanza, un gruppo di “celle” in cui di tanto in tanto i monaci si ritirano in solitudine. Questi eremiti ricevono il cibo da Fontebono e le “consuetudini” redatte dall'abate Rodolfo verso la metà del XII secolo si soffermano, fra l'altro, sulle specialità *festive* che debbono apparire sulla loro mensa nei giorni di domenica e nelle principali solennità – neppure questi asceti “estremi” possono dunque eludere l'obbligo della festa col suo corollario alimentare.⁴⁴ Dato il contesto in cui si svolge la loro esperienza possiamo stare certi che si tratta di alimenti *poveri*, che richiamano gli usi contadini e non quelli aristocratici. I protagonisti principali sono cereali e legumi, occasionalmente arricchiti di formaggi freschi o stagionati.

⁴¹ P. Camporesi, “Alimentazione e cultura popolare”, in Id., *Alimentazione folklore società*, Parma, Pratiche, 1980, 67-85, a p. 76.

⁴² M. Montanari, *Il sugo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2016, 32.

⁴³ F. Ribani, *Cibi rustici per palati raffinati. Culture contadine e tavole aristocratiche nel Medioevo italiano*, Spoleto, CISAM, 2021. Avevo lanciato il tema in *Gusti del Medioevo. I prodotti, la cucina, la tavola*, Roma-Bari, Laterza, 2012, 183-193 (*Cucina ricca, cucina povera*).

⁴⁴ Per quanto segue vedi F. Crosara, *Le Constitutiones e le Regulae de vita eremitica del B. Rodolfo*, Roma, Tipografia S. Pio X, 1970, 57-58.

Il riferimento agli usi popolari è esplicito fin dal primo piatto citato nel documento: una «pasta di frumento» di formato piccolo, «che il popolo [*vulgus*] chiama granelli». Un piatto di farro (altro cereale che la letteratura rappresenta come rustico) si serve a Natale e a Pasqua. Poi compaiono, distribuiti sui diversi periodi del calendario liturgico, torte e migliacci (preparazioni a base di miglio), pietanze di ceci e fave estive, tortelli (*turtelli*) e frittelle (*fritcellae*). Le stesse preparazioni, più qualche altra, vanno a compensare il menù degli eremiti nei tre giorni in cui si pratica la flebotomia, ossia il prelievo di sangue. Come a dire che sono ritenuti cibi particolarmente ricchi e nutrienti (perciò compaiono assieme a quelli dei giorni di festa). Ed ecco riapparire il piatto di farro, e ancora il piatto di «granelli», e infine (il terzo giorno di salasso) le lasagne, *lagana*. Questo a pranzo; per le cene serali sono previsti un brodo ricostituente, verdure e, il terzo giorno, le solite torte con frittelle.

Questo testo mi sembra una testimonianza preziosa perché ci aiuta a collocare *socialmente* – nell’universo della povertà contadina, che per i monaci di Camaldoli rappresenta un modello di vita semplice e umile – alcune preparazioni gastronomiche destinate a largo successo nell’Italia medievale: le *torte*, involucri di pasta ripieni di vari ingredienti, che fin dall’alto Medioevo troviamo nei contratti agrari come “donativo” che i contadini sono tenuti a fornire ai loro signori;⁴⁵ i *tortelli*, torte in formato minore che nei secoli successivi diventeranno un piatto forte della cucina italiana; le *lasagne*, di cui, se non sbaglio, troviamo qui la prima attestazione documentaria. Alla fine del secolo, il dizionario di Ugucione da Pisa ne attesta l’uso popolare quando afferma che questi tipi di sfoglia ritagliata, bolliti e poi fritti, «a vulgo dicuntur lasania».⁴⁶ Lasagne che torneranno (come piatto riservato al Natale) nel sonetto di Prodenzani, dove si menzionano anche le focacce di farro (*farrate*) preparate per Carnevale, altro piatto festivo degli eremiti di Camaldoli. Accurate ricette di lasagne – come dei tortelli e di altri formati di pasta – troveremo nei libri di cucina signorili del Tre-Quattrocento, che raccolgono ricette di varia provenienza: tante sono frutto della fantasia e della professionalità dei cuochi di corte o di palazzo, altre sembrano derivare dall’esperienza popolare. Rintracciarle è un’operazione delicata e rischiosa, ma non impossibile.

Mi sembra che la questione meriti di essere approfondita.

⁴⁵ Sui donativi nella contrattualistica altomedievale cfr. B. Andreolli, M. Montanari, *L’azienda curtense in Italia. Proprietà della terra e lavoro contadino nei secoli VIII-XI*, Bologna, CLUEB, 1983, 93.

⁴⁶ U. da Pisa, *Derivationes*, a cura di E. Cecchini, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, II, 642.

Note sul disagio giovanile

Stefano Bolognini

Medico psichiatra, già Presidente della Società Psicoanalitica Italiana (SPI) e già Presidente dell'International Psychoanalytical Association (IPA)

Contributo presentato da Luigi Bolondi

Abstract

The issue of mental distress among young people must be examined in light of increased knowledge of the specific dynamics of this age group, of global changes in inspirational models and contemporary psychosocial syndromes, of the emergence of new and widespread forms of psychopathology, and (from a psychodynamic point of view) of the subversion of classic difficulties caused by an excessive normative superego, which are now being replaced – in the “civilization of shame” and inadequacy – by the growing dominance of the narcissistic ideal, a new and violent parameter of the youth world. Schools are being severely tested by the impact of these epochal changes, but they remain both the basic place of education for growth and the place where psychological distress is actually recognized (much more than in the past) and communicated to parents and institutions for remedial purposes.

Keywords

Interpersonal communication, Subjective experience, Super Ego, Ego Ideal, Narcissism.

La tematica del disagio psichico giovanile deve essere esaminata alla luce di una accresciuta conoscenza delle dinamiche specifiche della fascia di età, dei cambiamenti planetari dei modelli ispirativi e delle sindromi psicosociali contemporanee, della comparsa di nuove forme psicopatologiche ad ampia diffusione, e (da un punto di vista psicodinamico) del sovvertimento delle classiche difficoltà da eccesso di Super-Io normativo, soppiantate oggi – nella “civiltà della vergogna” e dell’inadeguatezza – dal dominio crescente dell’Ideale narcisistico, nuovo e violento parametro del mondo giovanile.

La scuola è messa severamente alla prova dall’impatto con questi cambiamenti epocali, ma rimane pur sempre sia la sede basilare di educazione alla crescita, sia il luogo in cui in realtà il disagio psichico è effettivamente riconosciuto (ben più di un tempo) e comunicato ai genitori e alle istituzioni, a scopo riparativo.

Per esplorare questo vasto e complesso scenario psico-sociale, prenderò la curva larga, partendo da osservazioni d’insieme e da considerazioni personali che riguardano gli effetti del cambiamento del mondo sulla mente degli individui e delle comunità.

La tecnologia ha trasformato in generale le nostre vite, e soprattutto la comunicazione si è intensificata in modi e misura difficilmente descrivibili, data la sua complessità; credo che in ogni epoca ci siano stati grandi cambiamenti, ma non penso di essere fuori dalla realtà se dico che dal dopoguerra ad oggi i cambiamenti sono stati esponenziali e molto più rapidi e incalzanti che non nei tempi passati.

Io sono nato nel dopoguerra; soggettivamente non mi sento affatto vecchio, ma se mi basassi sui cambiamenti che ho visto dovrei considerarmi un pluricentenario e immagino che parecchi miei coetanei possano condividere questa sensazione.

In fondo, fino al 1960 la vita nelle nostre campagne – che all’epoca ospitavano all’incirca il 70% della popolazione italiana – non era molto dissimile da quella dei secoli passati: la grande maggioranza delle persone aveva un livello di scolarizzazione bassissimo, parlava in dialetto stretto, svolgeva lavori di tipo prevalentemente muscolare, viveva in una dimensione totalmente locale e spesso si regolava psichicamente in base a criteri estremamente semplificati (del tipo: buono/cattivo, giusto/ingiusto) mutuati o dall’educazione religiosa o da quella politica.

La comunicazione interpersonale era prevalentemente orale e dal vivo; i giornali erano letti da una minoranza colta e per diversi decenni l’unica vera fonte di informazioni era stata la radio.

La datazione di queste condizioni collettive e dei loro cambiamenti varia da nazione a nazione, ma lo schema evolutivo sembra avere mostrato notevoli analogie in molti paesi europei.

Per dare un’idea un po’ meno astratta dell’impatto reale di alcuni cambiamenti, distingueri nettamente tra loro due dimensioni poco considerate: una è quella delle grandi scoperte scientifiche e tecnologiche e delle loro applicazioni; l’altra è quella della loro reale diffusione e delle loro effettive conseguenze su strati maggiori o minori della popolazione.

Un cambiamento non è tale fino a quando è appannaggio solo di una minoranza e/o di una élite.

Voglio dire che una rivoluzione nella rivoluzione è stata quella del portare *tutti* (o quasi) ad utilizzare le novità tecnologiche.

Primo esempio: il telefono è stato inventato nel 1861 e ufficializzato nel 1877; nei film americani vediamo le realtà urbane già dotate di telefono dagli anni Venti; ma nei paesi italiani di provincia le telefonate si andavano a ricevere – previo avviso – nel bar del paese, che svolgeva anche funzione di “cabina telefonica” fino alla metà degli anni Sessanta.

Per moltissimi la telefonata era dunque un evento raro e piuttosto solenne, che connetteva con parenti lontani o che poteva procurare un lavoro in un’altra regione, e così via; e comunque quello era, in Italia, il paese reale.

Altro esempio: le prime automobili esistevano a partire dal 1890, e la famosa Ford “T” fu costruita intorno al 1910; ma è stato dagli anni Sessanta in poi che in Europa sono diventate alla portata di tutti.

E la conseguenza reale di ciò è stata che a partire dagli anni Sessanta-Settanta *tutti andavano dappertutto*: cosicché la popolazione italiana (ma il discorso vale per tutti i paesi allorché si sviluppano) è cresciuta, sì, numericamente di 12 milioni, passando dai 47 milioni del 1950 ai quasi 59 attuali, ma di fatto la mobilità ha creato un numero di *presenze* nei vari luoghi proporzionalmente molto maggiore rispetto all’aumento numerico degli abitanti.

Si dirà: ma questi sono discorsi da sociologo, adatti ad un “tuttologo” geniale come Attali; perché ne parla uno psicoanalista?

Io rispondo: perché il vissuto interno delle persone è profondamente connesso con queste grandi trasformazioni e perché esse hanno cambiato sia l’intra- che l’intersichico, non solo la realtà esterna.

Il mondo ha avuto occhi diversi e ha sviluppato nuove connessioni.

Quando io ero bambino, molte persone che vivevano nell’entroterra delle varie regioni non avevano mai visto il mare; gli abitanti della valle appenninica emiliana da cui proviene la mia famiglia si recavano una volta alla settimana nel paese di fondovalle per il mercato, e quella era l’occasione per incontri, scambi e informazioni. Data la prevalenza delle occupazioni agricole o artigianali, i lavori erano prevalentemente manuali e richiedevano energia fisica, destrezze acquisite con l’esperienza, conoscenze trasmesse inter-generazionalmente, per cui non era frequente che i figli facessero mestieri diversi dai padri.

Negli anni Cinquanta, mezza Italia si trasferì dal lavoro dei campi alle fabbriche, spostando le famiglie dalle campagne alle periferie delle città. Ricordo l’abbandono dell’usanza dei ritrovi serali – nelle stalle d’inverno, nelle aie d’estate – sostituiti dalle serate davanti al televisore; ancora gruppalmente agli inizi, quando il televisore era di pochi (molti lo vedevano nei bar), e poi nell’isolamento mono-familiare dal *boom* in poi.

Contestualmente a ciò, la grande rivoluzione sociale ha incluso l’abbandono delle famiglie allargate, che erano il connettivo e la base di appoggio degli individui e delle famiglie (con una quantità di effetti collaterali positivi per il mutuo appoggio e con un corrispettivo carico di effetti negativi per la libertà personale), in direzione della famiglia nucleare.

La terza fase è stata quella della dimensione-single, non necessariamente solitaria ma piuttosto basata su una rete di contatti con “altri se stessi/specular-gemellari”, più simili e più prossimi al proprio Sé che al Non-Sé; la frequentazione intensiva dei propri simili ha facilitato il distacco dalle famiglie di origine, offrendo importanti appoggi alternativi, anche se spesso instabili, rispetto alle relazioni asimmetriche, verticali e inter-generazionali.

Un tempo, il grande evento separativo nell'esperienza dei giovani maschi era il servizio militare, che li portava in zone geografiche nelle quali la lingua, le usanze e la mentalità erano diversissime da quelle della regione di provenienza; e gli effetti di sradicamento e di straniamento erano tali che molti ragazzi non reggevano all'uscita dalla famiglia.

I ragazzi di oggi, “nativi digitali”, girano il mondo prendendo gli aerei come una volta si prendevano gli autobus, e invece del servizio militare fanno gli “Erasmus”, che ne sono un surrogato quanto mai zuccherato, non comparabile. Se vogliono, genitori e figli sono sempre “connessi”: da un lato, il cellulare e i *social* sono i nuovi cordoni ombelicali e quindi – a voler vedere l'aspetto negativo – protraggono quelle che Bleger chiamava le “simbiosi invisibili” (quelle forme di simbiosi inconsce che sono nascoste da apparenti, disinvolute iper-mobilità); dall'altro, è innegabile che queste connessioni creano nuove, molteplici opportunità, come una rete neuronale diffusa che moltiplica le associazioni e i pensieri all'interno di un cervello.

Un tempo, invece, la comunicazione era molto collegata ai movimenti concreti, ai viaggi, ai contatti, agli incontri personali: per avere uno scambio intenso con qualcuno bisognava recarsi presso di lui.

Anche se Freud ai primi del Novecento scriveva ogni sera ad amici e colleghi quattro o cinque lunghe lettere che le Regie Poste Austriache consegnavano in un giorno (cosa incredibile al giorno d'oggi, ma resa possibile allora dall'esiguità della corrispondenza complessiva inviata), in realtà i carteggi erano appannaggio di poche persone colte e la gente comunicava soprattutto oralmente e localmente.

Oggi con l'Alta Velocità ferroviaria, con la rete autostradale, ma soprattutto con i mezzi di comunicazione a distanza, le comunicazioni sono moltiplicate e velocizzate in misura impressionante, e il mondo è infinitamente più rapido in tutte le sue trasformazioni. La mente comunitaria effettua un numero di inter-scambi impressionante.

Nel dopoguerra (in Italia dalla metà degli anni Cinquanta) la televisione ha poi prodotto un allargamento planetario del campo delle conoscenze della realtà. Ha progressivamente uniformato il linguaggio, sopprimendo di fatto la maggior parte dei dialetti locali e sostituendoli con la lingua nazionale (processo reso inevitabile, nel frattempo, anche dai grandiosi flussi migratori nazionali e internazionali).

Come psicoanalista, però, il fenomeno che mi ha più colpito è che essa ha rapidamente destituito l'autorevolezza delle fonti formative familiari e scolastiche sostituendole con quelle televisive, accreditate dal consenso sociale comprovato dalla fama e dal “successo” tributati dalla collettività. È questo il dato più interessante, sia per le sue ripercussioni sulla formazione delle persone, sia per la natura strisciante e poco menzionata (forse proprio in quanto tanto ovvia quanto inquietante) di questo processo.

La valorizzazione idealizzante che prima spettava ai personaggi famigliari di riferimento o comunque alle figure del microcosmo comunitario locale, incluso quelle scolastiche e religiose, si è tumultuosamente trasferita per alcuni decenni al mondo televisivo, che è così divenuto il vero detentore e fornitore dei codici e dei criteri di valorizzazione per tutti gli individui.

La televisione (che come tutti i mezzi tecnici non sarebbe, di per sé, né bene né male) non si è semplicemente posta – diciamo così – “al servizio dell'Io” del soggetto, ampliandone la visione del mondo e l'esame di realtà in quanto moltiplicatore di informazioni e di conoscenze.

Essa è andata molto oltre e molto più all'interno dei soggetti, estendendosi in aree strutturali prima riservate al Super-Io (cioè alla coscienza morale interna, che si costituisce originariamente sulle immagini dei genitori) e all'Ideale dell'Io (la rappresentazione interna di come desidereremmo idealmente essere): in sostanza, si è sostituita con rapidità e in modo perentorio ed efficace al mondo degli oggetti ideali ispirativi del singolo e della comunità.

La televisione “ha fatto testo” e ha dettato progressivamente – attraverso i suoi personaggi e i suoi scenari di maggior presa sull'immaginario popolare – le linee orientative della mentalità collettiva corrente.

“*L'hanno detto per televisione*” è la formula che negli ultimi quaranta-cinquant'anni ha sostituito la versione precedente (“*l'ha detto la maestra*” o “*l'ha detto il prete*”) attraverso la quale tradizionalmente i ragazzi sottraevano credito alle fonti sapienziali famigliari per attribuirne a quelle extra-famigliari.

La *cruciale responsabilità in campo orientativo-educativo della televisione* (ovvero di chi la controlla e la gestisce) non sarà mai sufficientemente segnalata.

L'inevitabile tensione conflittuale tra libertà di comunicazione e mancanza di limiti, da un lato e funzioni formative dall'altro, trova, nel caso dell'uso dello strumento televisivo, la sua più pericolosa e a volte drammatica area di rischio e di sbilanciamento: i due poli estremi sono quello della televisione di regime, in cui la censura e la propaganda unidirezionale possono giungere a forme di pesante condizionamento collettivo, e – all'opposto – le forme più irresponsabili e confusive di *deregulation* destrutturante, con perdita della distinzione tra ciò che è buono e ciò che è cattivo, tra ciò che fa bene e ciò che fa male, tra ciò che sembra vitale, nel segno di Eros, e ciò che invece è occultamente mortifero e che nasconde invece il marchio di Thanatos.

Questa descrizione può suonare allarmista o moralistica, ma per noi psicoanalisti questo può riguardare *tout court* l'ambito della perversione.

In questo senso lo psicoanalista dispone di solito di una esperienza clinica che lo rende più percettivo della media degli altri operatori psicologici.

A questo punto posso facilmente immaginare il balzo sulla sedia di chi legge, all'idea di una possibile infantilizzazione del pubblico televisivo, di fronte all'ipotesi di limitare o di modulare in qualche modo la *deregulation* destrutturante; e sono consapevole, sulla base dell'esperienza storica dei regimi totalitari del passato e del presente in varie parti del mondo, degli enormi rischi impliciti in una concezione troppo “genitoriale” ed educativa del mezzo televisivo.

Ma questo discorso sulla presenza di una certa funzione genitoriale o meno della televisione rispetto alla vita psichica dei fruitori è ineludibile.

Il pericolo di indottrinamenti, lavaggi del cervello, controlli delle coscienze, o più banalmente di propagande politiche a tappeto, è più che consistente, al punto che l'infantilizzazione strumentale degli utenti rappresenta senza alcun dubbio uno dei due poli di rischio.

Certo, si potrebbe obiettare che il pubblico ormai sia diventato “adulto”. Questo è l'altro polo del discorso. Meno ovvio ma non meno estremo.

Si sottovaluta ottimisticamente la penetranza psichica del mezzo televisivo, che amplifica enormemente l'efficacia degli *input* all'interno del soggetto, a prescindere dalla qualità dei contenuti veicolati.

In base a questo assunto ideologico, teoricamente rispettoso della piena dignità degli utenti, ogni funzione educativa, formativa, culturale (in senso etimologico, di “coltivare” costruttivamente la crescita dei soggetti), ispirativa e limitativa da parte di chi gestisce le televisioni dovrebbe essere azzerata, in quanto non darebbe riconoscimento alla piena “adulità” degli utenti stessi, supposti capaci di scegliere, criticare, accettare o rifiutare quanto ricevuto dallo schermo.

Anzi: l’idea di una intenzione selettiva o limitativa riguardo ai contenuti trasmessi potrebbe risultare offensiva per l’immagine di sé del teleutente.

Conseguentemente, non dovrebbe esserci censura e potrebbero non esserci limiti: le televisioni potrebbero mandare in onda ogni genere di immagine, dalle più innocue alle più violente e traumatizzanti, tra l’altro delegando ai genitori il compito impossibile di controllare e filtrare ciò che vedono i figli.

Poiché *la televisione, ormai da tempo, si muove esclusivamente su logiche di mercato*, negli ultimi trent’anni il livello etico e culturale delle televisioni si è desolatamente abbassato, proprio in funzione del rastrellamento della massima audience possibile.

La situazione non è la medesima in tutte le aree del mondo.

Viaggiando parecchio per lavoro posso dire di aver riscontrato sensibili differenze in alcuni paesi; aree di buon livello culturale e informativo si alternano ad altre aree nelle quali il degrado è forte e le televisioni propinano prodotti di grana molto grossa e di facile presa sul pubblico più sprovvisto.

In linea di massima, i metodi adottati per rastrellare audience obbediscono a due criteri fondamentali:

- *Eccitare*. È fondamentale produrre eccitamento, mentre è controproducente impegnare il pensiero dello spettatore in un’attività più complessa e riflessiva.
- Il “principio del piacere”, con lo schema eccitamento-scarica, è perseguito in modo sistematico perché è quello che attira di più e che cattura l’attenzione degli utenti, in quanto non richiede alcun lavoro psichico.
- *Confermare narcisisticamente gli spettatori*. Per procurare loro benessere, e dunque per agganciarli gratificandoli, è utile non proporre cose che non sanno e che potrebbero, sì, imparare, ma che ricorderebbero sgradevolmente la loro incompletezza o inadeguatezza culturale.

Se invece si propongono loro sempre e soltanto materiali di evasione o comunque di basso livello e di scarso impegno, li si conferma implicitamente circa la loro adeguatezza, procurando loro un piacere narcisistico a basso costo personale.

Al di là dei presupposti teorici e degli assunti politici di principio, il potere generativo o degenerativo, formativo o deformativo della televisione è comunemente noto e riconosciuto, e ovviamente anche l’utenza ha pari responsabilità, data la possibilità di scelta di cui teoricamente disporrebbe.

Comprendo benissimo che da un punto di vista logico, politico e perfino legale, la responsabilità può considerarsi paritaria e condivisa tra fornitori e fruitori: in fondo è come ad un mercato, c’è chi offre e c’è chi compra; se la gente non comprasse una certa cosa, l’offerta corrispondente decadrebbe.

Per me, dal punto di vista del funzionamento dei processi psichici, la presunzione di una pari responsabilità dei gestori e degli utenti è però puramente ideologica e per nulla realistica: chi riceve si pone in una condizione psichica ben diversa da quella di chi trasmette, e i presupposti transferali (nel senso di un dispositivo relazionale interno ed esterno che segue percorsi almeno in parte preformati e che si ripete, in condizioni di consapevolezza solo parziale) del teleutente non sono assolutamente omologhi alla disposizione mentale di chi programma i palinsesti.

Il grado di regressione automatica che si produce in chi riceve, tanto più se in una situazione rilassata come quella casalinga, è molto elevato.

In definitiva, la televisione forma e condiziona il giudizio di valore più diffuso e influente sulla realtà, al giorno d'oggi, al punto che essa ha sostanzialmente sostituito l'autorità genitoriale e anche quella scolastica, per non parlare di quella religiosa.

Uno psicoanalista può soltanto segnalare questo fenomeno e rendere ulteriormente consapevole di esso la collettività, che già lo conosce almeno in parte.

Anzi, il compito dello psicoanalista, in questo campo, si esaurisce nel segnalare alcune evidenze che sembrano talmente ovvie da non richiedere alcuna riconsiderazione, e proprio per questo non vengono più pensate; e nel ricordare il modesto ma insistente e strisciante processo di regressione che avviene nel teleutente, con gli effetti conseguenti.

Spetta ai governanti e ai gestori reperire di volta in volta il punto accettabile di mescolanza tra ciò che è divertente – nel senso etimologico di far “divergere” da quanto ci impegna o ci impensierisce – e ciò che fa pensare e può far crescere la mente.

Negli ultimi due decenni, però, è intervenuto in forma massiccia un fattore al tempo stesso dirompente e affascinante di cambiamento: Internet, Skype e i social network stanno bypassando le frontiere politiche e soprattutto le frontiere interne degli individui e dei gruppi. Questo è il vero fattore rivoluzionario della contemporaneità, nel bene e nel male.

Il bene è evidente: scambi, conoscenze, informazioni, aggiornamenti continui, processi evolutivi accelerati in ogni campo e in ogni situazione.

Le maggiori barriere restano quelle linguistiche, ma anche quelle stanno cedendo, grazie all'inglese come nuovo linguaggio connettivo (come il latino nell'antichità); e così il mondo sa cosa succede nei vari paesi.

Questo processo sta cambiando la storia. È uno sviluppo straordinariamente positivo, ma non privo di effetti collaterali.

Il più importante tra questi è che la telecomunicazione rischia di distaccarci troppo dal contesto reale in cui siamo immersi: ad esempio, essendo connessi con mezzo mondo si può finire per perdere i contatti con gli amici vicini e perfino con i familiari.

Inoltre mi rammarico un po' del fatto che questo villaggio globale, per effetto di queste comunicazioni a flusso continuo, risulti sempre più uniforme, dappertutto.

Il concetto di *non luoghi* di Augé è diventato esso stesso un tormentone ubiquitario, però è vero che viaggiando dagli aeroporti al centro delle città vedo sempre le stesse periferie, uguali in tutto il mondo, e anche nei centri i negozi sono gli stessi, con le stesse insegne e gli stessi marchi commerciali, così come le automobili, così come gli alberghi: si potrebbe essere in

una città o in un'altra e non cambierebbe gran che. Anche le trasmissioni televisive sono dappertutto le stesse: c'è Il Quizzone, ci sono i talk-show, il Grande Fratello e via di questo passo.

Quello che cambia è la lingua. I nuovi mezzi di comunicazione tendono comunque a sostituirsi alle figure formative storiche e della società di appartenenza. Accade sempre più di frequente vedere figli adolescenti che subordinano quello che affermano i loro genitori a quello che dicono Wikipedia o la rete. E del resto molti genitori sono meno alfabetizzati dei loro figli nell'uso delle nuove tecnologie.

Insomma, c'è un bello stacco tra i "nativi digitali" e i loro genitori, che si sono diligentemente applicati a compitare sul computer e che si adeguano alle varie novità tecnologiche, ma lo fanno come facevano molti italiani degli anni '50 che, conseguita la licenza elementare, si esprimevano stentatamente in italiano come se fossero davanti ad un funzionario ministeriale, compitando. In dialetto erano efficaci e fluenti, in italiano no.

Ma il punto non è quello: se anche fossero tecnologicamente fluenti, i genitori potrebbero aspirare al massimo ad un rango paritario con i figli e con tutti gli altri interlocutori, nel *medium* relazionale "orizzontale" suggerito dalla contemporaneità.

È la dimensione psichica verticale che viene loro preclusa, da un certo punto in poi, nella formazione della mente dei figli: "sopra" (nel nostro linguaggio analitico, nel Super-Io) e "in alto" (nell'area narcisisticamente prestigiosa e valorizzante dell'Ideale dell'Io), passata la prima infanzia non ci sono loro, i genitori o gli adulti destinati istituzionalmente ad essere gli equivalenti successivi dei genitori, come gli insegnanti; ci sono invece le figure accreditate dalla collettività attraverso il passaggio alla comunicazione pubblica, di cui la televisione e Internet sono di fatto i fornitori ufficiali.

Già nel periodo di latenza (quello della rimozione della sessualità infantile, più o meno coincidente con le scuole elementari) – che peraltro a detta degli esperti si sta accorciando sempre più, come si accorciano i ghiacciai alpini sotto l'effetto-serra – il credito e l'influsso dei genitori sono molto minori di un tempo; figuriamoci in adolescenza, durante la massima turbolenza ormonale, quando alla televisione si aggiunge massicciamente Internet.

Ma vi invito a non sottovalutare la perdurante efficacia della televisione come mezzo di accreditamento valoriale, anche rispetto ad Internet.

Non dimentichiamo, infatti, che se Internet "muove", la televisione ancora "sancisce": quello che è efficace grazie ad Internet (ad esempio, la forza di impatto di un'azione politica o di un personaggio o di una qualunque realtà iper-clickata) diventa poi oggetto di riconoscimento sacro, nel vissuto comune, grazie alla televisione, che "ufficializza" i valori riconosciuti.

Internet è l'officina, la televisione è la vetrina.

La Relazione

Oggi si assiste all'affermazione di un'enfasi del tutto particolare riguardo al concetto di relazione: si affermano comportamenti in cui si tende a privilegiare l'intensità della relazione sulla sua durata. Questo è un punto cruciale nel "sentiment" della contemporaneità.

Secondo me, l'importanza preponderante attribuita all'intensità della relazione (o più spesso dell'incontro) rispetto alla sua durata è al servizio di due fattori.

- Il narcisismo: è come se l'“effetto” prodotto sull'altro dovesse fornire continuamente all'individuo la conferma del suo potere attrattivo, un po' come una volta nei Luna Park si misurava la potenza del pugno colpendo un bersaglio che faceva scattare un misuratore. Quanto potere seduttivo hai? Quanto piaci? Quanti *like* ricevi? Quante conquiste puoi fare? Quanto riesci a far perdere la testa all'altro? Sotto sotto, l'intensità “provocata” della relazione diventa il metro di giudizio del potere individuale, al servizio della conferma narcisistica.

Inutile dire che per uno psicoanalista il discorso non si ferma qui: non ci interessa riconoscere questo fenomeno per stigmatizzarlo, ci interessano i percorsi che portano al suo prodursi, per poter concorrere eventualmente alla sua evoluzione trasformativa.

- La fuga dalla dipendenza: una relazione che dura vuol dire una dipendenza che si stabilisce tra due persone (il che è vero), e allora – se le cose vanno abbastanza bene e in modo condiviso – siamo di fronte ad una sana e realistica inter-dipendenza; però questo risulta difficilmente accettabile oggi, per un misto di paure e di presupposti narcisistici che si alimentano e si rinforzano reciprocamente e che sono l'uno la causa dell'altro (difficile stabilire se sia nato prima l'uovo o la gallina...).

Considero questo un tema centrale della contemporaneità, connesso probabilmente anche con la minore presenza dei genitori, rispetto al passato, nei primi anni di vita.

Resta il fatto che essere visti come dipendenti da qualcuno, oggi, suona come un'infamia, in generale, ed è una rappresentazione di sé inaccettabile narcisisticamente. In teoria, tutti amerebbero rappresentarsi come assolutamente autonomi, altro che dipendenti!

Questa liquidità sociale, in cui ogni individuo tende a mettersi meno in gioco e soprattutto a legarsi di meno a qualcun altro in modo durevole e continuativo, destabilizza parecchio, è innegabile. Da un lato offre alle persone la prospettiva di poter cambiare tante cose, a cominciare dal luogo in cui vivere; dall'altro, rende le identità meno definite e meno solide, specie in fase formativa.

Ricordo che quando ero bambino molte famiglie abitavano la stessa casa da varie generazioni, tanto che la casa faceva parte del loro patronimico nelle indicazioni della gente del posto (tipo: “i Venturi della Ca' Bianca”, magari per distinguerli dal ceppo dei “Venturi della Ca' di Sopra”, ecc.).

La continuità dei luoghi di appartenenza, dello *status* economico-sociale, dell'identità lavorativa, e direi anche delle realtà culturali (in senso lato) condivise con la propria comunità locale, erano molto forti e molto stabili, nel bene e nel male.

La società, in epoca pre-tecnologica, era davvero poco “liquida”, e Stefan Zweig ce ne ha dato una rappresentazione indimenticabile nella prima parte del suo celebre *Il mondo di ieri*.

Oggi, invece, lo è moltissimo e nessuno si meraviglia più delle più bizzarre fluttuazioni – in alto e in basso, di lato o fuori contesto – delle identità e delle collocazioni individuali, delle permanenze o dei distacchi: da una famiglia contemporanea possono uscire un programmatore o un maniscalco, un ingegnere o uno stilista, un tour-operator o un insegnante, un ristoratore o un funzionario della Prefettura.

Anche le fortune economiche sono più alterne, nonostante lo zoccolo duro dei grandi ricchi, che tengono botta abbastanza bene (giocando sui termini, si potrebbe dire che la loro “liquidità” si mantiene spesso abbastanza solida).

Come le vicende individuali, anche le usanze collettive si sono estesamente modificate. Ad esempio, nel nostro paese siamo passati dall'appioppare implacabilmente ai bambini il nome del nonno o della nonna, al chiamarli all'americana con *nicknames* o con abbreviazioni sincopate.

Se prima il legame con il passato era rituale, sacro, obbligato e non di rado opprimente, oggi la memoria sembra diventata un ingombrante fardello da cancellare il più possibile; la memoria sembra evocare una rischiosa tridimensionalità in cui c'è il pericolo di riconoscersi ed eventualmente di rattristarsi accorgendosi del passare del tempo, delle perdite, dell'invecchiamento.

Quando le persone vengono ad una consultazione psicoanalitica tendono a buttarla inizialmente sul presente sintomatico: spesso mi riferiscono una serie di sintomi e poi stanno lì in sospeso, aspettando il verdetto diagnostico, per sapere “cosa hanno”.

Molto spesso il problema non è capire “cosa hanno”, bensì “chi sono”; per cui bisogna pazientemente ricostruire un po' della storia loro e della loro famiglia, prima di cominciare a capirci qualcosa.

Apparentemente molti si presentano come uomini (o donne) “senza passato”, come nel famoso film di Aki Kaurismäki; e invece per disincagliarsi dal passato molte volte bisogna proprio rivisitarlo, ripensarlo, metabolizzarlo sul serio.

Una delle conseguenze più evidenti del processo di liquefazione della società è il venir meno delle tradizionali strutture sociali di riferimento come la famiglia, i partiti, i sindacati, le chiese e perfino lo Stato. A prima vista questo sembrerebbe poter liberare energie individuali e aumentare la potenza di ciascuno. In realtà però avviene il contrario. Se si escludono casi assolutamente rari di successo individuale, le sensazioni comuni e diffuse sono quelle dello smarrimento e dell'incertezza, nei giovani come negli adulti.

Qualche tempo fa un collega mi propose questo paradosso: “Che cos'è un cannibale che ha mangiato i propri genitori? Risposta: un povero orfano!”.

Sembra la condizione post-rivoluzionaria di chi, per liberarsi da una oppressione, si ritrova nel vuoto, senza punti di riferimento. L'eliminazione del Super-Io, che a quel punto non limita più ma che nemmeno più consiglia e protegge, concede lì per lì una sensazione di onnipotenza, più o meno come accade a Pinocchio quando cancella il Grillo Parlante con una martellata, lascia suo padre e corre con Lucignolo nel Paese dei Balocchi, alla ricerca del divertimento totale fuori da ogni regola.

L'ebbrezza della trasgressione, tra l'altro, funziona finché c'è un rappresentante (interno o esterno) del Super-Io da combattere; sparito quello, non resta più niente. Il Super-Io ci vuole, se non altro per litigarci. Stando “sopra” a noi, ci dà un limite, sì, ma anche un tetto. Il problema vero è: quale e quanto Super-Io, e quale relazione con esso.

Un Super-Io invadente, castratore e umiliante è distruttivo; un Super-Io consultabile e ispiratore, frutto della convivenza con buoni maestri, è una risorsa.

Storicamente gli psicoanalisti hanno sempre combattuto il Super-Io, loro nemico naturale come il cobra per la mangusta; ma questo era dovuto al fatto che la psicoanalisi è nata e cresciuta agli inizi del Novecento, nell'Austria asburgica che il Super-Io normativo e sanzionatore ce l'aveva, eccome, tanto a livello individuale quanto a livello sociale e istituzionale.

Il problema, allora, era soprattutto quello di “liberare” le persone da inibizioni e fantasmi; adesso che il Super-Io si è liquefatto in quasi tutte le parti del mondo, le nuove psicopatologie sono spesso le “patologie del limite”, nelle quali il limite c’è troppo poco o non c’è proprio.

Il rapporto col Super-Io è comunque un problema sempre aperto, sia in senso strutturale (“quanto” e “quale” Super-Io?) che in senso dinamico (che rapporto con esso?).

La mentalità comunitaria, collettiva di molte nazioni oscilla inevitabilmente tra i due poli estremi della repressione e della *deregulation*, e non credo esista una formula buona in assoluto: nelle società abbastanza sane si crea un’area intermedia, ben vivibile, che include tanto la dimensione del desiderio quanto la presenza del Super-Io, quando di esso sono più presenti gli aspetti protettivi, ispirativi e orientativi (anche se limitanti), che non quelli castratori e inibenti per principio.

Se nella fantasia condivisa dalla comunità si costituiscono degli equivalenti di figure genitoriali benevole e costruttive, di fatto la comunità vive meglio.

Credo che almeno in parte questo spieghi l’attaccamento, per certi versi curioso e anacronistico, di molti stati socialmente e culturalmente avanzati, alle loro apparentemente anacronistiche monarchie.

Su un piano meno vistoso e più vicino alla nostra quotidianità, io mi sono divertito a rilevare un’analogia tra il diminuito uso dell’ombrello da parte della maggioranza delle persone e il calo della componente superegoica negli individui: l’ombrello è un equivalente concreto del Super-Io (ci sta letteralmente “sopra”, ci protegge quando serve, però è un ingombro portarselo dietro...), si capisce che l’umanità contemporanea è infastidita dal dover riconoscere di avere bisogno e vantaggio dal ricorrere ad una protezione, e infatti l’ombrello è giù di moda.

Esso “offende” l’Ideale narcisistico dell’Io, mostrando il bisogno di protezione dell’individuo.

Voglio infine dedicare qualche parola anche al drammatico problema, cruciale per i giovani, della mancanza o della perdita del lavoro, anche se non so se uno psicoanalista possa dire qualcosa di originale al riguardo. Sociologi, giornalisti, scrittori, sceneggiatori e registi di film hanno esplorato fino alla disperazione questa condizione annichilente. Io aggiungerò solo un’altra crudele considerazione generale: sembra che oggi le persone siano un di più, che nessuno abbia bisogno di nessuno e che ti facciano un favore speciale se ti offrono da lavorare.

Oserei dire che sul piano commerciale gli esseri umani, oggi, sono essi stessi un prodotto in eccedenza, il che è terribile.

In una situazione del genere è difficile pensare di poter valere qualcosa e di avere un significato per qualcuno. Ci si sente esclusi, e spesso lo si è davvero o comunque si teme di diventarli.

Diverso è il caso di chi invece si pone inconsciamente in condizione di farsi escludere o di auto-escludersi, e quello è allora un caso di possibile competenza analitica. Ma questo discorso ci porterebbe molto lontano, nel campo estesissimo delle nevrosi individuali, e questo potrà eventualmente essere esplorato e descritto in successive occasioni.

Filologia ed erudizione nella Grecia antica. Il contributo di Francesco Bossi

Franco Montanari

Già Professore Ordinario di Letteratura Greca, Università di Genova

Contributo presentato da Luigi Bolondi

Abstract

Extensive overview of the history of philology, scholarship and culture in the ancient world, from Aristotle and the Peripatetic school through the crucial Hellenistic culture to its final outcome in the late antique syllogies. Particular mention is made of Francesco Bossi's contributions in this field.

Keywords

Ancient philology, Aristotle, Hellenistic culture, Francesco Bossi.

Se guardiamo all'ultimo mezzo secolo più o meno, è innegabile che ci siano stati importanti cambiamenti nel campo di ricerca che chiamiamo *Ancient Scholarship* o *Ancient Philology*. Questo campo comprende l'esegesi degli autori antichi e l'edizione dei loro testi, la raccolta ordinata di materiali utili a fini esegetici, lo studio della grammatica, la riflessione sulla lingua come strumento della letteratura e tutto ciò che può essere collegato a questo ambito intellettuale. Credo che sia stata una delle innovazioni più significative dell'ultimo secolo negli studi sul mondo antico, sia per l'importanza raggiunta da questo settore di ricerca in pochi decenni, sia per la quantità, l'ampiezza e la profondità delle nuove edizioni critiche dei testi dell'erudizione filologica antica (*scholia*, *lexica*, testi grammaticali e simili), prima piuttosto trascurati dalla ricerca moderna, ma ora oggetto di nuove e filologicamente robuste edizioni.

Passi da gigante hanno fatto negli ultimi decenni la scoliografia e la lessicografia greca, che fu uno dei campi di lavoro preferiti da Francesco Bossi. Dopo la grande edizione di Erbse degli *Sch. Iliad*, sono in corso nuove edizioni di scoli a Eschilo, Euripide e Sofocle. Per la lessicografia menzioniamo soltanto le opere più importanti: la nuova edizione di Fozio di Christos Theodoridis (III vol. N – Φ 2013; si attende il completamento da parte di Stephanos Matthaios), della *Συναγωγή* e di Esichio grazie alla straordinaria e infaticabile opera di Ian Cunningham. A tutti noi sarebbe piaciuto leggere ancora molte sue pagine, come quelle dei vari Hesychiana o quelle dedicate a Fozio su *Eikasmós* del 1996, precisamente al vol. I della nuova edizione di Theodoridis uscito nel 1982; al vol. II del 1998 egli dedicò una recensione su *Gnomon* del 2005. Malgrado la sua prematura scomparsa, Francesco Bossi ha contribuito cospicuamente agli sviluppi di questo settore di ricerca con il suo acume e le sue doti di grande filologo.¹ Nella sua opera scientifica, nei lavori che ha pubblicato l'interesse per questo campo di studi e per questa sfera intellettuale nel mondo antico emergono con evidenza. Furono vari gli argomenti da lui affrontati, dal rifiuto del tradizionale biografismo (soprattutto nel caso di Archiloco), a diversi aspetti della lessicografia, alla filologia alessandrina: significativa per questo la sua puntuale e impegnata (come sempre) recensione alla edizione dei frammenti di Aristofane di Bisanzio di W.J. Slater (1986), apparsa su *Gnomon* 64, 1992, pp. 12-15 (Bossi concludeva: «il lavoro si rivela inferiore a quanto si sarebbe desiderato»).

La svolta decisiva in questo campo di studi è stata indubbiamente segnata dalla *Storia* di Rudolf Pfeiffer, pubblicata nel 1968, dalla sua diffusione tra gli studiosi e dalle discussioni che ha suscitato.² Con il libro di Pfeiffer l'erudizione antica, la *ancient scholarship*, si sottrae definitivamente al ruolo essenzialmente ancillare che aveva tradizionalmente occupato e (grazie anche al progressivo abbandono di un classicismo ormai sempre più estenuato) assume a buon diritto un ruolo come uno degli aspetti storici e culturali essenziali del mondo antico, che non può più essere trascurato.

I temi fondamentali da affrontare in modo adeguato possono essere individuati come segue: 1) quale fu il ruolo di Aristotele e del *Peripato* nella nascita della filologia alessandrina e quale fu la loro influenza sulla svolta intellettuale che questa comportò; 2) quali sono i risultati che, almeno secondo me, si possono considerare acquisiti per quanto riguarda i metodi e i procedi-

¹ Tosi 2015; Neri 2015.

² Pfeiffer 1968.

menti della filologia ellenistica, specialmente alessandrina; 3) quali domande possiamo e dobbiamo porre ai prodotti e ai risultati dell'attività critica ed esegetica degli antichi, quali risposte dobbiamo aspettarci da essi e, di conseguenza, qual è il valore storico e culturale dell'attività critica e filologico-esegetica degli antichi; 4) infine, quali sono gli sviluppi storici seguiti alla stagione d'oro della *scholarship* antica.

1. Aristotele e il *Peripato*

Uno degli aspetti della *Storia* di Pfeiffer che sono stati più dibattuti è il ruolo ridotto che egli attribuisce ad Aristotele e alla sua scuola come portatori degli impulsi decisivi nella nascita della filologia ad Alessandria. Pfeiffer criticò l'opinione, sostenuta già nell'antichità e tradizionalmente, se non addirittura automaticamente, ripetuta negli studi moderni, che identificava in Aristotele il "padre" o il "fondatore" della filologia alessandrina. Con ciò Pfeiffer aprì un problema e un dibattito che non hanno ancora terminato il loro corso. In realtà, in Pfeiffer gli elementi che collegano Aristotele e il *Peripato* ad Alessandria sono presenti, e in buon numero, e vengono segnalati esplicitamente. Cioè, Pfeiffer non omette affatto di menzionare Aristotele e l'opera dei Peripatetici quando l'argomento lo porta a farlo, quando ci sono testimonianze utili, ma poi minimizza ogni legame più profondo: Aristotele non è stato il maestro dei primi filologi, i filologi alessandrini non erano aristotelici, Aristotele non è stato il fondatore o il padre della filologia.

Io credo sia evidente che l'orientamento di Pfeiffer nasce dall'aver privilegiato in misura eccessiva e dall'aver addirittura, per così dire, isolato e assolutizzato il rapporto tra poesia e filologia, invece del quadro molto più complesso e sfumato offerto dalla sfera complessiva dell'attività erudita, con la sua ricerca di documentazione sulla letteratura e sulla lingua. In realtà credo che, se mettiamo insieme tutti gli elementi che implicano connessioni profonde e concrete tra Aristotele e *Peripato* e l'opera dei grammatici-esegeti del periodo ellenistico, siamo portati piuttosto a sottolineare e a renderci conto che furono proprio quell'ambiente e quella linea di sviluppo a fornire gli impulsi e le ispirazioni fondamentali. Aristotele si interessò in modo nuovo di quella che noi chiamiamo "letteratura" nel suo insieme. In primo luogo, ciò è legato al suo marcato e sistematico interesse per la storia delle varie discipline: ampio spazio fu dato alla ricerca erudita e alle raccolte antiquarie, con un serio sforzo di documentazione storica negli ambiti di pensiero in cui Aristotele stesso sviluppò la propria dottrina. Il legame tra la raccolta ordinata delle opinioni espresse dai predecessori (che diede origine alla dossografia) e la riflessione teorica sembra essere un tratto intellettuale caratteristico: per la fondazione scientifica di una disciplina è indispensabile la conoscenza consapevole della sua storia, e questo vale anche per la retorica e la poesia, le attività umane che utilizzano la parola.

Questo aspetto dell'approccio di Aristotele non può essere sottovalutato o considerato secondario. Ad esempio, la maggior parte delle informazioni disponibili sulla *technè rhetorikè* precedente si deve ad Aristotele stesso, anche se è andata perduta la sua raccolta di *Technai*, che pure esisteva. La riflessione sulla *technè rhetorikè* e la sua storia si affiancava con la raccolta di opere prodotte in questa sfera del sapere. Lo stesso si può dire per le varie raccolte documentarie svolte dal Peripato, fra cui la raccolta delle *Didascalie* con i dati sugli agoni drammatici tratti dalle iscrizioni ufficiali ateniesi; affine era la raccolta delle *Vittorie dionisiache* (*Vincitori olimpici*, *Vincitori*

pitici); oggi comprendiamo che entrambe sono in qualche modo connesse con il nascere di un interesse per la storia della letteratura in generale.³ Le grandi raccolte di dati storici e antiquari di Aristotele e della sua scuola avevano indubbiamente un legame con lo studio delle opere letterarie e la ricostruzione della vita degli autori (biografie ricostruite sulla base dei testi degli autori e della loro interpretazione), per i quali fornivano materiali indispensabili. La letteratura stessa dunque era sia oggetto di commento ed esegesi sia fonte di informazione, e vi era un profondo legame tra la documentazione erudita e l'interpretazione dei testi. Tutto ciò ebbe un'importante prosecuzione sia nell'attività di alcuni esponenti della scuola peripatetica sia nell'attività critica ed esegetica della filologia alessandrina, costituendo l'ispirazione intellettuale decisiva per il suo sviluppo.

Accanto alle ricerche erudite e biografiche su opere e autori, Aristotele si impegnò nella riflessione teorica e produsse la propria dottrina sulla *technè poietike*: come in altri campi del sapere, anche qui i due aspetti non possono essere disgiunti l'uno dall'altro. L'emergere di interessi variegati per quella che chiamiamo "letteratura" nasce dall'importanza che Aristotele accorda ai prodotti dell'arte verbale come ambito dell'attività umana, ed è profondamente radicato nell'attenzione che egli riserva ai temi storici e culturali ad essi connessi. Il cambiamento di approccio, rispetto al passato, fu deciso e decisivo. Mentre Platone non assegnava alla poesia, in quanto imitazione delle cose sensibili, un valore di conoscenza, per Aristotele la poesia produce conoscenza proprio come mimesi della natura, che è realtà a tutti gli effetti. Tuttavia la poesia è conoscenza non nel senso che imita il particolare accidentale (come la storiografia), ma piuttosto nel senso che imita l'universale, perché non c'è vera conoscenza se non dell'universale. Inoltre, secondo Aristotele, non si impone più all'arte poetica la condizione di educare al bene o di insegnare cose buone e giuste: il suo scopo e la sua funzione sono di ordine conoscitivo in relazione all'intelletto e di ordine psicologico-emotivo in relazione alle passioni.⁴

Attraverso le sue riflessioni, la sua attività e il suo insegnamento, Aristotele determinò un cambiamento culturale e diede al *Peripato* una direzione che si riscontra chiaramente tra i suoi allievi, nonostante la perdita quasi totale dei loro scritti, di cui purtroppo sopravvivono solo frammenti e anche questi di solito piuttosto scarni e insoddisfacenti. In ciò che resta delle opere di personaggi come Demetrio di Falero, Dicearco, Prassifane, Camaleonte e altri, troviamo che lo studio della letteratura e dei poeti è presente in misura sempre più importante. Man mano che la lezione di Aristotele veniva digerita sempre più a fondo, l'indagine sulle opere poetiche e la ricerca sui loro autori diventò un terreno comune e produttivo, di primaria importanza per interpretare e comprendere la grande eredità culturale del passato.

Una linea di ricerca che mi sembra produttiva, e che ho perseguito in alcuni studi negli ultimi anni, si basa sull'individuazione di passi omerici sui quali lo stesso Aristotele o uno dei Peripatetici della prima generazione hanno sollevato problemi interpretativi di vario tipo, che sono stati ripresi e hanno avuto una continuazione tra i filologi alessandrini, sia pure magari in forma diversa – potremmo apertamente dire, in una forma propria dell'attività filologica.⁵ Per abbreviare drasticamente: una difficoltà esegetica evidenziata da Aristotele o da uno dei suoi allievi si può trovare

³ Cfr. Montanari 2017.

⁴ Vedi Bouchard 2016, con l'accompagnamento di Montana 2017, che porta l'attenzione sugli aspetti cruciali.

⁵ Vedi Montanari 2000; 2012; 201; 2015; 2015c; 2017; Bacigalupo 2018; anche Pagani 2018.

trasformata in una *athetesis* o in una *lysis* alessandrina, o affrontata con altri strumenti sviluppati dagli esegeti-grammatici. Nella sua specificità, questo tipo di ricerca può dare sostanza e contenuto a forme di continuità precise e concrete, sostanziando il quadro di una più generale relazione intellettuale e culturale, nel senso sopra delineato. Questa sembra dunque una strada da perseguire ulteriormente, allargando il campo di osservazione anche al di là della filologia omerica.⁶ Un altro fruttuoso percorso, analogo a quello appena delineato, è quello in cui capita che interventi esegetici di Aristarco siano sufficientemente conservati per estrarne principi teorici, che risultano conformi a quelli di Aristotele: *in primis* la concezione aristotelica della specificità dell'arte poetica rispetto ad altre forme di discorso e dell'autonomia della poesia rispetto alla realtà fattuale.⁷

Tutto questo naturalmente non significa affatto annullare la differenza che rimane fra la teoresi filosofica di Aristotele sulla poesia, che mira agli universali, e la comprensione delle singole realizzazioni particolari, come è l'esegesi testuale dei grammatici: da una parte c'è l'ermeneutica dell'opera poetica in quanto tale, dall'altra la *diorthosis* della superficie testuale dell'opera.⁸ È possibile, forse anzi probabile, che un passo nella direzione dell'esegesi filologica dei testi sia stato fatto dagli allievi di Aristotele, per esempio nel caso della ricostruzione delle biografie degli autori basate appunto sull'interpretazione delle opere.⁹ Aristotele stesso nel cap. 25 della *Poetica* aveva mostrato i metodi per perseguire le λύσεις di alcuni tipi di προβλήματα posti dai testi poetici. Rispetto alla tradizione filosofica, che sollevava questioni essenzialmente di ordine morale o religioso, Aristotele evidenzia la specificità dell'arte poetica (parlando di errori propri dell'arte) e la particolarità del suo linguaggio, che talvolta permette di risolvere una (apparente) difficoltà.¹⁰ Parimenti importante è il passo di *Soph. El.* 166b 1-9, dove di nuovo si presentano soluzioni dipendenti dal linguaggio rispetto a possibili assurdità che si troverebbero in Omero con una interpretazione superficiale e sbagliata. In questo passo richiama l'attenzione il verbo διορθώω (καὶ τὸν Ὀμηρὸν ἐνίοι διορθοῦνται πρὸς τοὺς ἐλέγχοντας ὡς ἄτοπον εἰρηκότα), che sarà usato nelle fonti in riferimento al lavoro svolto dai filologi alessandrini.¹¹

2. I risultati acquisiti per quanto attiene ai metodi e ai procedimenti della filologia ellenistica, in particolare alessandrina

Cominciamo dal problema della *ekdosis* e delle sue caratteristiche. Nel periodo da Zenodoto ad Aristarco la *ekdosis* si impose come risultato tipico dell'opera dei filologi alessandrini, accanto allo *hypomnema*, al *syngamma*, alla raccolta di *lexeis* e ad altri (eventuali) prodotti esegetico-eruditi. È prevalente l'idea (che io condivido) che nel produrre la *ekdosis* di un testo un filologo, a cominciare da Zenodoto, partisse da un esemplare da lui scelto, sul quale operava

⁶ Vedi per es. Tocco 2019.

⁷ Cfr. sopra n. 4.

⁸ Questo aspetto è ben chiarito da Montana 2017, 466-468.

⁹ Momigliano 1968 = 1975, 897: «Sono incline a dubitare che si possa separare in Grecia la ricerca biografica da quella ermeneutica».

¹⁰ Tra l'altro, al cap. 21.2 si trova la celebre definizione di glossa come parola estranea all'uso comune, che poi nel cap. 25 torna come uno dei criteri esegetici.

¹¹ Vedi *infra* per la definizione di *diorthotes* e *diorthosis*.

con correzioni e interventi di vario tipo (da qui i termini *diorthotés* e *diorthosis* utilizzati proprio per Zenodoto). È un dato ben documentato che gli esemplari delle opere letterarie in uno *scriptorium* fossero normalmente oggetto di rilettura e correzione grazie a un confronto con l'antigrafo e talvolta anche in base a un confronto con altre copie. Gli studiosi di papirologia conoscono bene questi fatti, e sanno bene che la tecnologia libraria possedeva vari modi per intervenire su un testo scritto, compresi segni convenzionali per cancellare o segnalare omissioni, magari risarcite con aggiunte sopralineari o marginali.

Fu dunque una tecnologia libraria ben nota e praticata che offrì alla filologia gli strumenti di lavoro: è un fatto storico concreto, che deve essere tenuto ben presente. Zenodoto però introdusse qualcosa di nuovo, un nuovo segno, quello che ho chiamato il rivoluzionario *obelòs*:¹² esso indicava una proposta di espunzione, lasciando però nel testo il verso in questione (si parla di Omero). Era dunque l'invenzione del dubbio filologico (come noi oggi racchiudiamo per esempio fra parentesi quadre le parole di cui si propone l'espunzione). Questo segnò il cambiamento intellettuale essenziale fra l'idea di correggere una singola e particolare copia di un'opera, come accadeva nell'attività artigianale dello *scriptorium*, e quella di produrre l'edizione dell'opera in quanto tale, in linea di principio valida per tutte le copie. Il passaggio risulta chiaro, perché Zenodoto utilizzò i metodi librari tradizionali per modificare un testo in modo definitivo (cioè eliminare materialmente dal testo certe parti da lui ritenute spurie), ma in più introdusse appunto il rivoluzionario *obelòs*: segnale dell'ipotesi avanzata e lasciata ai fruitori successivi, il dubbio filologico.

Del resto, diciamo pure in parallelo con il cambiamento di valore del termine *diorthotes* (dall'artigiano della produzione libraria che corregge una nuova copia destinata al mercato al filologo che produce una *ekdosis*), anche i termini *grammatike* (scil. *tekhne*) e *grammatikos* non sono di nuovo conio per gli studiosi ellenistici: sono invece termini tradizionali che subiscono un cambiamento semantico e l'estensione del loro vecchio significato alla caratterizzazione della disciplina filologica e dei suoi rappresentanti, cioè «gli esperti nell'interpretazione della letteratura e nella critica testuale».¹³ Platone e Aristotele usavano il termine *grammatike* nel significato di “conoscenza della lettura e della scrittura”, e *grammatikos* designava l'insegnante elementare di lettura e scrittura, mentre in età ellenistica il termine fu usato per indicare il filologo, cioè appunto un esperto nell'interpretazione della letteratura.¹⁴

Dopo Zenodoto, la tecnica di base – scelta di un esemplare e interventi correttivi su di esso – continuò a essere utilizzata, ma procedendo con affinamenti progressivi: fu abbandonata la procedura di cancellazione materiale drastica di parti del testo (evidentemente ritenuta troppo pesante e invasiva) e fu sempre più ampiamente usato lo strumento dei segni critici marginali, dopo l'*obelòs* ampliati nel numero e nella diversificazione fino a raggiungere il sistema più evoluto e raffinato con Aristarco. Oltre al sistema usato per Omero, a noi oggi ben noto, conosciamo segni critici appositi per altri autori.

¹² Cfr. Montanari 2022.

¹³ La prima attestazione del termine nel nuovo significato si trova in Filico (prima metà del III sec. a.C.): *Suppl. Hell.* fr. 677, p. 321.

¹⁴ Cfr. Matthaios 2014, 63-76.

Da Filita di Cos e Zenodoto fino alla metà del II sec. a.C. (segnata dalla crisi politica in Alessandria del 144), l'evoluzione della filologia procedette attraverso le grandi personalità dei poeti-filologi del III sec. Callimaco e Apollonio Rodio, del poeta-filologo-scienziato Eratostene di Cirene, dei due maggiori esponenti Aristofane di Bisanzio e Aristarco di Samotraccia. Nel frattempo il pensiero filologico si arricchì grazie all'apporto peculiare dei filologi pergameni fino a Cratete di Mallo, contemporaneo di Aristarco. Dopo avere incominciato con la grande poesia, certamente almeno con Aristarco la filologia cominciò a occuparsi anche della prosa, a partire dagli storici e gli oratori, e anche gli scienziati (Ippocrate in testa). In seguito, certo con l'età augustea, ma probabilmente prima e forse già con Aristarco, si assiste al manifestarsi dell'interesse per i maggiori poeti ellenistici, su molti dei quali (forse su tutti i principali) il grammatico Teone, contemporaneo di Didimo, risulta avere lavorato e scritto commentari. È quello che tempo fa ho chiamato l'ampliamento ai "contemporanei" nello studio dei testi.¹⁵

Con l'età augustea, dunque, la filologia ha raggiunto un panorama di attività che copre praticamente ogni genere di autori e opere. Interpretare la lingua e i testi con le armi della grammatica e della filologia, diciamo della scienza della letteratura, era ormai una conquista stabile e acquisita. Fra Aristarco e Didimo, la numerosa scuola dei discepoli aristarchei arricchì in modo cospicuo e di grande importanza il patrimonio di indagini e di discussioni sull'esegesi dei testi, che consegnò ai secoli dell'età imperiale.

C'è ancora un tema da prendere in considerazione. Gli studi più recenti hanno evidenziato che nella fase culminante della filologia alessandrina, quando con Aristofane di Bisanzio e Aristarco l'esegesi dei testi raggiunse le sue vette, si trovano osservazioni sulla lingua, sul suo funzionamento e sulle sue strutture. Questo fenomeno segnò la nascita della grammatica come scienza autonoma, che si sviluppò variamente, fino al culmine segnato dalle due grandi personalità di Apollonio Discolo e Erodiano. Lascio da parte il problema della *Techne Grammatikè* attribuita a Dionisio Trace, allievo di Aristarco, e rimando agli studi recenti di Lara Pagani per una visione che condivido.¹⁶

Concludo questa rapida panoramica citando la conclusione di Fausto Montana nei suoi *Lineamenti* di filologia ellenistica: «Senza voler scadere in una visione fatalistica e deterministica, ma concedendoci comunque il lusso e il piacere di un epilogo a suo modo retorico, possiamo affermare – aristotelicamente – che il *telos* inscritto nel codice della filologia alessandrina era stato raggiunto».¹⁷

3. Quali domande dobbiamo porre ai prodotti e ai risultati dell'attività critica ed esegetica degli antichi?

Per molto tempo i prodotti tramandati dell'esegesi e dell'erudizione antica sono stati considerati e studiati essenzialmente per due motivi e con due approcci: a) come testimonianze di frammenti di opere perdute e di informazioni altrimenti sconosciute; b) come fonte di informazioni

¹⁵ Cfr. Montanari 1995.

¹⁶ Montanari 2025, con bibliografia.

¹⁷ Montana 2012, 85.

per l'interpretazione dell'opera che commentano (o occasionalmente di altre) dal nostro punto di vista moderno. Il primo caso è immediatamente comprensibile: tutte le edizioni moderne di opere frammentarie pullulano di citazioni trovate in *corpora* scolastici, opere grammaticali e raccolte lessicografiche. Si tratta certamente di due aspetti essenziali, che non devono essere sottovalutati né tanto meno trascurati.

Da qualche tempo, però, l'approccio sta cambiando e questo cambiamento dovrebbe essere ormai visto come un progresso consolidato della conoscenza. Possiamo formularlo così: oltre a essere importanti per ciò che ci dicono su tutto ciò che non è loro stessi, i prodotti dell'erudizione antica sono importanti, anzi fondamentali, per ciò che ci dicono su sé stessi. Possiamo apprezzare la grande importanza di un frammento sconosciuto di un'opera perduta o di un dato altrimenti sconosciuto sul mondo antico, ma almeno altrettanto importante e significativo, o forse anche di più, è ciò che questi testi difficili ci dicono sui metodi degli antichi studiosi ed esegeti, sui presupposti culturali, sulle idee e sulle intenzioni del loro tempo e del loro ambiente. È un dato di fatto che l'esegesi degli autori antichi, l'erudizione, la grammatica, la riflessione sul linguaggio, tutto ciò che possiamo definire con il termine generale di "erudizione e filologia antica", oggi deve essere accettato come uno degli aspetti essenziali e imprescindibili del quadro storico e culturale del mondo antico e inoltre come l'ultimo importante passo per uscire da un classicismo estetizzante e estenuato, i cui risultati sono irrimediabilmente effimeri. Chiediamo quindi ai testi dell'erudizione antica soprattutto che cosa ci dicono di sé stessi e adottiamo come principio di base il fatto che non importa se il loro contenuto sia corretto o sbagliato, se le loro interpretazioni siano buone o cattive dal nostro punto di vista e con i nostri metodi. Ciò che conta, piuttosto, è ciò che implicano e ciò che significano di per sé: che uno scolio di Omero o di Eschilo scelga una lezione o una interpretazione per noi sbagliata è del tutto secondario rispetto alla nostra comprensione dei metodi e dei presupposti che vengono adottati nel fare le scelte e avanzare le opinioni. Difendere l'utilità dei testi dell'erudizione antica non significa osservare che a volte hanno ragione e interpretano bene secondo la nostra filologia e le nostre idee: significa capire le ragioni per cui hanno interpretato in un certo modo e hanno fatto certe scelte. In breve, ancora una volta, capire cosa ci dicono di sé stessi, della loro epoca e del loro ambiente.

Si tratta insomma di chiedersi se si debba ritenere che la filologia ellenistica sia stata davvero una svolta intellettuale decisiva nella storia culturale della nostra civiltà e abbia costituito la nascita di un modo di studiare i testi letterari che è all'origine della disciplina che oggi chiamiamo filologia (classica). Su questo punto si è sviluppato un dibattito negli ultimi decenni. Alcuni studiosi hanno voluto negare ai filologi alessandrini, soprattutto predidimei, qualsiasi attività di collazione di copie e di selezione di varianti, sostenendo che le loro letture erano solo congetture arbitrarie e autoschediastiche, sminuendo così sostanzialmente il loro significato storico e culturale nella disciplina filologica. Questo punto è l'aspetto centrale nella valutazione dell'erudizione alessandrina dal punto di vista della storia culturale. Sarebbe forse fin troppo facile iniziare sottolineando che la congettura, di cui i filologi antichi vengono incolpati come un grande difetto, è di per sé uno degli strumenti fondamentali della pratica filologica moderna, il che evidenzerebbe una contraddizione insolubile in questo punto di vista e sarebbe sufficiente a screditarlo. Ma, in ogni caso, ci sono testimonianze chiare e indiscutibili del fatto che la collazione avveniva a partire da copie e che venivano fatte delle scelte tra le varianti reperite.

All'obiezione che si trattava di un fenomeno occasionale e non di una prassi consolidata, possiamo intanto rispondere che questo è un problema di principi e di metodi, non di quantità di dati (il numero di copie collazionate e il numero di varianti discusse), né di qualità dei risultati (corretti o errati dal nostro punto di vista).¹⁸

Non si tratta davvero di stabilire un numero minimo di copie da confrontare tra loro o di varianti da considerare, né di determinare quante lezioni “corrette” o interpretazioni “buone” siano necessarie per parlare di filologia. Piuttosto, in un approccio storico, tutto ciò che è necessario perché ci sia un passo avanti storico cruciale, in termini di avanzamento intellettuale, è il fatto stesso che il problema venga compreso e affrontato, anche se in modo parziale, desultorio o anche incoerente: un testo letterario aveva avuto una storia di trasmissione multiforme, durante la quale poteva essere stato danneggiato; era possibile ripristinare il testo corretto (cioè quale fosse una lezione autentica e quale una spuria, e quale fosse la formulazione originale dell'autore) attraverso congetture oppure scegliendo la lezione migliore tra quelle offerte da una tradizione discordante. Inoltre, abbiamo già citato l'idea rivoluzionaria del dubbio filologico contenuta nell'invenzione dell'*obelòs*. Senza dubbio il lavoro dei filologi alessandrini comprendeva sia varianti ricavate dal confronto delle copie, sia congetture *ope ingenii*, cioè esattamente lo strumentario della filologia moderna.

L'idea di riconoscere danni e di trovare un modo per ripararli rivela che l'unità organica tra interpretazione e critica testuale era un progresso raggiunto. Anche se c'era ancora molto da fare, e la filologia “wolfiana”, le moderne edizioni critiche e il commento scientifico erano ancora lontani nel futuro, il nostro punto di vista – lungi dall'essere un anacronismo – è la valutazione storica che un passo cruciale è stato fatto nel periodo tra Zenodoto e Aristarco. Oggi pensiamo a questo settore di ricerca non solo sotto una luce del tutto nuova, ma anche con una diversa e più accurata percezione del suo ruolo, della sua importanza e della sua influenza nel contesto della storia culturale e del pensiero. Quello che bisogna tenere fermo in mente è che identificare il *turning point* storico è un problema di metodo, idee e attitudine intellettuale, non un problema di quantità dei materiali presi in considerazione e nemmeno di correttezza dei risultati filologici in base al nostro punto di vista.

4. Gli sviluppi storici seguiti alla stagione d'oro dell'antica *scholarship*

Premetto che è lungi da me l'idea di fare gerarchie di valore e di qualificare un periodo come di crescita e di culmine, ma soprattutto di indicarne un altro come declino e decadenza. Tuttavia è un fatto che l'antica *scholarship* si sviluppò e progredì nei metodi e negli orizzonti di lavoro fino all'età augustea, o piuttosto se vogliamo fino al II sec. d.C., soprattutto per quanto riguarda il campo della grammatica o scienza della lingua. In seguito, l'attività filologica ed erudita proseguì in direzioni che potrei definire grossolanamente come raccolta ordinata e anche ripensamento dei risultati ottenuti. Fu questo il ruolo storico dei lunghi secoli delle età tardoantica e bizantina. Compiutosi il dominio politico-militare di Roma sulla Grecia, il mondo romano venne a contatto con intellettuali greci in possesso di un cospicuo bagaglio di saperi prodotti

¹⁸ Cfr. Montanari 2015b, con bibliografia.

dalla *scholarship* di età ellenistica, dagli strumenti di esegesi dei testi a quelli di analisi della lingua prodotti dalla scienza della grammatica. Era un mondo intellettuale in fervida evoluzione fra conservazione e cambiamento, nel quale il mondo greco e quello romano si incontrarono proficuamente.

La lunga tradizione della filologia postaristarchea ci porta a Didimo, vero e proprio bacino collettore in età augustea dei risultati prodotti nell'età ellenistica, forse con scarsa originalità ma con ampio scrupolo erudito, come spesso si ripete: ma è un giudizio da riconsiderare. Questa frase, in verità con troppa timidezza, esprime un più che ragionevole dubbio rispetto alla visione tradizionale di Didimo come raccoglitore e trasmettitore di conoscenze e risultati acquisiti nei secoli a lui precedenti e dunque in sostanza come uno studioso di limitata originalità, la cui funzione storica sarebbe stata essenzialmente quella di farsi tramite fra un passato di grande peso e importanza e un futuro molto diverso, Pfeiffer¹⁹ parlava di «a declining civilization that wished for short cuts to knowledge». Pfeiffer ha autorevolmente codificato l'immagine di Didimo come uno studioso che ammirava decisamente la grandezza dei filologi del passato e credeva nella loro autorità «anche se non era del tutto privo di giudizio critico».²⁰ Oggi possiamo dire che una riconsiderazione della personalità e del ruolo di Didimo sono in corso. Nel 2020 un intero fascicolo del *Bulletin of the Institute of Classical Studies* di Londra ospitò sei cospicui contributi dedicati a vari aspetti della *scholarship* didimea, cinque dei quali organizzati secondo i generi letterari trattati. Assieme ad essi si trova anche una utilissima *Checklist of the testimonia and fragments of Didymus*, dovuta agli editors Coward-Prodi, che rappresenta ormai un punto di riferimento canonico.²¹ Nel 2024 è stato pubblicato un volume a cura di Fausto Montana,²² che nella sua *Premessa* parla di Didimo come di una figura che «negli studi specialistici moderni spesso è stata ed è citata e giudicata più di quanto non sia effettivamente nota e indagata». Questo è senz'altro vero e d'altra parte bisogna ammettere che rivedere, studiare e riconsiderare a fondo Didimo e la sua enorme produzione è sicuramente un compito molto impegnativo, non facile da intraprendere. Sembra tuttavia che in questi ultimi anni si sia messa in moto un'ondata di interesse, che si muove su molteplici direttive e coinvolge non pochi studiosi.

Didimo comunque è l'esempio più significativo di una tendenza che emerge chiaramente nei secoli dell'età imperiale, a partire dall'età augustea e poi proseguita costantemente: quella di realizzare opere di sintesi, di sistemazione, di raccolta e di ripensamento di quanto prodotto ed ereditato dai secoli precedenti. Didimo e gli altri filologi della prima età imperiale però devono essere concepiti non tanto come gestori dell'eredità ellenistica per il futuro, ma come mediatori della tradizione filologica ed erudita verso un pubblico diverso e più ampio, nella fase di romanizzazione del Mediterraneo. Non possiamo soffermarci a lungo a descrivere questo processo: esso produsse commentari miscellanei, basati sulla fusione di diverse

¹⁹ Pfeiffer 1968, 279.

²⁰ Ivi, 274-279.

²¹ Coward, Prodi 2020. I contributi sono di Lara Pagani (epica), Enrico Emanuele Prodi (lirica), Thomas R.P. Coward (tragedia), Federica Benuzzi (commedia), Fausto Montana (storici greci), Scott J. DiGiulio (opere di Didimo nelle compilazioni di età imperiale); segue la citata *Checklist*.

²² Montana 2024.

fonti, e trovò il suo sbocco e risultato finale nelle grandi compilazioni scolastiche dell'età tardoantica e bizantina.

La linea degli studi sulla grammatica procedette in parallelo e in cooperazione con l'evolversi degli studi critico-testuali ed esegetici. Dopo Aristarco, con Dionisio Trace e le generazioni dei grammatici postaristarchei (come Asclepiade di Mirlea, Trifone, Tirannione, Philosseno) e successivamente in età imperiale si svolse il lavoro di sistemazione e consolidamento del pensiero e della teoria grammaticale con un approccio di carattere linguistico, separatosi da quello eminentemente esegetico dei secoli precedenti, quando gli studi sulla lingua erano piuttosto al servizio della esegesi dei testi. Gli sviluppi in questo campo culminarono, nel II sec. d.C., con i due maggiori personaggi nella storia della dottrina grammaticale greca, Apollonio Discolo ed Erodiano. Anche in questo campo, poi, in età tardoantica e bizantina importanti figure di studiosi della lingua sistemarono le conoscenze acquisite e fecero avanzare le ricerche di linguistica e gli studi sulla lingua.

Le radici della lessicografia risalgono alla più antica glossografia, testimoniata fino dal V sec. a.C. Le imponenti *Lexeis* di Aristofane di Bisanzio, articolate in diverse sezioni tematiche, costituirono un modello per metodo, vastità di conoscenze e ricchezza dei materiali. Fino a Didimo e poi in tutta l'età imperiale, tardoantica e bizantina, l'attività lessicografica non cessò di svilupparsi e la produzione fu enorme: lessici dialettologici (fra cui spiccano quelli atticisti), sinonimici, etimologici, di singoli autori (come quelli omerici di Apione e Apollonio Sofista, I sec. d.C.) o di generi (dei tragici, comici, storici, retori, eccetera), onomastici (come quello di Giulio Polluce, II sec. d.C.), compilazioni su argomenti particolari (come il lessico etnico-geografico di Stefano Bizantino, VI sec. d.C.), epimerismi. Si realizzarono nuove sillogi di *lexeis*, che tendevano sempre più a raccogliere i frutti del lavoro dei secoli precedenti: celebre fra tutte quella di Panfilo alessandrino (I sec. d.C.), in 95 libri, che sta degnamente accanto all'opera di Didimo come summa delle conoscenze accumulate. Panfilo fu epitomato da Giulio Vestino (II sec. d.C.), che poco più tardi fu utilizzato, assieme ad altre fonti, da Diogeniano di Eraclea (II sec.); Diogeniano a sua volta servì come base principale per Esichio di Alessandria (V-VI sec.), il cui lessico ci è pervenuto in forma epitomata e d'altra parte considerevolmente interpolata: nella forma attuale, con i suoi oltre 50.000 lemmi, è una delle più ricche miniere di notizie lessicografico-erudite che abbiamo. Anche nel caso della lessicografia, le nostre possibilità di informazione sono ancora una volta affidate alle grosse raccolte tardoantiche e bizantine, che hanno ereditato e compilato i materiali della precedente tradizione, spesso accumulando intorno al lemma notizie varie, con ambizioni e intenti enciclopedici. Sono soprattutto il *Glossario* cosiddetto di Cirillo (risalente al V sec. d.C. e poi variamente e frequentemente accresciuto, oggi oggetto di un importante e decisivo progetto editoriale) e il *Lessico* di Fozio (IX sec.), la Suda (X sec.), il lessico dello pseudo-Zonara (fine XII sec.), i quattro maggiori *Etimologici* e numerosi altri testi simili.

Spendiamo due parole anche per la paremiografia, che affonda le sue radici nelle più antiche raccolte di detti, sentenze e proverbi di tipo sapienziale. Un esplicito interesse per i proverbi si trova in Aristotele, al quale si attribuisce dubitativamente un'opera perduta dal titolo appunto *Proverbi*. Su questa strada il maestro fu seguito in ambiente peripatetico da Teofrasto, Clearco di Soli, Cameleonte. Fu con ogni probabilità nella linea peripatetica che tutto ciò venne trattato,

oltre che dal punto di vista della “storia della filosofia”, anche con un atteggiamento più erudito-antiquario, che aprì la strada in primo luogo all’interesse dei filologi per questa componente delle opere e poi all’autonoma attività paremiografica. Il legame con la filologia e l’esegesi degli autori fu evidenziata e questa strada fu battuta: la successiva tappa di grande importanza fu rappresentata da Didimo, che dedicò alle *paroimiai* una raccolta in tredici libri. Dopo la raccolta di Lucillo di Tarre (I sec. d.C.), questa linea sfociò nella grande silloge di Zenobio (II sec. d.C.), pervenutaci in forme rimaneggiate. Anche nel caso della paremiografia, la nostra fonte principale di informazioni è rappresentata dalle più tarde raccolte (redatte in ordine alfabetico) che ci sono pervenute, come quelle circolanti sotto il nome di Diogeniano e di Plutarco, fino a quelle bizantine (di Gregorio di Cipro, Macario, Apostolio, Arsenio).

Con questi cenni molto schematici e stringati, certo anche superficiali, ho cercato di mettere in luce come la storia della erudizione antica, partita dall’esigenza di interpretare i testi della grande letteratura dei secoli precedenti (età arcaica e classica), sia sfociata per così dire naturalmente in forme di raccolta ordinata di materiali, che possiamo in qualche modo assimilare all’antiquaria nella sua accezione più ampia. Ricordiamo il nostro punto di partenza con Aristotele e il Peripato, con le raccolte delle *Didascalie* drammatiche e delle liste dei *Vincitori olimpici* e dei *Vincitori pitici*. Ma citiamo anche il caso di Callimaco: con l’immensa impresa dei *Pinakes* egli produsse un inventario critico della letteratura precedente, e oltre a questo raccolse in opere compilatorie una enorme quantità di materiali eruditi su temi diversi, che evidentemente riteneva utili per il lavoro di esegesi dei testi poetici.²³ A cominciare dall’analisi della lingua in quanto strumento della letteratura, per estendersi a diversi altri campi della conoscenza, la filologia contemplava l’esigenza e il bisogno di avere a disposizione repertori e raccolte di materiali di vario tipo utili per l’esegesi, serbatoi di informazioni necessarie per il lavoro di interpretazione dei testi letterari. A questo punto mi sento di chiudere mandando ancora un pensiero a Francesco Bossi e confidando che il mio discorso lo avrebbe interessato: chissà quante domande, obiezioni, discussioni sarebbero nate, e con quanto arricchimento per tutti.

Bibliografia

- Bacigalupo, Valeria. 2018. “Dicearco, Aristarco e i pronomi riflessivi”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 146 (1): 98-128.
- Bouchard, Elsa. 2016. *Du Lycée au Musée : théorie poétique et critique littéraire*. Paris : PUPS.
- Coward, Thomas R.P., and Prodi, Enrico E. (ed). 2020. “Didymus and Graeco-Roman Learning”, *BICS* 63 (2).
- Matthaios, Stephanos. 2014. *Philological-Grammatical Tradition in Ancient Linguistics*. In *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*. Ed. by Georgios K. Giannakis. Vol. 3: P-Z. Leiden-Boston: Brill, 63-76.

²³ Vedi Pfeiffer 1968: 127 ss.; edizione di Callimaco, vol. I, 328 ss., *Fragmenta grammatica*.

- Momigliano, Arnaldo. 1968 = 1975. *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Tomo II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 893-898 (rec. di Pfeiffer 1968 in *RSI* 80, 367-380).
- Montana, Fausto. 2012. *La filologia ellenistica. Lineamenti di una storia culturale*. Pavia: Pavia University Press.
- Montana, Fausto. 2017. "Dal Liceo al Museo, ultima frontiera", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 145 (2): 443-473.
- Montana, Fausto. 2021. "Leggere i Greci nella Roma ellenistica". In *La letteratura latina in età ellenistica*. A cura di Luigi Galasso. Roma: Carocci, 141-163.
- Montana, Fausto (a cura di). 2024. *Didimo Calcentero fra Alessandria e Roma*, (Atti del Seminario, Pavia, 25 novembre 2022). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Montanari, Franco. 1995. "Filologi alessandrini e poeti alessandrini. La filologia sui contemporanei". *Aevum(ant)* VIII: 47-63.
- Montanari, Franco. 2000. "Demetrius of Phalerum on Literature". In *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*. Ed. by William W. Fortenbaugh, and Eckart Schütrumpf. New Brunswick-London: Routledge, 391-411.
- Montanari, Franco. 2012. "The Peripatos on Literature. Interpretation, Use and Abuse". In *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation, and Discussion*. Ed. by Andrea Martano, Elisabetta Matelli, and David Mirhady. New Brunswick-London: Routledge, 339-358.
- Montanari, Franco. 2014. "Dal Peripato ad Alessandria". In *Philia. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*. A cura di Mauro Tulli, Massimo Magnani e Anika Nicolosi. Bologna: Pàtron, 79-102.
- Montanari, Franco. 2015a. "Ekdosis. A Product of the Ancient Scholarship". In *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Ed. by Franco Montanari, Stefanos Matthaios, and Antonios Rengakos. Leiden: Brill, 641-672.
- Montanari, Franco. 2015b. "Aristarchus' Conjectures (once) again". In *Lemmata. Beiträge zum Gedenken an Christos Theodoridis*. Hrsg. Maria Tziatzi, Margarethe Billerbeck, Franco Montanari, und Kyriakos Tsantsanoglou. Berlin-Boston: De Gruyter, 119-129.
- Montanari, Franco. 2015c. "From Book to Edition. Philology in Ancient Greece". In *World Philology*. Ed. by Sheldon Pollock, Benjamin Elman, and Ku-ming Kevin Chang. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 25-44.
- Montanari, Franco. 2017. "The Idea of History of Literature: The Beginnings in Ancient Greek Culture". In *Griechische Literaturgeschichte. Traditionen, Probleme und Konzepte*. Hrsg. Jonas Grethlein, und Antonios Rengakos. Berlin-Boston: De Gruyter, 153-169.
- Montanari Franco. 2022. *L'invenzione della filologia: il rivoluzionario obelòs*. In *Filosofia, filologia e scienza in età ellenistica*, (Atti del Convegno, Padova 2017). A cura di Max Bergamo e Raffaele Tondini. Milano: Ledizioni, 29-44.
- Montanari Franco. 2025. *Filologia e grammatica in età alessandrina*. In *Lingua e storia. Walter Belardi a cento anni dalla nascita. Atti del convegno internazionale, Roma 14-15 dicembre 2023*. A cura di Paolo Di Giovine e Marco Mancini. Roma: Il Calamo, 185-199.

- Montanari, Franco. Matthaios, Stefanos. Rengakos, Antonios (eds.). 2015. *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. I-II Vols. Leiden: Brill.
- Neri, Camillo. 2015. "Bibliografia di Francesco Bossi". *Eikasmós* XXVI 2015: 413-418.
- Pagani, Lara. 2018. "Interpretazioni di Omero in chiave tragica negli scolii all'Iliade". In *ΑΕΞΙΚΟΝ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΣ. Studi di lessicografia e grammatica greca*. A cura di Ferruccio Conti Bizzarro. Napoli: Satura, 67-95.
- Pfeiffer, Rudolf. 1968. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon (trad. it. Napoli 1973; zweite, durchgesehene Auflage München 1978).
- Slater, William J. 1986. *Aristophanis Byzantii Fragmenta*, post A. Nauck collegit, testimonia ornavit, brevi commentario instruxit William J. Slater. Berlin-New York: De Gruyter.
- Tocco, Ambra. 2019. "New Music and early Peripatetic scholarship: the 'degeneration' of music as a historiographical turning point". *Greek and Roman Musical Studies* 7 (1): 33-50.
- Tosi, Renzo. 2015. "La filologia di Francesco Bossi (1949-2014)". *Eikasmós* XXVI: 497-411.

L'eredità di un Maestro.

La scuola dantesca di Emilio Pasquini. Premessa

Alfredo Cottignoli

Professore Alma Mater, Università di Bologna, Accademico Corrispondente Senior Residente

Abstract

Preface to the cycle of meetings on Dante's heritage by Emilio Pasquini.

Keywords

Lectura Dantis Bononiensis, Commentary on the *Comedy*, Secular fortune.

Concepito nel 2023, sulla scia del Settecentenario dantesco del 2021, il ciclo di incontri sulla eredità dantesca di Emilio Pasquini, svoltosi nel 2024 presso l'Accademia delle Scienze,¹ ha proposto un dialogo a più voci di diverse generazioni di studiosi – di cui qui si offrono quattro interventi esemplari² – la maggior parte dei quali riconducibili alla scuola bolognese dello studioso, scomparso nel novembre 2020. Il suo ricordo è, infatti, sempre vivo in chi si è potuto giovare del suo insegnamento o ha avuto la fortuna (come l'estensore di questa premessa o i più antichi dei suoi allievi) di lavorare al suo fianco, e di averlo come guida sicura, sin dai primi anni Ottanta, che lo videro attendere, assieme all'amico Anton Enzo Quaglio, al cantiere del celebre commento garzantiano alla *Commedia* (1982-1986) – riedito, riveduto e corretto, un quarantennio dopo – oggetto di un eccellente intervento di Paola Vecchi Galli.

Vi sono tanti modi per onorare un Maestro, e specie un maestro magnanimo ed inclusivo quale egli è fu, sempre pronto a dispensare a chiunque, anche agli allievi non suoi, il proprio

© Alfredo Cottignoli, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503e

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

¹ Cfr. *L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini*, a cura di A. Cottignoli: *Una parabola pedagogica* (23 gennaio 2024), *La Collana di studi e testi del Bollettino dantesco* (15 febbraio 2024), *Cantieri danteschi* (22 ottobre 2024), *Dantismo sette-ottocentesco* (12 novembre 2024).

² G. Ledda, "Emilio Pasquini e la *Lectura Dantis Bononiensis*" (23 gennaio 2024); P. Vecchi Galli, "Il commento alla *Commedia* di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio" (22 ottobre 2024); F. Marri, "Dantismo muratoriano: non solo *Perfetta poesia*" (12 novembre 2024); A. Campana, "Leopardi e Dante. Preliminari per nuove ricerche" (12 novembre 2024).

sapere; un maestro affabile e gentile, che al colloquio prediletto coi libri ha sempre associato quello con i suoi studenti ed allievi. Ricordare (come già si è iniziato a fare, anche in questa Accademia, che lo annovera tra i suoi Presidenti) l'eccellente studioso – oltre che di Dante, Petrarca e Guicciardini, di Leopardi, Carducci e Montale, per citare solo alcuni dei suoi temi di ricerca; rammentarne le iniziative editoriali, specie d'ambito dantesco, come il già citato commento al poema, o la straordinaria impresa collettiva della *Lectura Dantis Bononiensis*, da lui ideata nel 2009 e terminata nel 2021 da Giuseppe Ledda (autore del puntuale intervento al riguardo), che ne ha generosamente raccolto il testimone, dando alle stampe anche l'ultimo volume; o la contemporanea co-direzione, assieme a chi scrive, di nove annate del ravennate *Bollettino dantesco. Per il settimo centenario* (nn. 1-9, settembre 2012-settembre 2020);³ nonché della collana di *Studi e testi del Bollettino dantesco*;⁴ od onorare, infine, il dantista illustre nella feconda continuità di interessi della sua scuola, come si è inteso fare con l'ideazione del presente ciclo sulla sua eredità dantesca.

Il ciclo (a cui hanno via via partecipato Andrea Campana, Giuseppe Ledda, Angelo Maria Mangini, Fabio Marri, Claudia Sebastiana Nobili, Paola Vecchi Galli, Marco Veglia e Alessandro Volpe) si è, non a caso, emblematicamente concluso con un incontro, che ha avuto come protagonisti Fabio Marri (che di Pasquini è stato, oltre mezzo secolo fa, uno dei primi allievi di Storia della lingua italiana, prima di ricoprire la cattedra di Linguistica italiana presso l'Ateneo bolognese) e Andrea Campana, che ne è stato, invece,



Emilio Pasquini (1935-2020), Professore Emerito dell'Università di Bologna e già Presidente dell'Accademia delle Scienze.

il più giovane allievo e l'ultimo ad intraprendere, con successo, la carriera accademica. E proprio con i loro contributi, sulla fortuna di Dante tra Sette e Ottocento – nei quali si sono entrambi cimentati, in onore del comune maestro, sul dantismo degli autori di cui sono specialisti (Marri, quale presidente del Centro di studi muratoriani, sul dantismo di Lodovico Antonio Muratori, così ponendosi sulla scia di altri maestri bolognesi, come Fiorenzo Forti e Andrea Battistini; Campana su quello, invece, di Giacomo Leopardi, a cui ha dedicato tanta parte dei suoi studi) – significativamente si conclude anche la serie degli interventi qui pubblicati.

³ Sugli esordi di tale rivista «di critica e curiosità dantesche», edita da Giorgio Pozzi dal 2012 al 2021, cfr. A. Cottignoli, “Col 2021 all’orizzonte: il *Bollettino dantesco. Per il settimo centenario* (in ricordo di Emilio Pasquini)”, *Studi e problemi di critica testuale*, 103 (dicembre 2021), 155-165.

⁴ Di cui Pasquini vide il secondo volume, ossia il mio *Carteggio con Domenico Pantone (2008-2017). L’itinerario di formazione di un giovane dantista*, Ravenna, Giorgio Pozzi, 2020.

Leopardi e Dante. Preliminari per nuove ricerche*

Andrea Campana

Dipartimento di Filologia classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Alfredo Cottignoli

Abstract

The essay examines the presence of Dante in Leopardi's works and thought, focusing in particular on the canticle *Appressamento della morte* (1816) and proposing new research paths.

Keywords

Dante, Leopardi, *Appressamento della morte*.

Queste pagine sono state instradate, oltre che dal mio maestro Emilio Pasquini, il quale dedicò molta attenzione a Leopardi (in particolare al rapporto Leopardi-Dante e Leopardi-stilnovismo),¹ anche da William Spaggiari, studioso che da poco ci ha lasciati, e che pubblicò nel 2019 un importante saggio di sintesi e di aggiornamento bibliografico su Leopardi e Dante.² Un problema critico, questo, ben lungi dal potersi considerare esaurito e chiuso: se è vero, infatti, che non sono mancati affondi specifici di rilievo, in ordine alla comprensione del grado della cultura dantesca di Leopardi o dell'ipotesto dantesco nelle sue opere, manca ancora, mi pare, una interpretazione

© Andrea Campana, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503f

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* *L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini: Dantismo sette-ottocentesco* (12 novembre 2024, Accademia delle Scienze, Bologna).

¹ Cfr. in part. E. Pasquini, "Lingua e stile nei «Canti» pisano-recanatesi", in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 30 settembre-5 ottobre 1991), Firenze, Olschki, 1994, 173-204, e Id., "Il pensiero dominante", in *Lectura leopardiana. I quarantuno «Canti» e «I nuovi credenti»*, a cura di A. Maglione, Venezia, Marsilio, 2003, 489-502. Sulla figura del Pasquini leopardista, nel suo complesso, cfr. ora A. Campana, "Il Leopardi di Emilio Pasquini", in *Carte leopardiane: dal documento al sistema*, Atti del Convegno *Alma Leopardi – Giornata in ricordo di E. Pasquini* (Bologna, 9 giugno 2023), a cura di M. Dani, con la collaborazione di I. Burattini e R. Priore, Bologna, (Laurus – Collana del Dip. di Filologia classica e Italianistica dell'Università di Bologna), 2024, 1-8, online: https://amsacta.unibo.it/id/eprint/8008/11/Atti%20Alma%20Leopardi%202023_file%20complessivo.pdf.

² W. Spaggiari, "Leopardi lettore di Dante", *Bollettino Dantesco per il Settimo Centenario*, 8 (2019), 33-64.

complessiva del dialogo intercorso fra il Recanatese e Dante, cioè un chiarimento su cosa Dante abbia significato nel profondo per Leopardi,³ al di là del desultorio rintracciamento di citazioni o allusioni. Manca cioè l'atto di *recolligere* le centinaia di citazioni e appunti su Dante, dandone una lettura univoca, tale da tracciare un senso finale di questo lavoro intertestuale, esplicito o sottotraccia, durato dai *puerilia* alla *Ginestra*: nemmeno Consoli vi riuscì, in quel suo saggio per altro memorabile e seminale del 1978.⁴ Del resto, non è sforzo da poco sopperire a questa mancanza, perché una riflessione interpretativa tanto complessa richiede lunghissimi studi, volti in più direzioni (bibliografiche, biografiche, testuali). Noi qui possiamo solo, per il momento, fare un sommario bilancio e proporre alcuni spunti e suggestioni per ulteriori future ricerche.

Prima di tutto, bisogna partire dalla «pietra angolare» per la conoscenza di Leopardi, che è, volenti o nolenti, il *Catalogo* della Biblioteca di Recanati, e vedere quale e quanto Dante vi era ospitato, ovvero una decina di titoli, meno di Petrarca, Boccaccio o Tasso (ma c'è una ragione, come vedremo: la scarsa affezione per l'Alighieri da parte del padrone di casa, Monaldo...). Nel regesto, alla voce *Dante Alighieri*, compaiono le edizioni commentate da Iacomo della Lana (in un incunabolo di Vindelino da Spira, Venezia, 1477), dal Vellutello e dal Landino; fra le cose più recenti, la *Commedia* del Costa (1826) e una *Vita nova* uscita a Pesaro nel 1829 per i tipi di Annesio Nobili: Monaldo ne fa richiesta all'editore solamente il 26 ottobre 1832 – come ha illustrato Spaggiari –, e dal tono che usa sembra parli di una lacuna ancora da colmare nel suo fondo librario.⁵ Nel regesto c'è anche *L'amoroso Convivio*, stampato a Venezia nel 1529.⁶ Poco, insomma. Per avere un quadro più preciso, si richiederebbe un'ispezione a largo raggio su tutti quei testi del *Catalogo* che ragionavano di Dante o ne riportavano stralci antologici, fuori, cioè, dalla voce specifica a lui dedicata. Cosa da fare, certo, ma disagevole. Leopardi, nella *Postilla IV* alla *Cantica Appressamento della morte*, ampiamente ispirata alla *Commedia*, afferma: «quando scrissi non avea letto Dante che una sola volta»;⁷ sempre lì, si meraviglia per aver scoperto *ex post*, cioè dopo la stesura di quell'operina, che anche Dante in *Purg.* XIX aveva punito gli avari come lui nel Canto III.⁸ Dalla *Postilla IV* si dovrebbe, quindi, desumere che Leopardi, nel 1816, aveva letto «una sola volta» il solo *Inferno*! Egli si era concentrato, prima d'allora, soprattutto sulla poesia classica, questo è indubbio; ma una tale affermazione va presa con le molle,⁹ e potrebbe anche indicare una qualche volontà di distanziamento pubblico dal proprio modello, finalizzata a suggerire, pur nella patente imitazione, una certa autonomia

³ Che arrivava a dire: Dante «non ebbe né avrà mai pari fra gl'italiani» (*Zibaldone* 2574, 21 luglio 1822).

⁴ D. Consoli, «Leopardi e Dante», in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Atti del IV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978, 39-90.

⁵ Lett. di Monaldo ad Annesio Nobili del 26 ottobre 1832, cit. in S. Lorenzetti, «Andare in mare senza barca». *Le lettere di Monaldo Leopardi ad Annesio Nobili: un carteggio per «La Voce della Ragione»*, Firenze, Cesati, 2010, 218.

⁶ Su tutte le edizioni appena nominate si veda il *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, nuova ed. a cura di A. Campana, prefazione di E. Pasquini, Firenze, Olschki, 2011, 111-112.

⁷ G. Leopardi, *Postille alla Cantica*, in Id., *Poesie e prose*, vol. I, a cura di M.A. Rigoni, Milano, Mondadori, 1987, 376.

⁸ *Ibid.*

⁹ Anche perché nella *Cantica* il 50% dei luoghi danteschi rimanda all'*Inferno*, ma l'altro 50 è spartito all'incirca in proporzioni uguali fra *Purg.* e *Par.* (cfr. S. Delcò-Toschini, «Indice dei nomi e delle opere citate», in G.

creativa: quelle frammentarie *Postille* costituivano infatti l'abbozzo per un testo d'accompagnamento a una prevista stampa (mai realizzata) dell'*Appressamento*. Fa fede di ciò soprattutto la *Postilla II*, che si rivolge direttamente ai «Lettori».¹⁰

Oltre che dalla Biblioteca paterna, Leopardi poté avere conoscenza di Dante da fonti indirette. Pensiamo ad esempio a Monti, che secondo i letterati del suo tempo (come il Borsieri delle *Avventure letterarie di un giorno*) era da considerarsi il restauratore della gloria di Dante a cavallo fra Sette e Ottocento: il Monti che aveva praticato il genere della visione in terzine (nella *Bassvilliana* e nella *Mascheroniana*), e che era stato esegeta e filologo dantesco, con la sua doppia edizione del *Convivio*. Ma anche fonti minori o minime poterono influire. Melchiorre Missirini, nel 1831, comunica a Leopardi la sua scoperta di un vero ritratto di Beatrice, e gli anticipa che presto accompagnerà la litografia del ritratto con un apposito trattatello, quel *Dell'amore di Dante Alighieri e del ritratto di Beatrice Portinari* uscito a Firenze nel 1832¹¹ e compreso effettivamente fra i libri lasciati, al momento del decesso, da Leopardi a Ranieri, e da questi riconsegnati a Monaldo.¹² Nei primi anni Trenta, in cui Leopardi stava elaborando *Il pensiero dominante* e *Amore e morte*, quella di Missirini potrebbe essere stata una lettura importante, perché contiene molti stralci dalle *Rime extravaganti* e dalle canzoni del *Convivio*.

Dante è quasi assente nell'*Epistolario*: di lui si parla pochissimo, e piuttosto sbrigativamente, in una trentina di lettere (su un totale di 1969, tra quelle leopardiane e dei corrispondenti). Colpisce, a fronte di sporadicissime citazioni del *Convivio* e del *De vulgari eloquentia* (ad esempio in *Zibaldone* 1525, 19 agosto 1821), il totale silenzio sulla *Vita nova* in *Epistolario* e *Zibaldone*. Tuttavia, almeno per la *Commedia* si registra una conoscenza approfondita da parte del poeta, per via di alcune citazioni di passi avvenute evidentemente a memoria, fuori da ogni contesto legato a Dante: nello scritto *Sull'Eusebio del Mai* (1819) Leopardi allude a *Inf.* XI;¹³ in *Zibaldone* 2896 (6 luglio 1823) cita *Par.* XXVI 130 (difficile pensare che, nel corso della stesura di una pagina dello scartafaccio, *currenti calamo*, Leopardi si sia alzato a verificare il testo di un singolo verso citato); in *Zibaldone* 4415 (21 ottobre 1828) cita *Inf.* XXXI, in particolare il paragone fra i Giganti e la cinta muraria di «Montereggione». Eccetera. Ma Leopardi cita anche, in *Zibaldone* 4302 (Pisa, 19 marzo 1828), *Io mi son pargoletta bella e nova*, e dichiara

Leopardi, *Appressamento della morte*, edizione critica a cura di S. Delcò-Toschini, intr. e comm. a cura di C. Genetelli, Roma, Antenore, 2002, 121).

¹⁰ Leopardi, *Postille alla Cantica*, cit., 374.

¹¹ Cfr. lett. di Melchiorre Missirini a Leopardi, da Firenze, 21 febbraio 1831 (G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, vol. II, 1775).

¹² Ha ricostruito recentemente tutta la vicenda L. Melosi, "Sul contesto del dantismo leopardiano", nel miscelaneo *Dante e il dantismo nelle Marche*, a cura di L. Melosi, I. Cesaroni e G. Marozzi, Firenze, Olschki, 2022, 144-146. La studiosa ha però anche dimostrato che, nella Biblioteca avita, il volume oggi non compare (né vi compariva nel 1847-1848, perché il *Catalogo*, che fu allestito in quel torno di tempo, non ne riporta menzione).

¹³ G. Leopardi, "Discorso sopra la vita e le opere di M. Cornelio Frontone", in Id., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Roma, Newton Compton, 2010², 1007 («molti non si fideranno gran cosa d'una versione che primieramente, secondo la metafora di Dante in altra materia, non è figlia ma nipote del testo»).

di avere fra le mani le *Rime* di Dante (*Il risorgimento* e *A Silvia*, non si dimentichi, nascono d'improvviso in quell'aprile!).

Che significato attribuire, infine, alla proposta fatta a Leopardi da Bunsen di ricoprire una cattedra dantesca a Bonn, nel 1828?¹⁴ Possibile che egli non fosse (o non apparisse alla società letteraria) per lo meno un discreto dantista? Leopardi racconta a Puccinotti di aver rifiutato esclusivamente per motivi di clima, e per non doversi allontanare troppo dalla sua famiglia.¹⁵ Di più non si sa, per ora, su questo episodio. Il clima familiare non favoriva dantismi. Nel suo saggio erudito-legittimista sulla *Santa Casa di Loreto* Monaldo cita la *Commedia* secondo l'edizione della Crusca del 1595, e menziona la *Vita di Dante* del neoguelfo Cesare Balbo (del 1839),¹⁶ inoltre, pretende di dimostrare che la Santa Casa di Loreto sia la «casa / di Nostra Donna in sul lito Adriano» di *Par.* XXI 122-123.¹⁷ Tuttavia, il suo rapporto con Dante non era privo di acredini: nelle *Considerazioni sulla storia d'Italia* di Carlo Botta attaccò violentemente il Dante anticlericale, col quale non poté mai solidarizzare.¹⁸ Anche per via di questo clima, forse, Leopardi nell'*Appressamento* cerca di blandire un eventuale giudizio negativo del Monaldo lettore, accentuando cautelativamente, senza ambiguità, le proprie salde certezze religiose: ad esempio, nel Canto V (vv. 73-75), «Eterno Dio, per te son nato, il veggio, / Che non è per quaggiù lo spirito mio, / Per te son nato e per l'eterno seggio».¹⁹ Per lo stesso motivo, il giovane Leopardi colloca nel Canto II (vv. 64-81) un'invettiva contro l'Enrico VIII autore dello scisma anglicano, e rassicura i suoi lettori circa l'approdo definitivo del poeta fiorentino alla beatitudine, dopo la morte (Canto IV, vv. 130-131): Monaldo e i suoi sodali erano forse più in dubbio, su questo punto.²⁰

Nonostante certe espressioni troppo «enfatzizzate» – come scrisse Consoli – non c'è dubbio che la fede cattolica di Leopardi nell'*Appressamento* sia ancora sinceramente sentita.²¹ Il di-

¹⁴ Cfr. lett. di Karl Bunsen a Leopardi del 5 giugno 1828, in Leopardi, *Epistolario*, cit., vol. II, 1499.

¹⁵ Cfr. lett. di Leopardi a Francesco Puccinotti del 12 giugno 1828, in Leopardi, *Epistolario*, cit., vol. II, 1505.

¹⁶ Cfr. M. Leopardi, *La Santa Casa di Loreto: discussioni storiche e critiche*, Lugano, presso Francesco Veladini e C., 1841, 137 nota 1 e 244 nota 2.

¹⁷ Ivi, 136 ss.

¹⁸ M. Leopardi, *Considerazioni sulla storia d'Italia di Carlo Botta in continuazione di quella del Guicciardini. Tratte dalla Voce della Ragione*, Pesaro, Nobili, 1834, 130-131. Ma si dovranno appurare bene, in futuro, i rapporti con Dante di Monaldo e Carlo Antici: le ultime ampie monografie di Pasquale Tuscano (*Monaldo Leopardi: uomo, politico, scrittore*, Lanciano, Carabba, 2016) e Corrado Pestelli (*Carlo Antici e l'ideologia della restaurazione in Italia*, nota introduttiva di S. Mastellone, Firenze, Firenze University Press, 2009) non affrontano di petto questo lato culturale dei due parenti; apprendiamo, invece, che Ilaria Cesaroni si sta attualmente muovendo a questa utile verifica con Monaldo: cfr. Cesaroni, «*Mise non so quanti pontefici e santi nel suo inferno: interferenze dantesche nelle corrispondenze di Monaldo Leopardi*», nel misc. *Dante e il dantismo nelle Marche*, cit., 147-155 (in part. 147 nota 1).

¹⁹ Ripoteremo il testo dell'*Appressamento*, ovunque, dall'ed. crit. a cura di Delcò-Toschini, cit.

²⁰ La stessa rassicurazione inserirà anche in *Sopra il monumento di Dante*, vv. 93-94 («Te ... Che di nuovo salisti al Paradiso!»). Scrivere che Dante era salvo, in quegli anni della Restaurazione, non era privo di senso, né di progettualità ideologiche: serviva a rendere lecita, di fronte al pubblico, l'opera dantesca, recuperandola per nuovi scopi.

²¹ Anche Carlo Tenca, acutamente, nelle sue riflessioni sul Recanatense insisterà su questo aspetto: «qui esso si vede profondamente ispirato dalle credenze cristiane, alle quali attinge la sostanza e le immagini della sua visione. Se nell'espressione del suo rammarico si sente qualche accenno vigoroso che quasi accenna a

ciotenne che si accosta al modello dantesco, con intenzioni scopertamente imitative, condivide col poeta trecentesco anche la prospettiva ultraterrena: nell'*Appressamento* (Canto IV) c'è una *visio Paradisi* (e *Christi*), come nella *Commedia*. Quando invece, a partire dal 1819 circa, la metafisica di Leopardi comincerà ad allontanarsi da quella dantesca, con moto diametralmente opposto, rimarrà ad accomunare i due poeti il solo *Inferno*, con la sua rappresentazione disincantata e orrida del male umano e sociale. Il *Paradiso* diventerà invece a quel punto, fra i due, un elemento divisivo: nel 1823, Leopardi nello *Zibaldone* (3507-3508) dirà che «il Cristianesimo è più atto ad atterrire che a consolare» e che Dante, col suo vivido e convincente *Inferno* e il suo slavato e poco attrattivo *Paradiso*, dimostra benissimo questo principio. Il fatto che, nel corso degli anni, Leopardi metta definitivamente nel cassetto l'*Appressamento* e ne salvi nel *FrXXXIX* dei *Canti* del 1835 solo un breve tratto (76 versi dai primi 82 del Canto I), se da un lato testimonia l'attaccamento affettivo a quell'esperimento giovanile, dall'altro – con la rimozione di ogni sfumatura fideistica²² – comprova la ormai perentoria incompatibilità metafisica fra Dante e Leopardi.

Da Consoli in avanti l'interpretazione *vulgata*, circa il rapporto Leopardi-Dante, è stata questa: nel tempo dell'adesione alla fede cattolica, Dante è stato per Leopardi un esempio anche per i contenuti (vedi l'*Appressamento della morte*); poi, lo spartiacque del 1817, con la conoscenza di Giordani e i nuovi progetti di poesia liberal-patriottica, assieme all'affievolirsi graduale della fede tra le pagine dello *Zibaldone*, ha reso impossibile questa adesione contenutistica, e Dante ha continuato a campeggiare come padre prerisorgimentale (vedi *Sopra il monumento di Dante*); quando anche questa prospettiva è venuta meno, attorno alla fine del 1821 (vedi *Bruto minore*), Dante è rimasto un interlocutore solo per lo stile. Ma è poi vera questa impostazione? Posso consentire che sia vera fino al 1821, ma non credo che Leopardi vedesse in Dante, dopo quella data, solo una fonte di lingua e stile: la *diminutio* dell'uomo sulla terra e della terra stessa («L'aiuola che ci fa tanto feroci» di *Par.* XXII 151, definizione preceduta da un leopardiano «vidi questo globo / tal ch'io sorrisi del suo vil sembiante», vv. 134-135), l'idea di una decadenza progressiva della società e della storia coeve (nel *Veglio di Creta*), la rappresentazione senza veli e infingimenti della crudeltà e della malvagità degli uomini compiuta nell'*Inferno* sono tratti essenziali dell'opera dantesca, che anche Leopardi condivise: si legga appena *Palinodia* 69 ss., dove si proclama che «Valor vero e virtù, modestia e fede / E di giustizia amor, sempre in qualunque / Pubblico stato ... Sfortunati saranno, afflitti e vinti ... Ardir protervo e frode, / Con mediocrità, regneran sempre ... Imperio e forze ... Abuserà chiunque avralle, e sotto / Qualunque nome». Confrontiamo queste considerazioni con le tre fiere e la presenza pervasiva della «lupa» lungo tutto l'*Inferno*, con la va-

protesta, se egli deplora soprattutto con amare parole la troncata aspettativa della gloria, di quella gloria che gli è promessa dall'altezza dell'ingegno e ch'egli ha la coscienza di poter raggiungere, l'umiltà della fede e del sacrificio trionfano infine della sua afflizione d'uomo, e del suo orgoglio di scrittore. Il dubbio è ancora lontano dal suo animo, ed egli non dovrà provarne lo strazio se non in età più inoltrata» (C. Tenca, "Rendiconto dei lavori della Classe di Lettere e scienze morali e politiche del R. Istituto Lombardo" [1880], in Id., *Per l'unità delle arti. Saggi di critica romantica* [1838-1880], a cura di A. Cottignoli, Milano, FrancoAngeli, 2016, 288). Troviamo che questo ragionamento si può, nella sostanza, condividere.

²² Il nuovo testo, infatti, non ha più nulla a che vedere con la visione originaria e mette in scena una fanciulla che viene uccisa da una tempesta improvvisa, mentre si sta recando – come pare probabile – ad un incontro amoroso.

stità inimmaginabile per noi terrestri delle schiere dei dannati incontrate dal pellegrino, con quel «giusti son due e non vi sono intesi» di Ciaccio, con l'aspetto del fraudolento Gerione, in apparenza «uom giusto», ma dotato di «venenosa forza» (che sarebbe stato un buon protagonista anche per le *Operette morali*), con il disastroso ritratto dantesco della politica romagnola e toscana, con i disumani e cannibalici rapporti descritti nell'episodio di Ugolino, con quel Lucifero che divora i peccatori e domina sul mondo.²³ Nei suoi momenti più negativi, Leopardi sembra, insomma, quasi più moderato rispetto al Fiorentino!

Con quanto sin qui detto, non si vuole inferire che il Dante dell'*Appressamento* fosse *tout court* un Dante della Restaurazione o, ancor più precisamente, dello Stato pontificio. Quell'operina, per lo più faticosa e intralciata da una imitazione pesante, conteneva già dell'altro. E ciò va rilevato. Come ha chiarito Christian Genetelli pochi anni or sono, il pretesto generativo di quella Cantica in terza rima va rintracciato in un consimile prodotto poetico di tal Giuliano Anniballi di Urbino, un ultraconservatore «ligio a trono e altare» – come ci spiega Genetelli –, estimatore del Monaldo intellettuale: mi riferisco all'*Ombra di Dante. Visione*, pubblicata da Ilario Rossi a Loreto nel giugno 1816,²⁴ un testo che si muove entro la più assoluta ortodossia monaldiana.²⁵ Leopardi aveva già pronta per la stampa, in bella copia, una recensione molto critica di questo lavoro, ma non la pubblicò mai: la lasciò, infatti, fra le sue carte, ora conservate alla Biblioteca Nazionale di Napoli, dov'è stata rinvenuta e pubblicata da Genetelli, che ha individuato anche qualche precisa convergenza testuale con l'*Appressamento*. Ebbene, Leopardi imbecca una strada notevolmente diversa dall'Anniballi, benché abbia forse ricevuto proprio da lui l'imbeccata per la sua composizione, diversa non tanto per struttura (Anniballi ha un canto solo, Leopardi cinque) o per modalità di riuso del modello dantesco (fitte citazioni dalla *Commedia* si trovano nell'uno e nell'altro, certo in modo ben più raffinato in Leopardi), quanto per due aspetti del tutto peculiari: 1) la concezione di Dante come poeta primitivo e naturale; 2) la presenza di una lunga e tormentosa tirata esistenziale sulla propria condizione di giovane sfortunato e destinato al fallimento terreno.

Leopardi scrive la Cantica «nel Novembre e Dicembre del 1816», per sua stessa ammissione,²⁶ cioè in un anno molto “sperimentale”, quasi altrettanto sperimentale rispetto al 1819, l'anno dell'*Infinito*.²⁷ Nel 1816 si colloca la sua «conversione» al bello, con l'acquisizione di uno stato interiore “antico”, nel quale (cito da *Zibaldone* 143-144, 1° luglio 1820) il suo «forte era la fantasia», i suoi «versi erano pieni d'immagini», e dalle sue «letture poetiche [...] cercava

²³ Come la Natura del *Dialogo* con l'Islandese, la quale, nell'immaginario leopardiano, non è così lontana da ciò che per Dante era Lucifero: si ricordi che Leopardi, attorno al 1833, chiamerà la natura «Arimane», il dio del male dello zoroastrismo.

²⁴ Cfr., su questo testo e gli annessi problemi bio-bibliografici, C. Genetelli, *Un'inedita e ignota recensione di Giacomo Leopardi: «L'ombra di Dante»*, Milano, LED, 2020.

²⁵ Rossi era stampatore di fiducia di Monaldo, e aveva già impresso, in quello stesso giugno, un saggio erudito di Giacomo (le *Notizie storiche, e geografiche sulla città e chiesa arcivescovile di Damiate*, in Egitto). Inoltre, il dedicatario dell'*Ombra* era don Sebastiano Sanchini, prozio di Anniballi e, notoriamente, precettore di Giacomo dal 1807 al 1812.

²⁶ Leopardi, *Postille alla Cantica*, cit., 376.

²⁷ Quanto diremo della Cantica nelle prossime pagine (specie riguardo alla patina linguistica) è debitore della fondamentale introduzione di Genetelli all'*Appressamento*, cit., in part. IX-XX.

sempre di profittare riguardo alla immaginazione»; nel quale «era [...] sensibilissimo anche agli affetti», «non aveva ancora meditato intorno alle cose, e della filosofia» non aveva «che un barlume»; era pieno di illusioni, le sue sventure «erano piene di vita», «in somma il *suo* stato era allora in tutto e per tutto come quello degli antichi»... cioè come quello di Dante! Scriveva ancora Leopardi, in quelle stesse pagine: «allora, quando le sventure mi stringevano e mi travagliavano assai, io diveniva capace anche di certi affetti in poesia, come nell'ultimo canto della *Cantica*». Tale testo, nella sua mente, rappresentava, quindi, il prodotto di una immaginazione fanciullesca, pura e sorgiva, ingenua come nei primitivi, greci o ebrei, o come in Dante. Un tipo di immaginazione che Leopardi dichiara di avere perduto – e dovuto poi sempre faticosamente e laboriosamente rincorrere – dopo il passaggio dallo stato antico al moderno, nel 1819, quando cioè ha cominciato «a riflettere profondamente sopra le cose» e «a divenir filosofo di professione (di poeta *che* era)», e «l'immaginazione in *lui*» si è «sommamente infiacchita». Per tutta la vita Leopardi ha cercato, quindi, di “tornare Dante”.

Nel 1816 egli scrive ancora alla maniera degli antichi: nell'*Inno a Nettuno*, del maggio, finge di essere un lirico greco; nelle *Odae adespotaee*, della primavera, d'essere un lirico latino; traduce il I dell'*Odissea*, il II dell'*Eneide*; nel gennaio 1817 volgarizza i frammenti delle *Antichità romane* di Dionigi d'Alicarnasso; sempre nel 1817 la *Titanomachia* di Esiodo, poeta «semplice, candido, naturale»; nel settembre 1818 in *All'Italia*, vv. 84-140, parla ai lettori attraverso la bocca di Simonide di Ceo, chiamato a parlare direttamente sul proscenio; ecc. Nel suo tentativo di immedesimarsi in questi antichi scrittori naturali, esaltati, contro i Romantici, nella *Lettera ai Sigg. Compilatori della «Biblioteca Italiana»* (anch'essa del 1816), Leopardi cerca di costruire un linguaggio arcaizzante, che imiti il cuore antico di autori come Esiodo, Omero, i profeti biblici o Dante; ecco allora che anche la *Cantica* ha un «sapor pretto d'antichità»,²⁸ specie negli usi grafici (ci suggerisce Genetelli nella sua fine analisi di quel testo):²⁹ l'aferesi dell'articolo *il* dopo polisillabo (*Pareva 'l loco*), la conservazione dell'articolo *lo* con aferesi della vocale che segue (*lo 'intelletto*), l'aferesi di vocale iniziale se preceduta da parola che termina per vocale (*veniami 'incontra*), l'*i'* forma apocopata del pronome personale *io*, ecc. Tutti usi spariti dai *Canti* definitivi. Stesso discorso va fatto per il lessico: parole desuete, spesso d'ascendenza dantesca (*roggia*, *dotta* per “paura”, *approcciammo*, *vanezza*, *dischiavacciarse*; l'avverbio *u'* per “dove” [che non a caso nei *Canti* resta solo in *Sopra il monumento di Dante* 73, «Sedendo u' vostro ferro i marmi avviva»]; *fora* per “fuori”; *sciaura*, ecc.).

Tuttavia, quello che persegue (o tenta di perseguire) la *Cantica* non è solo un primitivismo della lingua o dello stile, ma anche dei contenuti e dell'ispirazione. Il poeta mette sé stesso al centro di un'esperienza numinosa: in concomitanza con una violentissima tempesta, gli appare un Angelo, che gli mostra l'aldilà e gli profetizza la sua morte imminente,³⁰ secondo tratti narrativi e descrittivi usuali nella poesia primitiva dei pagani (che vedevano in ogni evento meteoro-

²⁸ Leopardi, “Discorso sopra la vita e le opere di M. Cornelio Frontone”, in Id., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, cit., 959.

²⁹ Ivi, XII.

³⁰ E che al conoscitore della *Commedia* ricorda da vicino il «messo» celeste sceso nella palude Stigia in *Inf.* IX 64 ss. (accompagnato da «un fracasso d'un suon, pien di spavento [...] non altrimenti fatto che d'un vento / che fier la selva»).

logico la manifestazione degli dèi³¹ o dei profeti biblici, nei racconti dei quali «Iddio, o per sé, o ne' suoi Angeli, non isdegnava [...] di manifestarsi agli uomini, e di conversare in questa terra con la nostra specie», e «lo spirito di Dio» parlava «nel vento, e nel fuoco». ³² La Cantica non avrebbe sfigurato, da questo punto di vista, nel geniale progetto degli *Inni cristiani* (estate-autunno 1819), dei quali è quasi una prefigurazione: in questi inni (ultimo e fallimentare tentativo di salvare la religione nel suo «sistema») Leopardi avrebbe voluto evidenziare un sincretismo fra Cristianesimo e animismo pagano, perché anche il Cristianesimo annovera «Fontane alberi ec. Sacri e atti a guarire», «Apparizioni degli Ang.[eli]», «Angeli custodi», «Angeli e loro forze invisibili diffusi per tutte le parti del mondo». ³³ Non si può, quindi, dire che l'*Appressamento della morte* sia stato un semplice scimmiettamento di Dante o del genere varaniano-montiano della visione: per quel Leopardi del 1816-1818 fu molto di più, ossia un tentativo di essere integralmente antico, di essere integralmente ciò che era stato Dante nel Medioevo.

Inoltre, non fu nemmeno un esercizio d'apprendistato, freddo e manieristico, ma uno sfogo vitale, l'espressione sincera di un moto autenticamente vissuto e urgente, sconvolgente, considerato poi sempre negli anni successivi, dal suo autore, come un evento scrittorio assolutamente rimarchevole, speciale. Se le cose non stessero in questo modo, perché il poeta avrebbe sentito l'esigenza di menzionare la Cantica, nelle pagine zibaldoniane 143-144, come esempio del proprio modo "antico" pre-1819; perché, fra tutti i testi sin lì composti, negli *Appunti e ricordi* (1819) avrebbe dovuto menzionare con struggimento proprio la Cantica e la sua «composizione notturna», «fra il dolore», ³⁴ perché, infine, a distanza di ormai tredici anni, rievocare per l'ennesima volta la Cantica, nelle *Ricordanze*, e non un capolavoro entrato in B24 o B26? In quel sommo canto pisano-recanatese (vv. 109-118), l'*Appressamento* ci viene presentato come il *la*, l'intonazione ad una intera carriera poetica: e se riflettiamo bene, ciò è del tutto plausibile, perché alcune parti di quel poemetto sono – come a dire – i primi "canti" nel senso leopardiano del termine, ovvero momenti lirici profondamente e dolorosamente esistenzialistici; ciò valga in special modo per il Canto V, il più riuscito e notevole, interamente occupato dal lamento del giovane talentuoso, che si crede condannato a finire vittima dell'«Oblio»: la *morte* che si appressa, nel titolo del poemetto, sta quindi anche per "fallimento letterario", un fallimento che è come la morte.

Non vorrei farmi prendere troppo la mano, ma è chiaro che – così considerata – la Cantica, per quanto spesso modesta e ingrata nel suo snodarsi, chiede di essere riletta come un punto d'avvio, sotto il segno di Dante, non come un tentativo scolastico di cui fare falò. Lo stesso Giordani, dopo averla ricevuta, non dice a Giacomo di bruciarla, perché vi trova «molti segni di felicissimo ingegno», bensì gli raccomanda di farla decantare e meditarla bene a mente fredda, per poterle togliere «qualche lunghezza, qualche durezza, qualche oscurità», ³⁵ in altre parole (ma Giordani non aveva ancora una confidenza che gli permettesse d'essere esplicito) per po-

³¹ Come è spiegato nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818).

³² Come Leopardi deluciderà nell'*Abbozzo in prosa dell'Inno ai Patriarchi o de' principii del genere umano* del 1822 (cfr. Id., *Poesie e prose*, vol. I, cit., 678).

³³ Leopardi, "Inni cristiani", in Id., *Poesie e prose*, vol. I, cit., 638.

³⁴ G. Leopardi, *Appunti e ricordi*, introduzione e testo a cura di E. Pasquini, commento a cura di P. Rota, Roma, Carocci, 2000, 51.

³⁵ Lett. di Pietro Giordani a Leopardi, 15 aprile 1817, *Epistolario*, cit., vol. I, 82-83.

terle togliere i riferimenti a Dio e sostituirli con quelli all'Italia, come di fatto si verificherà nelle prime due patriottiche (*All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante*), nelle quali il senso di fallimento che pervade il Canto V dell'*Appressamento* verrà trasferito su un piano nazionale, storico-politico, come fallimento di un popolo. Proprio nell'ambito di una revisione profonda e di una pubblicazione della *Cantica*, Leopardi annota, come s'è detto, alcune postille al testo; nella prima, probabilmente risalente al luglio-prima metà di settembre 1818, quindi a poco prima della composizione di *All'Italia* e *Sopra il monumento*, il poeta si propone di inserire nel Canto III (contro i tiranni) «un'apostrofe all'Italia»: ³⁶ questa postilla e il pressoché coevo *Argomento di una canzone sullo stato presente dell'Italia* (estate 1818) segnano l'avvio di una trasformazione del Dante cattolico in Dante laico-patriottico, del primitivo-visionario in *cantor rectitudinis* (a questa nuova *facies* dantesca alludono chiaramente i vv. 137-138 di *Sopra il monumento*: «Padre, se non ti sdegni, / Mutato sei da quel che fosti in terra»).

Tradizionalmente (specie da Consoli in poi) il responsabile di una simile trasformazione è stato individuato in Giordani. Ma anche su questo punto le cose non sono così semplici. Giordani, è vero, amò Dante: in *Di una poesia del Conte Giovanni Marchetti* (1845) lo definì «onore non di solo Firenze, o della sola Italia, nè solamente del suo tempo ma per tutti i tempi onore del genere umano»; ³⁷ per Giordani, com'è noto, Dante era l'«astro del mattino» della civiltà letteraria italiana, da contemplare e adorare (mentre Leopardi era la «stella dell'ocaso»). ³⁸ Ciononostante, se guardiamo ai dati testuali offerti dall'*Epistolario*, veniamo a constatare che Giordani spronò Leopardi allo studio di Dante una sola volta in 108 lettere, per di più in un breve passaggio: «Dante adunque sia sempre nelle sue mani; che a me pare il miglior maestro e de' poeti e nientemeno de' prosatori. L'evidenza, la proprietà, l'efficacia di Dante mi paiono uniche». ³⁹ Nel 1819, con R18 già stampato, parlò *en passant* a Leopardi di «una dissertazione sull'amor che ebbe Dante per la patria» che Giulio Perticari stava portando a termine (e che sarebbe uscita l'anno seguente col titolo *Dell'amor patrio di Dante*). ⁴⁰ Un po' poco per addebitare a questo mentore il cambiamento radicale nel modo di considerare Dante, di cui s'è detto sopra. Si dovrà ipotizzare, forse, un indottrinamento avvenuto a voce, durante la visita di Giordani a Montemorello dei primi di settembre 1818, in qualche momento lontano dagli sguardi indiscreti e polizieschi della famiglia di Giacomo? Solo fino ad un certo punto, secondo me.

Anche su questo terreno andrà fatta maggior chiarezza, forse addebitando il cambiamento di prospettiva ad altre fonti delle patriottiche, tra Alfieri, Monti e Foscolo (anche se il suo *Discorso sul testo della Divina Commedia*, letto sicuramente da Leopardi, ⁴¹ esce solo nel 1825). Il bellissimo e decisivo trattato del Perticari, venendo in luce solo nell'aprile-maggio 1820, nel volume IV della *Proposta montiana di alcune correzioni ed aggiunte al Vocabolario della Crusca*, non

³⁶ Leopardi, *Postille alla Cantica*, cit., 374.

³⁷ P. Giordani, *Di una poesia del Conte Giovanni Marchetti* (1845), in Id., *Opere*, Firenze, Felice Le Monnier, 1846, 366.

³⁸ Giordani, «Proemio al Terzo Volume delle Opere di Giacomo Leopardi che è degli studi filologici di sua adolescenza» (1845), in Id., *Opere*, cit., 391.

³⁹ Lett. di Pietro Giordani a Leopardi, 15 maggio 1817, *Epistolario*, cit., vol. I, 103.

⁴⁰ Lett. dello stesso a Leopardi, 1° agosto 1819, ivi, 326.

⁴¹ Cfr. *Zibaldone* 4378-4379 (19 settembre 1828).

può avere influito nemmeno sul *Mai*, steso nel gennaio di quell'anno. Leopardi lasciò tracce di una lettura attenta del trattato in pagine dello *Zibaldone* del maggio-dicembre 1823,⁴² quando il periodo di impegno civile della sua poesia era già inesorabilmente chiuso. Non si può nemmeno ipotizzare l'influsso di altri membri della Scuola classica romagnola, prima di R18, perché proprio con l'invio di quella *plaquette* – su indicazione promozionale di Giordani – Leopardi li raggiunge per la prima volta, come accade con Giovanni Marchetti o Dionigi Strocchi. Li avrebbe conosciuti a Bologna, sì, ma nel 1825-1827. Fra l'altro, sappiamo da Brighenti (lettera del 12 aprile 1820) che la «Canzone sul Dante fu presa in sinistro», a Bologna, da «uomini dai principi liberali», che per l'attacco contro il periodo napoleonico ivi contenuto «non la sentirono troppo volentieri»:⁴³ quello scatto misogallico della canzone poteva, in effetti, apparire più filopapale che alferiano o liberale,⁴⁴ e – a dimostrazione del fatto che il poeta non se ne pentì tanto presto – rimase anche in B24, e fu tolto solamente nell'edizione Piatti dei *Canti* (1831). Forse Leopardi fu più che altro influenzato, nella sua requisitoria sull'Italia «ancella e schiava» di *Sopra il monumento* 124, proprio dalla *Commedia*: da *Purg.* VI, ma anche, più in generale, dalle molte invettive politiche contro le città italiane e le loro magistrature corrotte, contro le divisioni della Romagna, contro il Papato e i suoi giochi di potere.

Per chiudere, è altresì necessario notare che Dante, con *Sopra il monumento*, è l'unico classico italiano dedicatario di un canto monografico (il Carlo Pepoli dell'*Epistola* del 1826 è ovviamente un tutt'altro tipo di poeta...): questo avrà pure un significato, in termini di attaccamento e riconoscimento di un'affinità. Nella canzone, Leopardi allude, perfino, ad un passaggio di testimone tra lui e il poeta fiorentino: «Nè sorgerà mai tale / Che ti rassembri in qualsivoglia parte?» (vv. 186-187); una domanda la cui risposta implicita è evidente: «Sì, è già sorto; ed è colui che qui scrive». Crediamo, insomma, che testi d'ardua orchestrazione come questo,⁴⁵ partoriti da ingegni altissimi, non possano essere ricondotti solo a un vieto frasario da rimeria civile.

Ce n'è abbastanza, direi, per riaprire un nuovo cantiere su “Leopardi e Dante”, con un approccio diverso, che ci consenta di restituire, dell'intera questione, un quadro più aderente alla realtà delle cose.

⁴² In particolare, rimase affascinato dalle considerazioni del Perticari su Dante, come poeta che indicò la strada, ai popoli, per fondare le nazioni europee moderne (cfr. *Zibaldone* 3338-3340, 2 settembre 1823).

⁴³ Lett. di Pietro Brighenti a Giacomo da Bologna, 12 aprile 1820, *Epistolario*, cit., vol. I, 393.

⁴⁴ Del resto, si trovava largamente sviluppato anche nell'*Orazione Agl'Italiani* del 1815, influenzata dalle idee paterne.

⁴⁵ *Sopra il monumento di Dante* non sarà *A Silvia*, siamo d'accordo, ma nel suo genere, confrontato a ciò che lo precede (fra petrarchismo, Seicento e Arcadia), è un risultato davvero eccezionale.

Emilio Pasquini e la *Lectura Dantis Bononiensis**

Giuseppe Ledda

Dipartimento di Filologia classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Alfredo Cottignoli

Abstract

This article recalls the figure of Emilio Pasquini, an illustrious Italianist from the University of Bologna and one of the leading scholars of Dante of our time, focusing in particular on reconstructing his endeavor for the organization and publication of the *Lectura Dantis Bononiensis*.

Keywords

Emilio Pasquini, *Lectura Dantis*, *Lectura Dantis Bononiensis*.

Fra le molteplici imprese e iniziative progettate in ambito dantesco da Emilio Pasquini, non c'è dubbio che la *Lectura Dantis Bononiensis* gli fosse particolarmente cara. L'aveva ideata, attentamente costruita e infine avviata nell'autunno del 2009, programmando un ritmo di otto canti all'anno, quattro a primavera e quattro in autunno, per giungere a completare il ciclo dei cento canti nel 2021 e celebrare, così, il compimento dell'impresa nell'anno solenne del settimo centenario della morte del poeta. Di volta in volta convocava gli studiosi più validi, scegliendo con cura quello che riteneva potesse risultare il lettore più appropriato, per offrire un'interpretazione del canto rigorosa e innovativa, ma insieme anche chiara e comprensibile per un pubblico di non specialisti.

La storia della progettazione della *Lectura* è ben raccontata dallo stesso Pasquini nella *Premessa* al primo volumetto della *Lectura Dantis Bononiensis*,¹ uscito nel 2011 con tutti gli interventi presentati nel primo ciclo di incontri, tenutosi nell'autunno del 2009, con letture dei primi

© Giuseppe Ledda, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503g

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* *L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini: Una parabola pedagogica* (23 gennaio 2024, Accademia delle Scienze, Bologna).

¹ E. Pasquini, "Premessa", in *Lectura Dantis Bononiensis*, vol. I, a cura di E. Pasquini e C. Galli, Bologna, Bononia University Press, 2011, 7-10.

quattro canti dell'*Inferno* e una conferenza di Ovidio Capitani sulla datazione della *Monarchia*. Si tratta di una *Premessa* che purtroppo ricordo molto bene, perché il 1° novembre del 2020 la Dott.ssa Angela Oleandri mi scrisse su indicazione del Prof. Walter Tega, allora Presidente dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, per chiedermi di preparare una premessa al primo volume della nuova edizione completa, volume che avrebbe raccolto tutte le letture dell'*Inferno*. In quei giorni il Prof. Pasquini era ricoverato e impossibilitato a preparare personalmente la premessa per il volume ormai in bozze. Decisi che la premessa a un tale volume, da lui fortemente voluto, avrebbe dovuto essere firmata comunque da lui, non da me, e mi limitai quindi a riprendere il testo della *Premessa* di Pasquini del 2011 apportandovi minime correzioni per adattarlo alla nuova situazione temporale.²

Nella *Premessa* del 2011 Pasquini esordiva così: «Non è agevole presentare il primo quaderno di una *Lectura Dantis* nata a Bologna nell'autunno del 2009, in tempi calamitosi per la cultura italiana, tempi quanto mai estranei ad una simile iniziativa, caratterizzata da una ritualità non sempre consapevole della natura del pubblico, oggi svogliato e distratto da troppi messaggi». Ricordava però la nuova attenzione intorno alla *Commedia*, suscitata anche dalla lettura popolare offertane da Benigni, di cui apprezzava la capacità di aprire l'opera di Dante «a un'udienza davvero popolare, senz'ombra di barriere linguistiche o sociali».³ Spinto da questa nuova energia, ma certo anche dalla volontà di creare uno spazio per vivere e condividere in modo plurale e dialogico la sua passione per lo studio di Dante, passione che a partire dalla metà degli anni Novanta aveva preso il sopravvento su tanti altri interessi coltivati nei decenni precedenti, Pasquini ideò la *Lectura Dantis Bononiensis*.

Allievo di Raffaele Spongano, Umberto Bosco e Gianfranco Contini, egli è stato un italianista a tutto campo, capace di studi e ricerche, sempre di altissimo livello, su aspetti tanto filologici quanto critici e storico-letterari di una pluralità di autori, di testi e di epoche della nostra tradizione letteraria.⁴ All'impegno sulla letteratura dei primi secoli, dalla tradizione francescana a Petrarca, da Saviozzo alla poesia del Quattrocento e poi fino a Guicciardini, Pasquini ha sempre affiancato l'attività critica e filologica su autori particolarmente amati dell'Ottocento e del Novecento, offrendo contributi fondamentali, tra gli altri, su Leopardi, Carducci, Pascoli, Pirandello, Montale.

L'impegno dantesco, sempre presente, ma occasionale, nei primi anni della sua carriera, ebbe una prima decisiva intensificazione con l'affidamento del commento alla *Commedia* da parte dell'editore Garzanti, lavoro portato a termine, insieme a Antonio Enzo Quaglio, nei primi anni Ottanta del secolo scorso.⁵ Si trattò di un lavoro eccellente, di un commento di straordi-

² E. Pasquini, "Premessa", in *Lectura Dantis Bononiensis. Per il VII centenario della morte di Dante Alighieri 1321-2021. Inferno*, a cura di E. Pasquini, Bologna, Bononia University Press, 2020, XIII-XV.

³ Pasquini 2011, cit., 7.

⁴ Per un breve profilo del Pasquini dantista cfr. A. Mangini, "Studi danteschi dei maestri dell'italianistica: Emilio Pasquini", in *Dall'Alma Mater al mondo. Dante all'Università di Bologna*, Catalogo della Mostra, Bologna 25 ottobre – 15 dicembre 2021, a cura di G. Ledda e A. Zironi, Bologna, Bologna University Press, 2022, 267-276.

⁵ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di E. Pasquini e A.E. Quaglio, Milano, Garzanti, 1987 (i volumi relativi alle singole cantiche erano usciti separatamente in prima edizione: *Inferno*, ivi, 1980; *Purgatorio*, ivi, 1982; *Paradiso*, ivi, 1986).

naria efficacia e utilità, che raccolse il meglio degli studi danteschi novecenteschi, attivandoli nella chiosa puntuale al testo. Era, appunto, una sintesi magistrale del meglio della critica dantesca più aggiornata, e come tale è poi risultata fondamentale nella formazione di generazioni di lettori e di studenti, benché ancora non presentasse particolari elementi di novità, né aprisse a una personale “idea di Dante”.

Una seconda svolta, per certi aspetti ancora più decisiva, fu quella, invece, degli anni Novanta, in cui Pasquini partecipò, insieme ad altri studiosi, all’elaborazione di un nuovo paradigma critico che, superando le prospettive sinottiche e sistemiche di molta critica novecentesca, cercava di indagare la complessità del farsi del poema dantesco nel tempo e, quindi, le sue relazioni con la storia e con la biografia dell’autore. Un’ipotesi fondamentale, per questo nuovo paradigma, era quella di una progressiva “pubblicazione” dei canti del poema, via via che essi venivano scritti, tramite una diffusione per gruppi. Ciò aveva il duplice effetto, da una parte, di rendere tali canti subito capaci di incidere nel contesto in cui venivano letti e, dall’altra, di rendere poi impossibili i successivi interventi dell’autore. Di qui la necessità che Dante – qualora avesse voluto segnalare cambiamenti di prospettiva o di posizione su certi temi o su certi personaggi – non potendo correggere quanto già “pubblicato”, si trovasse ad aggiungere nuovi episodi, che andavano a contraddire, o a integrare e precisare, quanto già pubblicato. Sulla base di questo nuovo paradigma, Pasquini rielaborò una serie di interventi, usciti nel corso degli anni, montandoli poi in un libro completamente nuovo, che sviluppava in modo innovativo la prospettiva critica della *Commedia* come “work in progress”, individuando nella nozione di “figura”, elaborata nell’ambito dell’esegesi biblica e già applicata da Erich Auerbach alla lettura del poema dantesco, una chiave di lettura storicamente fondata e criticamente efficace. Con questo libro, *Le figure del vero. Dante e la fabbrica della «Commedia»*, Pasquini presentò, quindi, una vera nuova “idea di Dante” e si impose, all’inizio del nuovo millennio, come uno dei dantisti più autorevoli e influenti.⁶

Negli anni successivi, oltre a sviluppare e precisare singoli punti di questo nuovo paradigma interpretativo, con l’autorevolezza di chi era ormai universalmente riconosciuto come uno dei maestri degli studi danteschi del nostro tempo (tanto che nel 2007 era stato anche eletto presidente della Società Dantesca Italiana), e insieme con generosità e lungimiranza, si dedicò anche a un’opera di altissima divulgazione, con un libro come *Vita di Dante. I giorni e le opere*, aurea esposizione dei canti della *Commedia* in una prosa nitida e avvincente.⁷

Fu in questi anni che Pasquini maturò l’idea di assumersi anche la responsabilità di offrire, non solo alla comunità scientifica degli studiosi e degli esperti, ma anche al pubblico più ampio, appassionato e curioso della poesia di Dante, un’impresa di altissimo livello scientifico e, al contempo, accessibile a un pubblico non specialistico.⁸ È, infatti, in questo momento che

⁶ Cfr. E. Pasquini, *Dante e le figure del vero. La fabbrica della «Commedia»*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.

⁷ Cfr. E. Pasquini, *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, Rizzoli, 2006. Tale operazione, di alto racconto del poema di Dante per il grande pubblico, verrà poi doppiata, qualche anno dopo, con il volume di Pasquini, *Il viaggio di Dante. Storia illustrata della «Commedia»*, Roma, Carocci, 2015, arricchito anche da un prezioso apparato iconografico, curato dalla figlia Laura.

⁸ Un’impresa analoga vide impegnato Pasquini, affiancato in tale occasione da Alfredo Cottignoli, a partire da quegli stessi anni e in vista del centenario dantesco del 2021, con l’ideazione e la direzione del nuovo *Bollettino*

Pasquini progettò la *Lectura Dantis Bononiensis*, trovando il pronto sostegno dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, allora presieduta da Francesco Antonio Manzoli, con Vice-Presidente Carlo Galli. Quest'ultimo, in particolare, sostenne con grande energia Pasquini e anzi lo affiancò nella direzione della *Lectura*, nella presidenza delle singole sedute e nella pubblicazione dei volumi. Il successo dell'impresa fu coronato dall'elezione di Pasquini a Presidente dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, carica che ricoprì negli anni 2012-2015.

Lo studioso amava molto spiegare la perfetta programmazione matematica dell'impresa: «partendo dall'autunno 2009 con quattro letture e tenendo negli anni successivi un ritmo di quattro letture primaverili e quattro autunnali, otto dunque per anno, si sarebbe arrivati nell'autunno del 2021 esattamente al XXXIII del *Paradiso*». ⁹ Questa numerologia tanto propizia «sembrò un'occasione da non perdere, nella fiducia che i proponenti avrebbero potuto agevolmente passare il testimone ai colleghi e agli allievi più giovani e che i finanziamenti necessari per una simile operazione, sia pure ridotti all'osso, non sarebbero venuti meno». ¹⁰ Quindi aggiungeva: «Eravamo consapevoli di giungere al culmine di una lunga trafila di *Lecturae*, ancora attive in molte città italiane, ma ci confortava il dato che un'istituzione del genere, proprio per la sua secolare vitalità, non dava ancora segni di stanchezza. E ci pareva che il 1° ottobre del 2009, fissato per il primo canto del poema, potesse richiamarsi a quel lontanissimo 23 ottobre 1373, giorno in cui Giovanni Boccaccio, pur precocemente invecchiato, inaugurò a Firenze in Santo Stefano di Badia la prima *Lectura Dantis* in assoluto». ¹¹

Ripercorsi alcuni momenti della tradizione secolare della *Lectura Dantis*, Pasquini segnalava come, «dopo un percorso quasi carsico (fra Sei e Settecento l'iniziativa sembrò infatti esaurirsi)», essa «riemergesse nell'Ottocento, col Romanticismo, ma ancor più dopo l'unità d'Italia»:

Aprirono la strada le straordinarie lezioni su Dante di Francesco De Sanctis a Napoli, a Torino e a Zurigo e le quasi coeve fondazioni della “Deutsche Dante-Gesellschaft” (1865), della “Oxford Dante Society” (1876) e della “Dante Society of America” (1880), nella cui scia si pose la “Società dantesca italiana” (1888) con sede a Firenze; ma proprio a Firenze il 27 aprile 1899 si inaugurò la moderna *Lectura Dantis*. Ad essa fecero seguito, quasi a ventaglio, le varie *Lecturae* legate alle diverse città italiane, non solo quelle iscrivibili nella biografia dell'Alighieri. Ed ecco sorgere, accanto a quella di Orsanmichele a Firenze (approdata nel 1955 ai tre volumi curati da Giovanni Getto), le *Letture Classensi*, a cura del Comune di Ravenna e dell'Opera di Dante, la *Lectura Scaligera* di Verona presso il locale Centro Scaligero (di qui, tre volumi), la *Lectura Dantis Romana*, presso la cosiddetta Casa di Dante in Trastevere; e poi la *Lectura Dantis* genovese e la siciliana e quella emanante dalla Società dantesca italiana di Milano. Di fronte a tale spiegamento di forze, dunque, l'iniziativa bolognese, la prima nuova *Lectura Dantis* nel XXI secolo, patrocinata congiuntamente dall'Accademia

Dantesco per il Settimo Centenario, pubblicato dal 2012 al 2021 dall'editore Giorgio Pozzi di Ravenna.

⁹ Pasquini 2011, cit., 7-8.

¹⁰ Ivi, 8.

¹¹ *Ibidem*.

delle Scienze dell'Istituto di Bologna, nelle cui sale si tengono e si terranno le letture, e dal Dipartimento di Italianistica dell'Ateneo bolognese, potrà sembrare velleitaria o tardiva, specie in tempi così grami per la cultura italiana e per la cultura in genere.¹²

Ma subito rilanciava, sottolineando la specificità di questa *Lectura Dantis Bononiensis*:

Sappiamo però anche che la *Lectura Dantis*, accanto alle sue legittime motivazioni specialistiche, possiede un suo ruolo nobilmente divulgativo, si rivolge, cioè, a un pubblico ben più largo, non identificabile con gli addetti ai lavori. L'imperativo è dunque quello di chiedere ai *lectores* di essere chiari, gradevoli e scevri di compiacimenti eruditi nella loro esecuzione orale, riservando al testo scritto tutti i possibili approfondimenti, il necessario corredo bibliografico e certe raffinatezze esegetiche. Un risultato del genere non può ottenersi se non facendo appello ad autentici studiosi di Dante e del Medioevo: un centinaio può mettersi insieme fra Europa e Stati Uniti, ma anche Australia e Giappone. E il risultato può anche giungere ad assommare rigore scientifico e freschezza discorsiva, senso della tradizione e innovazione interpretativa, quando alla competenza generale si unisca una conoscenza particolare del singolo canto o della tematica che vi si sviluppa.¹³

Sono qui elencati tutti i caratteri della *Lectura Dantis Bononiensis*: rigore metodologico e freschezza interpretativa, apertura a scuole e impostazioni diverse, nonché a uno spazio dialogico e internazionale. Egli, quindi, aggiungeva considerazioni davvero belle e commoventi, specie se rilette oggi:

Siamo consapevoli, come il vecchio saggio di cui Cicerone discorre nel *De senectute*, di piantare un albero della cui ombra godranno spettatori e studiosi nei prossimi anni, fino a quell'autunno del 2021 che ne vedrà completate le fronde; ma guai a misurare sulla nostra età e sulle nostre deboli forze (o sulle difficoltà economiche che ne potrebbero ostacolare lo sviluppo) un'impresa di questa ampiezza e difficoltà. Occorre fare, insomma, come l'arciere di Machiavelli, che mira alto per far compiere alla propria freccia il massimo del cammino. Con questa persuasione (e con simili consolazioni) diamo alle stampe il primo (e più esile) nucleo di letture: nella speranza che apra la strada a una bella serie di quaderni, inclusivi dei canti (otto per anno) via via commentati. Il nostro auspicio è che alla fine ci siano dodici volumetti, che col primo fascicolo (comprendente il quartetto iniziale, preludio ai novantasei successivi) vengano a costituire l'omaggio di Bologna, nell'avvio del terzo millennio, al poeta che, oltre sette secoli fa, passeggiava sotto i suoi portici e all'ombra delle sue torri gentilizie (emozionante, nel 1287, la registrazione al volo, nelle carte di un notaio locale, Enrichetto delle Querce, di un sonetto del giovane studente fiorentino, che ha al centro l'immagine della Garisenda).¹⁴

¹² Ivi, 8-9.

¹³ Ivi, 9.

¹⁴ Ivi, 9-10.

Di qui Pasquini apriva una bella digressione su Dante e Bologna, tema che lo appassionava e a cui ha dato contributi molteplici e fondamentali, recentemente raccolti da Armando Antonelli.¹⁵ Ma la chiusa era affidata ad aprire tale prospettiva, orgogliosamente bolognese, a una dimensione nazionale e internazionale: «anche la nostra iniziativa, aperta ai veri dantisti di tutto il mondo, potrà giovare alla dantologia italiana, che corre a volte il rischio di chiudersi in borie o in difese grettamente municipali. Dante, non vi è dubbio, merita orizzonti tanto più ampi delle mura cittadine, siano pure quelle dell'odiosamata Firenze».¹⁶

Consapevole dell'altissimo livello delle letture presentate oralmente presso la sede dall'Accademia delle Scienze di Bologna, Pasquini volle, quindi, subito procedere alla pubblicazione in volumetti, che raccogliessero le letture di ogni singola annata: volumi che si sono subito imposti nella bibliografia dantesca internazionale, andando a costituire un fondamentale punto di riferimento negli studi.¹⁷ Anche per questo motivo, egli aveva poi progettato un passaggio ulteriore, la realizzazione di un'edizione maggiore, che raccogliesse tutte le letture in tre grandi volumi, uno per ciascuna delle tre cantiche, allineandosi così alle più prestigiose raccolte di *Lecturae Dantis*, con l'intento di onorare anche in tal modo il centenario del 2021. Purtroppo, lo studioso ha potuto preparare e curare, ma non vedere stampato, il solo volume sull'*Inferno*. È, perciò, parso a tutti doveroso portare avanti un progetto così importante e al quale egli tanto teneva. Il percorso di pubblicazione è stato così portato a compimento con la pubblicazione del volume sul *Purgatorio* nel 2021 e di quello sul *Paradiso* nel 2023.¹⁸ È doveroso ricordare che in tale impresa ha giocato un ruolo decisivo l'impegno del Prof. Walter Tega, Presidente dell'Accademia delle Scienze nel periodo 2018-2022.

Credo che Pasquini sarebbe stato davvero orgoglioso nel vedere i tre volumi stampati con le cento letture. Al termine delle singole letture, egli rilevava sempre con soddisfazione la bontà dell'intuizione che l'aveva portato a scegliere un certo studioso, proprio per quel canto. E davvero, a rileggere ora tutte le *lecturae* dedicate ai singoli canti delle tre cantiche emerge un quadro ricchissimo di singoli contributi innovativi e originali, che nell'insieme restituiscono una lettura complessiva della *Commedia* di eccezionale ricchezza, per la novità e la pluralità delle prospettive critiche e metodologiche attivate. Non è certo possibile passare in rassegna le cento letture raccolte nei tre volumi, né esplorare, neppure sommariamente, i percorsi di interpretazione della poesia dantesca che vi emergono, percorsi che hanno nella varietà una delle

¹⁵ Cfr. E. Pasquini, *Dante, Bologna e lo «Studium»*, a cura di A. Antonelli, postfazione di A. Cottignoli, Ravenna, Pozzi, 2021.

¹⁶ Pasquini 2011, cit., 10.

¹⁷ Oltre al già citato volume I, *Lectura Dantis Bononiensis*, a cura di E. Pasquini e C. Galli, Bologna, Bononia University Press, 2011, sono usciti i volumi II (ivi, 2012); III (ivi, 2014); IV (ivi, 2014); V (ivi, 2015); VI (ivi, 2017); VII (ivi, 2017); VIII (ivi, 2018); IX (ivi, 2020); X (ivi, 2020); XI (ivi, 2021), XII (ivi, 2022); XIII (ivi, 2023). I primi dieci volumi sono usciti tutti «a cura di Emilio Pasquini e Carlo Galli», gli ultimi tre con la dicitura «su progetto di Emilio Pasquini / a cura di Giuseppe Ledda».

¹⁸ Dopo il già citato primo volume, *Lectura Dantis Bononiensis. Per il VII centenario della morte di Dante Alighieri 1321-2021. Inferno*, a cura di E. Pasquini, Bologna, Bononia University Press, 2020, sono usciti gli altri due: *Lectura Dantis Bononiensis. Per il VII centenario della morte di Dante Alighieri 1321-2021. Purgatorio*, a cura di E. Pasquini, ivi, 2021; *Lectura Dantis Bononiensis. Per il VII centenario della morte di Dante Alighieri 1321-2021. Paradiso*, a cura di E. Pasquini e G. Ledda, ivi, 2023.

loro principali ricchezze. Si possono, però, individuare alcuni nuclei nella scelta degli studiosi operata da Pasquini.

Un primo nucleo, consistente e importante, è certamente quello dei colleghi e degli allievi bolognesi, che rendono questa *Lectura Dantis* davvero *Bononiensis*, dando ai volumi il sapore della filologia e della critica delle scuole dell'italianistica dell'Alma Mater. Non sono convocati, infatti, soltanto i collaboratori, gli allievi e gli amici più stretti di Pasquini, da Alfredo Cottignoli, Paola Vecchi Galli e Pantaleo Palmieri, sino ai più giovani, Marco Veglia, Angelo Mangini e Sebastiana Nobili, ma anche i rappresentanti di altre scuole dell'italianistica bolognese, da colleghi della sua generazione o poco più giovani, come Carlo Delcorno e Andrea Battistini, a studiosi più giovani, come Giuseppe Ledda, o addirittura giovanissimi, come Anna Pegoretti e Nicolò Maldina. E non solo italianisti, ma anche filologi romanzi, come Giuseppina Brunetti, Andrea Fassò e Luciano Formisano. Quello dell'apertura a specialisti di altre discipline era un altro carattere della *Lectura Bononiensis*, a cui Pasquini teneva molto. Tra i filologi romanzi intervenuti va ricordato Cesare Segre, autore di una memorabile e partecipatissima lettura di *Inferno XXVI*, tenutasi il 22 ottobre 2012.¹⁹

Un secondo nucleo è, invece, costituito dai grandi dantisti e italianisti italiani della generazione di Pasquini o appena più giovani, che erano stati suoi sodali nell'attraversare decenni di studi e ricerche, di imprese culturali e di dialoghi comuni; che avevano, quindi, raggiunto ormai la dimensione di assoluti protagonisti dell'italianistica, della filologia e degli studi letterari. Così, il pubblico bolognese poté ascoltare nelle sale dell'Accademia delle Scienze, e ora i lettori possono leggere nelle pagine dei tre volumi della *Lectura*, alcuni fra massimi italianisti del secondo Novecento e dell'inizio del terzo millennio, provenienti dalle principali sedi universitarie italiane. Per limitarmi a pochi nomi, cito solo Nicolò Mineo e Marco Santagata, Lucia Battaglia Ricci e Giuliano Tanturli, Umberto Carpi e Giancarlo Breschi, Enrico Malato e Giuseppe Antonio Camerino, Claudia Villa e Carlo Ossola, Roberto Antonelli e Luca Seriani, Luigi Surdich e Manlio Pastore Stocchi. Ma accanto a questi grandi maestri, nati sino agli anni Quaranta, Pasquini convocò gli studiosi della generazione successiva, i quali si stavano, a loro volta, affermando come protagonisti di una nuova stagione di studi. E qui colpisce ancora l'apertura e la lungimiranza delle scelte, che permettono di avere oggi, in questi volumi, gli studiosi più importanti dell'italianistica e della dantistica italiana di questi primi decenni del terzo millennio. Anche qui cito solo alcuni nomi, senza pretesa di esaustività, scorrendo gli indici dei tre volumi: Giorgio Inglese, Stefano Carrai, Natascia Tonelli, Mirko Tavoni, Francesco Spera, Marcello Ciccutto, Tiziano Zanato, Saverio Bellomo, Giuseppe Frasso, Sergio Cristaldi, Mira Mocan, Erminia Ardissino, Paolo Falzone, Andrea Mazzucchi, Corrado Calenda, Elisa Brillì, Sonia Gentili, Corrado Bologna, Guglielmo Barucci, Luca Carlo Rossi, Paolo Borsa, Donato Pirovano, Valeria Giannantonio. Si tratta, come si vede, dei protagonisti della critica dantesca

¹⁹ Purtroppo, l'aggravarsi delle condizioni di salute nei mesi successivi, fino al decesso avvenuto nel marzo 2014, non permise a Cesare Segre di consegnare il contributo per stampa. Per *Inferno XXVI* venne perciò ripubblicata una lettura di Tiziano Zanato, già apparsa sulla rivista *L'Alighieri* qualche anno prima (cfr. T. Zanato, "Rilettura desultoria di *Inferno XXVI*", *L'Alighieri*, XXXV, n.s., 51 (2010), 75-109).

negli ultimi decenni, e Pasquini li aveva tutti con sicurezza individuati e coinvolti, con generosità e grande senso di apertura verso le nuove generazioni e la molteplicità degli approcci critici.

Ma ancora più straordinaria è la dimensione internazionale della *Lectura Dantis Bononiensis*, che la rende assolutamente unica. Anche per questo aspetto Pasquini mostrò una sensibilità e un'apertura eccezionali, in un italianista di formazione filologica della sua generazione, un atteggiamento di apertura verso le esperienze della dantistica straniera, che condivideva con un altro grande italianista bolognese, Ezio Raimondi. Così troviamo fra i lettori qui coinvolti alcuni studiosi italiani, di diverse generazioni, che si sono affermati come dantisti di valore lavorando presso università straniere. Fra questi, non solo maestri ormai celebri come Giuseppe Mazzotta, Lino Pertile e Raffaele Pinto, ma anche giovani studiosi italiani all'estero, di cui Pasquini ha riconosciuto per tempo il talento, come Manuele Gragnolati, Paola Nasti, Paolo De Ventura. E ancora, una serie notevolissima di dantisti e italianisti stranieri, ancora una volta provenienti da una pluralità di paesi: anche qui da maestri riconosciuti e celebri, come Anthony Oldcorn e Martin McLoughlin, a studiosi più giovani ma già affermati, fra cui Sabine Verhulst, Simon Gilson, Robert Wilson, Franziska Meier, Heather Webb, Juan Varela-Portas de Orduña. L'emblema di questa vocazione internazionale e, insieme, il segno ulteriore dell'intelligenza e della generosità di Pasquini fu la scelta di affidare un ruolo di assoluto protagonista a uno studioso come Zygmunt Barański, di cui Pasquini, con grande acume e insieme con singolare magnanimità, riconosceva l'eccellenza, tanto da assegnargli l'incarico di lettore del canto iniziale di ciascuna delle tre cantiche (*Inferno* I, *Purgatorio* I, *Paradiso* I), oltre a un paio di altri canti infernali (*Inferno* IX e XVIII).

Verso la conclusione del percorso, un'altra scelta importante fu quella di affidare, non a un dantista di professione, ma a un filosofo e protagonista del dibattito culturale del nostro tempo, come Massimo Cacciari, la lettura dell'ultimo canto del *Paradiso*. Così il ciclo si concluse con una conferenza importante e bellissima di Cacciari, che divenne poi un saggio brillante su alcuni caratteri della poesia dantesca dei canti dell'Empireo. Ma poiché non si trattava di una lettura mirata di *Paradiso* XXXIII, si è poi preferito sostituirla con una lettura più canonica del canto, pur collocandola, per il suo eccezionale interesse e la sua bellezza, come ideale conclusione dell'intero percorso di lettura. Merita, infine, di essere segnalato che, con elegante discrezione e insieme con incontenibile passione, Pasquini ha voluto affidare a sé stesso una triade di canti amatissimi, ossia i canti infernali di Farinata e di Ugolino, *Inferno* X e XXXIII, e il canto XVII del *Paradiso*, con la grande profezia dell'esilio da parte di Cacciaguیدا e il conferimento a Dante della missione poetica e profetica della scrittura del poema. Non si possono, perciò, rileggere queste pagine senza sentirvi risuonare gli accenti più sinceri e profondi dell'amore di Pasquini per la poesia di Dante.

Così questa *Lectura Dantis Bononiensis* risulta davvero profondamente bolognese, non nel senso di una chiusura locale, ma in quello, piuttosto, della capacità, propria della cultura universitaria bolognese, di aprirsi a un dialogo scientifico, intenso e alto, con la comunità nazionale e internazionale degli studi, senza mai perdere, però, la propria voce più intima e autentica.

Dantismo muratoriano: non solo *Perfetta poesia**

Fabio Marri

Professore Alma Mater, Università di Bologna

Contributo presentato da Alfredo Cottignoli

Abstract

Muratori's judgment on Dante's *Comedy*, certainly limiting but consistent with the orientations of the critics of his time, dates back to the *Perfetta poesia italiana*, an early work, from which however the great esteem for the lyrical Dante, the intention to prepare a commented edition, and the agreement with the linguistic ideas of *De vulgari eloquentia* shine through. Muratori's more mature works, especially the masterpiece of the *Antiquitates italiacae* (in which the historical part of the commentary by Benvenuto da Imola, then unedited, is also published) show a profound knowledge of the *Comedy*, offer valid contributions to the interpretation of its lexicon and appreciate (as Andrea Battistini wrote) «its encyclopedic wisdom».

Keywords

Dante Alighieri, Lodovico Antonio Muratori, Fiorenzo Forti, Middle Ages, Literary Criticism.

Non sarà fuori luogo partire da un incontro tra il Maestro, che in questo novembre 2024 ricordiamo a quattro anni dalla scomparsa, e un altro che conviene ugualmente definire maestro, sebbene l'appartenere lui alla nostra generazione ce lo facesse sentire piuttosto come amico: Andrea Battistini, che proprio negli studi offerti per i settant'anni di Emilio Pasquini aveva affrontato il tema de «l'alterna fortuna di Dante nel Settecento»,¹ ovviamente senza dimenticare quanto uscì dal «temperamento assennato di Muratori»: il quale si trovò a «non condividere gli entusiasmi danteschi di Gravina, Vico e Giannone», perseguendo piuttosto, tra

© Fabio Marri, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503h

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license.

* *L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini: Dantismo sette-ottocentesco* (12 novembre 2024, Accademia delle Scienze, Bologna)

¹ È il sottotitolo del saggio di A. Battistini, "Rozzo poeta o genio sublime?", in *Da Dante a Montale. Studi di filologia e critica letteraria in onore di Emilio Pasquini*, Bologna, Gedit, 2005, 491-504.

la *Perfetta poesia* del 1706 e le *Osservazioni* a Petrarca del 1711 «una sorta di giusto mezzo che lo esorta ad affacciare riserve sull'impiego in Dante del “barbaro linguaggio delle scuole sommamente disdicevole al genio della poesia”, in quanto [...] genera “sensi oscuri”. Ecco perché, semmai, le sue preferenze vanno al Dante lirico, riscoperto nella sua veste stilnovista» più consona al predicato «buon gusto».²

Allargo il campo, ricorrendo a un altro indimenticabile maestro dell'Ateneo bolognese, Fiorenzo Forti, al quale devo anche, nella scia della sua insuperata raccolta ricciardiana conclusa con Giorgio Falco nel 1964, l'avviamento allo studio del Muratori. È superfluo rammentare che gli interessi muratoriani di Forti, maturati alla scuola di Carlo Calcaterra con un aggancio iniziale alle indagini sul petrarchismo, trovarono un primo imponente esito nel volume *L.A. Muratori fra antichi e moderni* del 1953 (Bologna, Zuffi), il cui saggio più significativo è stato ripubblicato, in forza della sua esemplarità, nel volume postumo *Lo stile della meditazione. Dante Muratori Manzoni*.³ Vi si afferma che l'oggetto diretto delle critiche muratoriane non sono Dante o la *Commedia*, ma la pretesa di farne un modello per l'oggi:

La forma mentis di “moderno” (moderno d'Italia) doveva portare necessariamente il Muratori al rifiuto della staticità intrinseca al purismo linguistico. [...] Per il Muratori, il '200 e il '300 rappresentano l'adolescenza della lingua italiana, egli avverte l'infantilità e ruvidezza nel linguaggio di quei secoli e crede di poter radunare i motivi di superiorità dei moderni in fatto di lingua in più ordini.⁴

Il saggio fortiano altrove dimostra quanto il pensiero dantesco (filtrato attraverso Trissino, Castelvetro e Tassoni) fosse alla base del suo sentire “moderno”:

Il Muratori, infatti, ricollegandosi a quel trattato *De vulgari eloquentia* ch'era un pruno negli occhi d'ogni cruscante e che, secondo il Salvini, solo la perfidia degli antitoscani poteva attribuire a Dante, rifiutava in modo reciso, sia pure con buona grazia, le pretese del toscano ad essere qualificato lingua comune d'Italia:

«Hanno ben le città della Toscana, e specialmente Firenze, il bel privilegio d'avere un leggiadrisimo volgare, il quale men degli altri volgari d'Italia è imperfetto, e che più facilmente degli altri può condursi a perfezione: ma non perciò la lor favella (cioè il moderno loro dialetto) è quella eccellente che hanno da usar gli Italiani, avendo anch'essi bisogno, benché men dell'altre, d'essere purgata, né bastando essa per iscrivere con lode. Ora questo comun parlare italiano può chiamarsi grammaticale; ed è uno solo per tutta l'Italia, perché in tanti diversi luoghi d'Italia è sempre una sola e costante conformità di parlare e scrivere, per cagione della grammatica».⁵

² Ivi, 495-496.

³ Bologna, Zanichelli, 1981. Il saggio è il secondo della raccolta (ivi, 21-82), dove riceve il titolo di *Muratori, Antichi e Moderni*.

⁴ Ivi, 45-46 (31-32 della stampa 1953).

⁵ Ivi, 50 (36-37 della stampa 1953).

Il brano a tema dantesco, desunto dal cap. VIII del III libro della *Perfetta poesia*,⁶ prosegue con un esplicito richiamo al *De vulgari eloquentia*, i cui luoghi sono parafrasati o ripresi dalla traduzione trissiniana, con passaggi del genere:

Ci fa saper questo autore che in niuna delle mentovate favelle volgari consiste il vero ed eccellente parlar d'Italia, dovendo questo esser comune a tutti gl'Italiani, e privo di difetti: le quali due condizioni non si verificano in alcun volgar parlare d'Italia, e né pure in quel de' Toscani. Perciò Dante finalmente conchiude con dire: che il vero linguaggio italiano, da lui chiamato *Volgare illustre, cardinale, aulico e cortigiano, in Italia è quello il quale è di tutte le città italiane, e non pare che sia di niuna: col quale i volgari di tutte le città d'Italia si hanno a misurare, ponderare e comparare*. Un solo dunque è il vero ed eccellente linguaggio d'Italia, che proprio è ancora di tutti gl'Italiani, e si è usato (siccome afferma il medesimo Dante) da tutti gl'illustri scrittori che in varie provincie d'Italia han composto versi o prose.

Ci porterebbe lontani esaminare le obiezioni di Salvini: Forti scrive che il cruscante «si afferrava al passato come unico conforto e sostegno; e alla città e alla regione dalle quali era emanata tanta luce di civiltà. Il Muratori invece guardava al presente e più ancora all'avvenire».⁷ Restiamo su Forti (puntando gli occhi alla già citata silloge dell'opera di Muratori), che introducendo alla *Perfetta poesia* non nega l'«incomprensione per certi aspetti della poesia di Dante o di Omero»;⁸ ma che pure osserva come, in successivo stralcio (del libro III, 7), Muratori metta l'Alighieri al primo posto tra quanti acquistarono meriti alla letteratura italiana, tuttavia considerata ancora capace di «scoprir nuove strade»:

Ancora Dante, il Petrarca, il Chiabrera, il Tassoni, il Maggi e altri eroi dell'italica poesia, o scopersero nuovi mondi, o fecero comuni alla nostra lingua i pregi delle antiche, tanto adoperarono co' lor valorosi ingegni. Altrettanto ancora faranno i successori nostri, se d'uguali

⁶ Vol. II, 88-90 dell'edizione definitiva della *Perfetta poesia italiana*, Venezia, Coletti, 1724, con le annotazioni di A.M. Salvini. La citazione che aggiungo sotto è dalle antecedenti pp. 87-88. Ampi squarci dei capitoli linguistici muratoriani sono ripubblicati da M. Puppo nelle sue *Discussioni linguistiche del Settecento* (Torino, UTET, 1966²), 115-147 (116-117 per i brani qui citati), e 151-155, per brevi squarci dalle postille di Salvini.

⁷ F. Forti, *Lo stile della meditazione. Dante Muratori Manzoni*, Bologna, Zanichelli, 1981, 51 (*Muratori fra antichi e moderni*, 38).

⁸ Cfr. *Opere di Lodovico Antonio Muratori*, a cura di G. Falco e F. Forti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, I, 61. Il riferimento va in particolare al passo del libro II, 11 del trattato muratoriano, ripreso a pp. 133-134 dell'antologia: «Se si avesse ora a premiare il merito d'Omero primo fra' Greci, e di Dante primo fra gl'Italiani, con qualche glorioso titolo, non mancherebbono genti di gran senno e letteratura che mal volentieri concederebbono loro il soprannome di poeti *divini*; come per lo contrario non vi sarebbe alcuno sì temerario che lo negasse a Virgilio». Ma il ragionamento poi si orienta tutto sul confronto Omero-Virgilio, e solo nel finale (p. 139 dell'antologia) torna alla letteratura italiana, per difendere la *Gerusalemme liberata* dalle accuse di Boileau. Il virgolettato che segue è alla p. 161.

forze saran provveduti, e se dalla servile imitazione de' vecchi sapranno felicemente passare alla gloria di nuovi inventori.⁹

Ho accennato alla massiccia postillatura che del trattato in abbozzo fece Salvini: una traccia del colloquio tra i due eruditi si ha dalla lettera di Muratori spedita al fiorentino il 1° agosto 1704,¹⁰ nella quale il modenese promette di tenere in conto «le sue riflessioni sopra Dante», sia pur non rinunciando all'idea di giudicare i due ultimi secoli più felici in campo letterario: «stiam fermi sulle pedate de' maggiori, in guisa tale però che l'età presente si può e si dee chiamar buono anzi ottimo secolo, da che si è richiamato il buon gusto anche nella lingua» (l'allusione va alla ripulsa dello stile barocco, assegnata a partire dagli anni Ottanta del secolo precedente). E l'autore del *De vulgari eloquentia* è ulteriore avallo per propugnare una lingua comune:

credo d'aver detto che il dialetto toscano è quello che s'accosta più degli altri dialetti d'Italia alla vera lingua italiana, cioè a quella lingua grammaticale che s'usa per tutta l'Italia ed è la vera lingua secondo Dante.

L'apprezzamento per Dante, unito alle riserve sullo stile delle parti didascaliche della *Commedia*, tornerà in una lettera del 18 maggio 1730 al filosofo cartesiano Tomaso Campailla, a proposito del poema *Adamo, ovvero il mondo creato* (1709, ma letto da Muratori solo nel 1729-30).¹¹ Il moderno «Lucrezio cristiano e italiano» è costretto dalle necessità dell'argomento a «qualche frase men sostenuta dell'altre nell'espressioni, secondo lo stile di Lucrezio», collegabile pure ai brani danteschi più dottrinali: «ma non lascia d'esser Dante un insigne poeta, quantunque non lasci d'usar termini scolastici e si scopra talvolta più scuro del dovere».

Non c'è dubbio che, per quanti puntino lo sguardo alla sola *Perfetta poesia* (come ha fatto Mario Fubini alla voce “Muratori” dell'*Enciclopedia dantesca*),¹² il poema sacro non vi è visto come un tutt'uno perfettamente coerente, ma viene sottoposto a critiche soprattutto stilistiche, non dissimili tuttavia (insegna Battistini) dall'orientamento prevalente dei tempi, e tanto più forti quando Muratori vuole scongiurare l'imitazione passiva della lingua trecentesca da parte dei suoi contemporanei (anche di chi si richiamava piuttosto a Petrarca, del quale l'autore delle *Osservazioni* rifiuta, per valersi ancora delle parole di Fubini, «ciò che più contrasta con la modernità»).¹³ Esemplare, e generalmente citato dai commentatori, il luogo di *Perfetta poesia* II 9 (capitolo dedicato all'«ingegno filosofico» e alla «filosofia morale e logica necessarie a' poeti»), che il sommario sintetizza come «oscurità di Dante» (p. 367):

⁹ La pagina era già riportata da Forti in *Muratori fra antichi e moderni*, 38 (poi in *Lo stile della meditazione*, cit., 55).

¹⁰ Riprodotta da Forti-Falco, *Opere di Muratori*, cit., II, 1816-1818.

¹¹ Ivi, 1903-1906 (con un antefatto nella lettera a Giuseppe Prescimoni del 27 gennaio 1730, ivi, 1899-1902).

¹² In un intervento (ristampato col titolo *Muratori e Dante* alle pp. 170-173 dell'edizione «riveduta e ampliata» di M. Fubini, *Dal Muratori al Baretti*, Bari, Laterza, 1975 [1946¹]), peraltro giudicato «poco risolutivo» da C.G. Priolo, “Lodovico Antonio Muratori all'Ambrosiana. Appunti preliminari su una mancata edizione della *Vita Nuova*”, in *Traduzioni, tradizioni e rivisitazioni dell'opera di Dante*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2023, 281-315: 289.

¹³ Fubini, *Dal Muratori al Baretti*, cit., 102.

Se dell'ingegno amatorio si fosse tenuto più conto da' nostri vecchi, e specialmente dal gran filosofo Dante, non v'ha dubbio che le opere loro ci sarebbon più care, e questi con più ragione avrebbe ottenuto il soprannome di *Divino*. Ma stimarono essi bastevole gloria il dire in versi nobilissime e pellegrine cose, né credettero difetto l'oscurità onde son talvolta cinti i loro concetti; anzi forse riputarono virtù il lasciar la necessità a chi legge di consigliarsi con qualche dotto commento, qualor si vogliano intendere que' versi che per se stessi dovrebbero esser chiari. Certo io so che Dante ben di ciò s'avvide, e che sotto i suoi *versi strani* volle a bello studio coprire altissime dottrine, laonde egli protestò di scrivere solamente agl'intelletti migliori, dicendo:

*O voi, ch'avete gl'intelletti sani
Mirate la dottrina, che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani.*

Ma probabilmente maggior gloria sarebbe a lui venuta se avesse scritto quel poema in guisa che ancor coloro potessero intenderlo, che non hanno studiato il barbaro linguaggio degli Scolastici. In fine il poeta dee parlar col popolo, e non co' soli peripatetici, e farsi, per quanto si può, intendere senza le chiose altrui. Ora chi mai senza commento potrà comprendere la dottrina, che per altro è bella, di queste parole poste dal mentovato poeta nel 18° del *Purgatorio*?¹⁴

Segue il passo di *Purg.* XVIII, 49-63 («Ogne forma sustanzial, che setta [...] e de l'assenso de' tener la soglia»: con qualche variante formale nella trascrizione muratoriana), nel quale Virgilio tenta di spiegare la natura dell'amore: «dottrina bella» secondo Muratori, ma esposta in modi che risultano francamente ostici per il «popolo». Già nel terzo capitolo del primo libro, una concisa storia «degli antichi poeti d'Italia», Muratori era arrivato a Dante collegandolo a Guinizelli e Cavalcanti:

Credesi pure che questo Guido fosse il primo che cominciasse a trattare in versi volgari cose filosofiche, sottili e dotte [...]. In ciò fu il Guinizello poscia imitato da Guido Cavalcanti, dal grande Alighieri e da altri, i quali si dipartirono talvolta da gli argomenti amorosi, e congiunsero la filosofia e l'altre scienze colla poesia volgare. Ma contuttoché questi valentuomini superassero di gran lunga i poeti siciliani, pure non portarono ad una compiuta perfezione la poesia, notandosi ne' lor versi non solo qualche rozzezza di lingua, accompagnata alle volte da molta oscurità ne' sentimenti e nelle forme di dire, da poco numero, o sia da una languida armonia di verso; ma ancora uno stile talvolta asciutto e prosaico, e uno spiegar non rade volte con bassezza i pensieri [...]. Si ha pur da confessare che alcuni di que' poeti son maravigliosi, e degni di somma lode, quantunque non siano esenti dalle divise macchie. Fra costoro senza dubbio occupa i primi scanni Dante il grande, cioè l'Alighieri.¹⁵

¹⁴ Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, con le annotazioni di A.M. Salvini, cit.

¹⁵ Ivi, 9.

A questi concetti si richiamò Fubini anche nel suo intervento pubblicato a suggello degli Atti del convegno muratoriano del 1950,¹⁶ dove, riferendosi tanto alla *Perfetta poesia* quanto alle *Osservazioni al Petrarca*,¹⁷ così commentava:

Sui versi di poco numero, come troppi se ne trovavano, pensava il Muratori e non egli solo, negli antichi, e nello stesso Petrarca, differenti in ciò dai moderni, che assai più curavano il «numero» o quella che a lui pareva la «musica» dei componimenti poetici, ha origine la diffidenza per la poesia più arditamente immaginosa, quale gli si presentava non nel Petrarca, il poeta fra gli antichi più accessibile al gusto suo e dei contemporanei, ma in Omero e in Dante, del quale ultimo pregiava assai il lirico (e questa della lirica di Dante gli pareva essere una sua scoperta), mentre, incapace al solito di fingere un'ammirazione non sentita, parlava dell'autore della *Commedia* come di un «gran filosofo».¹⁸

Detto incidentalmente che, in altri passi del trattato estetico, Muratori esprime ammirazione per qualche punto del poema (ad esempio, nel primo capitolo del libro II, a proposito «dell'ingegno e delle immagini intellettuali o ingegnose», dichiara «nobilissimo un terzetto di Dante nell'undecimo del *Purgatorio* là dove per descriver la fama scuopre la simiglianza che passa tra essa e il vento», riportando la frase di Oderisi in *Purg.* XI, 100-102 «non è il mondan romore altro che un fiato / di vento...»: ivi, 247), va a questo punto rammentato il séguito del ragionamento muratoriano di *Perfetta poesia* I 3, sopra stralciato e alluso da Fubini:

Troppo è famosa la sua, come chiamasi, divina *Commedia*; ma io per me non ho minore stima delle sue liriche poesie; anzi porto opinione che in queste risplenda qualche virtù, che non appar sì sovente nel maggior poema. E ne' sonetti e nelle canzoni sue si scuopre un'aria di felicissimo poeta; veggionsi quivi molte gemme, tuttoché alle volte mal pulite o legate. Né la rozzezza impedisce il riconoscere ne' suoi versi un pensar sugoso, nobile e gentile, siccome darò a vedere in luogo più acconcio, dove spiegherò una delle sue canzoni. Intanto mi sia lecito dire che si è fatto in certa maniera torto al merito di Dante, avendo finora tanti spositori solamente rivolto il loro studio ad illustrar la divina *Commedia*, senza punto darsi cura de' componimenti lirici. Sarebbono essi tuttavia privi di commento, se il medesimo Dante non ne avesse comentati alcuni sì nel *Convito amoroso* come nella *Vita nuova*. E pure, non men della *Commedia* sua, meritano queste altre opere d'esser adornate con nobili e dotte osservazioni, tantoché potrebbe qualche valentuomo in illustrandole conseguir non poca gloria fra i lette-

¹⁶ Cfr. M. Fubini, "L.A. Muratori letterato e scrittore", in *Miscellanea di studi muratoriani*, Modena, Aedes Muratoriana, 1951, 539-573: in particolare 551. Il testo è stato riproposto in apertura di *Dal Muratori al Baretto*, cit., 3-48.

¹⁷ Sulle quali è ben più ampio il saggio "Le Osservazioni del Muratori al Petrarca e la critica letteraria nell'età dell'Arcadia" (la cui prima stesura è del 1933-34), definitivamente edito in Fubini, *Dal Muratori al Baretto*, cit., 1975, 49-170.

¹⁸ Sulla limitata considerazione per Dante, «verso cui così diffidente si mostra il Muratori e a cui il Gravina dedica pagine pur nei loro limiti storicamente importanti», torna Fubini nell'intervento *Muratori e Gravina*, pubblicato negli Atti del successivo convegno centenario muratoriano del 1972 (cfr. *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, Firenze, Olschki, 1975, 49-56: 50).

rati. Converrebbe altresì far nuove diligenze per publicar altre sue rime, non ancor date alla luce nelle raccolte di Bernardo Giunta, di Jacopo Corbinelli e di Leone Allacci.¹⁹

Muratori continua informando di «un codice della Biblioteca Ambrosiana» comprendente poesie di Dante e di altri contemporanei,²⁰ dandone un saggio col sonetto *Di donne io vidi una gentile schiera*, effettivamente inedito, presente in quel solo manoscritto O 63 Sup. e per il quale l'edizione muratoriana ha fatto testo fino a quella curata da Barbi nel 1921. A proposito dell'ammirazione di Muratori per il Dante lirico, e del suo proposito di un'edizione commentata della *Vita nuova*, che per la parte prosastica si fondasse su un altro codice ambrosiano (R 95 Sup.), da lui scoperto e trascritto, è d'obbligo il rinvio agli studi di «ricognizione preparatoria» del già citato C.G. Priolo: «Muratori copista di Dante. Modelli e libertà ecdotiche in una copia tardo-secentesca della *Vita nuova*» (*Rivista di studi danteschi*, XX, 2020, 313-355); e l'altro, più dettagliato, del 2023 – richiamato in nota 12 – alle cui pp. 289-293, circa l'atteggiamento articolato del Nostro nei riguardi di Dante, ora soprattutto rimando.²¹

Tornando per l'ultima volta alla *Perfetta poesia*, è vero che non compaiono versi di Dante (neppure del lirico) tra i modelli citati e commentati nel libro conclusivo (e chissà se doveva appartenere a questo trattato, oppure a un altro vagheggiato, quel «luogo più acconcio, dove spiegherò una delle sue canzoni»); eppure non mancano qua e là commenti positivi, ad esempio verso la fine del libro I, cap. 15, dedicato alle *Immagini fantastiche* e, in questo punto, ad *Amore come immaginato dalla fantasia*:²²

Parvemi assai viva e vaga una di Dante nella *Vita nuova*; e comeché sia espressa con umili parole, tuttavia è maravigliosamente aiutata da una graziosa purità. Essendo morta la sua donna, dice egli d'aver trovato Amore che veniva per la via mesto, e con gli occhi bassi, come uomo ch'abbia perduto signoria e sia caduto da alto stato. Son questi i suoi versi:

*Cavalcando l'altr'ier per un cammino,
Pensoso dello andar che mi sgradia,
Trovai Amor nel mezzo della via [...].*

Così ora con molte ed ora con poche parole formano i poeti gentilissime immagini fantastiche.

¹⁹ Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, cit., 9.

²⁰ Ivi, 10.

²¹ Mi sentirei di fare una minima osservazione a proposito del saggio più antico, laddove (nota 13 a pp. 316-317) l'autore scorge un «certo risentimento» dell'amico e mentore Orsi verso Muratori, in una lettera del 4 dicembre 1697, quando lo stesso Orsi era impegnato nelle trattative per pubblicare la *Vita nuova* muratoriana sotto l'egida della Crusca. Scrivendo «Se poi trasportata dall'eccessiva sua bontà volesse molto peggio impiegar questa dedica, è V.S. eccellentissima assolutamente padrona, siccome è padrona di burlarmi faccendomi onori ch'io conosco, ed ogn'un conosce, da me non meritati», il bolognese non intendeva accusare preventivamente Muratori d'ingratitudine, ma semmai rifiutare l'ipotesi di una dedica a lui stesso («onori non meritati») anziché all'Accademia, come già concertato anche in vista di un'iscrizione del modenese alla Crusca.

²² Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, cit., 157-158.

Non molto sotto, a principio del cap. 21 dedicato alle *Immagini fantastiche distese*, e in particolare al colloquio del poeta con Amore, dal richiamo di Petrarca Muratori torna al suo codice dantesco ambrosiano per estrarne la parafrasi di due sonetti:

Allora la fantasia può fermarsi a meditar su questa gentile immagine e trarne, col distenderla, argomento per un sonetto. E tanto appunto prima del Petrarca fece Dante, come n'è testimonio un suo sonetto che non ha goduto peranche il beneficio della stampa, e si legge in un ms. altre volte accennato della Biblioteca Ambrosiana. In un altro sonetto pur di Dante, non ancora stampato e compreso nel mentovato ms., si legge un'altra non men vaga immagine. Se Amore, dice egli, si lasciasse veder tra le genti, onde si potesse far querela davanti a lui, immantenente io me gli gitterei a' piedi, chiamandomi offeso; ma poi non oserei dire da chi. Non potrei però far di meno di non chiedergli ragione contra una donna che mi ha furato il cuore.²³

Se è troppo generica l'allusione al primo dei due pezzi, quanto al secondo, *Se 'l dio d'amor venisse fra la gente*, l'attribuzione a Dante fatta dall'Ambrosiano O 63 Sup. (e altri codici), confermata ancora dal Witte, viene però negata dai moderni filologi, da Barbi-Pernicone in poi (la lapidaria sentenza dell'*ED* s.v. è tuttavia temperata dalla dicitura «attribuito a» dell'Opera del Vocabolario Italiano, che in ogni caso lo classifica del primo Trecento toscano).²⁴ Non mancano altri squarci elogiativi, anche della *Commedia*, ad esempio per la «vaga» comparazione di *Inf.* I 22-24, *E come quei che con lena affannata...*; ma è innegabile che il poema dantesco non rientra nel canone che Muratori raccomanda ai poeti del suo tempo. Sarà però recuperato nelle opere più mature, e in particolare nel capolavoro storiografico delle *Antiquitates* (la cui dissertazione XVIII, dedicata agli ordinamenti politici del Medioevo, è chiusa da quasi 300 colonne di *Excerpta historica* dal commento dantesco di Benvenuto da Imola, allora inedito, e più volte citato nel corso del trattato), da cui appare una conoscenza non superficiale dell'opera dantesca. L'antologia di Forti-Falco include il luogo della diss. XL (1740, e in versione italiana 1751), dedicata all'origine della poesia volgare, dove all'interno del dibattito sulla priorità della lirica provenzale o della siciliana, Muratori dichiara: «Finalmente Dante Alighieri nel *Convito* disapprovò coloro i quali preferivano la lingua provenzale all'italiana».²⁵

In altri luoghi Dante è addotto come fonte storica: per esempio nella diss. LIV che tratta *De principibus aut tyrannis Italiae* (poi in Forti-Falco, *Opere di Muratori*, cit., I, 722) si allude al sospetto di *Purg.* XX 69, secondo cui Carlo d'Angiò ordinò l'uccisione di san Tommaso (cosa peraltro messa in dubbio dal Muratori degli *Annali d'Italia*, all'anno 1274).²⁶ Ancora dagli *An-*

²³ Ivi, 217.

²⁴ Cfr. <http://pluto.ovi.cnr.it/btv/6071>, ultimo accesso: ottobre 2025.

²⁵ *Opere di Muratori*, cit., I, 683; l'originale latino è in *Antiquitates* III (Milano, Società Palatina, 1740, col. 704), e il riferimento va a *Convivio* I 10: «Mossimi ancora per difendere lui [*il volgare di sì*] da molti suoi accusatori, li quali dispregiano esso e commendano li altri, massimamente quello di lingua d'oco, dicendo che è più bello e migliore quello che questo: partendose in ciò da la veritate».

²⁶ Milano [ma Venezia], Pasquali, 1744, t. VII, 407: «Io non so qual fede si possa prestare a Dante, che cel rappresenta tolto dal mondo con lento veleno, fattogli dare dal re Carlo per timore che non facesse de' mali ufizi alla Corte Pontificia a cagion della persecuzione da lui fatta a i conti d'Aquino suoi fratelli».

nali è ripresa la menzione della condanna «ne' più profondi burroni dell'Inferno» di Bonifacio VIII (papa che Muratori tenta in parte di risollevere, seppur non negandone le colpe di «albagia e di fasto»: cfr. Forti-Falco, op. cit., II, 1291, dal vol. VIII, p. 13 dell'edizione 1744, relativa all'anno 1303); e viene poi confermata la nozione di «generosità» di Cangrande della Scala (cfr. Forti-Falco, op. cit., II, 1301, da *Annali VIII*, 167 per l'anno 1328). Se allarghiamo lo sguardo all'opera intera, non potrà sfuggirci il richiamo (all'anno 1321 della morte del poeta, *Annali VIII*, 125) al suo «ghibellinismo» espresso dalla *Commedia* e soprattutto dalla *Monarchia*:

Morì in quell'anno nel dì 13 di settembre, o pur nel mese di luglio,²⁷ *Dante Alighieri* fiorentino, celebratissimo poeta, nella città di Ravenna in età d'anni cinquantasei. Bandito dalla patria si ricoverò in quella città, sommamente caro a Guido Novello da Polenta signor di Ravenna. Nel suo poema, o sia nella *Commedia* sua, dà continuamente a conoscere il suo ghibellinismo, ma specialmente lo scopri in un libro intitolato *Monarchia*, dove per quanto seppe dimostrò non essere gl'imperadori dipendenti nel temporale dal papa, non che suoi vassalli.

Quel «dimostrò» mi sembra esprima un certo consenso all'idea, da parte di un Muratori accostatosi a opinioni simili nei tempi di Comacchio, tanto che – come riconosce Fubini nell'*ED* – «più di una volta fu accusato di “ghibellinismo”». Malizioso è poi il riferimento muratoriano (*Annali VIII* 202, all'anno 1335) a Beatrice d'Este, moglie di Giangaleazzo Visconti dopo esserle stata di Ugolino (Nino) Visconti, sepolta nella chiesa dei frati minori di Milano, «senza che si verificasse ciò che volle predire di lei Dante nel suo poema». Dalle parole del primo marito di Beatrice (*Purg.* VIII 73-81, partic. 79-81 «Non le farà sì bella sepoltura / la vipera che Melanesi accampa / com'avria fatto il gallo di Gallura») sembrava, infatti, di capire che l'emblema dei Visconti milanesi non avrebbe reso alla non nominata Beatrice lo stesso onore che le sarebbe venuto dall'insegna dei Visconti pisani; ma nei fatti, la duchessa volle scolpiti nel suo sepolcro entrambi i simboli, forse per rivendicare i diritti ereditari anche sul giudicato di Gallura già tenuto da Nino, oppure a «smentire il canto, già popolare, di Dante che le due insegne aveva contrapposte in antitesi amara» (E. Chiarini, in *ED*, s.v. “Este, Beatrice d”).

In genere, però, dalle *Antiquitates* appare non solo la conoscenza muratoriana di Dante (citato almeno una trentina di volte), ma pure la validità storica assegnata alla sua testimonianza: per la comparsa di abbigliamenti lussuosi al principio del Trecento, la diss. XXIII *De moribus Italicorum* (vol. II, 1739, col. 315) riporta sei terzine della reprimenda di Cacciaguیدا in *Par.* XV; a proposito *De spectaculis et ludis publicis*, la diss. XXIX cita *gualdane, torneamenti e giostre* di *Inf.* XXII, 5-6, poi la corsa del *drappo verde* veronese di *Inf.* XV, 122 (ancora vol. II, coll. 836 e 851). La diss. XXIV *De artibus Italicorum* richiama (col. 391) gli orologi descritti in *Par.* XXIV 13-15; la XXVI *De militia* cita (col. 525) l'*arzanà de' Viniziani* di *Inf.* XXI, 7, individuando giustamente l'origine araba del termine.

Non meno estesa è l'attenzione alla lingua, sia per proporre interpretazioni più calzanti di voci dantesche controverse: le *pane* di *Inf.* XXI 124, non “vischio” ma, secondo Benvenuto,

²⁷ Questa seconda erronea indicazione viene da Giovanni Villani, citato a margine.

«paleae vel virgae ductae et unctae visco» (vol. II, col. 1159);²⁸ *spazzo* di *Inf.* XIV 13 e *Purg.* XXIII 70, non “pavimento” come vorrebbe la Crusca ma “spazio”, ancora secondo Benvenuto; *scane* di *Inf.* XXXIII 35 (vol. II, col. 1329); *rosta* di *Inf.* XIII 117 (ivi, col. 1283); *zanca* di *Inf.* XIX 45 e XXXIV 79 (ivi, 430-431, dalla diss. XXV); *lama* di *Inf.* XX 79, luogo «minime intellectus» (II, 1105); *lacca* di *Inf.* VII 16, XII 11, *Purg.* VII 71, «pro concavo et imo loco» (II, 1236); sia per collocare parole della *Commedia* all’interno delle ricostruzioni etimologiche fatte nelle diss. XXXII e soprattutto XXXIII. È, per esempio, il caso di *berze* (*Inf.* XVIII 37), interpretato (vol. II, col. 1088) con Benvenuto come “calcagni” (contro “gambe” della Crusca); o ancora di *baratta*, di *Inf.* XXI 63, «pro contentione et pugna» (ivi, col. 1149), di *parecchio* per “simile” in *Purg.* XV 18 e Boccaccio (*Antiquitates*, II, 1260-1261), di *mucciare* per “fuggire” (*Inf.* XXIV 127: *AI* II 1290); e infine, dalla diss. LXVIII *De redemptione peccatorum* (vol. V, 1741, col. 755) per *maltolletto* «exactiones contra jus» di *Par.* V 33, per la qual voce si segnala il riscontro con Jacopone.

Spero che non appaia una forzatura eccessiva il ricorso, in conclusione, all’amico da cui avevo preso le mosse, Andrea Battistini, che, in un intervento posteriore di pochi anni a quello per Pasquini,²⁹ tirò le somme delle valutazioni settecentesche su Dante:

Mentre l’Arcadia classicista si rifà alla condanna del Cinquecento nel denunciarne l’ineleganza, la durezza, il rozzo eloquio contrario al decoro e all’armonia, e il razionalismo illuminista ne mette in evidenza l’oscurità del dettato, divenuta quasi un *Leitmotiv*, gli esegeti dalla mente più speculativa portano alla luce la dimensione politica ed etica, la robusta enciclopedia del sapere e la conseguente *koinè* linguistica.

Sia pure nella mancanza di un riferimento nominale a Muratori, credo che queste tre linee di pensiero trovino tutte rappresentanza in lui, e possano dunque essere messe qui come sugo di tutta la storia.

²⁸ L’intero articolo su *Pania* è riportato da Forti-Falco, *Opere di Muratori*, cit., I, 652-653.

²⁹ Cfr. A. Battistini, “Dante in giudizio: requisitorie e apologie”, saggio introduttivo a *Dante oscuro e barbaro. Commenti e dispute (secoli XVII e XVIII)*, a cura di B. Capaci, Roma, Carocci, 2009, 11-31. Essendo Muratori ignorato nella scelta di scritti critici adunati nel volume, l’introduzione di Battistini non ritiene di citarlo, ma alle pp. 18-19 lo evoca, tuttavia, distintamente.

Il commento alla *Commedia* di Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio*

Paola Vecchi Galli

Professoressa Alma Mater, Università di Bologna, Accademica Corrispondente Residente

Contributo presentato da Alfredo Cottignoli

Abstract

The analysis is focused on the commentary on the *Comedy* by Emilio Pasquini and Antonio Enzo Quaglio, in its ten-year history and diffusion. Content aspects and editorial genesis, characters of the commentary and criticism on Dante in the twentieth Century are presented.

Keywords

Dante Alighieri, *Commedia*, Commentary, Emilio Pasquini, Antonio Enzo Quaglio.

In segno di gratitudine

Preambolo

Non è la prima volta che parlo di questo commento.¹ Ma qui ne posso abbracciare quasi cinquant'anni di storia: lo stesso arco cronologico dei miei studi. È una coincidenza – o se si vuole una sovrapposizione – non casuale: l'opera è stata, infatti, così incisiva, per l'insegnamento che mi ha trasmesso, che il ricordo di quell'impresa – non vissuta direttamente, ma co-

© Paola Vecchi Galli, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503i

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* *L'eredità di un Maestro. La scuola dantesca di Emilio Pasquini: Cantieri danteschi* (22 ottobre 2024, Accademia delle Scienze, Bologna).

¹ Mi riferisco in particolare a “Il «frutto di una lunga fatica». Ricordi danteschi”, *Studi e problemi di critica testuale*, 103 (2021), 391-402; altre riflessioni sul Dante di Emilio Pasquini ho consegnato a “Sul testo della *Commedia*. 1”, *ivi*, 107 (2023), 9-25. Per l'insigne figura di Antonio Enzo Quaglio, rinvio al medaglione *in memoriam* di T. Zanato, “Ricordo di Antonio Enzo Quaglio”, *Filologia e Critica* 39 (2015), 3-21, e alla scheda di A. Marzo nel *Censimento dei commenti danteschi. 2. I commenti di tradizione a stampa (dal 1477 al 2000) e altri di tradizione manoscritta posteriori al 1480*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2014, 687-688.

nosciuta da vicino ed eletta a modello del mio stesso commento al *Canzoniere*² – è sempre ben saldo nella memoria.

Il commento alla *Commedia* ha accompagnato Emilio Pasquini e Antonio Enzo Quaglio per buona parte degli ultimi decenni del Novecento. La prima edizione appare, per i *Grandi libri Garzanti*, nel quinquennio 1982-1986 (le prime due cantiche rispettivamente nel marzo³ e nell'ottobre 1982, l'ultima nel settembre 1986); una seconda pubblicazione, nei *Libri della Spiga*, è del 1987; una terza, in versione scolastica, del 1988; innumerevoli le ristampe (anche per la scuola) e grande la fortuna nei decenni successivi. L'ultima e seconda edizione del commento si colloca, invece, nel nuovo millennio (2021) e vede la luce postuma (Quaglio era già scomparso il 25 dicembre 2013, Pasquini il 3 novembre 2020).⁴

Il commento fu il «frutto di una lunga fatica», come volle definirlo Pasquini donandomi, nell'ottobre 1986, una copia del *Paradiso*: non dubito infatti che sia stato concepito oltre un decennio prima, all'interno del cantiere della *Enciclopedia dantesca* (pubblicata in sei volumi, sotto l'egida di Umberto Bosco, dall'Istituto della Enciclopedia Italiana fra il 1970 e il 1978). Ai lavori presero parte sia Pasquini sia Quaglio, sviluppandone una felice consonanza nella lettura dell'opera di Dante e nelle chiavi per interpretarla (ma in sodalizio scientifico entrambi avevano già firmato i capitoli del I e II volume della *Letteratura Italiana* diretta da Carlo Muscetta, Bari, Laterza, 1970): «stretta collaborazione» e «affinità di metodo» dichiareranno i due curatori nella *Postilla* alla I edizione dell'*Inferno* (1982, CLXXXVIII). In quel cantiere Pasquini elabora 131 voci dell'*Enciclopedia* (spicca su tutti, magistrale, il lemma *Amore*, compagno dei miei studi di gioventù); di Quaglio, già provetto critico di Dante (con studi su *Convivio* e *Vita nuova*), di Petrarca e di Boccaccio, restano tre voci memorabili: *Commedia*, *Francesca da Rimini*, *Machiavelli*.

Nel frattempo, anche il testo di Dante aveva toccato un grande traguardo: l'edizione in quattro volumi della *Commedia secondo l'antica vulgata* a cura di Giorgio Petrocchi (Milano, Arnoldo Mondadori, 1966-1967; poi Firenze, Le Lettere, 1993), che soppiantava, con il riesame della tradizione più antica del poema, la versione a lungo egemone di Giuseppe Vandelli.⁵ In pochi anni, l'avvicinamento a Dante aveva mutato base, strumenti, metodi e prospettive: e non c'è dubbio che Pasquini e Quaglio abbiano captato all'unisono l'urgenza di un'interpretazione nuova del poema.

Dall'archivio di Emilio Pasquini ci viene restituita una documentazione sommaria delle fasi preparatorie del lavoro e della sua esecuzione (schemi, abbozzi, conferenze, presentazioni, corrispondenze: cfr. in particolare le *Buste* 36 e 42 delle sue *Carte*);⁶ sull'altro fronte, invece

² Mi si consenta quindi di citare F. Petrarca, *Canzoniere*, a cura di P. Vecchi Galli, Milano, Bur-Rizzoli, 2012.

³ Dante, *Commedia. Inferno*, a cura di E. Pasquini, A.E. Quaglio, Milano, Garzanti, 1982, I ed.

⁴ Dante, *Commedia*, a cura di E. Pasquini, A. Quaglio, Milano, Garzanti, 2021, II ed.

⁵ Va detto che il commento a Dante di Pasquini-Quaglio resta, nella sua lunga storia, figlio del suo tempo – gli anni Ottanta del secolo scorso –: nasce ben prima delle edizioni critiche del nuovo millennio (Sanguineti 2001, Inglese 2021, Trovato-Tonello, 2022), e anche nel 2021 si manterrà nel solco della *Commedia secondo l'antica vulgata*, curata da G. Petrocchi (1966-1967).

⁶ Raccolte e descritte nel prezioso *Inventario* di Armando Antonelli, consultabile presso Casa Carducci a Bologna, dove le Carte sono custodite. Sull'archivio si veda almeno il saggio di A. Antonelli, "Tra le Carte di

– come mi ha comunicato l’allievo prediletto Tiziano Zanato –, l’archivio e la biblioteca di Antonio Enzo Quaglio sono andati purtroppo dispersi, sicché non è possibile attingere alla sua testimonianza per documentare gli avanzamenti del progetto. Ma, grazie ai ricordi della famiglia Pasquini, sappiamo che la corrispondenza scambiata sull’argomento venne integrata dalle molte visite a Bologna del padovano Quaglio: in quelle circostanze, sedute di diversi giorni permettevano ai due commentatori di risolvere i reciproci dubbi e di mettere a punto soluzioni comuni. È un avantesto (fatto di collaborazione diretta, stesure a mano, dattiloscritti e bozze) che mi permetto di definire nobilmente artigianale: rispecchiante, cioè, una delle ultime fasi dello studio, fondato su oralità, memoria e scrittura, del testo letterario prima dell’epoca digitale.

Non c’è dubbio che la partecipazione di Emilio Pasquini all’impresa vada inserita nel lungo corso di una fedeltà quasi esistenziale alla *Commedia*. Senza contare gli innumerevoli contributi minori (alcuni dei quali ripresi in videolezioni e ancora oggi fruibili online – come *Le pillole della Dante* promosse dalla Società Dante Alighieri –), e l’impresa della *Lectura Dantis Bononiensis. Per il VII centenario della morte di Dante Alighieri 1321-2021* (organizzata da questa stessa Accademia fra il 2009 e il 2021),⁷ accenno almeno ai volumi che seguirono l’edizione, dando sviluppo a intuizioni critiche emanate dal commento: *Dante e le figure del vero* (2001), *Vita di Dante. I giorni e le opere* (2006), *Il viaggio di Dante. Storia illustrata della Commedia* (2015), e i postumi *Dante, Bologna e lo Studium* (2021), e *Botta e risposta*, in dialogo con Massimo Campieri (2022).⁸ È un’attenzione fervida – una consacrazione all’autore della vita –, che ha caratteri di originalità: Pasquini ha interrogato non solo l’opera, ma anche certi «silenzii dell’opera», ovvero il non detto, l’allusivo e il rimosso, non che l’aspetto narrativo e romanzenesco, puntando a un’idea figurale e figurata della *Commedia*. Ne deriva una visione del poema fondata su progressivi inveramenti (i suoi «umbriferi prefazi», *Par.* XXX 87), in linea con la «modalità profonda della fantasia dantesca: dinamica, metamorfica, attratta dai movimenti della realtà, piuttosto che dalle sue sostanze immobili» (*Dante e le figure del vero*, 20).

Più scarno invece, dopo il commento, il ritorno su Dante di Antonio Enzo Quaglio, che, se non ho visto male, ridusse la materia dantesca alle numerose ristampe del commento e a un paio di saggi: *Per l’antica fortuna del Fiore* (2001) e *Intorno alla tenzone Dante-Forese* (2001).⁹ Ma

Emilio Pasquini”, *Studi e problemi di critica testuale* 103 (2021), 31-44.

⁷ E ora disponibile nei tre volumi pubblicati da Bologna University Press: *Inferno*, a cura di E. Pasquini, 2020; *Purgatorio*, a cura di E. Pasquini, 2021; *Paradiso*, a cura di E. Pasquini e G. Ledda, 2023. Ricordo qui un solo altro caso di studio, quello dell’*Orologio cosmico*, attestante, secondo Pasquini, la «straordinaria facoltà profetica» della fantasia dantesca nell’intuire e prefigurare concetti scientifici moderni: <https://www.youtube.com/watch?v=VVoNFYtBDk8>, ultimo accesso: ottobre 2025.

⁸ Riporto quindi, nell’ordine, i volumi danteschi di Emilio Pasquini: *Dante e le figure del vero. La fabbrica della Commedia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001; *Vita di Dante. I giorni e le opere*, Milano, Rizzoli, 2006; *Il viaggio di Dante. Storia illustrata della Commedia*, Roma, Carocci, 2015, rist. marzo 2021; e i postumi *Dante, Bologna e lo Studium*, a cura di A. Antonelli, Postfazione di A. Cottignoli, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, 2021; *Botta e risposta. Un dialogo interdisciplinare sulla Commedia* (con M. Campieri), a cura di A.M. Mangini, Disegni di Wolfango, ivi, 2022.

⁹ Rispettivamente: A.E. Quaglio, “Intorno alla tenzone Dante-Forese”, in «*Per correr miglior acque...*». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, Atti del Convegno (Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999), t. I, Roma, Salerno Editrice, 2001, 247-280; Id., “Per l’antica fortuna del *Fiore*”, *Rivista di Studi Danteschi* I (2001), 120-127.

quali siano stati i riflessi di una tale dedizione alla *Commedia*, per entrambi il commento fa storia a sé, come un traguardo che svetta quasi nel mezzo della vita e della carriera dei due studiosi.

1. Le note e le letture: riflessioni sul metodo

È tempo di accedere a un laboratorio nel quale un'amicizia, nata negli studi (Pasquini e Quaglio avevano condiviso negli anni 1961-1966 un comando presso il Centro studi di filologia italiana dell'Accademia della Crusca), si fece esperienza comune di scrittura. Attingo, perciò, a una *Lectio magistralis* pronunciata da Emilio Pasquini a Ravenna (S. Apollinare Nuovo, 31 agosto 2007), da cui ricavo una scheda sulle cosiddette *spie linguistiche* della *Commedia*. Pasquini, storico della lingua, sperimentatore à la *Contini* della critica verbale e della memoria letteraria di Dante, sta commentando il verso *Le parole tue sien conte* (*Inf.* X 39):

Conto in Dante può avere due diverse ascendenze etimologiche e semantiche: se derivato da COGNITUS, evidentemente il *conto* italiano è “conosciuto”, “manifesto”; se invece deriva da COMPTUS, come è pur possibile, vale “ornato”, “elegante”. Guardando altri esempi danteschi che qui non ho allegato, non c'è nessuna incertezza sul fatto che l'aggettivo *conto* abbia in Dante il valore di “conosciuto”, “manifesto” da COGNITUS: così, a *Inf.* III 76 abbiamo: «Le cose ti fier conte» (cioè: ti saranno chiare); a *Inf.* XXI 62: «non temer tu, ch'i' ho le cose conte» (ho le cose chiare); a *Purg.* XV 12: «e stupor m'eran le cose non conte» (“non conosciute”); fuori del nesso con cose, a *Par.* XXV 10-11 abbiamo: «però che ne la fede, che fa conte / l'anime a Dio» (rende manifeste, gradite). E arriviamo all'esempio, noto a tutti voi, di *Inf.* XXXIII 31, nel sogno-incubo di Ugolino: «Con cagne magre, studiose e conte», dove il significato si spinge fino a “esperte”, “abili”. Ora, la stessa sicurezza nel significato non si ha in *Purg.* II 56, dove si parla delle *saette conte* del sole («lo sol, ch'avea con le saette conte»), dove l'esegesi oscilla fra “luminose” e “infallibili”. Ancor più l'incertezza vige sovrana, secondo me, proprio in questa raccomandazione di Virgilio a Dante «Le parole tue sien conte», anche se nelle *Rime* c'è un esempio nel sonetto a Cino «Degno fa voi trovare ogni tesoro» dove si parla di parole «conte» (v. 13: «per prova fare a le parole conte»), che potrebbero chiosarsi col v. 2 («la voce vostra sì dolce e latina»): *latino* all'epoca di Dante significava “chiaro”, quindi *conte* da COGNITUS. Però la cosa non è certa, tanto è vero che i commentatori si dividono: da una parte, Benvenuto da Imola, che pensa a un significato derivante da COGNITUS (quindi *familiariter clare*: “chiaramente, in modo familiare”), Francesco Buti (“apertamente” e “ordinatamente”), Cristoforo Landino (“pronte” e “appensate”); dall'altra, Francesco Torraca, che spiega, pensando a COMPTUS, “gentili”, “cortesi”, “amabili” e Michele Barbi, che traduce “dignitose”, “nobili”; mentre Ernesto Giacomo Parodi opta per un compromesso: “adattate”, “convenienti”, che non è la stessa cosa di COGNITUS, è più vicina a COMPTUS, grazie anche a certi riscontri in Francesco da Barberino.¹⁰

¹⁰ E. Pasquini, “La *Commedia* dantesca fra ambiguità e segreti del testo”, trascrizione a cura di M. Tagliaferri (fruibile al sito: https://progetti.unicatt.it/progetti-milan-Pasquini_Commedia_dantesca_fra_ambibuita_e_segreti_del_testo_2007.pdf, ultimo accesso: ottobre 2025).

Ben poco di questo *excursus* dottissimo viene consegnato al commento: «*conte*. adatte alla situazione, degne del tuo interlocutore. Incrocio di *cognitus* e *comptus*» (*Inf.* X 39, 102). Voglio dire che non mancavano a Pasquini e a Quaglio strumenti sovrani per indugiare nelle pieghe del testo di Dante:¹¹ ma la loro scelta fu, almeno per le note, diversa, e fu quella di puntare a un'interpretazione il più possibile univoca e certa del significato. Un'operazione, insomma, "in levare", per "tradurre" – senza eccessi di erudizione a schermarle – le parole della *Commedia*: nel sottile, misterioso rapporto che governa l'approccio al testo da parte del suo commentatore – fra distanziamento e soggettivizzazione –, la nuova immagine di Dante fu affidata a una lingua per tutti.

Il commento alla *Commedia* – questo, nella scia di Petrocchi, il titolo del poema – venne così ripartito fra i due curatori: per l'*Inferno*, spetta a Pasquini il commento ai canti I-XVII; per il *Purgatorio* ai canti XVIII-XXXIII; per il *Paradiso* di nuovo ai canti I-XVII (la partizione prelude – né poteva essere altrimenti – alle indagini a venire di Pasquini su certi «momenti forti» della *Commedia*, come gli ultimi canti del *Purgatorio*, anche per la loro consonanza con Petrarca; o i canti di Cacciaguida per il *Paradiso*); a Quaglio, in ordine inverso e con identica quantità di canti, il commento ai rimanenti. I principi generali furono enunciati nell'*Avvertenza alla prima edizione* che chiude la *Premessa*:

Un nuovo commento a Dante [...] si giustifica solo in uno spirito di consapevole umiltà, che non vuol dire sciattezza, e con caratteri di onesta ma aggiornata divulgazione. Ci sta davanti come modello supremo la *parafrasi* leopardiana a Petrarca: il programma, cioè, di una chiarezza esauriente, che rifugga dalle parole difficili, da eccessivi tecnicismi, dalle sovrastrutture erudite o dagli esibizionismi culturali. A questo intento, e al riguardo verso un pubblico vasto e non proprio addetto ai lavori, credono di rispondere le peculiarità del presente commento: l'aver spianato tutto ciò che possa riuscire difficile a un lettore di media cultura intervenendo su blocchi (l'intero verso o l'intera terzina, o comunque una sequenza ben circoscritta), piuttosto che su lemmi isolati; l'aver sempre scelto, in caso di glosse più o meno equivalenti o ugualmente probabili, quella che nel contesto ci sembrava la più fondata, arrendendoci solo a situazioni irriducibili (nel qual caso abbiamo sovrapposto le due o tre spiegazioni, senza però rinunciare neppure allora a confessare le nostre personali preferenze) [...].¹²

È un paradigma dal quale spero di avere desunto, a proposito del mio Petrarca, almeno i «caratteri di onesta ma aggiornata divulgazione», accettando il rischio di un atto interpretativo che può rivelarsi imperfetto (non a caso i due commentatori hanno confessato «insidie e trappole esegetiche in agguato dietro ad ogni terzina» della *Commedia*). Ineccepibile il richiamo di Pasquini e Quaglio a una «chiarezza esauriente, che rifugga dalle parole diffici-

¹¹ Aggiungo che, fra gli abbozzi inediti di Emilio Pasquini, Armando Antonelli ha segnalato un elenco di voci della *Commedia* intitolato «Per il 34% mancante al lessico di Dante» (*Busta* 56, 17.7). Il documento è composto da 31 schede manoscritte di vocaboli danteschi, affiancati dalla parola mancante a Dante (perché non ancora nell'uso del suo tempo): ciò a indicare la perizia linguistica e stilistica di Pasquini.

¹² *Avvertenza*, in *Inferno* 1982, CLXXXVI-CLXXXVII.

li, da eccessivi tecnicismi, dalle sovrastrutture erudite o dagli esibizionismi culturali», con l'assunzione a «modello supremo» della «parafrasi leopardiana a Petrarca», per risolvere le asperità del testo e palesarne le «situazioni irriducibili». Ma sono convinta che a Leopardi possa essere affiancato – almeno per quanto competeva a Pasquini – anche l'esempio di Carducci e delle sue istruzioni sulla forma del commento.¹³ Dalla decifrazione puntuale, quasi scolastica, della lettera e dai tagli imposti dai due curatori all'esegesi secolare scaturisce così un'immagine “distillata” del poema, che non impoverisce la parola di Dante, ma ne attinge il significato esatto e nitido.

Tuttavia, per quanto le istruzioni per l'uso siano chiare, nel commento a un classico resta sullo sfondo – lo accennavo sopra – l'insoddisfazione, come l'impulso a uno scavo inesauribile nel testo. Fu così che Pasquini e Quaglio elaborarono cento percorsi di lettura destinati a chiudere ciascun canto componendone, in sequenza, un libro nel libro: una *Lectura Dantis* finalmente ricchissima di approfondimenti. Bastino due esempi minimi, dei quali trascrivo poche righe. Da *Par.* XVII (lettura di Emilio Pasquini, 1986, 271-287):

Il triplice tragitto oltremondano viene rievocato per perifrasi, [...] ad asserire la ragione profonda del perché all'*agens* siano state mostrate solo anime note per fama: è un omaggio obbligato all'esemplarità del racconto, che è la chiave di tutto il Medioevo, col rifiuto di ogni *exemplum* che abbia radici oscure. Entra in campo il lettore con le sue esigenze di conoscenza, il suo orizzonte d'attesa, che non consente frutto se non a paradigmi insigni. Il tenue traslato della *radice* sembra richiamarsi al campo semantico dell'albero genealogico con cui avevano esordito i canti di Cacciaguida; e si ripercuote nella metafora iniziale del XVIII (ivi, 286).

E in parallelo, da *Par.* XXXIII (lettura di Antonio Enzo Quaglio, 1986, 586-593):

Finalmente in possesso di un'esatta conformità con Dio, il poeta scompare proprio quando la visione si compie: e viene meno. Nudo e solo, dopo aver traguardato indenne il rogo avvampante dell'ardore mistico, proiettato, affranto sgomento angosciato, alla presenza dell'Altissimo, lo strenuo eroe dell'epico viaggio, ancora in lotta con il travaglio letterario del poema, esibisce per un istante, subito e per sempre perduto, il fatale, inesorabile destino di una perfetta identificazione estatica, quanto repentina tanto effimera, di Dio (ivi, 593).

Lecture che, se messe a confronto, sono rivelatrici: da una parte sta l'affondo di Pasquini, che evocando «la chiave di tutto il Medioevo», cioè l'esemplarità del racconto dantesco e dei suoi personaggi, chiama in causa la *curiositas* del lettore, antico e contemporaneo, sottoponendogli i meccanismi metaforici e intratestuali del poema; dall'altra, il turbamento espressivo di Quaglio, quasi sopraffatto dall'oltranza della lingua di Dante (quel «nudo e solo» del protagonista del poema sembra un grido drammatico). Mi affido quindi a Tiziano Zanato per notare una

¹³ Alle quali ho dato spazio nel mio “Commentare un classico: dentro e fuori il *Canzoniere*”, in *La pratica del commento 2*, a cura di D. Brogi, T. de Rogatis e G. Marrani, Pisa, Pacini, 2017, 43-56.

qualche diversità nell'approccio dei due commentatori alla *Commedia*, più confidente quello di Pasquini, venato da «sconcerto» quello di Quaglio:

La fatica e temerarietà insieme di una tale impresa venne ribadita dai curatori nell'ultima pagina della prefazione al *Paradiso*, laddove, con la voce di Quaglio, dichiarano [...] che non si è trattato «di amministrazione ordinaria», e specie per il commento della terza cantica, «il capolavoro superlativo di un ingegno dal talento impenetrabile ed inarrivabile, irresistibile, irraggiungibile, inattingibile, imprevedibile e immortale». L'accumulazione allitterativa di aggettivi dal valore privativo rende bene, crediamo, vuoi lo stile paludato e ricco, quasi barocco in certe punte, di Quaglio, vuoi lo sconcerto di fronte all'incapacità critica di 'spiegare' Dante e di penetrare fino in fondo nel suo universo mentale ed espressivo.¹⁴

Un'opera come la *Commedia* non può, insomma, reclamare la sola parafrasi storica e linguistica, ovvero il chiarimento del significato. A firma di Emilio Pasquini si legga, ad esempio, la parafrasi di *Inf.* X 61-63 (uno dei luoghi più criptici della *Commedia*), che il commentatore amplia poi in ipotesi critiche nella lettura che segue il canto:

E io a lui: “Da me stesso non vegno:
colui ch'attende là, per qui mi mena
forse cui Guido vostro ebbe a disdegno”.

per qui...disdegno: mi conduce per questi luoghi d'oltretomba da una persona che forse il vostro Guido disprezzò (quando le nostre strade, prima parallele si allontanarono), cioè Beatrice-Teologia (per molti interpreti invece il *cui* e quindi il *disdegno* vanno riferiti a Virgilio).

È anzi questo filtro di allusioni che trasporta Cavalcante (dominato com'è dalla passionale ammirazione per l'altezza di ingegno del figlio di cui ignora la sorte e che vorrebbe rivedere accanto all'amico della giovinezza) al tragico equivoco di quell'*ebbe* che gli suona sentenza di morte; e che induce Dante a liquidare con pesanti sottintesi il suo rapporto con Guido, richiamandolo a un punto in cui le loro strade si separarono. Da qui l'ambiguità del *disdegno* di Guido che – alla luce del suo averroismo – potrebbe riguardare Beatrice-Teologia ma anche Virgilio sia come simbolo di una ragione umana cancellata dalla fede, sia quale esponente di una religiosità non meramente terrena (*Inferno* X, p. 110).

Quaglio commenta così il verso tremendo e «impenetrabile» del conte Ugolino (*Inf.* XXXIII 75):

Poscia, più che 'l dolor, poté 'l digiuno.

Poi il digiuno ebbe su di me più potere che il dolore. [...]. Ma l'oscuro verso non respinge affatto una diversa chiosa esegetica.

¹⁴ Zanato, *Ricordo di Antonio Enzo Quaglio*, cit., 8.

Lentissimo, uniforme, sospeso nell'ignoto dalla serie delle allitterazioni, un verso davvero misterioso e impenetrabile chiude, senz'altro commento, ambigualmente, il sipario della tragedia. Su di esso sono ancora divisi lettori e interpreti dell'episodio. Da una parte stanno coloro che, forti dell'appoggio, per la verità non troppo saldo data la contraddittorietà degli accenni, di un'antica cronaca pisana, hanno scorto in queste ultime parole la tremenda autodenuncia del padre divoratore dei suoi figli, accecato a tal punto da fame e dolore da cibarsi delle loro carni; dall'altra quelli che, negando uno snaturamento così bestiale, perché contrasterebbe con la coscienza della paternità che contraddistingue il personaggio, hanno semplicemente ravvisato nel potere del digiuno che vince sul dolore la fatale conseguenza della fame, cioè l'annuncio della morte (*Inferno* XXXIII, p. 420).

Alle letture è affidato, quindi, un decisivo cambio di passo rispetto alle note, con ampie volute argomentative e con l'approfondimento delle dinamiche espressive e mitopoietiche della *Commedia* (figuralismo, simbolismo, compimento, inveramento). È un apporto della critica stilistica e dello strutturalismo che era nelle corde del mio maestro: non a caso, il capitolo firmato da Emilio Pasquini *Lo stile e la tecnica: Dante nella storia della lingua italiana* (*Inferno* 1982, CXXIV-CXLII) è uno dei vertici della *Premessa* generale di questo commento. Lo scavo nelle spie lessicali e tematiche, nelle parole guida, nelle ricercatezze retoriche e foniche (in specie la similitudine, la metafora e quella che Pasquini ha definito la «fascinazione verbale» della *Commedia*); nella memoria di Dante – volontaria, allusiva e involontaria, inter- e intratestuale –; nell'architettura dell'oltremondo, con i suoi parallelismi e le palinodie, è capillare e ricco di sottolineature, giusta la guida di capiscuola come, fra i tanti, Erich Auerbach, citatissimo, Charles S. Singleton, Bruno Migliorini, Giacomo Devoto, Gianfranco Contini, Gian Luigi Beccaria. Pasquini e Quaglio ne hanno ricavato un'idea della *Commedia* in crescita costante, rivolta «a seguire l'autore nel suo continuo sforzo di superamento, a coglierlo nel suo scatto da una tappa all'altra» (Pasquini, *Dante e le figure del vero*, 24).

Dalla lettura di Pasquini a *Par. IX* (1986, 131):

Il prologo (vv. 66-72) è già preziosamente intonato (*letizia-letiziar-fin balasso* ecc.); ma la sensazione di un raffinato arabesco si rafforza alla battuta iniziale di Dante, inarcantesi sui neologismi *inluia-intuassi-immii*, che costituiscono una terna complementare, sui pronomi delle prime tre persone del singolare (il *lui* di Dio accanto al *tu* di Folco e al *me* di Dante, quasi a profilare il colloquio sullo sfondo dell'onniscienza divina). Tutto l'episodio è insomma gremito di stilemi peregrini, latinismi [...] e rime equivoche, *hapax* e circonlocuzioni [...]. Un'alta retorica, che s'espande pienamente nella designazione perifrastica – di una geografia visiva, influenzata dalle coeve rappresentazioni cartografiche – per il luogo d'origine dell'anima che parla.

E lo stesso fa Quaglio, annotando certe definitive (si potrebbe dire: genetiche) palinodie dantesche (*Par. XXV*, 1986, 434-435):

Come assicurano le parole (*terra, serra, guerra*) della seconda rima [...] l'ottava al condizionale dell'*incipit* si rifà, coscientemente e volutamente, ai versi precedenti dello scrittore, a partire dalla canzone CIV rimati allo stesso modo, in ordine cronologico il congedo di *Così*

nel mio parlar voglio esser aspro (Rime CIII), il secondo commiato di *Tre donne intorno al cor mi son venute* (Rime CIV), infine il congedo di *Amor da che convien pur ch'io mi doglia* (Rime CXVI). [...] Questa del *Paradiso* è dunque l'ultima tappa di un dibattito d'autore a distanza con i concittadini al potere. [...] Di fronte alle incertezze, le oscillazioni, le crisi e le debolezze del passato, il poeta della *Commedia* rivendica il diritto morale di rientrare in patria per sola virtù di gloria poetica.

2. Nel nuovo millennio (*Commedia* 2021)

Mi potrei fermare qui, dopo avere accennato ai punti di forza di questo commento: ma mi resta da chiudere con un'ultima riflessione l'arco cronologico di cui parlavo all'inizio. Vengo allora alla seconda edizione dell'opera (2021, con successiva ristampa nel 2024). Del settembre 2020 è una lettera di Pasquini all'editore che riproduco in parte:

[...] sono lieto che la Garzanti si orienti a riproporre il nostro commento per il settimo centenario della morte di Dante. Non potendosi pensare a un aggiornamento sistematico, anche per la scomparsa del collega e amico Quaglio, io chiederei soltanto di correggere i refusi e di introdurre alcuni minimi ritocchi alla punteggiatura del testo Petrocchi, premettendo tre paginette di introduzione, dove sintetizzerei le maggiori novità emerse in questi anni. L'essenziale si trova già in buona parte incluso nei miei tre volumi su Dante licenziati tutti dopo il 1986 [...]: *Dante e le figure del vero* (Milano, Bruno Mondadori, 2001), *Vita di Dante* (Milano, Rizzoli, 2006) e *Il viaggio di Dante* (Roma, Carocci, 2015).

È un programma, di necessità, minimale. Perché, «non potendosi pensare a un aggiornamento sistematico», la nuova edizione del commento alla *Commedia*, in un unico volume, viene privata delle cento postfazioni ai canti: le quali – mi permetto di suggerirlo – comporrebbero ancora oggi un vitalissimo “libro di lettura” dantesco. L'operazione di snellimento è resa necessaria non solo dall'impossibilità di una riscrittura del già fatto; ma forse anche dai sentieri divulgativi dall'esito imprevedibile per i quali si è incamminata ormai da tempo la fruizione dell'opera di Dante. Ripresa senza cambiamenti sostanziali la storica annotazione ed eliminate le letture, la seconda edizione della *Commedia* torna così su un tema caro a Pasquini. L'antica *Premessa* è, infatti, chiusa da una nuova *Avvertenza* e da una *Nota al testo*, dove vengono giustificate alcune lezioni “varianti”, che investono snodi tematici e mitopoietici della lingua di Dante e rappresentano l'ultimo apporto del mio maestro al testo della *Commedia*:

Infine si è dato spazio a certe lezioni *difficiliores* [...]: *maturi* a *Inf.* XIV 48, in luogo di *marturi*, che è palesemente *lectio facilior*; e analogamente *ruggeran* su *raggeran* a *Par.* XXVII 144; a *Par.* XXX 62 *fluvido* su *fulvido* («e vidi lume in forma di rivera / *fulvido* di fulgore»); così pure a *Par.* XXXI 20 *plenitudine* in luogo di *moltitudine*. Aggiungiamo qui in calce che abbiamo eliminato l'unico caso di *canoscenza* nel poema (*Inf.* XXVI 120), persuasi del fatto che Dante, almeno nella *Commedia*, abbia sempre seguito la fonetica di *conoscere* e *conoscenza* (pp. CLXXIX-CLXXX).

Mi sono domandata quale suggestione provenga al lettore da questa serie di micro-correzioni: da un lato la conferma di una conoscenza capillare del poema da parte del suo commentatore, dall'altro il richiamo a una tradizione esegetica che si affida all'esattezza del testo e della sua tradizione. Quale che sia l'idea di Dante che si vuole trasmettere alle nuove generazioni, essa non può venir meno alla precisione e percezione del *testo*. Ma un capolavoro come la *Commedia* reclama dal suo interprete anche una sintonia fuori dall'ordinario: in questo caso uno sforzo di visionarietà, o un calarsi "rabbdomantico" nella genesi dell'opera. Non mi meraviglia, perciò, trovare ribadita da Pasquini, in un paragrafo della *Premessa* generale (*La fortuna italiana ed europea*, CLXIII), la questione di una prima scaturigine in lingua latina della *Commedia*; che è per lui *work in progress*, i cui prodromi e il cui svolgimento ancora non conosciamo pienamente:

Oggi penso che la *Commedia* sia stata composta fra il 1306 e il '21, ma soprattutto diffusa, «pubblicata» via via senza possibilità di correzioni (dunque col ricorso a palinodie e a taciti mutamenti di rotta). Chi scrive ritiene che la leggenda dei sette canti composti a Firenze prima dell'esilio abbia un fondamento di verità ma solo nel senso che a Firenze prima del 1296 Dante dovette abbozzare un poema paradisiaco in esametri, secondo la testimonianza dell'*Epistola di frate Ilaro*, dove io credo di avere in qualche misura captato la firma dell'autore e che è impossibile ritenere un falso, del Boccaccio o della sua fonte (*Avvertenza alla seconda edizione*, CLXXVII-CLXXVIII).

Questa nuova edizione del commento non può quindi che riproporre ai lettori domande basilari sulle origini della *Commedia*, il suo farsi e la sua prima diffusione: domande che ancora non hanno ricevuto dalla tradizione una risposta definitiva. Ma la "fantasia" del commentatore supplisce con la passione ai silenzi del tempo. La visione di Dante «che scrive i suoi canti» fra «le necessità della vita» è per me indimenticabile, e mi piace notare come Emilio Pasquini abbia saputo sino all'ultimo accostarsi al poema anche in una chiave esistenziale e romanzesca, in attesa delle conferme della storia:

Quello che appare prodigioso nel nostro autore è che, nonostante questa composizione e trasmissione del testo per segmenti o grappoli di canti, si sia mantenuta un'unità miracolosa, in cui *tout se tient*: una *reductio ad unum* di *disiecta membra* ottenuta anche al prezzo di queste correzioni di rotta. S'aggiunga che non possiamo immaginare Dante, come un Petrarca, sempre tranquillo nel suo studio, che scrive i suoi canti e ci ritorna sopra a tutt'agio per correggerli e migliorarli. Egli era costretto anche dalle necessità della vita a farsi presente con la propria opera: i suoi canti, cioè, circolavano appena licenziati.¹⁵

¹⁵ E. Pasquini, "Variazioni sul testo della *Commedia*", in *Una vita per la letteratura. A Mario Marti Colleghi ed amici per i suoi cento anni*, a cura di M. Spedicato e M. Leone, Lecce, Grifo, 2014, 319-329: 321.

Introduzione all'incontro interdisciplinare “Musica Urbana. Suoni e rumori nell'età contemporanea”

Giuseppina La Face

Professoressa Alma Mater, Università di Bologna, Accademica Corrispondente Residente

Abstract

A report of papers presented at the conference: “Musica Urbana. Suoni e rumori nell'età contemporanea” (Urban Music - Sounds and noises in the modern and contemporary age) held at the Academy of Sciences of Bologna Institute on May 21st, 2024.

Keywords

Music, Sound events, History of music, Musicology.

La musica – la musica cantata e suonata – incide sulla vita associata. Lo dice assai bene Kant nella *Critica del giudizio*: l'esercizio dell'arte musicale è affetto da una certa qual inurbanità, nel senso che si diffonde penetrando in tutto il vicinato. E quindi raggiunge anche chi non sta partecipando alla festa, alla processione, alla messa cantata, eccetera.

Gli eventi sonori che pervadono l'ambiente sono tanti e disparati. Già nel 1986 F. Alberto Gallo, nell'introdurre un'antologia critica che ha fatto epoca (*Musica e Storia tra Medio Evo e Età moderna*, Bologna, il Mulino), puntava l'attenzione sulla varietà delle produzioni sonore che vivacizzavano lo spazio urbano medievale. I gridi vocali, i segnali strumentali nelle comunità rurali della Germania medievale, ad esempio, ricostruiti da Doris Stockmann; il suono delle campane, regolato da una cadenza oraria carica di significati, che ha attirato l'attenzione di vari studiosi, a cominciare da Reinhard Strohm per la cattedrale di Bruges, nel 1985; all'estremo opposto la squisita organizzazione musicale di una corte quattrocentesca del gotico *exeunte*, per esempio quella burgunda di Filippo il Temerario. In certi casi, dice Gallo, la distinzione, la separatezza fra musica d'arte e musiche di consumo popolare si allentava: i gridi dei venditori sono rievocati anche «nei prodotti più raffinati della polifonia artistica, nei mottetti francesi, nelle cacce italiane». Sottolineava anche la specifica temporalità che connota certi eventi sonori medievali, in maniera affatto diversa dalle consuetudini del mondo musicale moderno e con-

temporaneo. Non mancavano gli eventi unici e irripetibili: un caso illustre fu il mottetto *Nuper rosarum flores* del fiammingo Guillaume Dufay cantato il 25 marzo 1436 per la consacrazione del Duomo di Firenze. Ma anche mille altre musiche vissero solo l'*espace d'un matin*: esse esisteranno solo nella vita quotidiana di chi era stato presente alla loro esecuzione. All'estremo opposto, non mancavano gli eventi musicali continuativi e iterativi: i canti della liturgia da un lato, i canti del carnevale e delle feste che scandiscono l'anno solare nel mondo popolare dall'altro.

Il volume Brepols curato da Luigi Collarile e Maria Rosa De Luca, *Geographies of Sound: Sounding and Listening to the Urban Space* (Brepols, Turnhout, 2023), tematizza i fenomeni dell'ambiente sonoro e dell'ascolto musicale nell'Italia dell'età moderna. Non mi ci soffermo: saranno i curatori ad illustrarne l'assunto e l'impianto. Basti dire che un intento generale accomuna gli autori, tutti italiani, dei saggi che compongono la silloge: mettere in risalto un approccio essenzialmente antropologico-culturale nel decifrare il tessuto sonoro della vita urbana dal Cinque al Settecento. Un approccio tutt'altro che scontato, nella tradizione di una disciplina tendenzialmente erudita e filologica come la musicologia.

Dato questo quadro storico primario di riferimento, sono tanto più grata ai due curatori per aver voluto includere, in coda, anche uno squarcio sul mondo d'oggi, offrendomi l'occasione di riprendere, sviluppare e aggiornare temi che avevo già affrontato nel 2002 in un convegno interdisciplinare dal titolo "Musica Urbana. Il problema dell'inquinamento musicale" (gli atti sono stati pubblicati dalla CLUEB nel 2004, a cura di Carla Cuomo).

Nell'incontro del 21 maggio 2024 lo storico della musica Paolo Fabbri, emerito dell'Università di Ferrara, traccia un quadro panoramico sul rapporto tra ambiente cittadino e fruizione musicale, mentre Franco Piperno, musicologo anch'egli, ordinario alla Sapienza di Roma, si concentra sui distinti concetti di *soundscape* e di *fonosfera*, venuti in auge nella musicologia storica. Man mano che ci si approssima all'età contemporanea e all'attualità s'ingrossa e si irrobustisce un fenomeno potenzialmente negativo che possiamo designare come "inquinamento musicale". L'amplificazione sonora e la riproduzione elettronica del suono lo hanno potenziato a dismisura, modificando profondamente l'entità dell'impatto che la musica esercita nei confronti della vita associata. Ugo Berti, esponente di punta della casa editrice il Mulino e acuto osservatore dei processi socioculturali inavvertiti, assicura lo snodo del discorso dalla dimensione del passato storico alla schiacciante attualità del nostro quotidiano. Marcella Gola, giurista nel nostro Ateneo, traccia il quadro di riferimento, nient'affatto lineare, del rapporto fra la musica che "inquina" e la salvaguardia dell'ambiente. Domenico Berardi, psichiatra, anch'egli nell'Alma Mater Studiorum, offre alcuni esempi clinici di soggetti con disturbi dello spettro autistico, sottosoglia o conclamati, che manifestano una ipersensibilità ai rumori, causa per loro di grossa sofferenza. Carla Cuomo, pedagogista musicale dell'Università di Bologna, sottolinea infine come l'educazione all'ecologia acustica vada di pari passo con una buona educazione all'ascolto.

Un quadro ampio, dunque, che una volta di più dimostra come le discipline debbano concorrere tutte a un dialogo fruttuoso per affrontare, analizzare e comprendere la realtà del mondo e della vita umana, nella storia come nell'attualità.

La città che suona e canta

Paolo Fabbri

Professore Emerito di Storia della Musica Moderna e Contemporanea, Università di Ferrara

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

The history of individual musical works is also made up of many threads that contextualise them: belonging to a genre, placement in the author's biography, functionality, commissioning, comparison with similar contemporary works. The sound atmosphere in which they were born should not be forgotten, the background sound of the urban areas in which they were listened to. That atmosphere was made up of street music, occasions for music *en plein air*, but also musical experiences that overflowed into the open air from the closed spaces of churches and buildings. The contribution provides some sample cases.

Keywords

Sound atmosphere, Street music, Open-space music, Inside music.

O rmai da decenni si è andata affermando la tendenza ad affrontare le musiche del passato con prassi esecutive le più possibili conformi all'epoca della loro creazione. Esecuzioni "filologiche" le chiamano in molti sbrigativamente e impropriamente; esecuzioni storicamente consapevoli dicono più saggiamente altri. A far loro da complemento, mi pare sempre più necessario invitare ad un ascolto storicamente consapevole, che preliminarmente tenga cioè conto dei contesti in cui quelle musiche furono scritte, utilizzate e udite per la prima volta. Per farlo, occorre di sicuro aver presenti, ad esempio, la storia della grammatica musicale e delle pratiche compositive, eventuali committenze e strutture della vita musicale locale, aspetti e tradizione del genere musicale cui il brano può affiliarsi in comparazione con esperienze analoghe coeve. Tutto ciò si riferisce a capacità d'ascolto di grado superiore, proprie di chi è (o era) abituato a sentire musica d'arte. Ma a sua volta quell'ascoltatore era (è) immerso in realtà sonore anche di grado inferiore, basilari, indistinte, ed è necessario immaginare anch'esse, ci dicono giustamente quanti da tempo hanno riflettuto su quest'aspetto. Insomma, possiamo pensare a un'at-

mosfera sonora di grado zero in cui siamo immersi perlopiù involontariamente e, all'interno di questa, a gradi superiori di eventi sonori, particolari e circoscritti.

Ma in generale la città è anche un sistema dinamico e – direi – gelatinoso più che liquido, punteggiato com'è da nuclei coagulati entro il quale il singolo evento musicale si situa. Ne offrono casi Angela Fiore per Modena e Napoli, Maria Rosa De Luca per Catania. Il contesto storico di un brano musicale è anche il tessuto urbano in cui avviene la sua nascita, sistema policentrico e con funzioni differenziate. Senza tener conto delle coordinate urbane, il panorama delle vicende musicali ne esce parziale, sbilenco, e privo di uno sfondo indispensabile per l'inquadramento delle singole opere musicali che sono, sì, figlie di *una* tradizione, ma anche coeve a molte altre abitudini.

Certe città potevano vantare consuetudini musicali che diventavano esse stesse attrattive immateriali per chi vi soggiornava, al pari delle più concrete eccellenze artistiche, esempi pulsanti di vita di un passato che nelle vestigia architettoniche e pittoriche era invece solidificato per sempre: il *Miserere* di Allegri alla Sistina a Roma, il Tasso intonato dai gondolieri veneziani, per esempio.

La prospettiva cittadina introduce una dialettica serrata “spazio chiuso vs spazio aperto”. A leggere i resoconti di Charles Burney, ai suoi tempi Venezia e Napoli erano capitali musicali che avevano i loro fortilizi nel chiuso delle chiese e dei conservatori, ma così colmi di musica che quasi pareva debordasse, quella musica, da lì verso piazze, campielli, calli, canali. «Appena arrivato [a Venezia, nell'agosto 1770] ebbi subito occasione di sentire musica per la strada». Il giorno seguente, passeggiando per piazza S. Marco «ascoltai un gran numero di suonatori girovaghi. [...] Non c'è da meravigliarsi che non si dia importanza qui alla musica di strada, poiché si può udire ad ogni angolo e se ne rimane storditi». A Londra, suggerisce Burney, la musicalità d'ambiente era quella delle grida dei mercati rionali; a Venezia e poi anche a Napoli, invece, era quella dei musicisti girovaghi. Nelle province olandesi erano i *carillons* dei campanili a recapitare musica a domicilio, «senza che ci si dia la pena di recarsi in un luogo determinato per ascoltarla».

Le chiese rappresentavano anche una sorta di fonte pubblica che alimentava la formazione allargata del gusto musicale, ben aldilà di quanto gli spazi con accesso selezionato potessero garantire. A Vienna nel settembre 1773 lo stesso Burney rimane stupito dall'abilità di musicisti di strada che eseguono polifonie a due, tre e quattro voci. Ne attribuisce il merito in parte all'educazione musicale che davano i collegi gesuitici presenti in tutte le città – la scuola che dissemina istruzione la quale, fuori di lì, si tramuta in pratica – ma ne indica la sorgente soprattutto nell'assidua frequentazione delle liturgie nelle molte chiese cittadine, che spargono capillarmente modelli e procedimenti.

Il concentrato/concertato cittadino di edifici, strade e piazze innesta fenomeni d'inevitabile porosità fra ambienti diversi. Giacomo Leopardi, a Bologna nel 1825-1826, era a pigione presso Vincenzo Aliprandi, ex cantante come sua moglie Anna Nava, riciclatosi come impresario del Teatro del Corso. Grazie a ciò, la coppia poteva occupare un appartamento nello stabile del teatro, subaffittandone una stanza al poeta. Scrive Leopardi: «La bella è che il muro della mia camera è contiguo al Teatro del Corso, talmente che mi tocca sentir la commedia distintamente senza muovermi di casa». Quella volta, il soggiorno bolognese di Leopardi andò dal 29 set-

tembre 1825 al 3 novembre 1826, per cui suo malgrado, e quasi per osmosi, Leopardi dovette sorbirsi le recite di alcune compagnie comiche e relative orchestre per gli intermezzi. Da ciò, quella sua sensazione di essere immerso in un brodo sonoro che il 1° maggio 1826 lo spingeva a scrivere, sempre alla sorella: «io mi trovo veramente tra la musica, perché qui in Bologna, cominciando dagli orbi, tutti vogliono cantare o suonare, e c'è musica da per tutto».

Quasi al termine della *tournee* viennese della compagnia del San Carlo di Napoli, nella primavera-estate 1822, una piccola folla perlopiù d'italiani residenti in città, si raduna sotto l'alloggio dei coniugi Rossini che stavano offrendo una cena ai colleghi perché pareva «che i primi artisti di Vienna avrebbero fatto una serenata al loro beniamino, ed ora attendevano con ansia ciò che doveva avvenire». Ben consapevole che i suoi connazionali erano stati illusi da una voce propalata o per caso o ad arte, Rossini fece ai suoi ospiti, resi euforici dallo *champagne*, la proposta di dare lo stesso al pubblico filarmonico raccolto per strada qualcosa di eccellente come rimpiazzo di quella speranza delusa. Aperto il pianoforte, accompagnò la Colbran in una scena dell'*Elisabetta*. Da sotto si alzano urla di gioia: «Viva, viva, sia benedetta... Ancora, ancora». E di seguito si esibiscono David, la Eckerlin, Nozzari. L'entusiasmo sul marciapiedi non ha limiti. Tutta la Seilerstraße è strapiena di persone che all'unisono tuonano: «Fuori, fuori il maestro». Rossini appare alla finestra e s'inchina mentre tutti invocano «Cantare, cantare». Li accontenta intonando «Figaro qua, Figaro là», poi fa spegnere le luci, quasi calasse un sipario. Un'occasione – mancata – di musica di strada è rimpiazzata da un'accademia privata le cui musiche planano da una finestra dell'albergo sugli astanti. Una modalità di fruizione che, ancora protagonista Rossini, si ripeté a Bologna all'epoca del suo *Stabat Mater* (marzo 1842), filtrato dai muri e dalle finestre dell'Archiginnasio a beneficio di chi non aveva ottenuto l'accesso in sala, e dei bagarini che avevano lestantemente apprestato nella piazzetta del Pavaglione una platea abusiva a pagamento.

Sono episodi, ma non semplicemente aneddotici. Credo siano utili – anche didatticamente – per cercare di far immaginare città e società diversissime dalle attuali, che producevano esperienze musicali complesse di cui si nutrivano anche i non privilegiati: società sicuramente meno egualitarie della nostra, ma culturalmente più coese di quanto possiamo supporre: più di quella in cui ci tocca vivere, di sicuro.

Soundscape, fonosfera e musicologia urbana

Franco Piperno

Dipartimento di Lettere e Culture Moderne
Sapienza Università di Roma

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

The essay discusses the concepts of soundscape and phonosphere and indicates the “historical urban phonosphere” as an object of musicological investigation: how a musical text performed in a given urban space is perceived and deciphered by the subjectivity of the listeners and translated into the idea of urban sound that they nurture and transmit. The intent is to subtract the perspective of soundscape studies from the study mainly of descriptions of sound events and bring it back to the study of musical texts in relation to the environmental conditions for which they were commissioned, created and performed.

Keywords

Soundscape, Phonosphere, Historic urban phonosphere, Urban musicology, Production of locality.

La musicologia urbana – luogo di incontro fra musicologia storica e storia urbana – ha al centro dei suoi interessi la “scena urbana” vissuta dalle comunità residenti nello specifico aspetto sonoro, il *soundscape*, spesso declinato in chiave rituale e di fruizione collettiva.¹ Ciò al fine di individuare il ruolo della componente sonora e musicale nel contribuire a caratterizzare un contesto urbano e a definirne l’identità. Tuttavia questo settore di studi si avvale per lo più di narrazioni, descrizioni, memorie di eventi rituali sonorizzati, a scapito del suono, della musica udibile, leggibile e indagabile; si nota, in questo settore di studi, l’assenza del testo musicale,² della sua conformazione in relazione alle esigenze e ai condizionamenti dello spazio urbano

© Franco Piperno, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm25031

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

¹ Si veda ad esempio *Geographies of Sound: Sounding and Listening to the Urban Space of Early Modern Italy with a Contemporary Perspective*, a cura di L. Collarile e M.R. De Luca, Turnhout, Brepols, 2023.

² Qui e di seguito intendo “testo musicale” come sinonimo brachilogico di “pezzo di musica di tradizione scritta” (in opposizione a “pezzo di musica di tradizione orale”).

la cui identità esso, appunto il testo musicale, era ed è chiamato a caratterizzare. Al contrario, ritengo che al centro dell'indagine musicologica vi debba essere prevalentemente un testo musicale, anche se non avulso dal contesto in cui esso venne e viene commissionato, creato ed eseguito (testo funzionale a un evento). Nella prospettiva della musicologia urbana un testo musicale si relaziona con reciprocità al paesaggio sonoro circostante, incide su di esso e ne è a sua volta condizionato; la sua stesura assume il valore di consuntivo di un evento originariamente estemporaneo e solo in seguito storicizzato, ma reca con sé gli attributi dell'evento stesso per quanto attiene alla committenza, al rapporto fra committente e autore/i, agli esecutori, alla sua collocazione originaria in uno spazio privato (cortigiano), teatrale o urbano.

La riflessione su queste problematiche ha condotto un gruppo di ricerca, da me coordinato dal 2016 nel mio Dipartimento alla Sapienza, a realizzare diversi momenti di incontro collettivo e un convegno internazionale svoltosi nel 2019, che ha prodotto un volume collettivo recentemente pubblicato.³ Il compianto amico e collega Antonio Rostagno attirò la nostra attenzione sul concetto di “fonosfera” adottato in antropologia e in etnomusicologia: il *soundscape* – qui cito esplicitamente Rostagno – considera il suono come entità oggettiva e materiale dello spazio acustico; diversamente il concetto di “fonosfera” indica invece uno spazio uditivo soggettivo e pone l'accento sulla componente umana, ossia su come un suono ambientale viene assorbito, vissuto ed eventualmente narrato dalla collettività.⁴ Questa è la prospettiva antropologica; la declinazione specificamente musicologica limita il suo campo d'azione alla dimensione urbana, contempla anche le variabili storiche e culturali e può essere descritta così: come una musica, un testo musicale suonato e cantato in un determinato spazio urbano viene percepito, decifrato dalla soggettività degli ascoltanti e si traduce nell'idea di “suono urbano” che essi hanno e trasmettono. È ciò che Rostagno ha proposto di chiamare «fonosfera storica urbana» come specifico oggetto di ricerca della musicologia storica.⁵ Il suono urbano – non solo quello nelle strade e piazze, ma anche quello nei palazzi, teatri, chiese, salotti, scuole – è dunque una costruzione mentale; implica una cultura dell'ascolto e un ascolto culturale. Di questo suono urbano abbiamo spesso testimonianze mediate, resoconti soggettivi, cioè la traduzione verbale delle impressioni uditive sollecitate dall'evento musicale, il vissuto dello spazio sonoro urbano filtrato e decifrato dalla cultura del “testimone auricolare”. Il suono originario – che non potremo mai né ascoltare né ricostruire – è quello che sicuramente produsse “località”, per citare Arjun Appadurai;⁶ ma se la località di cui andiamo in cerca è quella trasmessaci dall'informatore che noi consultiamo, è una località contaminata, culturalmente deformata e spesso ideologicamente condizionata. Non resta che auspicare l'esistenza del testo musicale che ha prodotto il suono di quello spazio, testo che sollecita, a mio modo vedere, la ricerca di una relazione biunivoca

³ *Music, Place, and Identity in Italian Urban Soundscapes circa 1550–1860*, a cura di S. Caputo, F. Piperno e E. Senici, London-New York, Routledge, 2023.

⁴ A. Rostagno, “Historical Urban Phonosphere: Objects, Concepts, and History”, *ivi*, 15-23: 15.

⁵ *Ivi*, 16.

⁶ A. Appadurai, “The production of locality”, in *Sociology of Globalization. Cultures, Economies, and Politics*. A cura di Keri E. Iyall Smith, New York, Routledge, 2013, 107-113; sul concetto di «produzione di località» vedi anche B. Truax, *Acoustic Communication*, Westport (CT), Ablex Publishing, 2001 e A. Torre, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma, Donzelli, 2011.

fra esso e la soggettività dei singoli componenti della collettività che lo ha vissuto, la ricerca, cioè, del contributo di quel testo musicale – in termini di stile, progettazione, drammaturgia – a connotare quella specifica fonosfera. In altri termini, si tratta di indirizzare l'attenzione verso la dimensione estetica dei suoni prodotti in un determinato spazio, su come la loro esecuzione-ricezione incida sul modo di vivere di una collettività urbana e, in ultima istanza, su come contribuiscano a definire l'identità di una città.

Nell'impossibilità di esemplificare dettagliatamente casi concreti, mi limito a rammentarne sinteticamente uno solo. La città: Roma. Lo spazio: la cappella Sistina. L'occasione: il rito delle Tenebre nella Settimana Santa. La musica: il *Miserere* di Gregorio Allegri, che molti di coloro che lo hanno ascoltato *in situ* hanno contribuito a mitizzare e a farne un simbolo del suono della Città eterna. È nota, fra le tante testimonianze, quella di M.me de Staël riversata e letterariamente rifinita in *Corinne ou l'Italie*.⁷ Ogni resoconto verbale di un evento sonoro è a suo modo letterario, tanto più una narrazione come quella della Staël, ma non per questo meno utile al nostro scopo: è un resoconto che iscrive in un preciso spazio quell'evento sonoro e ne condisce il ricordo con elementi extramusicali attinenti alla sfera della spiritualità e della visualità (gli affreschi di Michelangelo). La musica di quell'evento è ben nota; contribuì a renderla celebre anche Charles Burney, commentatore cronologicamente e culturalmente non troppo distante dall'autrice di *Corinne*, che ebbe la possibilità di esaminarne la musica e si stupì della disarmante semplicità del pezzo e della sua ripetitività a fronte dell'effetto struggente che produceva.⁸ Questi elementi, compositivamente minimali, esteticamente financo deteriori, uniti nell'esecuzione ad abbellimenti vocali improvvisati e ad efficaci variazioni dell'agogica e della dinamica, erano strategicamente funzionali all'evento, all'ambiente e allo spazio dell'esecuzione (i cantori cantavano non visti dietro una grata). Ciò determinava suggestione nell'ascoltante, la cui cultura – la dimensione devozionale e religiosa, la percezione del contesto ambientale caratterizzato dalla presenza del papa e dei cardinali, del numeroso pubblico e soprattutto delle soggioganti pitture di Michelangelo –, prescindendo dall'elemento strettamente grammaticale e tecnico del brano, poteva produrre una testimonianza mitizzante come quella di M.me de Staël.

Questo tipo di testimonianze, dunque, non ci trasmettono frammenti del *soundscape* romano bensì verbalizzano momenti della fonosfera nella quale i singoli informatori sono immersi e ci parlano più di loro stessi che delle sonorità dei luoghi che hanno frequentato o degli eventi cui hanno assistito. Ma sono importanti perché, rapportate ai testi che quelle sonorità hanno suscitato e quei luoghi hanno fatto risuonare, ci dicono come la cultura, la sensibilità, la soggettività uditiva del testimone auricolare li ha percepiti e filtrati, decifrati o travisati, esaltati o denigrati.

⁷ G. de Staël-Holstein (Madame de Staël), *Corinne ou l'Italie*, Nouvelle édition revue avec soin et précédée d'observations par M.me Necker de Saussure et M. Sainte-Beuve, Paris, Garnier Frères, 1869, 175-177.

⁸ Ch. Burney, *The Present State of Music in France and Italy*, London, Becket, 1773, 285-287.

Un silenzio che spacca le orecchie

Ugo Berti Arnoaldi

Già dirigente editoriale, il Mulino

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

Silence creates discomfort and fear. Man is a social animal, and prefers noise. Conviviality, joy, sociability are characterized by noise: in festive situations, even explosions and gunshots are expressions of joy. Music is widely used to promote an enjoyable fruition of public spaces, particularly commercial ones that aim to attract and retain people, such as bars, restaurants, hotels, supermarkets. This use, made possible by contemporary sound diffusion technologies, has led to the belief that music can influence behavior, as indicated by numerous psychology studies measuring the effect of various genres of music. But there is also research demonstrating its negative effects, of which there appears to be little awareness.

Keywords

Fear of silence, Social function of noise, Music as noise, Background music and consumption.

Vari anni fa mi capitò di entrare in un negozio di cose sportive; era di prima mattina e il locale era pressoché deserto. Deserto ma non silenzioso, perché sia una televisione sia una radio erano in funzione mescolando i rispettivi programmi musicali. Fatto l'acquisto, avviandomi all'uscita chiesi al commesso se la cosa andasse avanti così tutto il giorno. «Ma sa, mi disse, altrimenti qui c'è un silenzio che spacca le orecchie».

Dunque la situazione andava giudicata esattamente al contrario di come la vedevo io: il nemico non è il rumore ma il silenzio.

Tempo dopo ne trovai una conferma leggendo le pagine che Chateaubriand dedica nel 1803 alla visita della Villa Adriana a Tivoli, là dove fantastica della pace, della quiete, del silenzio meditativo di quei chiostri e di quei corridoi e paragona gli antichi abitanti a «noi»: «Nous, il nous faut des fenêtres sur des rues, sur des marchés et des carrefours. Tout ce qui s'agite et fait du bruit nous plaît; le recueillement, la gravité, le silence, nous ennuit».

Il silenzio disturba, o magari perturba? Interroghiamo Google. L'espressione «paura del silenzio» restituisce 122.000 item, meno dei 400.000 della «paura del buio», ma comunque in numero sufficiente per attestare che il tema esiste. A un esame rapido, si tratta in buona parte di siti di *self-help* psicologico, oppure di pratiche di meditazione, o anche di siti di carattere religioso dove si celebra il silenzio come mezzo per ricongiungersi con sé stessi, prendere le distanze dal mondo, meditare, pregare.

Continuando a navigare, questa volta alla ricerca del rumore, mi sono imbattuto in un fenomeno a me del tutto ignoto: il cosiddetto “rumore bianco”, che riscuote un successo sorprendente come aiuto per rilassarsi, per concentrarsi ma soprattutto per dormire. Vi sono cultori del rumore dell'asciugacapelli, dell'aspirapolvere, della sega circolare; costoro trovano a disposizione, su YouTube e Spotify e immagino anche altrove, un vasto campionario di registrazioni. Possono ricorrere anche a diverse app che forniscono consimili ninnenanne per dormire e far dormire i bambini. È come se il rumore si appropri di funzioni che pertengono piuttosto al silenzio.

Ci aspetteremmo che il rumore fosse cosa da cui difendersi, disturbo della quiete pubblica, da contrastare con leggi e regolamenti restrittivi. Invece occorre riconoscere che esiste un piacere del rumore. Si possono trovare amanti di fragori come quelli dei bolidi di Formula Uno; anni fa, per esempio, si vendevano cassette con la registrazione del suono dei diversi modelli di Ferrari. Oggi, per chi ha questo debole, su YouTube ci sono infinite registrazioni dedicate al suono delle auto e delle moto da corsa. Persino il rumore delle esplosioni può dare piacere: mortaretti, castagnole, fuochi d'artificio, spari allietano da sempre le occasioni di festa e di carnevale insieme a vari altri *noise makers* di cui un sito cinese offre ampio campionario alla categoria «Fornitura per eventi e feste».

Il rumore è il contravveleno del silenzio. È «il dolce rumore della vita» entro cui Sandro Penna sognava di vivere addormentato, in un suo celebre distico. Agli uomini piace vivere in società e la società ha un sonoro: il rumore è rassicurante, certifica che non sei solo.

Il rumore è attributo della socievolezza, condimento dell'allegria, della compagnia, del movimento. Della festa, intesa in senso largo. Vale la pena ricordare qui quell'autentico inno alla movida che è *Downtown*, la celebre canzone interpretata sessant'anni fa da Petula Clark. Dice: «When you're alone and life is making you lonely / You can always go downtown / When you've got worries, all the noise and the hurry / Seems to help, I know, downtown / Just listen to the music of the traffic in the city [...]».

Naturalmente la festa è la situazione a cui più di ogni altra si addice quel particolare rumore che è la musica. Dove c'è musica c'è festa. Bar, ristoranti, alberghi, negozi, supermercati, sale d'attesa, palestre, piscine, taxi, stazioni, aeroporti accendono la musica nella presunzione di offrire un dipiù di accoglienza al cliente. Vieni, entra, qui si sta bene.

I bar chiamano alla festa, i ristoranti usano la musica per emulsionare in un unico fracasso le conversazioni dei singoli tavoli; le palestre, naturalmente, danno il ritmo; ognuno ha la sua particolare ragione. Si va da un grado zero, rumore in purezza, che è offerto da quegli esercizi, bar o negozi, che infliggono l'ascolto di radio commerciali, inclusi i dialoghi dei conduttori e le interruzioni pubblicitarie, a più elaborate proposte musicali fornite da società ad hoc per radio *in store*, spesso articolate per fasce orarie, a seconda del pubblico.

Non è se non di rado musica di sottofondo: secondo la mia esperienza, quella tranquilla, monotona, quasi impercettibile musichetta che dovrebbe costituire la tappezzeria sonora della nostra vita è un fenomeno residuale, sopravanzato da programmi musicali che né per caratteristiche né per volume sonoro rimangono al sottofondo: selezioni di hit del momento, spesso pop americano, cioè gridato, dance music e altre varietà quasi mai solo strumentali (che dovrebbe essere il minimo sindacale).

In ogni situazione, musica per «creare benessere». E a ogni situazione la sua musica. Studi sulla cui solidità non giuro arrivano a identificare il genere di musica adatto ad allungare la permanenza dei clienti nel negozio o nel supermercato, a favorire gli acquisti, a far consumare al ristorante vino più costoso, persino ad aiutare a mantenere una dieta: una ricerca dell'Università di Oxford mostra che la musica ascoltata a tavola è in grado di influenzare il gusto di ciò che si mangia. Un opportuno *sonic seasoning* «può arrivare a rendere un piatto il dieci per cento più dolce o più salato». Gli ottoni sostituiscono i sapori amari, le note acute, meglio se al piano-forte, lo zucchero. Dai convivii greci alla Tafelmusik, il legame tra musica e cibo è comunque molto antico.

Altre ricerche, la maggior parte, arrivano a calcolare la relazione tra la diffusione della musica e l'aumento delle vendite, l'aumento della produttività sul lavoro, della produzione di latte nelle mucche (3% in più la musica lenta, classica o country, 2% in meno quella veloce come rock o heavy metal) e persino del vino nelle vigne trattate a Mozart.

Inchieste sull'onnipresenza della musica darebbero viceversa come risultato che una percentuale maggioritaria degli intervistati, attorno al 40%, la detesta, il 30% la apprezza e i restanti sono indifferenti. E di sicuro il sentimento negativo dei primi è molto più forte e militante di quello positivo dei secondi. A proposito di militanza si può citare la "Campaign for Freedom from Piped Music", sorta nel Regno Unito nel 1992 con il nome di Pipedown, che nel tempo ha portato all'eliminazione della musica nelle aree principali dell'aeroporto di Gatwick, nelle librerie Waterstones, nei negozi Marks & Spencer. Un risultato che suggerisce che diffondere musica, nei bar come negli aeroporti, è un atto delicato che può portare effetti negativi, se non ci si chiede quale musica e soprattutto a quale volume.

Difficile pensare a soluzioni che riducano in maniera sensibile l'inquinamento musicale, di là dal far rispettare regolamenti già esistenti. Mi pare una generosa illusione che una diffusa educazione musicale possa cambiare le cose, soprattutto perché quello che è in gioco è l'educazione tout court. A sentire Kant, è intrinseca alla musica una certa mancanza di urbanità: raggiunge infatti anche chi non la vuole sentire in quanto, come ricorda argutamente Giuseppina La Face, le orecchie non hanno palpebre.

Col che si arriva a una conclusione che vorrebbe anche essere una modesta proposta di autocritica e di misurata indulgenza. «Le informazioni acustiche, ha scritto David Le Breton, si sopportano soltanto se provengono da sé o se possono essere governate. I rumori prodotti in prima persona non vengono percepiti come molesti, posseggono un loro significato. Sono sempre gli altri che fanno rumore». Parafasando Sartre, «le bruit, c'est les autres». Ma anche noi siamo gli altri degli altri.

Persone ferite da suoni e rumori

Domenico Berardi

Professore Alma Mater, già Professore Ordinario di Psichiatria f.r., Università di Bologna

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

Hypersensitivity to noise and intolerance to sudden, loud noises are clinical symptoms that have been frequently observed in recent years. Some of these patients suffer from mild forms of autism spectrum disorder and struggle to establish meaningful social relationships. In the worst cases, they may isolate themselves and limit their interaction with the world to computers at night and sleeping during the day. Scientific research shows that hyperacusis is found in 50% of individuals with autism spectrum disorder, compared to 3% of the general population, and that cases of autism spectrum disorder are sharply increasing among young people and adults throughout the Western world. This increase is linked precisely to the intensification of sensory, emotional, cognitive, and biological stimulation in contemporary society.

Keywords

Sensory stimulation, Hyperacusia, Autism spectrum disorders.

Ipersensibilità ai rumori, intolleranza a rumori forti e improvvisi, e in alcuni casi disadattamento ai rumori del tran-tran quotidiano sono sintomi clinici di sempre più frequente osservazione negli ultimi anni.

Il Sig. A, 40 anni di età, soffre di iperacusia, prevalentemente all'orecchio destro. L'esposizione ai rumori intensi è causa di sintomi dolorosi, acufeni e mal di testa persistenti. Il paziente cerca di stare lontano dai rumori ma non può evitare, ad esempio, l'abbaiare dei cani quando incontrano il suo. Con gli operai di un vicino cantiere ha aspramente questionato, ha ridotto l'attività lavorativa al poco che può svolgere da casa, vive solo e ha pochi, sporadici contatti personali.

Sig.ra B, 40 anni di età, inviata da otorino per iperacusia. I rumori forti e improvvisi le causano fitte dolorose al timpano e sensazione di "cuore in gola", mentre non ha problemi ad ascoltare la musica. Non viaggia in treno per via del rumore e della confusione; in auto non

accende l'aria condizionata per evitare la sensazione dell'aria sulla pelle; neppure tollera il soffio d'aria all'ingresso dei negozi e il vento in strada. Non sopporta indumenti che stringono o comprimono. Le è stato applicato un *device* che produce rumori bianchi ma la paziente non ha trovato beneficio. Si osserva qualche nota di bizzarria e ingenuità nel modo di porsi e qualche difficoltà di coordinazione motoria.

Sig.ra C, 74 anni di età, da sempre intollerante ai rumori. Ha seri problemi nel condominio, dove soffre per rumori «evitabili» e dice: «il tacco sopra la testa mi manda in bestia». Ha cambiato per questo motivo più di un alloggio. Non sopporta i cani che abbaiano e ne ha molta paura, fino a bloccarsi. Ha difficoltà ad attraversare le strade per il rumore e la confusione e deve essere accompagnata dal marito. Intollerante a molti cibi, mangia solo poche cose selezionate. L'interazione sociale è rigida, non ride alle battute, non coglie le metafore e ha difficoltà in generale con il simbolico. Si è trovata a disagio in tutte le situazioni sociali fin da bambina, quando è stata vittima di bullismo. Ha cambiato diverse scuole e da grande ha cambiato più di una facoltà e poi diversi lavori, anche molto diversi tra loro.

Questi pazienti, come tanti altri in analoghe situazioni, soffrono della sindrome di Asperger, una forma attenuata di Disturbo dello Spettro Autistico (DSA) che si caratterizza per difficoltà nelle interazioni sociali, preferenza per attività solitarie, ristrette e ripetitive e ipersensibilità agli stimoli sensoriali. Diversamente dall'Autismo maggiore o Autismo di Kanner, non vi sono in questi casi deficit nella comunicazione e neppure compromissioni delle funzioni intellettive, che possono essere superiori alla norma.

Queste persone soffrono i contatti interpersonali ad alta intensità emotiva, riuscendo invece a rapportarsi nelle dimensioni professionali o comunque non eccessivamente coinvolgenti. Le difficoltà relazionali consistono nei livelli impliciti della comunicazione e in particolare nella metacomunicazione, quello che viene trasmesso non attraverso un messaggio verbale esplicito ma fatto intendere attraverso il tono della voce, lo sguardo e la postura del corpo.

Così come nell'intuire le intenzioni e gli stati emotivi degli altri, hanno difficoltà anche a prendere contatto con le loro stesse emozioni, centrando invece la rappresentazione di sé su un piano rigidamente razionale. Accade così che sbagliano la comunicazione, non sintonizzandosi al clima emotivo del gruppo e portando invece la conversazione su temi che interessano solo a loro, diciamo per esempio l'astronomia.

Tra la fine delle scuole medie e l'inizio delle superiori, parlare di astronomia e non capire che c'è sempre un doppio senso e che tutto porta alle ragazze è il biglietto per l'emarginazione se non per il bullismo. Da grandi continuano a razionalizzare e approfondire dettagli che gli altri trovano noiosi, senza invece accedere alla dimensione, fondamentale a tutte le età, del gioco. Riescono invece a giocare con la loro fantasia e possono elaborare bellissime storie a sé stessi come soggetto oppure abitando la vita emotiva di qualche altra figura, vera o di fiction.

La capacità di immaginare e di scrivere è infatti una delle aree in cui possono eccellere, come può essere la matematica o anche lo sport, con gli allenamenti precisi e rigorosissimi visti nel film *Borg McEnroe*.

Quando invece le cose vanno male si isolano: ragazzi che limitano l'interazione con il mondo al computer di notte, e dormendo di giorno. Un fenomeno che ha molto preoccupato in

Giappone, tanto da aver avuto una denominazione specifica, *Hikikomori*. Anche da noi i casi sono sempre più numerosi, in forma assoluta o relativa ma sempre negativa.

Secondo la nuova e interessante Teoria del Mondo Intenso, l'ipersensibilità sarebbe l'elemento fondante di questa condizione. La chiusura e l'isolamento sociale sarebbero quindi da intendersi non già come fattore primario ma come reazione all'ipersensibilità agli stimoli sensoriali ed emozionali, le cui troppo intense conseguenze indurrebbero reazioni difensive automatiche e inconsapevoli di distanziamento e ritiro.

Di certo vi è che l'iperacusia si riscontra nel 50% dei soggetti con DSA contro il 3% della popolazione generale, e che i casi di DSA sono in forte aumento tra i minori e gli adulti in tutto il mondo occidentale, aumento che è posto in relazione proprio con l'intensificazione delle stimolazioni sensoriali, emozionali, cognitive e biologiche (farmaci, vaccini, inquinamento) nella nostra società.

Geografie del suono: per un'antropologia dell'ascolto nella prima età moderna*

Luigi Collarile¹, Maria Rosa De Luca²

¹Hochschule der Künste, Bern; ²Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

As a component of sensory experience, sound is an essential part of every urban space. It gives rise to a semiotic ecosystem that allows city dwellers to orient themselves, receive information, and participate in social life as members of a community of conscious listeners capable of decoding and giving meaning to the collective action that shapes the urban geography they inhabit. Upon the sonic dimension of reality, at various levels, deeper soundscapes are projected that contribute to a more complex process of semantic construction, not only of the urban collective ritual but also of individual sonic identity. These lines of inquiry were central to the research project that led to the publication of the volume *Geographies of Sound: Sounding and Listening to the Urban Space of Early Modern Italy with a Contemporary Perspective* (Turnhout, Brepols, 2023). In the ten essays included in the volume, the question of the sound of Italian cities from the early modern period to the contemporary age is explored from multiple perspectives. The aim of this paper is to highlight some aspects of the anthropological approach underlying the deciphering of the experience of urban sound listening, which is the result of analyzing several types of sources and implementing different strategies of inquiry.

Keywords

Geographies of sound, Urban space, Sonic identity, Anthropology of listening, Early modern Italy.

Affrontare la questione del paesaggio sonoro urbano significa interrogarsi sulla storia di geografie sonore complesse. Muovendo da ciò che si potrebbe designare, con un termine moderno, il “rumore di fondo” del paesaggio (cioè l'insieme di suoni prodotti dalla collettività

© Luigi Collarile, Maria Rosa De Luca, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503o

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* Il presente testo è una versione rielaborata e sintetica della relazione da noi presentata in occasione dell'incontro di studi *Musica Urbana. Suoni e rumori nell'età moderna e contemporanea* (Bologna, 21 maggio 2024), organizzato dall'Accademia delle Scienze di Bologna e coordinato da Giuseppina La Face che ringraziamo per l'invito.

del vivere urbano), occorre mettere al centro dell'indagine uno spazio antropologico nel quale la dimensione sonora definisce molteplici piani semantici, dalla comunicazione interpersonale allo sviluppo di esperienze collettive, come quella musicale, sulle quali si riverberano proiezioni estetiche, culturali e sociali di varia natura.

Accanto al problema di definire l'oggetto e lo spazio dell'esperienza sonora, è fondamentale riflettere sull'approccio metodologico attraverso cui trattare in prospettiva storica le dinamiche che coinvolgono la percezione di tale esperienza e la sua proiezione. La dimensione sonora è parte essenziale del vissuto. In tempi di progresso digitale come l'attuale, la possibilità di registrare, e quindi di fissare con relativa facilità su un supporto la registrazione di eventi sonori, ha modificato in maniera sostanziale la natura e la percezione di processi di memoria sonora collettiva. Proiettata in un'epoca precedente all'avvento di strumenti di registrazione acustica, l'esperienza sonora deve essere ricostruita attraverso fonti e dinamiche completamente diverse.¹

In molte testimonianze della prima età moderna si trovano descrizioni caratterizzate da un punto di vista sonoro, che meritano un'attenta analisi non solo per il loro valore informativo rispetto agli eventi narrati, ma anche per comprendere come esperienze acustiche effimere siano state tradotte in forma scritta. Questo richiede un approccio metodologico accurato, poiché non si tratta semplicemente di identificare ciò che viene descritto, bensì di capire come l'ascolto sia stato rielaborato e verbalizzato. È importante sottolineare che tali testimonianze non devono essere considerate – né possono esserlo – come registrazioni oggettive e neutre di quanto osservato: l'incontro con un evento sonoro può essere stato casuale, ma la sua trascrizione è sempre il risultato di un processo volontario e selettivo. La descrizione di un'esperienza sonora, infatti, passa attraverso la comprensione che ne ha il testimone e la sua capacità di esprimerla per iscritto. Ci troviamo quindi di fronte a un vero e proprio processo ermeneutico, in cui interagiscono in modo dinamico e complesso l'orizzonte culturale, la sensibilità individuale e le finalità del soggetto osservatore. Di conseguenza, le testimonianze devono essere considerate in una prospettiva fenomenologica che sappia cogliere vari aspetti: il tipo di relazione tra ascoltatore ed evento sonoro, il contesto culturale ed estetico dell'ascoltatore, e le finalità che guidano la narrazione, sia nella rappresentazione del paesaggio, sia nella metarappresentazione del soggetto narrante.

Negli ultimi anni, numerosi studi hanno evidenziato l'importanza di una riflessione approfondita su questo tipo di testimonianze, capaci di offrire nuove prospettive per comprendere (o ripensare) le dinamiche antropologiche, sociali ed estetiche che regolano la dimensione sonora urbana nelle sue molteplici manifestazioni. Il suono, infatti, è un elemento che può influenzare in diversi modi la geografia di un cerimoniale cittadino e contribuire a definire l'identità di un'istituzione o di un committente, sia pubblico sia privato. Esso diventa espressione di una comunità urbana che costruisce un proprio codice sonoro – legato a festività, a rituali pubblici o

¹ Queste prospettive d'indagine sono state al centro del progetto che ha portato alla pubblicazione del volume *Geographies of Sound: Sounding and Listening to the Urban Space of Early Modern Italy with a Contemporary Perspective*, a cura di L. Collarile e M.R. De Luca, Turnhout, Brepols, 2023. Nei dieci saggi ospitati nel volume, la questione del suono delle città italiane tra prima epoca moderna ed età contemporanea è stata affrontata sotto diverse prospettive.

ad altri eventi collettivi – il quale, all'orecchio di un "altro" (ad esempio un viaggiatore foresto), può apparire straordinario rispetto alla propria esperienza acustica abituale.

In un pionieristico studio dedicato alla vita sonora e musicale della Bruges tardomedievale, Reinhard Strohm aveva suddiviso le testimonianze relative al *soundscape* in due tipologie: quelle che fornivano un punto di osservazione interno al contesto preso in esame; e quelle che invece offrivano una prospettiva dall'esterno. Si tratta di una distinzione fondamentale che individua due diverse angolazioni, da far interagire in maniera complessa in funzione di una migliore definizione dell'oggetto d'indagine.² Ci sono però anche altre dinamiche da tenere in considerazione, che rendono in una certa misura permeabile la distinzione tra fonti interne ed esterne. Le prime in particolare possono infatti "prestrutturare" le attese di un ascoltatore/testimone esterno, orientandone e deformandone la percezione sonora: è il caso, ad esempio, delle informazioni fornite da guide di viaggio per stranieri riguardo all'organizzazione del cerimoniale sonoro civico. Prestrutturazioni e costruzioni di identità sonore che però al contrario potrebbero essere a loro volta il frutto di proiezioni finalizzate a interagire o a interrompere una quotidianità sonora collettiva, con precisi obiettivi semantici: è il caso relativo alla sonorizzazione di un particolare evento pubblico o, nei cerimoniali urbani della prima età moderna, di sontuosi apparati creati per la promozione di azioni collettive di natura devozionale, che identificavano un preciso spazio nella geografia urbana.

Va poi considerata la dimensione dinamica. L'evento sonoro – anche quello rituale o consuetudinario, non solo quello straordinario – si iscrive in un perimetro definito sia dal punto di vista spaziale che temporale. Lo stesso si può dire per lo spettatore/ascoltatore che quello spazio interseca in un determinato momento. Si tratta dunque di processi dinamici, che si riverberano a diversi livelli sull'esperienza sonora. La definizione di precise coordinate spazio-temporali rappresenta un elemento essenziale per definire la straordinarietà di un "evento", amplificata attraverso il dispiegamento di specifici strumenti semantizzati anche dal punto di vista sonoro, che ne definiscono identità e natura all'interno di un cerimoniale collettivo. La "rapidità" con cui lo spettatore/ascoltatore attraversa uno spazio influisce sulla sua percezione in maniera oggettiva e soggettiva: oggettiva perché definita dal momento, unico e irripetibile, nel quale egli attraversa e interseca uno spazio, entrando in contatto con un evento sonoro; soggettiva perché la qualità della sua percezione può variare sensibilmente in relazione al tempo nel quale egli interagisce con l'identità sonora di quello spazio.

La storia del paesaggio sonoro è quindi la storia di ritualità sonore complesse che, con modalità, tempistiche e finalità diverse, semantizzano azioni antropologiche collettive dello spazio urbano.

² Cfr. R. Strohm, *Music in Late Medieval Bruges*, Oxford, Clarendon, 1985. Un capitolo di tale monografia è incluso nell'antologia critica *Musica e storia tra Medio Evo e età moderna*, a cura di F.A. Gallo, Bologna, il Mulino, 1986.

La musica che inquina e la tutela dell'ambiente

Marcella Gola

Dipartimento di Scienze Giuridiche
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

This brief study deals with the need to balance the value of music, an artistic expression to be manifested – and spread – freely, with the right of listeners, especially if unintentional, to choose whether, what, how much, and when to integrate it into their personal sphere. The legal problem cannot be fully resolved by resorting to the regulation that addresses noise pollution, which concerns noise, but requires a broader reflection on the nature of musical cultural activity, in search for a suitable and balanced placement within the legal system.

Keywords

Music, Noise, Public administration, Noise pollution, Cultural activities.

Occorre innanzitutto delimitare quale accezione di “musica” si intende prendere in considerazione in questo breve scritto: oggetto delle riflessioni che seguono è l’attività antropica organizzata che produce suoni – in genere con l’utilizzo di appositi strumenti – finalizzata a creare un effetto capace di trasmettere e suscitare emozioni. Organizzazione che rappresenta la libera espressione della personalità e creatività dell’autore, in ciò tutelato dall’ordinamento.

Quella appena proposta non ha naturalmente alcuna pretesa definitoria ma aiuta a focalizzare il problema di tutelare, e all’occorrenza contrastare, la musica, eseguita e ascoltata, cercando di dare conto della pluralità dei profili che, separatamente considerati – libertà artistica, bene e attività culturale, ambito e oggetto di studio e di professioni, oggetto di proprietà intellettuale, fattore di aggregazione sociale, spettacolo e intrattenimento, eccetera – connotano questa complessa materia.¹

Dalla sintesi sopra esposta emerge l’esigenza di contemperare il pregio della produzione, primaria forma di espressione artistica da manifestare – e diffondere – liberamente, garantendo

© Marcella Gola, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503p

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

¹ Per un approfondimento recente, cfr. P. Carpentieri, “La musica tra attività culturali, patrimonio culturale materiale e patrimonio culturale immateriale”, *Aedon* 3 (2024), e bibliografia ivi citata.

al contempo a chi ne è raggiunto il diritto di scegliere se, cosa, quanto e quando integrare nella propria sfera personale, senza essere condizionato da quelle sensazioni che può non condividere o semplicemente non desiderare di vivere in quel determinato momento.

In realtà un parziale approccio giuridico alla musica che nuoce già esiste, ed è contenuto nella “Linea guida per il settore della musica e delle attività ricreative, ai sensi dell’art. 198 del d.lgs. 81/2008 approvata dalla Commissione consultiva permanente per la sicurezza e la salute sul lavoro nella seduta del 7 marzo 2012”. Esso riguarda i – soli – lavoratori esposti a rumore (*rectius*: musica) in modo non occasionale, nei luoghi dove è diffusa musica dal vivo o registrata, con indicazione di misure di prevenzione e protezione specifiche per tutelarne l’udito. Ma questo atto non può certamente dare risposta alla complessità del problema generale.

Il tema è quello dell’inquinamento musicale, che richiede un’educazione adeguata nella diffusione della musica e il rispetto per chi la fruisce senza averla cercata.²

Si evidenzia così una prospettiva prettamente relazionale, non soddisfatta dalla tutela offerta dall’art. 844 del codice civile, valido a contrastare le immissioni eccedenti la “normale tollerabilità”, norma che comprende i “rumori”, qui assimilabili alla musica – solo – in quanto entrambi interessano l’udito, cui possono arrecare disturbo. Per inciso, vale la pena di evidenziare come le norme del codice civile, nate per regolare i rapporti tra privati, rappresentino per l’interpretazione giurisprudenziale uno strumento a sostegno anche dell’intervento pubblico a tutela della quiete pubblica, della salute, delle relazioni familiari all’interno della propria abitazione.³

A differenza della musica, il “rumore” ha una precisa collocazione giuridica nell’ambito della disciplina che contrasta gli inquinamenti acustici. La legge quadro sull’inquinamento acustico definisce l’oggetto dell’intervento come «l’introduzione di rumore nell’ambiente abitativo o nell’ambiente esterno tale da provocare fastidio o disturbo al riposo ed alle attività umane, pericolo per la salute umana, deterioramento degli ecosistemi, dei beni materiali, dei monumenti, dell’ambiente abitativo o dell’ambiente esterno o tale da interferire con le legittime fruizioni degli ambienti stessi»: così l’art. 2, comma 1, lett. a) della legge n. 447 del 1995.

Definizione ampia che pecca, tuttavia, proprio per il fatto di riferirsi al “rumore”, che musica non è.

Una possibile, pur delimitata, definizione legislativa di “rumore” è rinvenibile nel d.lgs. n. 194 del 2005, di attuazione di direttiva UE, secondo il cui art. 2, lett. t) e ai fini della disciplina dettata, sono classificati come “rumore ambientale” «i suoni indesiderati o nocivi in ambiente esterno prodotti dalle attività umane, compreso il rumore emesso da mezzi di trasporto, dovuto al traffico veicolare, al traffico ferroviario, al traffico aereo e proveniente da siti di attività industriali»; anche in quel caso, comunque, come per l’inquinamento acustico l’approccio si basa su un criterio statico, la zonizzazione o la mappatura.

² Sul punto sia consentito rinviare a un precedente studio: M. Gola, “L’inquinamento musicale è un problema giuridico?”, in *Musica Urbana. Il problema dell’inquinamento musicale*, a cura di C. Cuomo, Bologna, CLUEB, 2004, 161 ss.

³ Cfr. Cass. civ., sez. III, n. 14209 del 2023, relativa a un caso di “movida” molesta.

La musica, dal punto di vista della fruizione, si caratterizza proprio per il fatto di essere una forma d'arte capace di raggiungere ovunque i destinatari, che divengono ascoltatori anche indipendentemente dalla loro volontà di ricevere il messaggio artistico diffuso nello spazio comune.

La musica è bene culturale immateriale ancora privo di una propria disciplina specifica, e quindi in quanto tale merita una considerazione attenta quanto alla sua valorizzazione, rischiando di essere giuridicamente più debole rispetto ad altri ambiti culturali già regolamentati. Si pensi, in proposito, che nel dicembre 2023 l'UNESCO ha iscritto nella propria Lista Rappresentativa del Patrimonio Culturale Immateriale dell'umanità il "canto lirico italiano": in questo caso un tipo di suono musicale ha un valore riconosciuto a livello mondiale, d'interesse per l'intera umanità, circostanza che rende difficile non avviare un adeguato riconoscimento anche giuridico della musica come bene culturale.

Tuttavia, anche altri beni pubblici, tutelati perché di pregio, possono rivelarsi fonte di disturbo, o addirittura causa di danno, senza che perciò gli obiettivi di sostegno che li riguardano possano risultare in contraddizione con la natura occasionale di "aggressore" rispetto ad altri ambiti di tutela: si pensi ai fenomeni naturali distruttivi che possono essere originati da beni ambientali e, appunto, agli inquinamenti in genere.

Non è certo agevole collocare in un'accezione negativa la musica, considerato che la Costituzione promuove la cultura e tutela il patrimonio storico e artistico della Nazione (art. 9), nonché la scienza e l'arte (art. 33); d'altra parte, lo stesso art. 9 tutela oggi espressamente l'ambiente e gli ecosistemi, così come la salute all'art. 32. Ancora, considerata la musica nella sua dimensione di attività – anche – economica, la libertà garantita per il suo esercizio incontra il limite interno del rispetto, tra l'altro, di salute, ambiente, libertà umana (art. 41): si pensi ad esempio a uno dei casi più facilmente individuabili in cui la musica può diventare fastidiosa, come componente integrata di un messaggio pubblicitario ossessivamente riprodotto o con volume eccessivamente elevato proprio allo scopo di raggiungere un numero più ampio di ascoltatori involontari.

Si tratta, secondo i principi tipici del Diritto amministrativo, di trovare il giusto punto di equilibrio tra valori diversi, differenziandone in base al contesto il peso relazionale: il che, a ben vedere, rappresenta a sua volta un esercizio che richiede una preparazione culturale da affermare e diffondere quanto più possibile.

La cultura, come sancisce il codice dei Beni culturali e del Paesaggio del 2004, è appunto quel *quid pluris* riconosciuto alle "cose" cui quel testo si riferisce, caratterizzate per il "valore di civiltà", che deve essere condiviso e recepito dai fruitori, più che dalle "cose" cui si riferisce.

L'accentuazione dell'elemento soggettivo, esterno al bene o all'attività culturale in sé considerate, consente di includere valori come il rispetto, della cosa o della manifestazione culturale ma anche al contempo degli altri fruitori delle stesse: l'attenzione per gli "altri" può trovare oggi un forte riconoscimento ancora una volta nella Costituzione italiana, il cui art. 9, già richiamato e centrale per questo tema, comprende oggi il richiamo all'"interesse delle future generazioni", disponendo una proiezione non solo temporale, ma appunto soggettiva dei valori che esso tutela.

Musica, tra l'altro, sempre più accessibile in questo millennio attraverso le piattaforme che, quantitativamente, contengono brani musicali paragonabili al contenuto di diversi milioni di

vecchi dischi, peraltro con impatto tutt'altro che virtuale e virtuoso per il consumo energetico necessario ad alimentare i server utilizzati per lo streaming: ma questo, ancora una volta, è un problema di contenitore e non di contenuto.

Si torna quindi alla centralità della musica che si ascolta, e che deve trovare una giusta collocazione nel “patrimonio culturale” – tutelato anche dal codice dell'ambiente, d.lgs. n. 152 del 2006 –, in una dimensione che comprenda anche la cultura del rispetto, perché la musica è fattore relazionale, la musica unisce, la musica non fa sentire soli, ma al tempo stesso può isolare, può distrarre, come segnala il codice della strada, artt. 155 e 350, dove è implicitamente considerato l'effetto che l'ascolto a volumi o ritmi eccessivi, anche quando troppo rilassanti, ha sulla guida, che richiede invece concentrazione. Quindi la musica può diventare anche pericolosa, se non coordinata al contesto: anche chi la produce, pur intendendo diffondere arte, si deve ricordare di agire all'interno di una comunità, con le regole di convivenza che ne connotano la civiltà, condizione essenziale per l'esistenza giuridica del valore culturale.

La prospettiva dell'ecologia acustica nella formazione musicale

Carla Cuomo

Dipartimento delle Arti
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Giuseppina La Face

Abstract

This article considers the concepts of “Acoustic Ecology” and “Soundscape” which were developed since 1969 by the Canadian composer R. Murray Schafer and underlines their relevance within a musical education that promotes a balanced relationship between the human being and the environment also from the point of view of sound. The two concepts are then connected with their declinations in musicological and ethnomusicological research, in order to highlight their fruitfulness for the purposes of education in historical and cultural listening, both of music and of the soundscapes, internal and external, that they express. The aim is to promote awareness and understanding of music as culture, testimony of civilization, but also sensitivity towards silence, as a civil necessity against today’s musical pollution, as well as a space – time that favors the flourishing of thought: with the perspective of connecting education, ethics, and aesthetics.

Keywords

Acoustic ecology, Soundscape, Musical pollution, Historical and cultural listening education, Soundscape studies.

L'essere umano contemporaneo è contraddistinto da una «profonda crisi cognitiva»: tende a negare o a rimuovere la complessità in cui viviamo. A causa della parcellizzazione delle conoscenze, nelle forme del pensiero rischia di regredire nell'esercizio automatico di mansioni e pratiche che non si connettono al “sapere”: lo scrive il filosofo Mauro Ceruti, che evidenzia come il concetto stesso di “sapere” oggi sia mutato. Già Edgard Morin parlò di “sapere” nei termini di maturazione di un «pensiero ecologizzante», il pensiero del complesso, capace di osservare il rapporto tra ciascun fenomeno e il suo contesto, cercandone le relazioni e le interretroazioni, in grado dunque di capire come un fenomeno modifichi il contesto e come tale

modifica si ripercuota sulle parti, anche sul fenomeno stesso.¹ Via maestra per formare al sapere nella società complessa è per Morin non tanto l'apertura di frontiere tra le discipline, bensì l'educazione alla comprensione dei «principi organizzatori che permettano di collegare i saperi e di dare loro senso».² Pertanto, per abitare la complessità, Ceruti, riprendendo Morin, propone una nuova Paideia, incentrata su un rapporto «co-evolutivo» tra uomo e natura.³

Declinare questa filosofia sul terreno della formazione musicale è necessario, per via della complessità anche sonora e musicale del mondo odierno. Questo può avvenire mediante un'educazione a un ascolto storico e culturale delle musiche e dei paesaggi sonori, interiori ed esteriori, che esse esprimono e che tenga conto della prima lezione dell'ecologia acustica, aggiornata attraverso le ricadute nella ricerca musicologica ed etnomusicologica.

Nata nel 1969 con il compositore canadese Raymond Murray Schafer, l'ecologia acustica sensibilizzò le persone a un diverso rapporto con l'ambiente, considerato da un punto di vista sonoro, per contrastare l'inquinamento acustico delle moderne società. Schafer approdò all'idea del "paesaggio sonoro" quale insieme dei suoni che il nostro orecchio percepisce in un determinato ambiente e che esprimono l'identità di un luogo, di una comunità.⁴ Il concetto fu l'esito di un progressivo ampliamento del concetto di "musica", avvenuto nel corso del Novecento: dalla ricerca sul timbro al riconoscimento della dignità dei suoni percussivi (cfr. *Ionisation*, 1929-1931, di Edgard Varèse), all'introduzione di procedimenti aleatori per sottrarre la composizione al controllo razionale (da *Mosaic Quartet*, di Henry Cowell, 1935, alla *Sonata per pianoforte n. 3*, 1955-1957, di Pierre Boulez e oltre), all'idea di utilizzare i suoni esterni alla composizione stessa (*4'33"* di John Cage, 1952), fino ai suoni "concreti" (*Cinq Études de bruits*, 1948, di Pierre Schaeffer) ed "elettronici" (*Studie I e II*, 1953-54, di Karlheinz Stockhausen); infine, proprio con Schafer, all'intero universo sonoro come parte dell'idea di "musica". L'ecologia acustica costituì dunque un approdo di tale percorso e al contempo una svolta radicale, in quanto Schafer presuppose che l'essere umano stesso diventasse il compositore e l'esecutore del paesaggio sonoro, ossia il responsabile della sua forma e della sua bellezza.

Dagli anni Settanta ad oggi il tema del paesaggio sonoro è stato controverso. Soprattutto in campo educativo ove approcci sincretici ed emotivi, non mediati dalla conoscenza culturale, hanno portato a un relativismo assoluto per cui "tutto è musica".

Sul piano della ricerca, invece, l'ecologia acustica ha fecondato molti studi interdisciplinari: oltre all'ambito acustico, ove ha dato impulso a bioacustica, ecoacustica, architettura acustica, psicoacustica, o geografico, con la cartografia acustica, naturale e urbana, negli studi musicali ha dato origine ai *Soundscape Studies*, e di seguito agli *Historical Soundscape Studies*. Questi si occupano del suono e dell'ascolto come funzioni della storia e della cultura, con significative ricadute anche nello studio dei rapporti tra culture sonore e culture visuali. In questo contesto,

¹ E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano, Raffaello Cortina, 2000 (ed. or. 1999), 15-21.

² Ivi, 15.

³ M. Ceruti, *Una nuova paideia nel tempo della complessità, lectio doctoralis* per il conferimento della Laurea honoris causa, Università di Foggia, online: <https://www.mauroceruti.it/>, ultimo accesso: ottobre 2025.

⁴ R. Schafer, *Il paesaggio sonoro*, Milano, Ricordi-Unicopli, 1985 (ed. or. 1977).

importanti sono gli studi di musicologia urbana che ricostruiscono l'orizzonte di ascolto di ciascuna epoca, anche del nostro presente, sulla base delle fonti scritte, musicali e no. In ambito etnomusicologico, l'acustemologia considera il suono come sistema culturale⁵ e indaga il rapporto tra le norme, le pratiche e le istituzioni in base alle quali gli esseri umani fruiscono dei vari mondi acustici che essi abitano, con ricaduta sull'antropologia dell'ascolto. Una convergenza di musicologia ed etnomusicologia si verifica sul terreno dell'"ecomusicologia": nata nel primo decennio del corrente secolo, anche denominata "musicologia ecocritica", oltre agli aspetti descrittivi e interpretativi del rapporto tra questioni musicali e sonore, testuali e performative, legate all'ecologia e all'ambiente naturale e considerate nelle loro complessità e interdipendenze, essa sposa prospettive più politiche e critiche.⁶

Mi focalizzo infine su una ricerca del Dipartimento delle Arti dell'Università di Bologna sull'inquinamento musicale. Ventitré anni fa, con il convegno internazionale *Musica Urbana*,⁷ denunciammo questo fenomeno, che si manifesta quando la musica viene diffusa in luoghi, modi e contesti che trascendono la nostra volontà. Fu il primo atto critico, e politico, dei musicologi italiani nei confronti della pervasiva presenza di musica negli spazi pubblici, per suscitare attenzione sull'impatto della musica sull'uomo e sull'ambiente urbano, a favore di una "sostenibilità" di questo rapporto: ovvero della possibilità di scegliere cosa ascoltare e quando. In prospettiva pedagogica, il nostro intento fu di porre il tema dell'educazione all'ascolto come pilastro dell'educazione musicale. Perciò evidenziammo che l'ascolto musicale deve essere critico e riflessivo, partecipazione consapevole e piena alla "cosa" ascoltata, esercizio di intelligenza, non mera fruizione, ossia consumo inconsapevole. Nel tematizzare il problema dell'inquinamento musicale come «questione di civiltà» sottolineammo, all'opposto, una nuova accettazione del silenzio: quale «ambiente disponibile, spazio non programmabile, condizione aperta all'accadimento degli eventi, dunque libertà» e «necessità civile».⁸

La formazione musicale, *in primis* degli insegnanti, dovrebbe essere innervata da tutte queste prospettive di ricerca per educare a comprendere i paesaggi sonori e le musiche come espressioni di sistemi culturali. Essa favorirebbe l'intelligenza di come le esperienze uditive, sonore e musicali, medino la comprensione della realtà e la qualità della vita; trasmetterebbe la storia dei paesaggi sonori promuovendone il rispetto; fornirebbe strumenti per decifrare la complessa fenomenologia del *soundscape* e della fonosfera in prospettiva storica, critica ed estetica; promuoverebbe l'attitudine a intendere il suono e la musica come "relazione". Un processo che sensibilizzerebbe, anche, all'equilibrio del rapporto tra impatto delle attività produttive musicali e diritto soggettivo al silenzio quale spazio-tempo che permette il fiorire del pensiero.

Questa è la formazione musicale che può contribuire a una nuova Paideia, nei termini di Ceruti. Un rapporto che declino nei termini di virtuoso nesso tra ascolto sonoro e musicale, educazione, etica ed estetica.

⁵ S. Feld, *Acustemologia*, in *Spazi sonori della musica*, a cura di G. Giuriati e L. Tedeschini Lalli, Palermo, L'Epos, 2010, 33-44: 35.

⁶ A. Allen, "Ecomusicology (ecocritical musicology)", *Grove Music online* 25 July 2013.

⁷ *Musica Urbana. Il problema dell'inquinamento musicale*, a cura di C. Cuomo, Bologna, CLUEB, 2004.

⁸ Cuomo, "Inquinamento musicale: una questione di civiltà", in *Musica Urbana*, cit., 19-26.

Soslan e la Ruota di Balsæg

Paolo Ognibene

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Corrispondente Residente

Abstract

In the Ossetian Nart epic, the cycle of tales featuring the hero Soslan holds a prominent place. The most well-known of these stories is undoubtedly *Soslan in the Land of the Dead*, but particular interest has also been drawn by the tale *The Death of Soslan*, which is the focus of the present work.

Keywords

Nart Epos, Soslan, Balsæg's Wheel, Ossetians.

La scoperta dell'epos dei Narti va collocata in un preciso momento storico: la conquista militare russa del Caucaso, avvenuta fra la seconda metà del Settecento e la seconda dell'Ottocento. In quel periodo le spedizioni militari e la conquista di territori avvenivano in modo molto diverso dal presente: la componente militare era seguita da gruppi di studiosi che indagavano i costumi, la lingua e tutti gli aspetti di interesse delle culture presenti nei territori invasi (Ognibene 2023a, 205-209). Si trattava di spedizioni in stile napoleonico, ovvero impostate allo stesso modo della spedizione militare di Napoleone in Egitto a fine Settecento.

Durante la conquista del Caucaso la Russia adottò un atteggiamento "bizantino". I Bizantini svariati secoli prima avevano ben compreso che era più semplice governare un territorio con il quale si condivideva la fede e allo stesso tempo, per mantenere molte regioni differenti per lingua e cultura all'interno dell'impero, era necessario favorirne l'integrazione e la diffusione della propria cultura. Da un lato quindi la Russia cercò di favorire la riconversione di quei popoli che precedentemente erano stati cristiani e allo stesso tempo dotò di un alfabeto le lingue che ne erano prive.

Questa opera fu messa in atto diligentemente ed interessò anche gli Osseti. Gli Osseti parlano una lingua iranica orientale, l'unica lingua iranica presente al giorno d'oggi sul territorio europeo: rappresenta ciò che resta dell'elemento iranico in Europa che nell'antichità si estendeva su tutta la regione a nord del Caucaso e del mar Nero. L'alfabeto per l'osseto fu creato sulla base del cirillico con alcune lettere in aggiunta per rendere i fonemi presenti in osseto, ma non in russo e quindi non coperti da una lettera cirillica (Tomelleri; Salvatori 2011, 138-146). Il primo testo che fu scritto con questo alfabeto fu l'insegnamento di base del cristianesimo: il volume fu stampato nel 1798 a Mosca (NUč 1798). Allora non si pensava che ci fosse qualcosa di interessante presso gli Osseti da mettere in forma scritta. Questa idea si rivelò ben presto essere profondamente sbagliata.

Mentre gli studiosi si spostavano fra le montagne del Caucaso alla ricerca degli Alani, che da secoli erano scomparsi dalle cronache e dei quali non si sapeva più niente,¹ si imbarcarono nei Narti e fu un incontro non meno interessante. Nei villaggi di montagna dell'Ossezia sentirono ed iniziarono a trascrivere svariati racconti che avevano per protagonisti quelli che noi definiremmo "eroi non convenzionali" chiamati Narti (Ognibene 2019, 113-128). Si è discusso molto anche sul nome di questi eroi: per Abaev sarebbe un termine altaico da ricollegare a *nar* "sole", per cui i Narti sarebbero i "figli del Sole".² La maggior parte degli studiosi non condivide questa opinione e ricollega invece il termine all'ambito indoeuropeo con un significato che si rifà all'endotnonimo "uomini" comune anche ad altre tradizioni come quella Inuit o Bantu.

Presto ci si accorse che questi racconti superavano la barriera linguistica ed erano diffusi anche presso popolazioni del Caucaso parlanti lingue diverse dall'osseto, il più delle volte popoli di lingue caucasiche. L'osseto è parlato nel Caucaso, ma è una lingua iranica: è dunque una

¹ Potocki 1996, 154: «15 dicembre. Ho trovato alla cancelleria circassa delle prove dell'esistenza degli Alani, che oggi sono ridotti ad un migliaio di anime. Se si potesse comunicare con gli ultimi appartenenti a questo popolo e conoscere la lingua che parlano, si avrebbe sicuramente la soluzione di un grande problema storico».

² Abaev 1973, 158-160: «Nartæ, Nart. "Нарты", общее коллективное наименование героев осетинского эпоса [...] Мы вправе ожидать, что в термине Nartæ дети Нара *nar* должно означать "солнце". Это приводит нас к монг. *nara* "солнце" как вероятному этимону термина Nartæ».

lingua del Caucaso, ma non una lingua caucasica. Molti di questi eroi portano nomi iranici, altri nomi turcico-mongolici: questi ultimi penetrarono nell'epos con molta probabilità dopo l'invasione mongola del XIII secolo. Di certo, infatti, nessuno può dire quanto a lungo l'epos sia stato tramandato oralmente, potrebbe essere molto antico, premongolico, come sembra indicare il ruolo centrale attribuito a Satàna,³ forse di periodo alanic, ma niente esclude che sia ancora più antico, di periodo sarmatico o scitico.

L'epos dei Narti può essere suddiviso in gruppi di racconti a seconda dell'eroe che riveste il ruolo principale: Wryzmæg, Soslan, Batraz, Syrdon, ecc. Il racconto che prenderò in esame ha per protagonista Soslan. Fra tutti gli eroi dei Narti, è forse quello che appare maggiormente "umano". Soslan⁴ è figlio di una pietra. Verrà allevato da Satàna, da lui considerata sua madre che gli salverà più di una volta la vita grazie ai suoi consigli e che si preoccuperà sempre di questo figlio che ai nostri giorni definiremmo scapestrato. Soslan è quasi tutto di acciaio: è proprio il "quasi" che lo differenzia da Batraz⁵ che è interamente d'acciaio e che può morire solo per intervento di Dio.⁶ Batraz raramente prova sentimenti umani, l'unico caso che io ricordi è in occasione della morte del padre,⁷ Soslan, invece prova tutta la gamma delle emozioni umane, compresa la paura. Soslan non è interamente d'acciaio per colpa dell'intervento di Syrdon,⁸ chiamato anche il flagello dei Narti, che è un perfetto equivalente del Loki norreno. Syrdon infatti mette in confusione il fabbro celeste Kurdalægion che sta preparando la tinozza nella quale Soslan deve entrare per essere interamente ricoperto di latte di lupa e carboni ardenti al fine di divenire di puro acciaio. Syrdon prende in giro Kurdalægion dicendogli che sta facendo la tinozza troppo lunga, così il fabbro la accorcia e quando Soslan entra non riesce a stendere del tutto le gambe e le sue ginocchia non vengono temprate, ma rimangono di carne.⁹ Soslan ha dunque un punto debole, le ginocchia che in quanto di carne possono essere tagliate provocando

³ Abaev 1979, 39: «Satana, прославленная героиня осетинского эпоса о героях Нартах, сестра и жена Урузмага».

⁴ Abaev 1979, 138-140: «Soslan, имя одного из героев осетинского нартовского эпоса, известное также в истории и употребительное в современной осетинской антропонимии».

⁵ Abaev 1958, 240-241: «Batraz, Батраз, Батрац, один из виднейших героев осетинского эпоса, сын Хамица».

⁶ Si veda il racconto *Morte di Batradz*, Dumézil 1969, 235-238 (in particolare p. 236); «Хуыцау Батрадзы куды амардта»: N Ir 1990, 303-304; «Как бог убил Батраза»: N Rus 1989, 288-290.

⁷ *Batradz vendica suo padre*, Dumézil 1969, 223-234 (in particolare pp. 223-224): «Il figlio di Hæmyts, l'eroe d'acciaio, si appoggiò alla sua lancia e pianse. «Il mio focolare è distrutto, il mio fuoco è spento!». E dai suoi occhi d'acciaio colavano pesanti lagrime di piombo»; «Как убили Хамыца, Батразова отца»: N Rus 1989, 277-279; «Батырадзы фыд Хæмыцы куды амардтой»: N Ir 1990, 293-295.

⁸ Abaev 1979, 207-208: «Syrdon | Sirdon, имя одного из популярнейших героев осетинского эпоса».

⁹ *Nascita di Soslan*, Dumézil 1969, 57-60 (in particolare pp. 58 e 60): «Kurdalægion si mise a scavare una tinozza della misura esatta di Soslan. Ma il flagello dei Narti, Syrdon, figlio di Gætæg, capì di che cosa si trattava e corse da Kurdalægion: – Che vergogna, gridò, guardate uomini del villaggio narte: lui sa per chi scava la tinozza, e la fa troppo lunga di quattro dita. L'artigiano celeste si confuse e accorciò la misura di quattro dita [...]. Subito vuotarono nella tinozza il latte delle lupe, Kurdalægion prese Soslan, portato al calor rosso, e lo gettò nel latte. Ma la tinozza era troppo corta di quattro dita: Soslan non poté stendervisi in tutta la sua lunghezza, e dovette piegare le ginocchia che, non essendo ricoperte dal latte delle lupe, non vennero temprate. Così Soslan si rialzò in buon acciaio, tranne le ginocchia, che rimasero di carne».

la sua morte. Soslan condivide dunque con l'eroe greco Achille la presenza di un punto debole che può provocarne la morte.

Nel ciclo di Soslan sono tre i racconti che da quando sono stati trascritti hanno attirato l'attenzione degli studiosi. Il primo è *Totyradz e Soslan* nel quale Soslan si comporta da perfetto antieroe, sconfiggendo con l'inganno un avversario più forte grazie ai consigli di sua madre.¹⁰ Un racconto nel quale l'eroe si umilia chiedendo all'avversario di lasciargli qualche giorno di vita in più, supplicandolo con il fine di ingannarlo.¹¹ Un inganno molto diverso da quello di un eroe dell'antichità, Ulisse, che mirava a provocare la caduta di Troia, non a salvare sé stesso da morte certa. All'interno del ciclo dei Narti il comportamento di Soslan in questo caso non è sentito come indegno di un eroe, è perfettamente naturale come lo è il comportamento di Wastyrgi¹² che violenta una donna morta, poiché è riuscita a "sfuggirgli" durante la vita.¹³ Comportamento che visto con i nostri occhi sarebbe invece ben riprovevole in particolare per un personaggio che porta niente meno che il nome di San Giorgio: anche questa però è una testimonianza del fatto che il cristianesimo dopo la conversione degli Alani è penetrato con forza sufficiente da cambiare il nome delle antiche divinità pagane, ma non con abbastanza forza da modificarne le caratteristiche (Ognibene 2023b, 153-162; Ognibene 2006, 87-96).

Il secondo racconto è *Soslan nel Paese dei morti*.¹⁴ Questo racconto che presenta notevoli somiglianze con il *Bæxfældesun* (Miller 1881, 108-115), il rito della consacrazione del cavallo, entra in pieno in una tradizione che attraversa svariate letterature dal mondo antico in avanti: il viaggio nell'aldilà che porta un vivo ad entrare nel Regno dei morti e a descrivere ciò che vede. Andiamo dall'*Odissea* dove Ulisse va nell'Ade ed incontra i compagni di guerra e la madre (Od. XI), ad Enea che nell'Ade incontrerà il padre (Verg. A., VI), ad Ardā Wīrāz che descriverà l'aldilà zoroastriano (Gignoux 1989; Vahman 2018) fino a Dante che sistematizzerà l'aldilà cristiano nella *Divina Commedia*. Il viaggio di un vivo nell'aldilà ha per controparte il ritorno di un morto nel regno dei vivi, come accade per Enkidu nel Gilgamesh (Pettinato 1992) o per il figlio senza nome di Wryzmæg nell'epos dei Narti.¹⁵ Anche in questo caso il morto che "ritorna" svela in parte l'ordinamento degli Inferi: Enkidu lo rivela a Gilgamesh facendolo disperare¹⁶ ed il figlio senza nome di Wryzmæg¹⁷ lo rivela almeno in parte al padre ed alla madre conferman-

¹⁰ *Totyradz e Soslan*, Dumézil 1969, 95-105.

¹¹ *Totyradz e Soslan*, Dumézil 1969, 100: «Tu devi uccidermi, lo so, ma risparmiami per questa volta e dammi il tempo di rivedere la mia famiglia».

¹² Abaev 1989, 55-56: «Wastyrgi | Wasgergi, популярное божество староосетинской мифологии».

¹³ Racconto *Nascita di Satana*, Dumézil 1969, 21-22; «Как родилась Сатана»: N Rus 1989, 25-26; «Сатана кувд райгуырди»: N Ir 1990, 98-99.

¹⁴ Dumézil 1969, 107-131; «Сослан в Стране мертвых»: N Rus 1989, 149-162; «Сослан Мæрдты бæсты»: N Ir 1990, 198-210.

¹⁵ *Il figlio senza nome di Uryzmæg*, Dumézil 1969, 29-45; «Уырызмæджы æнæном лæппу»: N Ir 1990, 125-128; «О безымянном сыне Урызмага»: N Rus 1989, 56-59.

¹⁶ *Gilgamesh, Enkidu e gli inferi*, vv. 244-303: Pettinato 1992, 338-340.

¹⁷ Abaev 1989, 127-128: «Wryzmæg | Uruzmaæg, Orazmæg, имя одного из популярнейших героев осетинского героического эпоса о Нартах, брата и мужа Шатаны».

do quanto da sempre sostenevano gli Osseti: l'anima del morto non può entrare nell'aldilà dopo il calare del sole ed in osseto l'ultimo raggio di sole della giornata si chiama "Sole dei morti".¹⁸

Il terzo racconto è *Morte di Soslan*, noto anche come *Soslan e la ruota di Balsæg*¹⁹ ed è su questo che mi soffermerò. Il racconto presenta alcuni temi principali: l'offesa, la vendetta, l'inganno, la sincerità, la riconoscenza ed il disprezzo. I protagonisti sono: l'eroe dei Narti Soslan, la figlia di Balsæg,²⁰ Balsæg e la sua Ruota, Syrdon più una serie di personaggi secondari: uomini, animali, piante. La prima parte del racconto conduce il lettore lentamente verso l'epilogo tragico. La figlia di Balsæg si innamora di Soslan e gli chiede di essere presa come moglie, ma Soslan le risponde in modo sprezzante: «Se prendessi in moglie tutte le fanciulle erranti che incontro, non sarebbe sufficiente l'intero villaggio dei Narti!» (Dumézil 1969, 132). In seguito, la apostrofa con parole ben più dure che rivelano chiaramente il carattere dell'eroe.²¹ La fanciulla però è la figlia di Balsæg e minaccia per niente velatamente Soslan per l'offesa che le ha arrecato. Si rivolge infatti al padre chiedendogli di punire l'eroe dei Narti per il modo sprezzante in cui l'ha trattato.²² Per chi ha letto la saga di Gilgamesh questo episodio ricorda molto la dea Ishtar che si innamora di Gilgamesh e gli insulti che le rivolge Enkidu compagno di mille battaglie dell'eroe di Uruk.²³ In questo caso Ishtar si rivolge al padre che interviene facendo morire Enkidu. Anche Balsæg non rimane indifferente alla richiesta della figlia e chiede alla sua Ruota di punire Soslan. Abbiamo dunque da un lato l'offesa di Soslan alla figlia di Balsæg ed il proposito di vendetta che deve essere realizzato attraverso la Ruota. Balsæg dice infatti alla Ruota: «Vai e uccidi Soslan!» (Dumézil 1969, 133) ed all'eroe dei Narti dice: «Bada a te rampollo dei Narti» (Dumézil 1969, 133).

Che cosa debba rappresentare la Ruota è stato oggetto di numerose discussioni ed interpretazioni: la più probabile è che sia una rappresentazione del disco solare. Balsæg è infatti noto anche come Malsæg e corrisponde in pieno all'ingušeto *Malx-sæg* "Sole-uomo"²⁴ (Abaev 1958, 234). Soslan però non è consapevole del pericolo ed accetta la sfida: tende alla Ruota la fronte, ma la Ruota non riesce a scalfirlo, tende il petto, ma anche in questo caso la Ruota non riesce a fare niente. La Ruota cerca di scappare, ma viene afferrata ed inizia a supplicare Soslan di non ucciderla. In cambio della vita promette di cambiare il suo nome in Ruota di Soslan.²⁵ Soslan

¹⁸ OSS. МЕРДТЫ ХУР. Si veda anche: Ognibene 2024, 25-35.

¹⁹ Racconto *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 132-150; "Смерть Сослана и Колесо Ойнона": N Rus 1989, 162-165; "Сослани мæлæт æма Ойнони цалх": N Ir 1990, 210-213; *Death of Shoshlan*, Colarusso, Salbiev 2016, 181-194.

²⁰ Abaev 1958, 234: «Balsæg, мифический персонаж в нартовском эпосе, обладатель чудесного колеса, Balsægý calx, убившего героя Сослана».

²¹ *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 132: «Soslan ha visto più di una troia simile a te avvoltolarsi in un lago».

²² *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 133: «Narte Soslan, io sono la figlia di Balsæg, e vedrai che cosa ti succederà. Appena rientrata la fanciulla raccontò al padre l'ingiuria che Soslan le aveva fatta».

²³ Pettinato 1992, 176-177: «Gilgamesh, proprio colui che mi ha umiliata, ha ucciso il Toro celeste! Enkidu udi queste parole di Ishtar ed allora strappò una spalla del Toro celeste e gliela gettò in faccia, (dicendo): "Se io ti potessi raggiungere farei lo stesso anche a te, e appenderei i tuoi intestini alle tue braccia"».

²⁴ Ozdov 1980, 682: «солнце: малк»; Ozdov 1980, 787: «человек: сар».

²⁵ *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 133: «Non strapparmi la vita, Soslan, e d'ora in poi io non mi chiamerò più ruota di Balsæg, ma Ruota di Soslan!».

accetta, ma la ruota incontra Syrdon che le suggerisce come venir meno al suo giuramento.²⁶ Syrdon che già era intervenuto per danneggiare Soslan nel momento in cui era stato temprato nell'acciaio svolge anche in questo caso un ruolo del tutto negativo: suggerisce di volta in volta alla Ruota come non tenere fede alle promesse fatte a Soslan.

La parte successiva del racconto è costruita con uno schema che si ripete: da un lato la ruota affronta Soslan senza riuscire a scalfirlo e fa promesse per avere in cambio salva la vita; ogni volta però interviene Syrdon che trova sempre una via d'uscita per la Ruota e le spiega come venire meno ai suoi giuramenti. In ogni circostanza Soslan chiede ad elementi della natura, pianure, monti e piante di aiutarlo a fermare la Ruota, ma nella maggior parte dei casi ottiene risposte negative. Di volta in volta Soslan maledice chi si rifiuta di aiutarlo e benedice chi gli presta aiuto (Dumézil 1969, 135-137). Tutti i tentativi della Ruota falliscono tranne l'ultimo, quando Syrdon le suggerisce di colpire Soslan alle ginocchia.²⁷ Soslan viene in questo caso colpito a morte nell'unico punto debole e chiede a diversi animali di portare la notizia che sta per morire al villaggio dei Narti: come prima per gli alberi anche in questo caso alcuni animali si rifiutano e vengono maledetti da Soslan ed altri invece intervengono in suo aiuto e sono benedetti (Dumézil 1969, 139-142). L'elenco di questi animali è interessante perché non risponde a quanto ci immagineremmo: fra gli animali positivi, che piangono sinceramente per la condizione di Soslan vi sono ad esempio il lupo e l'orso. Sono due animali che in genere incutono timore agli uomini ed in osseto il nome del primo è stato tabuizzato ed al posto della parola iranica si usa per designarlo il nome turcico *biræg* (Ognibene 2021, 163-178; Abaev 1958, 262-263). Anche l'orso è un animale temuto: in osseto non è stato tabuizzato, ma lo è stato presso molti popoli: si pensi al nome dell'orso in svariate lingue slave e germaniche (Ognibene, in stampa). La compassione di questi animali feroci per Soslan sembra rivelare una loro solidarietà con l'eroe che viene percepito come un loro simile. L'aquila nera, invece, si rifiuta di aiutare Soslan: nell'epos dei Narti è un animale enigmatico: si pensi ad esempio al ruolo che svolge nel racconto *Il figlio senza nome di Wyrzymæg* nel quale simboleggia il destino (Ognibene 2024, 28). Ruolo ben diverso da quello dell'aquila nel racconto babilonese di Etana, dove svolge un ruolo positivo permettendo ad Etana di sollevarsi da terra e muoversi verso il cielo di An (Saporetti 1990, 100).

Syrdon non si accontenta del suo ruolo nell'incitare la ruota ad uccidere Soslan, ma cerca anche di avvelenare gli ultimi istanti della vita dell'eroe facendogli credere che i Narti siano indifferenti alla sua morte e che non gli verrà riservato alcun onore. Syrdon cercherà di oltraggiare Soslan anche dopo la morte ponendosi a sedere sulla sua tomba, ma Soslan dal regno dei morti sarà in grado di lanciare una freccia che lo trapasserà uscendogli dal cranio (Dumézil 1969, 146). Sarà solo il nipote di Soslan a vendicarlo distruggendo la ruota e portandola a pezzi sulla tomba dell'eroe (Dumézil 1969, 148).

Il ritmo del racconto è ora lento e ripetitivo, ora veloce ed imprevedibile: la ruota fugge cercando di camuffarsi per non essere raggiunta e l'elemento fantastico del racconto trova pie-

²⁶ *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 134: «Fa' scorrere un po' di sangue dal tuo mignolo e sarai libera dal tuo giuramento».

²⁷ *Morte di Soslan*, Dumézil 1969, 134: «Va' da Kurdalægion e fatti rimettere da lui due raggi d'acciaio. Poi torna e passa rotolando sulle ginocchia di Soslan mentre dorme».

na libertà nelle sue continue trasformazioni. Il mondo fantastico dei Narti si rivela nel dialogo di Soslan con piante ed animali che rispondono all'eroe manifestando il loro rancore nei suoi confronti per come li ha trattati in passato oppure intervengono per aiutarlo (Ognibene 2018, 149-157). Così come Soslan è stato in grado di entrare da vivo nel regno dei morti e di uscirne, è anche in grado di scagliare una freccia dall'aldilà ed uccidere Syrdon. Non è stato difficile notare che il ruolo di Syrdon nel racconto è equivalente a quello di Loki nell'epos norreno, in particolare nell'episodio della morte di Baldr.

Nel complesso l'atmosfera del racconto è cupa, l'alternarsi di momenti "veloci" nella narrazione e passi "lenti" non favorisce la lettura: dobbiamo però ricordare che il racconto non era destinato ad essere letto, ma ad essere ascoltato. La bipartizione degli animali e delle piante in positivi e negativi sembra più essere un catalogo dell'atteggiamento degli abitanti dei villaggi di montagna verso la natura circostante che uno strumento funzionale allo svolgimento della trama anche se ricorda molto l'aldilà caotico dei Narti nel quale si trovano, gli uni accanto agli altri, condividendo lo stesso spazio i giusti ed i peccatori (Ognibene 2023c: 123-171).

Si tratta senza dubbio di uno dei racconti centrali di tutto l'epos, ma la fine di Soslan è in un certo senso in sintonia con la sua esistenza: Soslan, l'eroe più umano dell'epos per le sue mancanze e per i suoi sentimenti non muore combattendo, ma muore ucciso a tradimento per avere sottovalutato la Ruota che sfrutta l'unico punto in cui è vulnerabile. Una morte molto diversa da quella di Batraz che dopo essersi scatenato contro uomini ed entità superiori può infine venire ucciso solo da Dio (Dumézil 1969, 236). Soslan, con tutti i suoi pregi e difetti, con tutte le sue imprese nobili e azioni vergognose vive e muore invece da uomo.

Bibliografia

- Abaev, Vasilij Ivanovič / Абаев, Василий Иванович. 1958. *ИСТОРИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА* (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). 1: A-K'. Москва; Ленинград: АН СССР.
- Abaev, Vasilij Ivanovič / Абаев, Василий Иванович. 1973. *ИСТОРИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА* (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). 2: L-R. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Abaev, Vasilij Ivanovič / Абаев, Василий Иванович. 1979. *ИСТОРИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА* (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). 3: S-T'. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Abaev, Vasilij Ivanovič / Абаев, Василий Иванович. 1989. *ИСТОРИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА* (Dizionario storico-etimologico della lingua osseta). 4: U-Z. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение.
- Colarusso, John, and Salbiev, Tamirlan. 2016. *Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dumézil, Georges. 1969. *Il libro degli eroi. Leggende sui Narti*, (Biblioteca Adelphi, 27). Milano: Adelphi.

- Gignoux, Philippe. 1989. *Le livre d'Ardā Vīrāz. Translitteration, transcription et traduction du texte pehlevi*. Paris : Editions Recherche sur les civilisations.
- Miller, Vsevolod Fedorovič / Миллеръ, Всеволодъ Федоровичъ. 1881. *ОСЕТИНСКІЕ ЭТЮДЫ (Studi osseti)*. 1: *ОСЕТИНСКІЕ ТЕКСТЫ (Testi osseti)*. Москва: Типография бывш. О.Б. Миллера. Ученыя записки Императорскаго московскаго университета, отдѣлъ историко-филологическій, 1.
- N Ir. 1990. *НАРТЪ. ИРОН АДАМЫ ГЕРОИКОН ЭПОС*. 1. Москва: Главная редакция восточной литературы.
- N Rus. 1989. *НАРТЫ. ОСЕТИНСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС (Narti. epos eroico osseto)*. 2. Москва: Главная редакция восточной литературы.
- NUč. 1798. *НАЧАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ, ХОТЯЩИМЪ УЧИТИСЯ КНИГЪ БОЖЕСТВЕННАГО ПИСАНИЯ (Insegnamento di base)*. Москва.
- Od. = *Odyssea*. Ed. D.B. Monro; T.W. Allen, Oxford (OCT).
- Ognibene, Paolo. 2006. “Wacilla e Wastyrgi: due santi osseti poco cristiani. Note sulla penetrazione del cristianesimo nell’Alania medioevale”. In *I prescelti di Dio. I Santi e l’esperienza della santità*, Rimini: il Cerchio. Avallon, 87-96.
- Ognibene, Paolo. 2018. “Studi sull’epos dei Narti. Il ruolo dell’elemento magico nella struttura fantastica del racconto”. In *Studi Iranici Ravennati II*, (Indo-Iranica te Orientalia: Series Lazur, 14). A cura di Antonio C.D. Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano: Mimesis, 149-157.
- Ognibene, Paolo. 2019. “Diversi modi di essere un eroe”. In *Studi sulla Persia sasanide e i suoi rapporti con le civiltà attigue*. A cura di Touraj Daryaeae e Matteo Compareti. Bologna: Persiani, 113-128.
- Ognibene, Paolo. 2021. “Lupi osseti, lupi sciti... e qualche considerazione su quelli uralo-altaici”. In *Uomini e lupi. Genetica, antropologia e storia*, (Studi sul patrimonio culturale, 8). A cura di Luigi Canetti, Elisabetta Cilli e Angelica Aurora Montanari. Bologna: Bononia University Press, 163-178.
- Ognibene, Paolo. 2023a. “Alla ricerca di lingue sconosciute, fiori e farfalle: l’altra faccia delle spedizioni militari russe in Asia Centrale e nel Caucaso”. In *Studi iranici ravennati IV*, (Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur, 25). A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano: Mimesis, 205-209.
- Ognibene, Paolo. 2023b. “Deep impact: была ли христианизация Алании поверхностным явлением?” (Deep impact: la cristianizzazione dell’Alania è stata solo un fenomeno di superficie?), *ИЗВЕСТИЯ СОИГСИ* 87: 153-162.
- Ognibene, Paolo. 2023c. “L’aldilà disordinato dei Narti”. In *Dante fra Caucaso, Iran e Babilonia*. A cura di Pietro Mander. Napoli: UniorPress, 123-171.
- Ognibene, Paolo. 2024. “The Nameless Son of Wryzmæg”, *Studies on Central Asia and the Caucasus* 1: 25-35.
- Ognibene, Paolo. In stampa. “Michajlo Ivanovič (Potapyč), Nastas’ja Petrovna and Mišutka. On the Name of the Bear in Russian”. In *Bears Among Us: A Cultural and Genetic History of Our Coexistence*. Edited by Andrea Maraschi e Angelica Montanari. Budapest: Trivent.

- Ozdoev, Ibragim Abduraskievič / Оздоев, Ибрагим Абдураскиевич. 1980. *ЭРСИЙ-ГИЛГЛАЙ СЛОВАРЬ / РУССКО-ИНГУШСКИЙ СЛОВАРЬ* (Dizionario russo-ingušeto). Москва: Эрсий мотт.
- Pettinato, Giovanni. 1992. *La saga di Gilgamesh*. Milano: Rusconi.
- Potocki, Jan. 1996. *Nelle steppe di Astrakan e del Caucaso*. A cura di Giovanni Battista Tomasini. Milano: Mondadori.
- Saporetti, Claudio. 1990. *Etana*, (Prisma, 124). Palermo: Sellerio.
- Tomelleri, Vittorio S., e Salvatori, Michele. 2011. “Alfabeti per l’osseto”. *Atti del sodalizio glottologico Milanese* 6: 138-146.
- Vahman, Fereydu. 2018. *Ardā Wirāz namag: The Iranian Divina commedia*. London: Taylor and Francis.
- Verg. A = P. Vergilius Maro. *Aeneis*. Ed. Hirtzel (OCT).

Tra cielo e terra. Riflessioni sul culto della dea Anāhitā e sui rituali in suo onore

Antonio C. D. Panaino

Dipartimento di Beni Culturali
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

Abstract

The present article deals with a special invocation to the Mazdean goddess Anāhitā, occurring three times in the fifth *Yašt* (*Yt.* 5,85; 88; 132) of the *Avesta*. By means of a unique formula, the goddess is asked to come down from the nocturnal sky. The special ban of nocturnal ceremonies in favour of Anāhitā seems to apparently stay in contradiction with this kind of nocturnal invocation, although it probably implies that the goddess descends from heaven only when the stars have set. Furthermore, some of the cosmological and ceremonial implications of this “invitation” are discussed within the framework of the debate about the rationale of the liturgical disposition of the Great *Yašts* and of the economy of the Zoroastrian organization of the sacrifice.

Keywords

Anāhitā, Stars, Great *Yašts*, Animal sacrifice, Night, Rituals.

Nel contesto dell'interlocuzione dialettica tra sacerdoti e pantheon la liturgia zoroastriana risulta essere lo strumento principale con cui un collegio sacerdotale mazdaico (Panaino 2023) apre una via esoterica (Panaino 2024), grazie alla quale chiamare le divinità ad una sorta di banchetto, in modo da incontrarle lungo la scia aperta dal sacrificio stesso, sacrificio che ruota intorno ad un *axis mundi* simbolico rappresentato dal fuoco, a sua volta, considerato il “figlio di Ahura Mazda”. La dimensione rituale e liturgica è, pertanto, indispensabile, giacché senza di essa l'ordine cosmico vacillerebbe e le stesse divinità sarebbero messe in difficoltà nella loro opera di garanzia e protezione dalle incombenti forze demoniache, volte a far trionfare l'anomia e la morte. Nel quadro della presente riflessione, non intendo affatto offrire una descrizione sistematica della concezione della dimensione liturgica propria dello Zoroastrismo, ma solo mostrarne alcuni aspetti, che permettono di evidenziarne determinate caratteristiche degne di una certa attenzione e che paiono, invece, non aver suscitato l'interesse che avrebbero meritato. La discussione presuppone, ovviamente, che si tenga conto del fatto che lo strumento dell'incontro con il mondo delle potenze divine, quindi il rito in quanto tale, implica non solo degli atti performativi, compiuti con il supporto codificato di veri e propri cerimoniali di una certa complessità, ma prevede l'impiego di strumenti artificiali e di elementi naturali (e.g., il fuoco, l'acqua, vegetali, animali, etc.), che concorrono alla coreografia liturgica. Ma, tutta l'architettura eretta intorno al sacrificio (cruento e non) avrebbe di per se stessa un potere limitato, se non fosse sostenuta dalla parola, dal *mantra*-, termine sanscrito, che trova anche in avestico un perfetto corrispettivo in *maqθra*-, il cui significato è quello di “strumento” (come indicato dal suffisso *-tra/-θra-*) “del pensiero” (radice verbale *man*-, “pensare”). Lo stesso sacerdote opera a sua volta come un *mantra* incarnato e di norma non utilizza testi scritti, ma solo la memoria testuale, che ne esalta la competenza e l'abilità, secondo le regole di una civiltà strettamente legata alla dimensione dell'oralità.¹ Ma la parola sacra, lo strumento del pensiero dialogante con il mondo divino, presenta caratteristiche sue particolari, che ne caratterizzano la delicatezza e, in molti casi, la raffinatezza. Interloquire con gli dèi non è come parlare con i propri simili ed il loro invito richiede competenza, abilità e maestria. Abitualmente siamo soliti definire un tale parlare così forbito e sorvegliato, soprattutto se strutturato secondo moduli retorici e soprattutto metrici, “poesia”, ma un tale dialogo può essere elaborato secondo moduli che potremmo anche definire di *Kunstprosa*. Per questa ragione, l'attenzione al linguaggio poetico dei popoli indeuropei e, segnatamente, di quelli indo-iranici, è stato oggetto di diverse indagini e di circostanziati approfondimenti (vedansi, e.g., Schmitt 1967; Watkins 1995).

In questa occasione, mi soffermerò in modo particolare su di una formula di invocazione, articolata su due versi (*haca auuaθbiīō stārəbiīō aōi zqm ahuraδātqm*), la cui attestazione occorre in tutta la letteratura avestica solo² nell'*Arδwīsūr Yašt*, ossia nell'inno (*Yašt*) dedicato

¹ Ovviamente questa è la situazione che presupponiamo per le cerimonie antiche. In realtà, l'uso di supporti testuali, ad esempio nel corso della cerimonia del *Widēwdād*, si è via via affermato di pari passo con la progressiva decadenza delle scuole sacerdotali zoroastriane occorsa a seguito della conquista islamica dell'Iran e della conseguente perdita di potere economico, sociale e politico del clero mazdaico.

² Devo ringraziare Céline Redard per la sua gentilezza nell'aver accettato di condividere con me alcuni suoi studi al momento della mia lettura non ancora pubblicati, offrendomi così molti suggerimenti penetranti

alla dea Arəduuī Sūrā Anāhitā, la più importante figura femminile del pantheon mazdaico. Questa frase non trova neanche dei vaghi parallelismi nella letteratura dell'*Avesta* recente, soprattutto nella sua tradizione innologica (Kellens 2001b) ed è interessante notare che la sua eccezionalità appare ancor più significativa per via del fatto che non compare mai con riferimento a divinità celesti, come il Sole, la Luna o lo stesso astro Tištrīia (Sirio; vedi Panaino 1990; 1995a; 1995b). Il passo, peraltro, è incorporato in una chiara cornice rituale sulla quale Kellens (2017) ha già condotto un'importante indagine, giacché, nelle sue tre occorrenze, l'invocazione ricorre dopo che la stanza immediatamente precedente (e che, a sua volta, costituisce una formula ripetitiva) contiene un'invocazione di Ahura Mazdā a Zaratuštra, affinché sacrifici alla dea.

Tale formula è attestata esattamente tre volte (*Yt.* 5,85; 88; 132; cfr. Schlerath 1968, I: 51):

1. nella prima occorrenza, *Yt.* 5,85, la formula è retta da una sequenza di due imperativi: *āidi, paiti auua.jasa*;
2. in *Yt.* 5,88, essa dipende da *frašūsāt*;
3. nella terza ed ultima occorrenza (*Yt.* 5,132), sebbene il passo sembri disturbato, essa occorre in una posizione notevole. Lì, apparentemente, è governata da un solo imperativo (*paiti auua.jasa*), ma la presenza di un *aēta*, a prima vista senza significato, potrebbe essere il frutto di un errore dovuto all'errata sostituzione di un più appropriato *āidi*, esattamente come avviene, invece, proprio nella strofa 85.

In ogni caso, i due versi che compongono questo blocco testuale:

haca auuaṭbiiō stərəbiiō /
aōi zqm ahuraḍātqm,

seguono uno schema metrico semplice (7/8 + 8 sillabe)³ e presentano molte interessanti implicazioni di carattere concettuale e liturgico, alle quali dedicherò le seguenti considerazioni come ampliamento di quelle già avanzate da Kellens.

riguardo la discussione del presente argomento. Si segnala che una versione inglese di questo articolo, più sintetica e leggermente diversa dalla presente, è apparsa nel numero 29 della rivista *Iran & the Caucasus* (Panaino 2025, 23-36).

³ Geldner (1877, 100-101, § 132) assumeva che in *Yt.* 5,85-89 la metrica delle stanze avesse la struttura di una *gayātri* (tre quartine di ottosillabi), seguita da un verso di tipo *anuštubh* (una quartina di ottosillabi), mentre *Yt.* 5,132 sarebbe stato composto solo da un *anuštubh* (1877, 75, § 99). In ogni caso, per Geldner le stanze contenenti i singoli versi di principale interesse per questo nostro studio sarebbero stati composti in ottosillabi. Weller (1938, 95, 104) presumeva, inoltre, la presenza di un *sandhi* tra la *-a* finale di *haca* e quella iniziale di *auuaṭbiiō*. In questo caso, ci aspetteremmo rispettivamente 6 e 8 sillabe, soluzione poco convincente. Per parte sua, Lommel (1922, 228), invece, considerava *Yt.* 5,88, come una stanza composta da un gruppo di 4 versi ottosillabi, glossati da un ulteriore endecasillabo.

Yt. 5,85:

*yahmiia ahurō mazdā⁶
huuapō niuuāēdaiiaṭ.
āidi paiti auua.jasa
arəduuī sūre anāhite
haca auuaṭbiiō⁶ stərəbiiō
aōi zqm ahuraḍātqm
θβqm yazānte⁷
auruuāṅhō ahurāṅhō
daṅhupataiiō puθrāṅhō
daṅhupaitinqm.*

“([...] Arəduuī Sūrā Anāhitā) alla quale⁴ Ahura Mazdā, il buon artigiano, fece conoscere⁵ (l’invito al sacrificio), (dicendo) «vieni, scendi, o Arəduuī Sūrā Anāhitā, da quelle stelle lassù sulla terra creata da Ahura (Mazdā)! Ti venerano i gagliardi signori, governatori dei distretti (ed) i figli dei governatori dei distretti»”.

Yt. 5,88:

*āaṭ frašūsaṭ zaraθuštra
arəduuī sūra anāhita
haca auuaṭbiiō stərəbiiō
aōi zqm ahuraḍātqm [...].*

“Allora, o Zaraθuštra, Arəduuī Sūrā Anāhitā discese da quelle stelle lassù sulla terra creata da Ahura (Mazdā)!”.

Yt. 5,132:

*aēta yasna aēta vahma
aēta [or *āidi]⁸ paiti auua.jasa.*

Grazie a questo sacrificio, a questa preghiera, a questa (cerimonia) [oppure “vieni!”] discendi,

⁴ Per gli usi di questa radice verbale nel contesto iranico, cfr. Cheung 2007, 408-409 (sub voce **uaid*¹ “to know”) con ampia bibliografia. Per quanto concerne l’*incipit* di Yt. 5,85, si noti in particolare la costruzione con il locativo (Bartholomae 1904, 1281, 1317-1318), anche se, nel caso specifico di *yahmiia*, sembrerebbe trattarsi (almeno secondo Bartholomae, *ibidem*) di una forma avverbiale (i.e., *ubi* al posto di *in qua*), basata su di un locativo singolare maschile o neutro (Cantera et Redard 2019, 123). Con riferimento diretto al nome della dea (*arəduuīm...*), si sarebbe in vero attesa una forma femminile, giacché risulta palese che non può che essere Anāhitā ad essere stata invitata ad un sacrificio in suo onore, come esplicitamente affermato nella stanza precedente. Anche Reichelt (1911, 106) assumeva la presenza di un avverbio di luogo (*where*) al posto di un locativo, per cui il significato generale della costruzione andrebbe inteso come “whom *Ah.* made know”.

⁵ Su questa formula, che implica un invito diretto a venire giù (*nṛ*) ovvero a discendere per “vedere”, significato originario della radice ¹*vid-*, e, quindi, ovviamente a “conoscere”, secondo il valore specifico assunto da tale verbo, si legga oltre nel testo e nella precedente nota.

⁶ Si noti che *auuaṭbiiō*, come *auuaḍbiiō*, al posto di **auuabiiō*, costituisce una neoformazione di dativo-ablativo plurale, rifatta secondo il modello dei temi pronominali in *-uuant-*. Cfr. Reichelt 1909, 211, § 399, nota 5; Cantera et Redard 2019, 199. Si noti anche che nel passo parallelo di Yt. 5,132 ricorre proprio la variante *auuaḍbiiō*, attestata in F1, come già notava Bartholomae (1904, 64). Pare pertinente osservare che il tema pronominale *auua-* si trova spesso in riferimento a *star-*, m., “stella”, come, e.g. in Yt. 8,12,50; Yt. 12,28,29-32, ecc., e che la sua presenza enfatizza la distanza del corpo celeste dall’osservatore terrestre.

⁷ La lezione *yazānta* in F1, Pt1, E1, L18, K12, e, fatto ancor più interessante, in J10, non è di grande aiuto. Qui, la soluzione divinata da Geldner (1889, 94, n. 7), ossia *yazānte* (scelta apparentemente sostenuta dal ms. W2: *yazānti*), può, però, essere interpretata secondo un’ipotesi di Kellens (1984, 262) che vi ha visto piuttosto un congiuntivo con una sfumatura volitiva (« Les seigneurs rapides [...] veulent sacrifier pour toi »), oppure con un valore consecutivo: « que les seigneurs rapides [...] sacrifient pour toi »).

⁸ Nonostante l’assenza di varianti pertinenti nei manoscritti, almeno secondo l’edizione di Geldner (1889: 102), *aēte* è probabilmente dovuto all’influenza del verso precedente, dove ricorre due volte, ma in accordo con un sostantivo, che qui manca. È più probabile che la grafia *aēte* fosse semplicemente il risultato di un errore

<i>arəduuī sūre anāhite</i>	o Arəduuī Sūrā Anāhitā,
<i>haca auuatbiiō</i> [°δbiiō F1] <i>stərəbiiō</i>	da quelle stelle lassù
<i>aōi zqm ahuraδātqm</i>	sulla terra creata da Ahura (Mazdā).
<i>aōi zaōtārəm yazəmnəm</i> [...].	verso lo <i>zaōtar-</i> che sta sacrificando [...].

Il testo afferma⁹ chiaramente che la dea Anāhitā, invitata a prendere parte al sacrificio, veniva immaginata nel corso della sua discesa dalle stelle e tale affermazione di fatto sottolineava i legami di tale divinità con la regione stellata del cielo, tanto che questi passi testuali potrebbero essere invocati per confermare la sua diretta relazione con la Via Lattea, come suggerito da Witzel (1984, ma si veda anche Kellens 2017, 69). Inoltre, i tre blocchi testuali paralleli ci forniscono un buon numero di informazioni aggiuntive anche sulla visione avestica delle dinamiche rituali.

Ma torniamo per un momento alla sintassi. Kellens (2017, 68, n. 4), in proposito, non escludeva un'altra possibile interpretazione di *paiti* nella sequenza *paiti auua.jasa*, scrivendo quanto segue:

Il se peut que *paiti* dans ce contexte soit l'adverbe « chaque fois », [...] ¹⁰ et que les subjonctifs suivants s'y rapportent en syntaxe de juxtaposition ou elliptique [...] : ¹¹ « chaque fois (que) [...] te sacrifieront [...] (que) te demanderont ... ».

Questa soluzione, però, funziona in modo pienamente calzante solo nel caso della stanza 85, perché nelle stanze 88 e 132 non appare nessun congiuntivo da connettere ellitticamente con *paiti*. L'invocazione ad unirsi al sacrificio è apertamente descritta come connessa con un moto aereo di discesa verso il basso, cioè dal cielo delle stelle (il cielo più basso nell'uranografia avestica; cfr. Panaino 1995b; 2019) alla terra, fin sullo spazio sacrificale. La menzione di questi due lati opposti del cosmo nel contesto rituale costituisce una varietà stilistica della più semplice opposizione standard tra "cielo" e "terra": *asman-* / *zam-*, come di solito attestata, anche se con alcune varietà minori, come segue:

<i>Y. 42,3: zqmca asmanəmca yazamaide</i>	“noi veneriamo la terra ed il cielo”;
<i>Yt. 10,95: antarə zqm asmanəmca</i>	“tra cielo e terra”;
<i>Yt. 13,2: imqm zqm ... aōm asmanəm</i>	“questa terra (quaggiù) ... quel cielo (lassù)”.

È anche quello standard nei testi in antico persiano:

De, 2-3:	<i>A^(h)uramazdā haya imām būmīm adā, haya avam asmānam adā</i>
	“A ^(h) uramazdā che creò questa terra (quaggiù), che creò quel cielo (lassù)”.

per *āiōi*, giacché ricorre esattamente nello stesso punto nei versi paralleli di *Yt. 5,85*. La stessa considerazione va supposta dietro le traduzioni scelte da Malandra (1983, 130: «On account of this worship, on account of this praise, return, descend») e da Pirart (2010, 83: « Pour ce sacrifice, et pour ce chant, viens, redescends »).

⁹ Per altre traduzioni, si vedano Wolff 1910, 176, 182; Lommel 1927, 39, 44; Weller 1938, 142-143, 154; Malandra 1983, 126, 130; Pirart 2010, 74, 83; Lecoq 2016, 363-365, 375.

¹⁰ Con riferimento a Kellens e Pirart 1990, 265.

¹¹ Con riferimento a Kellens 2001a, 474 n. 8, e 2005, 44-45.

Conosciamo anche altre coppie cosmiche, come *raōcah-*, n., e *būmī-*, f., (*Y.* 37,1: *raōcāscā dāt būmīmcā* “[Ahura Mazdā] che creò le Luci (del cielo lassù) e la terra (quaggiù)”), oppure *zam-*, f., e *nabas-*, n.,¹² (*Y.* 44,4, *kasnā dərətā zqmčā adō nabāscā auuapastōiš*, “chi mai ha trattenuto la terra (qui) in basso (*adō*), ed i nemi [= “cieli” in alto] dal cadere? (*auuapastōiš*)”) (Panaino 2007).

La presenza della formula in due versi *haca auuātbiō stərəbiō / aōi zqm ahurađātqm* merita, quindi, di essere riconosciuta come un riferimento ben più retorico e articolato ai due lati estremi dell’universo visibile: il cielo (delle stelle) e la terra. Il suo utilizzo implica anche una chiara affermazione riguardante la posizione di Anāhitā tra le stelle, e non semplicemente nel cielo.

Possiamo allora ritornare al quadro di queste attestazioni nell’*Anāhīd Yašt*. In *Yt.* 5,85, una strofa che segue subito la ripetitiva celebrazione della dea nel 21° *kardag*, l’invocazione appartiene ad un discorso diretto, in cui occorrono questi due versi governati da due verbi di movimento all’imperativo: *āidi* e *paiti auua.jasa*. Il discorso diretto dipende, a sua volta, da un verbo tecnico, proprio del lessico liturgico, che è *niuaēđaiiat*. Il riferimento esplicito ad un atto di *ni-vid-* (ossia l’atto di invitare giù [*nī°*] a “conoscere” [in conseguenza dell’aver fatto “vedere”] qualche cosa”; [*vid-*; tema di presente causativo: *vaēđaiia-/vaēđaiia*]; Kellens 1995, 54) richiama alla mente il ruolo specificatamente rituale delle *nivid-as* vediche, ovvero “le annunciazioni”, *nivid-*, f., (Kellens 2017; Panaino 2004; Swennen 2015), che contengono formule (in prosa) di invito e di scelta degli dèi invitati a prendere subito parte al banchetto sacrificale.¹³ È interessante sottolineare che in questo caso apparentemente non è lo *zaōtar-*, ossia il sacerdote principale, ad invitare la dea, ma lo stesso Ahura Mazdā (il cui ruolo è comunque mimeticamente assunto dallo stesso *zaōtar*; cfr. Panaino 2017b). Pertanto, questo passaggio va interpretato come un ulteriore elemento di conferma della presenza di una dottrina del sacrificio profondamente esoterica, in cui l’invocazione compiuta dallo *zaōtar-* era funzionalmente corrispondente a un atto performativo rappresentato dal dio supremo. Una sorta di associazione mimetica tra dèi e sacerdoti (in particolare il gruppo dei sette assistenti più lo *zaōtar-* installato all’inizio di una “liturgia lunga” zoroastriana, come affermato in *Vr.* 3,1; cfr. Panaino 2018; 2023; Cantera 2014a), è stata ben sviluppata nel quadro della tradizione mazdaica e la sua origine deve essere molto antica, poiché alcuni accenni allo stesso modello sono attestati anche nel contesto liturgico vedico.

Kellens (2017, 69) si è concentrato in modo interessante sulla sequenza rituale presentata in questo inno, che può essere distinta come segue: “l’annonce sacrificielle (**nivid*), la formulation d’une demande (*yāna*) et la fixation d’un temps rituel (*ratu*)”. Nel primo caso (*Yt.* 5,85), è Ahura Mazdā che manda a chiamare la dea Anāhitā, chiedendole di presentarsi. A questa

¹² A proposito delle parole avestiche riguardanti “nubi”, “nemi”, “cirri”, ecc. si veda Panaino in stampa.

¹³ Kellens (2017, 67, n. 2) nota che gli studi di Minkowski 1997, Proferes 2014 e Swennen 2015, hanno osservato che le invocazioni in prosa tradizionalmente indicate come *nividas* non sarebbero così antiche in termini di dichiarazione sacrificale inaugurale, ma tale considerazione, se vera, riguarderebbe la loro relativa antichità all’interno della cronologia testuale vedica. Infatti, lo schema in cui si svolge il rituale della scelta e dell’invito al sacrificio delle diverse divinità deve essere certamente più antico e risalire ad un patrimonio comune del contesto liturgico indo-iranico; è, infatti, del tutto improbabile che i due diversi rami del comune ceppo proto-indo-iranico abbiano potuto sviluppare indipendentemente lo stesso tipo di tradizione cerimoniale.

invocazione segue l'elenco dei popoli iranici che la apprezzeranno e chiederanno il suo sostegno: i signori, le autorità locali, i loro figli, uomini e donne. Infine, ella discende (*Yt.* 5,88), e la strofa successiva afferma che Ahura Mazda l'avrebbe fatta *ratu-* del mondo vivente.¹⁴ Come ha mostrato Kellens, nel quadro di un *frašna-*, ovvero di un testo che implica un'interlocuzione, tecnicamente "una domanda", con Zaraθuštra stesso, è Anāhitā che stabilisce il carattere del sacrificio che le sarebbe più conforme per aspetto, tempo e durata. Questa sessione cerimoniale deve coprire un periodo (*Yt.* 5,91) che va dal sorgere al tramonto del sole (*haca hū vaxšāt ā hū frašmō.dātōit*), corrispondente a tre (o due) *ratu* (cioè *hāuuani-*, *rapiθβina-* et *uzaiieirina-*), ma non a quello notturno e a quello aurorale (*aibigāiia- aiβisrūθrima-* e *ušahina-*).¹⁵ È noto, infatti, che un sacrificio compiuto durante questi due periodi proibiti andrebbe a vantaggio dei *daēuua* e dei loro sostenitori (come si evince da *Yt.* 5,94-95), argomento al quale ho dedicato una lunga trattazione (Panaino 2020: 132-135, *passim*). In ogni caso, è utile qui rimarcare che questa particolare sezione, nella quale vengono date le coordinate basilari del corretto rituale, si ferma nella strofa 96, dove il sacrificante (e forse lo stesso Ahura Mazda) celebra l'invocazione del Monte Hukairiia da cui discende il fiume Arəduuī Sūrā Anāhitā.

Queste stanze ci presentano una contraddizione peculiare, che non è stata precedentemente sottolineata. L'affermazione perentoria secondo cui, durante la notte, non può essere compiuto alcun rituale speciale in favore di Anāhitā, stride apparentemente con il fatto che, nel caso in questione, abbiamo a che fare proprio con una divinità celeste, probabilmente associata alla Via Lattea. Non a caso è sempre Anāhitā l'unica divinità a cui viene esplicitamente richiesto di scendere dal cielo stellato. La logica di tale interdizione temporale probabilmente presupponeva il fatto che tale dea potesse prendere parte alle cerimonie terrene soltanto nel momento in cui la notte era già passata¹⁶ ed anche le stelle erano diventate invisibili. In questo senso, possiamo supporre che Anāhitā fosse immaginata come discendere realmente dal cielo, abbandonando le stelle e toccando terra all'alba. Per questo motivo, la menzione dell'omonimo fiume del Monte Hukairiia al termine di questo avvertimento può essere interpretata come un riferimento alla visibilità diurna del fiume celeste, che, dal sorgere del sole, sarebbe finalmente apparso sui fianchi delle rocce.

Così la celeste Via Lattea scompariva e riappariva, trasformata però di giorno in un fiume terrestre, che discendeva dalla montagna. In tal modo, i tre passi successivi, necessari alla divina discesa, attraverso il cielo stellato, l'atmosfera e la terra, potevano essere completati. Dobbiamo, inoltre, osservare che il monte Hukairiia ed i suoi fiumi assumono una notevole importanza cosmografica in *Yt.* 5,3-5, ove tale cima svolge il ruolo di *axis mundi*. In realtà, Hukairiia è una designazione alternativa per il picco di Harā che, nel contesto della mitologia avestica, è particolarmente sacro ad Anāhitā, perché è proprio lì che Yima avrebbe celebrato i sacrifici in favore di tale dea. Questa è una testimonianza di notevole importanza. Come ha correttamente sottolineato Ahmadi (2015: 325), anche la tradizione vedica mostra un forte legame tra il cielo di Varuṇa ed il sottosuolo, dominio di Yama, tanto che possiamo sospettare che

¹⁴ Sui *ratu-*, si vedano i contributi recenti di Cantera 2017, 54-56; 2018, e Panaino 2017d; 2023.

¹⁵ Sulle fasi rituali e le cerimonie liturgiche scaglionate nel corso della giornata, si veda Panaino 2020, 135-143.

¹⁶ A proposito dei rischi di alcuni rituali notturni, si veda Panaino 2020, 131-135, 143-150.

anche altri popoli iranici, che probabilmente nel nostro inno sarebbero stati considerati come *daēuuaiiasna-*, adoravano Ahāhitā di notte in opposizione diretta rispetto a modalità censurate dalle norme liturgiche zoroastriane. Certamente, l'associazione mitopoietica tra i fiumi celesti e montani offriva molte possibilità, che giustificano la collocazione della strofa 95 esattamente là dove si trova, dal punto di vista del simbolismo religioso, ma anche della logica temporale della cerimonia.

Merita, peraltro, di essere discussa l'invocazione finale ad Anāhitā, proprio nell'ultima strofa e prima della sezione che conclude l'attuale *Yašt* con le formule liturgiche che ricollegano questa celebrazione innologica individuale (perché consacrata ad una sola divinità particolare) con lo *Yasna* (collettivo). Perché allora invocare ancora la discesa della dea al termine dell'inno ad essa dedicato? Posso solo immaginare una possibile soluzione: ci si aspettava forse che la divinità tornasse dopo la conclusione della sua celebrazione, come una sorta di protagonista anche di una successiva sezione dello *Yasna*¹⁷ o di un'altra sessione cerimoniale. A questo proposito, possiamo supporre che la conclusione dell'inno preannunciasse un evento cerimoniale seguente, a volte solenne, nel quale questa divinità avrebbe dovuto assumere ancora una parte rilevante. In un modo o nell'altro, possiamo collegare l'invocazione della discesa celeste di Anāhitā dal cielo all'imminente seconda parte dello *Yasna*, in cui il ruolo delle acque veniva esaltato con una forza speciale, come Cantera (2024) ha recentemente mostrato.

Questa interpretazione ci spinge ad affrontare nuovamente una discussione sull'intercalazione degli *Yašt* nel quadro della "Liturgia Lunga". La questione è stata oggetto di approfondita trattazione già da parte di Kreyenbroek,¹⁸ Cantera¹⁹ e König (2017: 24-30). Purtroppo, raggiungere una soluzione definitiva non è affatto così semplice, e talvolta gli studiosi hanno modificato e/o migliorato la propria valutazione delle poche fonti pertinenti (*Nērangestān*, *Wisprad* e alcune *Rivāyat* persiane), il che risulta in ogni caso alquanto insufficiente per quanto riguarda una descrizione precisa e definitiva delle cerimonie religiose più arcaiche, che, ad un certo punto, hanno cominciato ad essere eseguite piuttosto raramente oppure erano addirittura diventate obsolete. Alla luce della chiara descrizione dello stato dell'arte fornita da König (2017) e dopo un'ulteriore rivalutazione del problema proposta da Kellens e Redard (2020), possiamo notare che, qualora si ammettesse un nesso logico e pragmatico tra l'apparizione verticale del fiume celeste/terrestre e l'esecuzione dell'inno ad Anāhitā secondo la sequenza dei *ratu-* del *Wisprad*, la recitazione dell'*Anāhīd Yašt* avrebbe dovuto essere intercalata dopo lo *Yasna Haptañhāiti*. Questo fatto sarebbe cruciale, perché sappiamo che nella "Liturgia Lunga" lo *Yasna Haptañhāiti* era nuovamente intercalato tra *Y. 51* e *Y. 53*, cioè tra le ultime due *Gāthā*. Sappiamo anche che quando si praticava un sacrificio animale, questo rito veniva eseguito alla fine di *Y. 34*, ossia in prossimità dell'inizio (Cantera 2014°, 255-257; 2015, 255-257; Panaino 2020) della prima recitazione dello *Yasna Haptañhāiti*.²⁰ Ricordiamo, come considerazione generale, che

¹⁷ Sulle varianti nella conclusione dello *Yasna*, si veda Redard 2019.

¹⁸ Kotwal and Kreyenbroek 2003; Kreyenbroek 2004; 2008 (= 2013): cfr. König 2017, 23-31.

¹⁹ Cantera 2009; 2010; 2013a; 2013b; 2014a; 2014b; 2016; cfr. anche la discussione e la sintesi di König 2017, 29-31.

²⁰ Su questo testo, vedi Hintze 2007 con ulteriore bibliografia. Vedi anche Cantera 2014b. Cfr. Panaino 2020, 125-126. Recentissimo è lo studio di Kellens (2025) sullo *Yasna Haptañhāiti*.

non c'è motivo di presumere che le liturgie dedicate ad Anāhitā escludessero il ricorso a sacrifici animali. Tali cerimonie cruente, sebbene non necessariamente praticate in ogni occasione (Panaino 2020, 126-131), risultano citate più volte proprio nel catalogo dei sacrificatori evocati nello stesso *Yašt* dedicato alla dea. Ma, se la recitazione dell'inno ad Anāhitā fosse stata intercalata dopo l'esecuzione dello *Yasna Haptaṅhāiti*, ci troveremmo di fronte ad una situazione curiosa: cioè, se si praticava un sacrificio animale, esso avrebbe dovuto teoricamente aver luogo prima della recitazione dello *Yasna Haptaṅhāiti*. In alternativa, dovremmo supporre che questo evento cruciale potesse essere posticipato e posto in prossimità dell'intercalazione del secondo *Yasna Haptaṅhāiti*, almeno nel contesto di una cerimonia solenne. Ovviamente, questa è solo una mera considerazione ipotetica, che suggerisco con enorme prudenza, proprio come pura alternativa teorica. Non ho la pretesa, infatti, di risolvere tale problema, ma mi interessa riflettere sul rapporto tra l'intercalazione di qualsiasi *Yašt* (o, in alternativa, su quella dei pochi *Yašt* intercalati, ammesso che ad alcuni tra tali inni venisse attribuito tale privilegio). Non possiamo, peraltro, presumere a priori che la logica di una cerimonia che comprendeva un vero e proprio sacrificio cruento in favore di una certa divinità non stabilisse anche un legame diretto tra lo *yazata* e la vittima. Possiamo, altresì, immaginare prudentemente che, se un sacrificio animale fosse già stato celebrato, la sua pertinenza sarebbe stata considerata rilevante anche per l'omaggio alla divinità invocata nell'inno. Per tale ragione, l'ipotesi precedente è verisimilmente meno cogente e non necessaria.

Il problema sollevato mi sembra che debba restare al momento aperto, anche se la possibilità di far luce su alcuni aspetti nascosti sta aumentando grazie alle numerose indagini dedicate alla ritualità mazdaica. Al momento vorrei solo attirare l'attenzione sul fatto che dovremmo ragionevolmente distinguere tra lo sviluppo di un rituale speciale, separato e solenne, in cui l'intero *Bagān Yašt* era intercalato secondo una certa sequenza, forse collegata all'ordine dei *ratu-* ricorrente nel *Wisprad*, rispetto alla singola esecuzione di un inno che veniva, ad esempio, offerto alla divinità del giorno. In linea di principio, mi sembra improbabile che uno *Yašt* consacrato ad Anāhitā, a Miθra, a Tištriia, ecc. – offerto nello specifico giorno del mese intitolato a ciascuna di queste divinità, e forse anche nello stesso mese consacrato al medesimo essere divino, almeno quando ciò era ancora possibile (ad esempio, nel giorno di Tištar, nel mese di Tištar; ecc.) – non venisse anche celebrato in connessione con uno *Yasna* inglobato nel contesto di una “Liturgia Lunga”. In altre occasioni, meno solenni, era possibile celebrare la stessa divinità all'interno dello *Yasna* o in un *Drōn + Yašt* (dove qualsiasi inno poteva prendere il posto di *Y. 9-11*; cfr. König 2017, 28),²¹ ovvero nel quadro di una cerimonia di una certa duttilità, tale da non dover implicare in maniera vincolante né l'attivazione di una liturgia solenne (con l'esecuzione del *Wisprad* e del *Widēwdād*), né la recitazione dell'intero corpus degli *Yašt*. Penso che in questo modo si possa immaginare una situazione in cui verrebbe ad armonizzarsi il rapporto tra il calendario mazdaico con i suoi trenta giorni denominati secondo una cospicua parte del pantheon zoroastriano e la stessa liturgia mensile, anche se dobbiamo immaginare che alcuni inni esistessero ben prima della stabilizzazione della procedura cerimoniale affermatasi nelle

²¹ Per la cerimonia del *drōn*, si veda Karanja 2004; 2010. Cfr. anche Boyce, Kotwal 1971a and 1971b; Panaino 2017a.

“Liturgie Lunghie” ed alla loro successiva intercalazione, così che non c’è motivo di presumere che almeno un certo numero di Grandi *Yašt* non fosse celebrato all’interno di una cerimonia dello *Yasna* o in connessione con essa, anche prima della conclusione del processo di riorganizzazione della liturgia zoroastriana.

Possiamo, quindi, riassumere la situazione supponendo che la celebrazione innologica di una divinità come Anāhitā fosse antica e che la sua esecuzione non implicasse necessariamente la recitazione dell’intero corpus degli *Yašt*, la cui redazione finale riflette arrangiamenti e integrazioni moderne e comunque recenziore (Martínez Porro 2024). In conformità con questa tradizione ancestrale, la nuova impostazione rituale della liturgia ha consentito un accordo flessibile tra calendario religioso e culto delle singole divinità celebrate durante il mese e nei *Gāhānbār* (Panaino 2017c). Questa pratica non ha interferito con lo sviluppo di una forma di celebrazione più solenne, in cui era possibile venerare insieme tanti singoli *yazata*, come quelli presenti nel corpus degli *Yašt*, ovvero nel *Bagān Yašt*, o almeno alcuni di essi. Come già sottolineato da König (2017, 25-29), il *Nērangestān* distingue chiaramente tra uno *yašt ī meh*, “un servizio (liturgico) maggiore” ed uno *yašt ī keh*, “un servizio (liturgico) minore”. Lo *yašt ī keh* riguarda chiaramente un rito offerto nel giorno dedicato alla divinità celebrata nell’inno.²² König (2017, 28, n. 33) giustamente non esclude la possibilità che “questo rito minore” possa essere stato eseguito all’interno di uno *Yasna*, e cita la testimonianza di sostegno che proviene dal testo della *Pahlavi Rewāyat al Dādestān ī Dēnīg* 58.²³ Lì troviamo non solo un’allusione esplicita ad una struttura rituale composta da *drōn* + *yašt*, ma anche l’affermazione secondo la quale non sarebbe lecito uccidere (un altro) piccolo animale per la cerimonia del *drōn*, divieto che implicherebbe il fatto che tale abbattimento sacrificale fosse già stato eseguito durante la liturgia dello *Yasna*. Questa brillante spiegazione confermerebbe la conservazione di un’antica usanza, per quanto riadattata alle nuove condizioni. Tale situazione, che conserva un’eredità rituale più antica, non può, però, essere ritenuta a priori come ancestrale, giacché essa riflette forse solo un successivo adattamento a condizioni di trasformazione generale dei rituali. In realtà, possiamo sollevare qualche dubbio sul fatto che, ad esempio, una celebrazione festiva dedicata al dio Miθra o a qualsiasi altra grande divinità iranica prevedesse solo liturgie minori. In ogni caso, l’interdizione del doppio sacrificio animale conferma la logica interna alla cerimonia, che mirava ad evitare un inutile eccesso nello spargimento di sangue.

Queste celebrazioni erano imparentate e interconnesse tra di loro, anche se probabilmente non corrispondevano alle stesse esigenze rituali. È più semplice presumere che all’interno di una normale, quotidiana, celebrazione di una divinità, come proprio nel caso di quella di Anāhitā, l’esecuzione celebrativa del suo inno dovesse verisimilmente collocarsi in una posizione liturgica precedente al sacrificio animale, (almeno qualora questo rito fosse previsto), ma una tale situazione non ha nulla a che vedere con l’esecuzione, ad esempio, dello stesso inno

²² König 2017, 26-27. König descrive la sua struttura (dopo *N.* 29,14) come segue: «After leaving the bag it follows the recitation of Y. 8.8 + three *ašəm vohus*. Y. 8.9, the dedication to Haoma (*ašəm* [3] + *haomahe. ašauuazanhō. xšnaoθra. yasnāica*)».

²³ Cfr. Williams 1990, II, 103: *anumāy ka yašt sāxt ēstēd pad drōn nē pādixšāy*, «When a small animal is prepared for the *yašt* (it is) not lawful to kill (another) for the *drōn* (ceremony)». La connessione con una cerimonia come lo *Yasna* è stata discussa e suggerita anche da Cantera 2014a, 257-259.

nel quadro di una diversa liturgia solenne riguardante tutti i *ratu*-quotidiani o tutte le divinità menzionate nel *Bagān Yašt* o ancora in un eventuale contesto cerimoniale simile. A questo proposito, la possibilità che la sequenza degli *Yašt* principali e più antichi seguisse un'architettura generale, come suggerito da Cantera e poi ulteriormente argomentato da König (2017, 31-36), implica uno straordinario lavoro di sintesi teologica e di riunificazione di tradizioni diverse. Ciò, probabilmente, testimonia l'effetto di progressive normalizzazioni, in cui, comunque, cosmologia e liturgia mostravano di essere due facce della stessa medaglia.

Le contraddizioni, le discrepanze testuali ed i punti di apparente contraddizione che oggi emergono nella ricostruzione di tali celebrazioni, di fatto non fanno altro che confermare la complessità storica di un genuino sviluppo, a valle di un lungo e lento processo storico, che probabilmente ha finito col perdere la sua piena comprensibilità nel corso delle epoche successive, lasciandoci solo frammenti sparsi di un puzzle intricato e intrigante, che comunque resta ancora a nostra disposizione per tentare nuove indagini conoscitive.

Bibliografia

- Ahmadi, Amir. 2015. *The Daēva Cult in the Gāthās: An Ideological Archaeology of Zoroastrianism*, (Iranian Studies 24). London-New York: Routledge.
- Bartholomae, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: K.J. Trübner.
- Boyce, Mary, and Kotwal, Firoze. 1971a. "Zoroastrian *bāj* and *drōn*" (I), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1): 56-73.
- Boyce, Mary, Kotwal, Firoze. 1971b. "Zoroastrian *bāj* and *drōn*" (II), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (2): 298-313.
- Cantera, Alberto. 2009. Die *Staota Yesniia* der textuellen *ratu* des Visparad. In *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran. Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65^e anniversaire*, (Beiträge zur Iranistik, 30). Édité par É. Pirart et Xavier Tremblay. Wiesbaden: Reichert, 17-26.
- Cantera, Alberto. 2010. "Rituales, manuscritos y ediciones del Avesta: Hacia una nueva edición de los textos avésticos de la liturgia larga", *Boletín de la Sociedad Española de Iranología* 1: 28-42.
- Cantera, Alberto. 2013a. "Talking with god: The Zoroastrian *ham.paršti* or intercalation ceremonies", *Journal Asiatique* 301 (1): 105-138.
- Cantera, Alberto. 2013b. "The Old Avestan Texts in the Vīdēvdād and the Visparad Ceremonies", (Acta Iranica, 54). In *Le Sort des Gāthās et autres études iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemin*. Édité par Éric Pirart. Leuven : Peeters, 25-48.
- Cantera, Alberto. 2014a. *Vers une édition de la liturgie longue zoroastrienne : pensées et travaux préliminaires*, (Studia Iranica, Cahier 51). Leuven : Peeters.
- Cantera, Alberto. 2014b. "Repetitions of the Ahuna Vairiia and animal sacrifice in the Zoroastrian long liturgy", *Estudios Iranios y Turanios* 1: 25-29.
- Cantera, Alberto. 2016. "A substantial Change in the Approach to the Zoroastrian Long Liturgy", *Indo-Iranian Journal* 59: 139-185.

- Cantera, Alberto. 2017. « La liturgie longue en langue avestique dans l’Iran occidental ». In *Persian Religion in the Achaemenid Period / La religion perse à l’époque achéménide*. Ed. by Wouter F.M. Henkelman and Céline Redard. Wiesbaden: Harrassowitz, 21-67.
- Cantera, Alberto. 2018. “Textual performative variation in the Long Liturgy: the ceremonies of the last ten days of the year”, *Dabir* 6 (*Hanns-Peter Schmidt 1930-2017 Gedenkschrift*), 16-49.
- Cantera, Alberto. 2024. “‘For You Ahurānī of Ahura.’ The Performance of the Service for the Waters in the Long Liturgy and its Reflection in the Sacred Landscape”, *Estudios Iranios y Turanios* (aṭ hōi aōjī paḍuruuīm. ¿Habló Zaraθuštra? Homenaje a Jean Kellens en su 80° aniversario) 6: 21-70.
- Cantera, Alberto, et Redard, Céline. 2019. *Introduction à l’avestique récent*, (Estudios Iranios y Turanios, Supplementa Didactica, 2). Girona: Sociedad de Estudios Iranios y Turanios.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden: Brill.
- Geldner, Karl Friedrich. 1877. *Über die Metrik des jüngeren Avesta nebst Übersetzung ausgewählter Abschnitte*. Tübingen: Verlag der H. Laupp’schen Buchhandlung.
- Geldner, Karl Friedrich. 1889. *Avesta, the Sacred Books of the Parsis, published under the Patronage of the Secretary of State of India in Council*. Vol. II. *Vispered and Khorda Avesta*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hintze, Almut. 2007. *A Zoroastrian Liturgy: The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Karanja, Ramiyar P. 2004. “The Bāj-dharnā (Drōn Yašt) and its Place in Zoroastrian Rituals”. In *Zoroastrian Rituals in Context*. Ed. by Michael Stausberg, (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 102). Leiden-Boston: Brill, 403-423.
- Karanja, Ramiyar P. 2010. *The Bāj-dharnā (Drōn Yašt). A Zoroastrian Ritual for Consecration and Commemoration. History, Performance, Text and Translation*. Mumbai: The K.R. Cama Oriental Institute.
- Kellens, Jean. 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden: Reichert.
- Kellens, Jean. 1995. *Liste du verbe avestique*, avec un appendice sur l’orthographe des racines avestiques par Éric Pirart. Wiesbaden : Reichert.
- Kellens, Jean. 2001a. « Les saisons des rivières ». In *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård*. Ed. by Michael Stausberg. Berlin-New York: De Gruyter, 471-480.
- Kellens, J. 2001b. « Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents », *Annuaire du Collège de France 1998-1999* : 685-704.
- Kellens, Jean. 2005. « En amont du moyen-iranien : la lexicographie avestique ». In *Middle Iranian Lexicography: the vocabulary of the Middle Iranian language. Proceedings of the Conference held in Rome, 9-11 April 2001*, (Orientalia Romana 8. Serie Orientale Roma 98). Ed. by Carlo G. Cereti and Mauro Maggi. Roma: IsIAO, 41-47.
- Kellens, Jean. 2017. « Reflets du début du Yasna ». *fərā aməšā spəntā gāθā̎ gāuruuāin. Homenaje a Helmut Humbach en su 95° aniversario, Estudios Iranios y Turanios* 3: 67-72.

- Kellens, Jean. 2025. *Le Yasna Haptaṅhāiti*, (Publications d'Études Indo-Iraniennes 2). Strasbourg : Université de Strasbourg.
- Kellens, Jean, Pirart, Éric. 1990. *Les textes vieil-avestiques*. Vol. 2. Wiesbaden : Reichert.
- Kellens, Jean, Redard, Céline. 2020. *L'Avesta - le récitatif liturgique sacré des zoroastriens*, (Docet Omnia). Paris : Belles Lettres.
- König, Götz. 2017. "Bayān Yasn. State of the Art". *Iran and the Caucasus* 21: 13-38.
- Kotwal, Firouz M., and Kreyenbroek, Philip G. 2003. *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. III. *Nērangestān, Fragard 2*, (Studia Iranica, Cahier 30). Leuven: Peeters.
- Kreyenbroek, Philip G. 2004. "Ritual and Rituals in the Nērangestān". In *Zoroastrian Ritual in Context*, (Studies in the History of Religions). Ed. by Michael Stausberg. Leiden: Brill, 317-331.
- Kreyenbroek, Philip G. 2008. "The Term Bâgân Yasn and the Function of the Yashts in the Zoroastrian Ritual". In *One for the Earth: Prof. Dr. Mahyar Nawabi Memorial Volume*. Ed. by Mahmoud Jaafari-Dehaghi. Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, 81-94.
- Kreyenbroek, Philip G. 2013. *Teachers and Teachings in the Good Religion: Opera Minora on Zoroastrianism*, (GOF III: Iranica, N.F. 10). Ed. by Kianoosh Rezania. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Lecoq, Pierre. 2016. *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*. Paris : Éditions du Cerf.
- Lommel, Hermann. 1922. "Untersuchungen über die Metrik des jüngeren Awesta", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1: 185-245.
- Lommel, Hermann. 1927. *Die Yāšt's des Awesta, übersetzt und eingeleitet*. Mit Namenliste und Sachverzeichnis, (Quellen der Religionsgeschichte 15. Gruppe 6). Göttingen und Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Malandra, William. 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and the Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Martínez Porro, Jaime. 2024. "Tracing back the Sources of the *Yāšt Manuscript FI*", *Estudios Iranios y Turanios (aṭ hōi aōjī paōuruuīm. ¿Habló Zaraθuštra? Homenaje a Jean Kellens en su 80° aniversario)* 6: 191-209.
- Minkowski, Christopher Z. 1997. "School Variation in the Text of the Nivids". In *Inside the Texts, Beyond the texts. New Approaches to the Study of the Vedas*. Ed. by Michael Witzel. Cambridge (MA): Harvard University, 167-184.
- Panaino, Antonio. 1990. *Tištrya*. Part I: *The Avestan Hymn to Sirius*, (Serie Orientale Roma 68/1). Roma: IsMEO.
- Panaino, Antonio. 1995a. *Tištrya*. Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius*, (Serie Orientale Roma 68/2). Roma: IsMEO.
- Panaino, Antonio. 1995b. « Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background ». In *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, (Res Orientales, vol. 7). Textes réunis par Rika Gyselen. Bures-sur-Yvette: GEMCO, 205-225.
- Panaino, Antonio. 2004. *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002)*, (ÖAW, Phil.-hist. Klasse. Sitzungsbe-

- richte, 716. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik, Nr. 31). Édité par Velizar Sadovski avec la collaboration rédactionnelle de Sara Circassia. Wien : Verlag der ÖAW.
- Panaino, Antonio. 2007. “Ahura Mazdā and the Darkness. About the Meaning of Y. 44, 5b”. In *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerik Memorial Volume* (Iranica, 13). Ed. by Maria Macuch, Mauro Maggi, and Werner Sundermann. Wiesbaden: Harrassowitz, 271-283.
- Panaino, Antonio. 2017a. “The End of the Yasna Between Philological and Theological Problems”, *Dabir* 1 (4): 73-84.
- Panaino, Antonio 2017b. “Studies on the Recursive Patterns in the Mazdean Ritualism: the ‘Installation’ and the so-called ‘Disinstallation’ of the high Priestly College”, *Estudios Iranios y Turanios* 3: 129-143.
- Panaino, Antonio. 2017c. “Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran”. In *Persian Religion in the Achaemenid Period / La religion perse à l'époque achéménide*, (Classica et Orientalia 16). Ed. by Wouter F.M. Henkelman, and Céline Redard. Wiesbaden: Harrassowitz, 69-95.
- Panaino, Antonio. 2017d. “Avestan *aiiara-* and *asniia-* (Y. 1,17; 2,17, etc.)”, *Indo-Iranian Journal* 69: 303-330.
- Panaino, Antonio. 2018. “The Avestan Priestly College and its Installation”, *Dabir* 6 (*Hanns-Peter Schmidt 1930-2017 Gedenkschrift*): 86-100.
- Panaino, A. 2019. *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Models in the Imagination of Ancient Iran and Its Neighbors*, (Ancient Iran Series, 9). Leiden: Brill.
- Panaino, Antonio. 2020. “*aētāsə.tē ātarə zaovrā*. On the Mazdean Animal and Symbolic Sacrifices: Their Problems, Timing and Restrictions”. In *Aux sources des liturgies indo-iraniennes*, (Religions). Liège 9-10 juin 2016. Éd. par Céline Redard, Juanjo Ferrer-Losilla, Hamid Moein et Philippe Swennen. Liège : Presses Universitaires de Liège, 119-153.
- Panaino, Antonio. 2023. *Le Collège sacerdotal avestique et ses dieux. Aux origines indo-iraniennes d'une tradition mimétique*, (Mythologica Indo-Iranica, II). Conférences de l'EPHE. Turnhout: Brepols.
- Panaino, Antonio. 2024. “The Mazdean Esoteric Dimension between Ritual and Theology”, *Religiographies* 3 (1): 7-26.
- Panaino, Antonio. 2025. “‘Come Down from Those Yonder Stars!’ Apostilles to Yt. 5,85; 88; 132”, *Iran & the Caucasus* 29 (1): 23-36.
- Panaino, Antonio. in the press. “A Meteorological Semantic Field in Avestan: Clouds, Nimbuses, Mists, and Related Words”. In *Gedenkschrift Manfred Mayrhofer*. Herausgegeben von V. Sadovski. Wien: Verlag der ÖAW.
- Pirart, Éric. 2010. *Les adorables de Zoroastre. Textes avestiques présentés et traduits*, (La collection ‘L’Inconnu’). Paris : Max Milo.
- Proferes, Theodore N. 2014. “The Relative Chronology of the *nivids* and *praišas* and the Standardisation of Vedic Ritual”, *Indo-Iranian Journal* 57: 199-221.
- Redard, Céline. 2019. « Y. 72.11: Un final qui n’est pas un ». In *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, (Series Minor LXXXVII, 2). Ed. by Sabir Badalkhan, Gian Pietro Basello, and Matteo De Chiara. Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 717-728.

- Reichelt, Hans. 1909. *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg: Winter.
- Reichelt, Hans. 1911. *Avesta Reader*. Texts, Notes, Glossary and Index. Strassburg: Trübner.
- Schlerath, Bernfried. 1968. *Avesta-Wörterbuch*. Verarbeiten I. *Index locorum zur Sekundärliteratur des Avesta*. Vorarbeiten II. *Konkordanz*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmitt, Rüdiger. 1967. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Swennen, Philippe. 2015. « Indo-iranien *niyaǰdaja- : le mécanisme de l'annonce liturgique », *Estudios Iranios y Turanios (Homenaje a Éric Pirart en su 65° aniversario)* 2: 209-217.
- Watkins, Calvert. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Weller, Hermann. 1938. *Anahita. Grundlegendes zur arischen Metrik. Yašt V metrisch herausgegeben und erklärt*, (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen, 9). Stuttgart-Berlin: Kohlhammer.
- Williams, Alan V. 1990. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*. Part I: *Transliteration, Transcription and Glossary*. Part II: *Translation, Commentary and Pahlavi Text*, (Historisk-filosofiske meddelelser 60, 2). København: Munksgaard.
- Witzel, Michael. 1984. « Sur le chemin du ciel », *Bulletin d'Études Indiennes* 2 : 213-279.
- Wolff, Fritz. 1910. *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae Altiranischem Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.

Il pastore e le bestie. Un modello di potere autocratico in Grecia antica*

Matteo Zaccarini

Dipartimento di Beni Culturali
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Contributo presentato da Antonio C. D. Panaino

Abstract

The metaphor of “pastoral power”, an image expressing a form of autocratic rule over the masses, is ubiquitous in ancient sources. This paper offers a comparative analysis of case studies drawn especially from ancient Greek literature, in particular from the work of the Athenian philosopher, historiographer and soldier Xenophon (ca. 430-355 BCE). The paper highlights recurring themes, variations, and the kind of power theorized by authors employing pastoral metaphors, many of whom, including Xenophon himself, were part of the Socratic circle. A matter of great interest and discussion within the circle, the topic received a detailed and original treatment in Xenophon’s *Education of Cyrus*, a fictional but strongly prescriptive application of pastoral power.

Keywords

Autocracy, Metaphor for power, Ancient Greece, Socratic circle, Xenophon.

© Matteo Zaccarini, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503t

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* Finanziato dall’Unione Europea – NextGenerationEU mediante il Ministero dell’Università e della Ricerca nell’ambito del PNR – Missione 4 – Componente 2 – Investimento 1.1 “Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN)” CUP J53D23017640001.

1. Il *pastoral power* nella tradizione antica: alcune osservazioni

Nella *Tanner Lecture* del 1979 Michel Foucault parlò del *pastoral power*, una tecnica di esercizio del potere incentrata sugli individui da governare e sulla stabilità, come un elemento storicamente essenziale nelle società occidentali.¹ La tradizione relativa alle metafore pastorali del comando vanta, in effetti, una lunga storia che si snoda attraverso diverse culture e periodi. Esempi particolarmente noti e autorevoli includono i codici mesopotamici di leggi,² l'epica babilonese e quella greca,³ testi religiosi e amministrativi indiani e ittiti,⁴ e, naturalmente, la Bibbia, tra le cui immagini più classiche e ricorrenti vi è la coppia di metafore complementari del leader come pastore e dei seguaci come gregge.⁵ Converterà, in via preliminare, ripercorrere alcuni tratti fondamentali del tema nella tradizione biblica, in quanto utili a una sintesi di elementi rintracciabili trasversalmente nelle diverse culture. Nella trattazione veterotestamentaria metafore di questo genere si ritrovano spesso in riferimento alla transizione dei patriarchi (le cui origini sono appunto pastorali, ad es. Genesi 4:2) a leader dei popoli (2 Samuele 5:2, 7:8), fino all'utilizzo in relazione a Dio stesso (Genesi 48:15). Nel Nuovo Testamento i riferimenti sono pure numerosi (ad es. Matteo 5:2), tanto in forme brevi quanto in descrizioni estese: una di queste spiega che un pastore conosce bene le proprie pecore, e che esse lo riconoscono e lo seguono volontariamente quando egli si pone alla loro guida (Giovanni 10:3-4); Gesù, come buon pastore (*poimēn*), aspira a ingrandire il proprio gregge ed è disposto a dare la vita per esso (11-16). La metafora può anche illustrare misure punitive: un pastore ha diritto, fino a un certo punto, a trarre un guadagno dalla propria attività (così Paolo in 1 Corinzi 9:7), ma colui che non esercita la dovuta cura e che sfrutta oltre misura il proprio gregge attira su di sé l'ira divina (Geremia 23:1-4, Ezechiele 34:1-10); similmente i membri del gregge, che formano un gruppo indistinto ma non sono privi di differenze individuali, sono sottoposti a giudizio (17-22). Il gregge infatti resta sempre, inequivocabilmente, una proprietà di Dio, affidata a pastori che fungono da supervisori (Matteo 2:6; 1 Pietro 5:2), intermediari responsabili la cui autorità è soggetta a un rendiconto (ad es. Ezechiele 34:5-6).

Il presente contributo si concentra sul potere pastorale nella tradizione greca antica. Un aspetto già da tempo criticato dell'analisi di Foucault, difatti, è la lettura parziale delle fonti greche: pur individuando, condivisibilmente, la letteratura omerica e poi classica come nodi fondamentali nella riflessione sui modelli di *pastoral power*, Foucault ritiene le metafore pastorali sostanzialmente aliene e solo limitatamente rilevanti entro il pensiero greco.⁶ Si tratta

¹ Foucault 1981, part. 226-227 per un'enunciazione del tema, ampiamente studiato dal filosofo negli anni precedenti; per un'analisi critica vedi Savić 2023, part. 1-3; per uno studio pertinente e accessibile si consideri il modello più ampio del "potere cinegetico" descritto da Chamayou 2010.

² Una breve ma efficace panoramica in Camassa 1996, 567-568.

³ In part. il poema di *Gilgamesh* e l'epica omerica: vedi risp. Haubold 2015, part. 4-7; Haubold 2000.

⁴ West 2007, 131, 184-185, e part. 421, per diversi esempi in prospettiva comparativa.

⁵ Un'analisi, che include riflessioni in merito alle controversie odierne scatenate dal tema, è offerta da Porter 2001; vedi anche Chamayou 2010, ch. 2, per il caso del Nimrod biblico come archetipo opposto.

⁶ Per un'analisi critica e bibliografia ulteriore vedi Haubold 2015.

di una posizione insostenibile, dal momento che le immagini pastorali abbondano e rivestono notevole importanza narrativa, normativa e descrittiva nella strutturazione della critica del potere in Grecia, nell'arco di un lungo periodo e a diversi livelli, che si tratti dei grandi modelli panellenici dell'epica o di contesti prettamente locali e relativamente tardi. A titolo di puro esempio, tra questi ultimi si può ricordare uno dei criteri di raggruppamento dei giovani Spartani, organizzati in una "mandria bovina" (*boua*) guidata da un "bovaro" (*bo(u)agos*), nell'ambito degli agoni in onore di Artemide Orthia in età tardo-ellenistica e imperiale.⁷ Quanto alla poesia arcaica, a partire da quella omerica molte sono le formule e le discussioni relative ai re come "pastori di genti" analizzate in modo sistematico da Johannes Haubold.⁸ Questi sottolinea, tra le altre cose, come nella narrazione offerta delle fonti tali leader di norma falliscano nei loro compiti e rechino danno ai sottoposti a causa d'incompetenza, debolezza, individualismo, disinteresse, o un misto di questi tratti: la lampante inadeguatezza di Agamennone, il più celebre detentore del titolo di pastore di genti (ad es. *Iliade* 2.243 Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν), è forse il caso più rappresentativo in questo senso. Ed è proprio Agamennone l'esempio che Socrate, nei *Memorabili* di Senofonte, sottopone provocatoriamente a un generale appena eletto: "Per quale motivo, secondo te, Omero ha chiamato Agamennone 'pastore di genti'?" (Senofonte, *Memorabili* 3.2.1; cfr. il dialogo platonico *Minosse*, 321c); la risposta che il filosofo suggerisce all'interlocutore sottolinea l'obbligo per il pastore di provvedere al bene del gregge, considerazione che riassume l'idea socratica della qualità fondamentale del leader, ossia il rendere felici (*eudaimones*) i propri sottoposti (Senofonte, *Memorabili* 3.2.4). La formulazione, osserva Haubold,⁹ è prettamente teleologica e rimuove, o ignora, qualsiasi potenziale forma di obiettivo personale da parte del leader, che diviene semplicemente un mandatario incaricato di provvedere al bene comune. Per di più, è evidente come la metafora del gregge, i cui membri non appartengono agli dèi ma restano padroni di sé stessi, non implichi affatto un'accettazione passiva del comando: la *leadership* degli eroi omerici è costantemente fondata su una negoziazione con i sottoposti, i quali esprimono richieste e dissenso, sono ben consapevoli di ciò che spetta loro e sono pronti a far valere i propri diritti. I re-pastori, nonostante esercitino un'autorità trasmessa loro da Zeus (ad es. Agamennone in *Iliade* 2.203-206), detengono il comando in quanto persuadono i soldati-gregge ad affidarglielo, in virtù di un'autorevolezza che si basa sul rispetto, sulla fiducia, sulla reputazione, sui risultati pratici e sulla capacità di mediazione:¹⁰ così perfino Odisseo, considerato dalle fonti tra i migliori re omerici, conosce la violenta, livorosa contestazione da parte dei propri uomini quando questi ritengono la sua condotta discutibile nella spartizione del bottino (*Odissea* 10.33-49).¹¹ Ne consegue che l'obbedienza in sé non è una virtù, ma una concessione che i seguaci, come parte di uno scambio di tipo contrattuale, accordano a un leader ritenuto capace. Ed è questa idea del comando come qualcosa che il capo si guadagna

⁷ Vedi Nafissi 2024, part. 64-67.

⁸ Haubold 2000, 17-46; vedi anche App. A; un riepilogo in Haubold 2015, 1-4.

⁹ Haubold 2000, part. 18-23, anche per la visione diametralmente opposta, "anti-merica", in alcune trattazioni platoniche, in part. quella di Trasimaco in *Repubblica* 343b-c.

¹⁰ Sul tema vedi Hammer 2002, 60-61 (su Odisseo) e in generale cap. 3; Cairns 2018.

¹¹ Si noti che, quantomeno a parere di Odisseo stesso, la spartizione era stata equa: *Odissea* 9.42. Per questo e altri esempi vedi Donlan 1998, 58-67.

e mantiene solo a patto di una continua dimostrazione performativa, e unicamente con il conseguente consenso dei sottoposti, che informa la concezione del potere nell'esperienza – militare ma anche politica – greca, ove l'autorità non può basarsi semplicemente su gerarchie rigide o su poteri d'ufficio, tanto che ancora in epoca classica è frequente la contestazione e la messa in discussione, anche violenta, di un leader ritenuto inadeguato.¹²

Posti questi importanti elementi di riferimento, si può indagare la metafora del potere pastorale in un'ottica più ampia, attraverso l'esame di ulteriori immagini relative agli animali e alla descrizione della natura umana. La distinzione tra esseri umani e bestie, chiaramente, appartiene a una fase molto precoce del pensiero greco. Si potrebbe citare, tra i tanti esempi, il contrasto omerico tra le silenziose schiere degli Achei, disciplinati e deferenti verso i loro capi, e la caotica, cacofonica accozzaglia delle truppe dei Troiani, paragonata a un gregge di pecore (*Iliade* 4.428-346) o a uno stormo di uccelli (3.2). Forse l'esempio più significativo è quello fornito dal “Grande discorso” del Protagora platonico, che narra il mito della creazione delle stirpi mortali (Platone, *Protagora* 320c-328d).¹³ Quando, per ultimi, fu il turno degli esseri umani, rispetto agli altri animali Prometeo inizialmente fornì la tecnica e il fuoco: tuttavia, ancora privi della politica, gli umani non erano in grado di difendersi a dovere dalle bestie selvagge (*thēria*) (322c). La distinzione netta tra il ferino e la società umana si ritrova in Aristotele, che paragona a una bestia (*thērion*; o, alternativamente, a un dio), chi non trova parte in una comunità (Aristotele, *Politica* 1, 1253a27-29). Rientra in questo genere di paragoni anche l'accostamento alle bestie come più banale forma di insulto. Si tratta di un tema che ricorre, ad esempio, nelle espressioni misogine del semicoro dei Vecchi nella *Lisistrata* di Aristofane: così si afferma che in casa, a spese degli uomini, le donne sono “nutrite” o, forse più propriamente, “pascolate” (Aristofane, *Lisistrata* 260), dal momento che il verbo impiegato (βόσκω) è quello che di norma esprime la pastura delle greggi (cfr. ad es. *Odissea* 14.101-102); più esplicitamente, le donne sono chiamate bestie (Aristofane, *Lisistrata* 468 *thēria*) o creature mostruose (v. 476 *knōdala*); tra gli esempi più antichi di tali accostamenti non si può non ricordare il catalogo di donne-animale tracciato, forse nel VII secolo a.C., dal celebre giambo di Semonide di Amorgo (fr. 7 West),¹⁴ o le coppie antitetiche, attribuite a Talete o a Socrate, umano-bestia, uomo-donna, Greco-barbaro.¹⁵

2. Governare sulle bestie. Senofonte e il circolo socratico

È in questa prospettiva comparativa che vorrei fornire qualche ulteriore riflessione. Un problema dell'approccio di Foucault alle fonti greche è la selettività: la sua analisi si con-

¹² Rimando a Zaccarini 2022, part. 161-165.

¹³ Sul “Grande discorso” vedi ora Kierstead 2025, part. 75-76; alcuni degli argomenti qui riassunti sono presenti anche in Platone, *Politico* 274b-d.

¹⁴ Sugli stereotipi misogini nelle fonti greche rimando a Zaccarini 2024, part. 7-14. Di Semonide si considerino anche i versi sulla condizione animale degli esseri umani, nell'incertezza condannati a vivere alla giornata (fr. 1 West, vv. 3-4): Cairns 2016, 31-32.

¹⁵ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* 1.33; ancora utile Snell 2021, 367.

centra sull'opera di Platone, in particolare il *Politico*, e lamenta l'assenza del tema del *pastoral power* in altri testi contemporanei di natura politica.¹⁶ L'affermazione sorprende, così come lascia perplessi la totale assenza del nome di Senofonte dall'analisi. I riferimenti al governo, alla natura bestiale dell'umanità e al *pastoral power*, come si vedrà, sono invece numerosi nel *corpus* senofonteo. L'opera che merita maggiore attenzione in questo senso è la *Ciropedia* o *Educazione di Ciro*, talora vista come un esempio precoce del genere dello "specchio del principe" reso celebre da Machiavelli; si tratta del lavoro più lungo e forse più complesso di Senofonte, una sorta di biografia romanzata di Ciro II "il Grande", fondatore e primo Gran re dell'impero persiano nel VI secolo a.C., considerato dai Greci stessi un modello di regalità.¹⁷ Della caratterizzazione di Ciro in termini di *pastoral power* si può certo trovare traccia già nella tradizione iranica della rappresentazione del potere regale, come mostra lo stesso Cilindro di Ciro, rinvenuto a Babilonia, nel paragonare il ruolo del re a quello di un pastore di genti per conto di Marduk (ll. 13-14 Schaudig).¹⁸ Varrà la pena anche ricordare che perfino nella Bibbia Ciro è chiamato da Dio "il mio pastore", in riferimento al ruolo attribuitogli nella tradizione giudaica di liberatore dall'esilio babilonese (Isaia 44:28).¹⁹ Fonti greche sia precedenti sia successive a Senofonte mostrano, da un lato, la ricezione del tema del sovrano persiano come pastore e, dall'altro, la fusione con gli stereotipi del dispotismo e della tirannide tipicamente associati alla figura del Gran re: molto indicativi in questo senso sono i versi eschilei che accostano la metafora del pastore al tema della schiavitù (Eschilo, *Persiani* 241-244),²⁰ così come il passo platonico che riunisce in modo sostanzialmente indistinto pecore, bestiame e greggi di uomini come oggetto delle conquiste di Ciro (Platone, *Leggi* 3, 694e ὁ δὲ πατήρ γε αὐτοῖς αὖ ποιμνία μὲν καὶ πρόβατα καὶ ἀγέλας ἀνδρῶν τε καὶ ἄλλων πολλῶν πολλὰς ἐκτᾶτο). La *Ciropedia* di Senofonte certo attinge da queste e altre fonti, ma su di essa è forte anche l'impronta delle idee personali dell'autore.²¹ L'esordio dell'opera, che precede l'inizio della biografia vera e propria, mette ben in chiaro il taglio dell'analisi attraverso una serie di considerazioni in prima persona. Dopo una breve riflessione (1.1.1) sull'instabilità di ogni forma di governo (democrazia, oligarchia, monarchia, tirannide), Senofonte si sofferma sulla natura umana:

Senofonte, *Ciropedia* 1.1.2-3:

ἔτι δὲ πρὸς τούτοις ἐνενοοῦμεν ὅτι ἄρχοντες μὲν εἰσι καὶ οἱ βουκόλοι τῶν βοῶν καὶ οἱ ἵπποφορβοὶ τῶν ἵππων, καὶ πάντες δὲ οἱ καλούμενοι νομεῖς ὧν ἂν ἐπιστατῶσι ζώων εἰκότως

¹⁶ Foucault 1981, part. 227-235; per note sul tema in questione nel *Politico* vedi Duque 2023, 100-101.

¹⁷ Sulla figura di Ciro, sulla *Ciropedia* e sulla vasta bibliografia rimando a Zaccarini 2023, del quale fornisco di seguito un sunto completato da qualche riflessione ulteriore.

¹⁸ Per il testo vedi Schaudig 2019; sul rapporto tra la tradizione mesopotamica sul tema e questo passo del Cilindro di Ciro vedi Haubold 2015, part. 8-9. Si noti la prospettiva analoga a quella biblica: il re è un intermediario, incaricato dal dio di prendersi cura del gregge.

¹⁹ Vedi Porter 2001, 60.

²⁰ Osservazioni in Garvie 2009, 137-138; Haubold 2000, 22-23; Haubold 2015, 9.

²¹ La distinzione dei due piani, quello diegetico e quello personale, è importante per la comprensione dell'opera senofonteica. Rimando a Huitink; Rood 2022, 249-250; Tuplin 2023.

ἀν ἄρχοντες τούτων νομίζονται: πάσας τοίνυν ταύτας τὰς ἀγέλας ἐδοκοῦμεν ὄραν μᾶλλον ἐθελοῦσας πείθεσθαι τοῖς νομεῦσιν ἢ τοὺς ἀνθρώπους τοῖς ἄρχουσι. [...]

ὅτε μὲν δὴ ταῦτα ἐνεθυμούμεθα, οὕτως ἐγιγνώσκομεν περὶ αὐτῶν, ὡς ἀνθρώπῳ πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ῥῆον εἶη ζῶων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν. ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκθήσατο πειθομένους αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἣν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττει.

In aggiunta a ciò, riflettevamo sul fatto che i bovini sono capi dei buoi, e i palafrenieri dei cavalli, e così tutti i cosiddetti pastori potrebbero essere propriamente ritenuti capi, ciascuno degli animali che sorveglia. D'altra parte, ci è sembrato di osservare che tutte le greggi obbediscono volontariamente ai propri pastori, molto più che gli esseri umani ai propri capi. [...]

Riflettendo su queste cose abbiamo concluso che per l'essere umano, per natura, sia assai più facile comandare su ogni altro animale che sugli esseri umani. Ma poi abbiamo riflettuto sul fatto che vi fu Ciro, il Persiano, il quale si procurò l'obbedienza di moltissimi esseri umani, città, popoli. E da qui necessariamente abbiamo cambiato idea: governare sugli esseri umani non è un compito né impossibile né difficile, se uno lo fa con cognizione di causa.

Qui Senofonte, da abile narratore, lascia il lettore in sospenso: qual è il tipo di sapere che informa l'agire di chi governa *epistamenōs*, avverbio che ho tradotto un po' liberamente nella locuzione "con cognizione di causa"? Senofonte indubbiamente impiega i derivati del verbo *epistamai*, in particolare il participio *epistamenos*, per indicare forme di competenza pratica acquisita, come quelle di un arciere, di un timoniere (*Ciropedia* 1.6.6), di un auriga (*Memorabili* 1.1.9);²² si tratta di abilità che conferiscono prestigio (*Memorabili* 3.6.17), in base a un principio performativo non diverso da quello osservato per i leader omerici: così, il Socrate senofonteo sostiene che re e capi sono, o diventano, non coloro che impugnano lo scettro, né quelli eletti, ma chi sa, chi è capace (*epistamenos*) di comandare (*Memorabili* 3.9.10-11), un'enunciazione che potremmo definire di taglio meritocratico e pragmatico. Questa competenza, spiega poi Socrate, la si acquisisce ricevendo un'educazione e un addestramento, un meccanismo identico a prescindere che si tratti di animali (in questo caso, cani) o esseri umani: questi ultimi, in mancanza di educazione, sono invece incapaci di valutare opportunamente il da farsi (*Memorabili* 4.1.3-4 κρῖνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἂ δεῖ πράττειν). È dunque questo il tipo di sapere che Senofonte punta a illustrare nella *Ciropedia*. Non a caso il passo successivo a quelli appena commentati, ossia l'inizio della narrazione biografica, anticipa i punti principali:

²² Per la complessità dell'immagine dell'auriga nella tradizione greca vedi Panaino 2022; sul simbolismo dell'arciere e il legame con la rappresentazione del potere nella tradizione iranica vedi Panaino 2019 e 2024.

Senofonte, *Ciropedia* 1.1.3-5:

Κύρω γοῦν ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδόν, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδ' ἑωρακότας πάποτ' αὐτόν, τοὺς δὲ καὶ εὖ εἰδότας ὅτι οὐδ' ἂν ἴδοιεν, καὶ ὁμῶς ἤθελον αὐτῷ ὑπακούειν. [...]

καὶ τοίνυν τούτων τῶν ἐθνῶν ἤρξεν οὔτε αὐτῷ ὁμογλώττων ὄντων οὔτε ἀλλήλοις, καὶ ὁμῶς ἐδυνάσθη ἐφικέσθαι μὲν ἐπὶ τοσαύτην γῆν τῷ ἀφ' ἑαυτοῦ φόβῳ, ὥστε καταπλήξαι πάντας καὶ μηδένα ἐπιχειρεῖν αὐτῷ, ἐδυνάσθη δὲ ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε αἰεὶ τῇ αὐτοῦ γνώμῃ ἀξιοῦν κυβερνᾶσθαι.

Sappiamo dunque che a Ciro obbedivano volontariamente coloro lontani moltissimi giorni di viaggio, e anche quelli lontani mesi, coloro che non lo avevano mai visto, e perfino altri ancora che sapevano bene che non lo avrebbero mai visto. Tuttavia, volevano essere suoi sudditi. [...]

Egli governò su tutti questi popoli benché essi non parlassero né la stessa lingua tra loro né la stessa sua. Ciononostante, egli fu in grado di estendere a tanta distanza la paura di sé al punto di colpire tutti quanti, e nessuno tentava di opporsi a lui. E fu anche in grado di instillare in tutti quanti un tale desiderio di guadagnarsi il suo favore che essi ritenevano sempre valesse la pena essere governati secondo il suo volere.

Al centro di questa descrizione vi sono tre fattori, apparentemente contrastanti ma in verità complementari: l'assenso e la paura dei sottoposti da un lato, il favore di Ciro dall'altro.²³ In Senofonte, così come nel pensiero greco più in generale, la paura può essere una forza normativa e sociale, ad esempio quando è intesa come una forma di timorosa, sana deferenza nei confronti delle norme: così è il caso, ad esempio, della paura della legge vantata da Spartani e Ateniesi, ma anche, in termini molto più ampi, di quel senso del limite, espresso attraverso i meccanismi normativi dell'onore e della vergogna, che si trova alla base della concezione greca della vita in società.²⁴ Ma quella a cui Ciro fa ricorso è ben diversa, in prima istanza in quanto non si tratta di una forma di rispetto reverenziale per un'istituzione superiore e de-personificata, appunto la legge, che in ottica tipicamente greca prescinde dalle circostanze e dagli individui, ma per il suo esatto opposto, un singolo uomo che in quanto tale incarna, e in effetti sostituisce, la legge. Come illustra perfettamente Aristotele, la paura è un'emozione restrittiva e deliberativa (*Retorica* 2, 1383a6-12; così, in sostanza, anche l'esempio in Senofonte, *Ciropedia* 3.1.23), il che spiega anche l'accettazione del governo da parte dei soggetti di Ciro, ossia la scelta di accogliere e

²³ Rimando a Zaccarini 2023, part. 541-544; sulla paura e alcuni dei passi sotto discussi vedi anche Konstan 2006, 134-135.

²⁴ Su quest'ultimo vedi Cairns 1993; ulteriore bibliografia in numerosi episodi discussi in Zaccarini 2024. Per la paura della legge degli Spartani vedi ad es. Senofonte, *Costituzione degli Spartani* 8.2; Zaccarini 2022, 159-160; per il caso ateniese, Tucidide 2.37.3 e l'istituto dell'*adeia* (Esu 2021).

compiacere il potere informata dalla percezione di un rischio concreto.²⁵ Nel corso della propria ascesa, infatti, parallelamente al conferimento di molti doni e segni di favore Ciro costruisce attentamente un clima di paura, paranoia e insicurezza endemiche attraverso una moltitudine di strumenti che includono la divisione, la rivalità, la sfiducia, la competizione, lo spionaggio e la delazione (ad es. *Ciropedia* 8.2.10-12), fino al punto in cui i sudditi percepiscono il suo potere come in grado di raggiungere – e punire – chiunque e ovunque. Un ricorso vasto e al contempo sottile a mezzi coercitivi e punitivi affiancati a meccanismi remunerativi, dunque, una commistione di strumenti che può anche avere, fino a un certo punto, un fine moraleggiante ed educativo per i sudditi, ma che nella pratica sembra molto più prosaicamente volto a rendere stabile il potere, imprevedibile, incontestabile e virtualmente illimitato, del sovrano. Un passaggio illustra particolarmente bene la presenza opprimente, accentratrice dell'autocrazia di Ciro e la sua concezione della legge: «egli pensò che per gli esseri umani il buon governante è una legge dotata di sguardo, in quanto capace sia di dare ordini sia di vedere chi disobbedisce e di punirlo» (*Ciropedia* 8.1.22 τὸν δὲ ἀγαθὸν ἄρχοντα βλέποντα νόμον ἀνθρώποις ἐνόμισεν, ὅτι καὶ τάττειν ἰκανός ἐστι καὶ ὄρᾶν τὸν ἀτακτοῦντα καὶ κολάζειν).²⁶ Il tema di fondo è quello della portata sconfinata del potere – e dunque della minaccia – del Gran Re, che si declina in vari aspetti rintracciabili, di nuovo, già nella tradizione iranica, ad esempio nel brano dell'iscrizione A di Dario I a Naqš-i Rostam (DNa § 4), che accenna ai popoli sudditi a dimostrazione che «la lancia dell'uomo persiano è andata molto lontano».²⁷ E nello stesso senso va interpretata la “lunga mano” che le fonti greche e latine attribuiscono ad Artaserse I *Makrocheir* / *Longimanus*,²⁸ o ancora la presunzione che tutta l'ecumene, ossia l'Asia, appartenesse di diritto ai sovrani persiani, un motivo presente nelle fonti greche (Erodoto, *Storie* 1.4.4 e 9.116.3) come in quelle achemenidi, ove l'espansione territoriale è concepita nei termini di un'estensione della felicità universale che il Gran re procura con il proprio governo.²⁹

Le riflessioni personali che aprono la *Ciropedia*, dunque, non fanno altro che contestualizzare in modo programmatico la narrazione. A seguire, l'operato di Ciro emerge come una strategia efficace per governare su esseri umani che per natura sono intrattabili, viziosi e insofferenti al potere. Governarli come si comandano le bestie, in quest'ottica, è il dovere di un capo che *in un certo senso* fa il loro bene: da essi egli trae un profitto, afferma Ciro stesso (*Ciropedia* 8.2.14), proprio come un pastore dal gregge, ma in cambio procura loro felicità (*eudaimonia*), ossia sopprime alle loro naturale incapacità di provvedere a sé stessi; non a caso, alla fine della vita Ciro

²⁵ Sul passo aristotelico vedi Cairns 2016, 23-24; Numerosi – ma raramente esplicitati – sono i paralleli tra la concettualizzazione senofontea del potere, specie nella *Ciropedia*, e la successiva trattazione aristotelica nella *Politica*: vedi anche Nelsestuen 2017.

²⁶ Sul tema della legge e del sovrano persiano vedi Zaccarini 2023, 552-553; per il tema nella tradizione achemenide cfr. Panaino 2014; Piras 2024, 32.

²⁷ Su queste linee vedi Panaino 2024, 30. Si ricordi che Senofonte aveva familiarità di prima mano con il mondo asiatico, nonché nello specifico con la tradizione persiana: per altri esempi nella *Ciropedia* si veda di recente Courtieu 2019.

²⁸ Vedi Piras 2022.

²⁹ Vedi Ferrario 2024; per un tema specifico presente nella *Ciropedia* vedi Jacobs 2020; sull'imperialismo persiano alla luce anche degli stereotipi moderni vedi Panaino 2014; tratto questi passi erodotei e altri relativi all'espansionismo achemenide nelle fonti greche in: Zaccarini in stampa. Sul tema della felicità vedi sopra.

rivendica tra i propri meriti l'aver reso felici la patria e gli amici (*Ciropedia* 8.7.8 καταλείπω δὲ πατρίδα καὶ φίλους εὐδαιμονοῦντας). Tuttavia, al centro dell'operato del re si trova inequivocabilmente il *proprio* interesse, ossia la creazione e il mantenimento un potere verticistico, stabile, incontestabile.

Un parallelo socratico particolarmente illuminante per il potere di Ciro è dato in Senofonte dai passi dell'*Economico* ove il protagonista Iscomaco parla di educare le bestie all'obbedienza attraverso meccanismi basati su punizione e ricompensa, e ragiona sull'applicazione di tale "educazione bestiale" (*theriōdēs paideia*) agli schiavi (Senofonte, *Economico* 13.6-9). In altre discussioni socratiche senofontee il potere pastorale è impiegato con fine responsabilizzante (ad es. *Memorabili* 1.2.32: Socrate a Crizia) ma anche con una sottile ironia, come nell'episodio dell'avvenente etera Teodote, che dichiara di mantenersi unicamente grazie ai doni che riceve: «è una gran bella cosa, ed è assai meglio», commenta Socrate, «possedere un gregge di amici, anziché di capre, pecore o buoi» (*Memorabili* 3.11.5), ossia un gruppo addomesticato di "amici" (clienti) che foraggia a proprie spese Teodote. Senofonte non è isolato nelle sue considerazioni riguardo la natura umana. Aristotele attribuisce alle masse, che intendono la felicità come soddisfazione dei piaceri, un atteggiamento in tutto e per tutto schiavile dovuto alla preferenza per una vita simile a quella del bestiame (Aristotele, *Etica nicomachea* 1, 1095b18-20 οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδῶδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι [ecc.]). Immagini di questo tipo sopravvivono a lungo nella tradizione: in piena età imperiale, rientra nello stesso campo semantico del potere e della bestialità il cenno plutarco alla "caccia agli esseri umani" che certi re conducevano, a suon di doni e corruzione (Plutarco, *Cleomene* 13[34].8).

Il Ciro senofonteo è un modello di governante in quanto capace di imporre un'educazione bestiale sull'intero proprio mondo, con un atteggiamento pragmatico, determinato, misurato e privo di eccessi, ma estremamente fermo nella gestione del potere secondo questi principi. Ciro è dunque un leader eccezionale, il governante-pastore per eccellenza, se non altro perché riesce ad estendere il *cliché* del popolo-bestia all'interezza dei sudditi – e si ricordi che nella concezione stereotipata greca ogni singolo abitante dell'Asia era a prescindere uno schiavo dell'unico uomo libero, il Gran re stesso. Il modello di *pastoral power* descritto da Senofonte reimpiega e aggiusta elementi precedenti in una nuova forma di teorizzazione politica, enunciata nell'esordio e poi concretizzata attraverso gli esempi della sezione biografica. L'obbedienza dei sudditi diviene in fine ultimo, e così nel governo di Ciro non vi è spazio per la negoziazione o la contestazione, di radice già omerica, tra il capo e i sottoposti: questa componente fondamentale è rimossa in virtù di una struttura interamente incentrata sulla figura onnipotente del sovrano, che esercita un controllo fermo quanto sottile. La sua presenza virtualmente ubiqua e i mezzi a sua disposizione sostanzialmente illimitati mantengono i sottoposti in uno stato di oppressione e sudditanza psicologica permanenti.

Alla luce delle fonti trattate, sicuramente si può affermare che il tema del *pastoral power* era un argomento di notevole interesse entro il circolo socratico, variamente declinato dai componenti. Platone, ad esempio, dopo lunga discussione fa dire allo Straniero del *Politico* che la metafora del governante-pastore è inadeguata, in quanto sostanzialmente anacronistica (Platone, *Politico* 274e-275a); vanno ricordate anche, dal *Sofista*, l'immagine non lontana dell'essere umano come "animale domestico" (ἄνθρωπος ἡμερον ζῴον) e la caccia all'essere umano che

rientra nella lunga discussione tra Teeteto e lo Straniero (*Sofista* 222b-c); dalle *Leggi*, la considerazione dell’Ateniese, tutt’altro che lontana dalla visione senofontea, dell’essere umano come una creatura difficile (*Leggi* 6, 777b δύσκολόν ἐστί τὸ θρέμμα ἄνθρωπος), intrattabile e refrattaria alle regole (*Leggi* 9, 854c-d, con una metafora diversa, quella della semenza indurita); o ancora, dal *Minosse*, l’idea socratica dei legislatori arcaici come pastori di uomini (*Minosse* 322b-c νομῆς τε καὶ ποιμένες ἀνδρῶν). Si può aggiungere un’ultima fonte, ambigua quanto interessante, riportata da Sesto Empirico e da questi attribuita a Crizia, pure discepolo di Socrate nonché esponente di spicco del sanguinario regime dei “Trenta tiranni” che per breve tempo sostituì la democrazia ateniese alla fine del V secolo: il cosiddetto frammento di Sisifo.³⁰ Il brano narra le origini bestiali dell’umanità, fino al punto di svolta costituito dall’invenzione, a suo beneficio, della paura (qui *deos*) degli dèi, basata sulla convinzione che essi siano in grado di ascoltare e vedere qualsiasi cosa (Sesto Empirico, *Contro i fisici* 1.54). La descrizione ricorda assai da vicino l’esercizio del potere costruito dal Ciro senofonteo, ma con l’importante differenza del contesto divino. Per Senofonte il principio di fondo evocato dal frammento di Crizia risultava forse applicabile a chi riuscisse a ottenere un potere talmente vasto da rasentare quello degli dèi, come non di rado è rappresentato il Gran re persiano nella tradizione greca.³¹

A compimento del proprio progetto, il Ciro senofonteo diviene dunque una presenza discreta ma onnipresente, la cui saldezza al potere è data proprio dalla capacità di instillare in ciascun suddito la spaventosa, fondata impressione che il sovrano possa raggiungere chiunque, ovunque. Il meccanismo risultante, in senso generale, è ben illustrato dal Norberto Bobbio a proposito degli *arcana imperii* delle autocrazie:

A immagine e somiglianza del Dio nascosto, il sovrano è tanto più potente, e quindi tanto più adempie alla sua funzione di governare sudditi indotti e indocili, quanto meglio riesce a vedere quello che fanno i suoi sudditi senza farsi vedere. L’ideale del sovrano equiparato a Dio terreno è quello di essere, al pari di Dio, l’onniveggente invisibile.³²

La *Ciropedia* offre la teorizzazione antica più raffinata e articolata, tra quante ci sono giunte, di questo modo di concepire il governo autocratico. Il tono di Senofonte, pragmatico e disilluso, vede il *pastoral power* come un dovere per certi versi morale nei confronti di un’umanità incapace di elevarsi da sola da una condizione fondamentalmente bestiale. Ma lo scopo dell’autore è, in prima istanza, quello di enunciare e illustrare in modo prescrittivo una forma di potere stabile esercitata da un governante capace, disposto a imporla e intenzionato a mantenerla con ogni mezzo necessario. Un modello non certo in linea con la concezione politica ateniese, ma evidentemente seducente per chi, come Senofonte, si riteneva deluso dall’esperienza democra-

³⁰ Crizia, 88 B 25 Diels, Kranz; vedi Giorgini 2023, part. 113-120.

³¹ In termini di potere, più che di natura, attraverso una rielaborazione dello status peculiare – ma certo non divino – del sovrano nelle fonti persiane: vedi ad es. Garvie 2009, 76 e 99-100, con Wiesehöfer 2014, part. 33; Panaino 2014, part. 193-194; Panino 2024, 25-26.

³² Bobbio 1995, 85, che include un parallelo con il concetto alla base del progetto, distopico, del Panopticon di Jeremy Bentham.

tica e voleva forse suggerire un'alternativa più consona a quella che, a suo parere, è la natura umana.³³

Bibliografia

- Bobbio, Norberto. 1995. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi. (I ed. 1984).
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, Douglas L. 2016. “Metaphors for hope in Archaic and Classical Greek poetry”. In *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Ed. by Ruth R. Caston and Robert A. Kaster. Oxford: Oxford University Press, 13-44.
- Cairns, Douglas L. 2018. “Homeric values and the virtues of kingship”. In *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs*. Ed. by Fritz-Heiner Mutschler. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 381-409.
- Camassa, Giorgio. 1996. “Leggi orali e leggi scritte. I legislatori”. In *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. Vol. 2. *Una storia greca*. Tomo 1. *Formazione*. A cura di Salvatore Settis. Torino: Einaudi, 561-576.
- Chamayou, Grégoire. 2010. *Le chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*. Paris : La Fabrique.
- Courtieu, Gilles. 2019. « Phéraulais : l'authentique perse de la *Cyropédie*, et ses excentricités », *Mouseion. Journal of the Classical Association of Canada* 16 (1) : 21-50.
- Donlan, Walter. 1998. “Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his *hetairoi*”. In *Reciprocity in Ancient Greece*. Ed. by Christopher Gill, Norman Postlethwaite, and Richard Seaford. Oxford-New York: Oxford University Press, 51-71.
- Duque, Mateo. 2023. “Performing philosophy: the pedagogy of Plato's Academy reimaged”. In *Paideia and Performance. Selected Essays from the 7th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Ed. by Henry C. Curcio, Mark Ralkowski, and Heather L. Reid. Dakota Dunes (SD)-Siracusa: Parnassos Press-Fonte Aretusa, 87-106.
- Esu, Alberto. 2021. “*Adeia* in fifth-century Athens”, *Journal of Hellenic Studies* 141: 153-178.
- Ferrario, Marco. 2024. “The pursuit of happiness? Persian (hi)stories of empire and domination”, *Syllogos* 3: 112-166.
- Foucault, Michel. 1981. “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of ‘Political Reason’”, delivered at Stanford University, October 10th and 16th, 1979. In *The Tanner Lectures on Human Values*, II. Ed. by Sterling M. McMurrin. Salt Lake City (UT)-Cambridge: University of Utah Press-Cambridge University Press, 225-254.
- Garvie, Alexander F. (ed). 2009. *Aeschylus. Persae*. Oxford-New York: Oxford University Press.

³³ Si può affermare che il *Ciro senofonteo* già riunisce e anticipa quella suddivisione che – un po' troppo rigidamente – Chamayou 2010 traccia attraverso la storia umana nelle varie forme di *pouvoir cynégétique*. Per una recente discussione del tema della critica democratica nella *Ciropedia* rimando a Günther 2018.

- Giorgini, Giovanni. 2023. "The man who invented God: atheism in the Sisyphus fragment". In *God, Religion and Society in Ancient Greek Thought. From Early Greek Philosophy to Augustine*. Ed. by Giovanni Giorgini and Elena Irrera. Baden-Baden: Academia, 97-124.
- Günther, Sven. 2018. "(K)ein lupenreiner Demokrat? Überlegungen zur Erziehung des ‚guten Bürgers‘ in Xenophons *Kyrupädie*". In *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner*, Hrsgg. Ivan Jordović und Uwe Walter. Berlin-Boston (MA): De Gruyter-Oldenbourg, 229-248.
- Hammer, Dean. 2002. *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Haubold, Johannes. 2000. *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haubold, Johannes. 2015. "'Shepherds of the People': Greek and Mesopotamian perspectives". In *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels. Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project (Oberurgl, November 4-8, 2013)*. Ed. by Robert Rollinger, and Erik van Dongen. Münster: Ugarit-Verlag, 245-254.
- Huitink, Luuk, and Rood, Tim. 2022. "Xenophon". In *Speech in Ancient Greek Literature*. Ed. by Mathieu de Bakker and Irene J.F. de Jong. Leiden-Boston (MA): Brill, 246-265.
- Jacobs, Bruno. 2020. "Cyropaedia and the 'Gift-bearer reliefs' from the so-called *apadāna* at Persepolis". In *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher J. Tuplin (December 1-2, 2017)*. Ed. by Bruno Jacobs. Wiesbaden: Harrassowitz, 241-258.
- Kierstead, James. 2025. "Ripensare i fondamenti concettuali della democrazia (a partire da Protagora)". In *Democrazia tra passato e futuro*, a cura di Dino Piovan. Vicenza: Accademia Olimpica-ETS, 71-79.
- Konstan, David. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nafissi, Massimo. 2024. *Il ritorno di Licurgo. Gli agoni di Artemis Orthia e la storia dell'educazione spartana*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Nelsestuen, Grant A. 2017. "Oikonomia as a theory of empire in the political thought of Xenophon and Aristotle", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 57 (1): 74-104.
- Panaino, Antonio. 2014. "The Achaemenid power between tolerance and authoritarianism. Possible or impossible comparisons with modern phenomena". In *Excavating an Empire. Achaemenid Persia in Longue Durée*. Ed. by Touraj Daryaee, Ali Mousavi, and Khodadad Rezakhani. Costa Mesa (CA): Mazda Pub, 189-198.
- Panaino, Antonio. 2019. "Symbolic and ideological implications of archery in Achaemenid and Parthian kingships". In *Philobiblos. Scritti in onore di Giovanni Geraci*. A cura di Alice Bencivenni, Alessandro Cristofori, Federicomaria Muccioli e Carla Salvaterra. Milano: Editoriale Jouvence, 19-66.
- Panaino, Antonio. 2022. "The chariot and its antagonist steeds. About Aeschylus' *Persae* 171-200 and Plato's *Phaedrus* 246ab". In *Agamennone classico e contemporaneo*. A cura di Francesco Citti, Alessandro Iannucci e Antonio Ziosi. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 85-124.

- Panaino, Antonio. 2024. "Ieraticità e postura fisica nel linguaggio del potere dell'Iran achemenide". In *Fisicità e voce, gesto e ornamento nella comunicazione politica greca fra VI e IV sec. a.C.* A cura di Stefano Caneva e Alessandra Coppola. Padova: CLEUP, 23-41.
- Piras, Andrea. 2022. "Artaserse I *Longimanus*: riflessi avestici negli epiteti dell'onomastica achemenide". In *Studi iranici ravennati IV*. A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano-Udine: Mimesis, 211-226.
- Piras, Andrea. 2024. "'Per volere di Ahura Mazdā'. Autorità, potere e legittimazione religiosa del sovrano nell'Iran antico". In *Religioni e imperi (Kratèr 3)*. A cura di Alessandro Grossato. Rimini: ISUR-Pazzini Editore, 27-45.
- Porter, Lawrence B. 2001. "Sheep and Shepherd: an ancient image of the Church and a contemporary challenge", *Gregorianum* 82 (1): 51-85.
- Savić, Bojan. 2023. "A place for pastoral power: From the 'government of souls' to 'global struggles for souls'", *Political Geography* 107: 1-10.
- Schaudig, Hanspeter. 2019. "The text of the Cyrus Cylinder". In *Cyrus the Great: Life and Lore*. Ed. by M. Rahim Shayegan. Boston (MA)-Washington, D.C.: Ilex Foundation-Center for Hellenic Studies, 16-25.
- Snell, Bruno. 2021. *La scoperta dello spirito. La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Roma: Luiss University Press. (Ed. orig. 1975).
- Tuplin, Christopher J. 2023. "A jewel in the crown. Reflections on the place of *Cyropaedia* in Xenophon's oeuvre". In *The Persian World and Beyond. Achaemenid and Arsacid Studies in Honour of Bruno Jacobs*. Ed. by Mark B. Garrison and Wouter F.M. Henkelman. Münster: Zaphon, 449-485.
- West, Martin L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wiesehöfer, Josef. 2014. "'Not a god, but a person apart'. The Achaemenid king, the divine and Persian cult practices". In *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*. A cura di Tommaso Gnoli e Federicomaria Muccioli. Bologna: Bononia University Press, 29-35.
- Zaccarini, Matteo. 2022. "Xenophon's *hybris*: leadership, violence and the normative use of shame in *Anabasis* 5.8", *Classical Quarterly* 72 (1): 152-166.
- Zaccarini, Matteo. 2023. "Ruling through fear. Cyrus the Great in Xenophon's *Cyropaedia*", *Klio* 105 (2): 538-557.
- Zaccarini, Matteo. 2024. *Erodoto e le donne. La presenza femminile nelle Storie*. Roma: Carocci.
- Zaccarini, Matteo. In stampa. "Commento al Libro III". In Senofonte, *Elleniche*, a cura di Maria Elena De Luna e Paolo Tuci. Santarcangelo di Romagna: Rusconi.

Il pallone di Alessandro. Simbologie inverse del potere tra opposti contendenti alla luce delle numerose ricezioni del *Romanzo di Alessandro* nelle tradizioni greca, latina, armena e siriana*

Antonio C. D. Panaino

Dipartimento di Beni Culturali

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Accademico Effettivo

Abstract

According to a famous episode contained in the *Romance of Alexander* (1.36-38), Darius III sent three gifts to his rival Alexander: «a whip, a ball and a chest full of gold». This homage, actually provocative, becomes an opportunity for an amphibolic reinterpretation of the symbolism of each of these gifts. The present study focuses in particular on the different perception of the image of the ball/sphere, between a playful object and a cosmological-astronomical model, starting from the different and opposite Greek and Iranian observation points, and then following its evolution through the later receptions of the original Greek *Vorlage* of the *Romance* in Latin, Armenian and Syriac. The investigation thus allows us to analyze on a semiotic level the perception of the “sphere” as an object with multiple meanings through the lexicographic complexity that this word allows to emerge in the rendering of the same interlocution between hard enemies, inevitably bearers of different visions of the world.

Keywords

Alexander Romance, Gifts, Sphere, Ball, Cosmology, Iran, Greece, Armenia, Syria.

© Antonio C. D. Panaino, 2025 / Doi: 10.30682/annalesm2503u

This is an open access article distributed under the terms of the CC BY 4.0 license

* Ringrazio per le preziose informazioni ricevute, i numerosi consigli ed i pareri condivisi sui testi e sull'argomento qui trattato i seguenti colleghi: Garnik Asatrian (Erevan), Vittorio Berti (Padova), Riccardo Contini (Napoli), Maria Elena de Luna (Bologna), Alessandro Iannucci (Bologna), Florence Jullien (Paris), Paolo Ognibene (Bologna), Adriano Rossi (Roma), Anna Sirinian (Bologna), Giusto Traina (Paris, Lecce).

Nel *Romanzo di Alessandro* 1,36-38,¹ ricorre un famoso episodio in cui si narra che Alessandro avrebbe ricevuto una lettera inviatagli da Dario III, accompagnata da tre doni: «una frusta, una palla ed uno scrigno pieno d'oro» (I,36,1: καὶ σκῦτος καὶ σφαῖραν καὶ κιβωτόν).² La lettera spiegava che la frusta avrebbe dovuto servire a punire i ribelli, la palla a far giocare dei bambini come Alessandro, l'oro a pagare dei briganti come coloro che avevano osato attaccare la Persia. La risposta di Alessandro acutamente ribalta il significato dei doni: la frusta servirà a sferzare i sottoposti; la palla sarà il simbolo del potere universale, in quanto allusiva di un dominio cosmico, immaginato come sferico a guisa della terra e del cielo; l'oro varrà, infine, come pegno del tributo pagato dai Persiani agli invasori Macedoni, loro nuovi dominatori.

Al di là di un certo numero di artifizi retorici, più o meno convenzionali, la lettura simbolica dei doni suggerisce alcune ulteriori considerazioni di natura etnolinguistica e di etnoscienza, sulle quali non mi sembra che la critica si sia soffermata con la necessaria attenzione. Mi riferisco in particolare al gioco metaforico tra “palla” e “sfera”, che evoca una serie di implicazioni di natura etnoculturale, uranografica e religiosa, oltre che di evidente asimmetria tra campi semantici in gioco sul piano sincronico.

Nel momento in cui Dario invia quel che in greco viene chiamato σφαῖρα, il termine corrispondente che egli probabilmente (anche se non possiamo esserne certi in senso assoluto) avrebbe potuto usare, in una improbabile trasposizione dei fatti nella realtà storica, sarebbe stato l'antico persiano *gunda-.³ Ci serviamo di un tale *exemplum fictum*, per immaginare come e

¹ Stoneman e Gargiulo 2007, 196-199.

² Vedi testo e traduzione in Stoneman e Gargiulo 2007, 198-199. Cfr. Stoneman 2010, 109. Cfr. anche la traduzione di M. Centanni, 2018, 41-43. Il *topos* dei doni ricorre anche in Erodoto (4.131-132) con riferimento agli Sciti che avrebbero inviato a Dario I un uccello, un topo, una rana e quattro frecce. La serie dei doni è ampliata in Ferecide (*FGrHist* 3 F 174 [= Jacoby 1923-1958], da Clemente di Alexandria, *Stromata* 5.8.44) in cui compare una freccia ed in più anche un aratro. Una terza variante di questa sequenza proviene da Ctesia (fr. 13.21 [Lenfant 2004] da Photius, *Bibliotheca* 72, 38b13-16), in cui le parti si scambiano degli archi, ma quello scitico risulta più forte. Vedasi la discussione di Konstantakos 2015, 138-143. Si tenga conto anche di West 1988.

³ Si veda la discussione in Panaino 2019; 2023a; molto pertinenti gli studi di Rossi 2002; 2006; 2015, di Pennacchietti 1999 e di Asatrian; Arakelova 2001. Anche in questo contesto, il significato originario sarebbe stato quello di “massa globulare”, che in medio-persiano assume anche il valore di “testicolo”. Le forme ricostruibili grazie all'onomastica iranica (di trafilata elamica e babilonese, cfr. Tavernier 2007, 192, con ulteriore bibliografia) come *gunda-, *gunda-ka- (cfr. gr. Γῶνδης), probabilmente alludono ad un epiteto come “(uomo) grasso, ciccione”. Comunque, si noti che già in avestico recente è attestato il tema gunda-, m., con il significato di «gnocco di farina mista per panificazione, impasto di farina, pallina di pasta» (Bartholomae 1904, 525). Nella versione armena dello stesso passaggio del *Romanzo di Alessandro* qui discusso, la palla viene chiamata proprio gund, quindi con un chiaro prestito iranico. Anche in pahlavi è attestato un gund, gundag, con il duplice significato di “testicolo”, e quindi di “palla”, ma anche di “plotone” (o piccolo reparto militare), su cui molto si sono diffusi gli studi già sopra citati in questa stessa nota. Su tale occorrenza armena ed il suo contesto, si veda oltre nel testo. Noteremo, inoltre, che in medio-persiano occorre anche il termine gōd [gwd], “palla”, ad esempio nella locuzione gōdān ī čašm, “le palle degli occhi”, e che si riflette in neopersiano nelle forme gōy/gūy oppure gūl/gōl. A dispetto della possibile comparazione con il sanscrito golā-, “palla”, Asatrian (in preparazione) sospetta che il termine possa ben difficilmente avere un'etimologia indeuropea. Asatrian prudentemente conclude suggerendo quanto segue: «we simply deal here with a sound symbolic base, *gau-/*gu- (or *kau-/*ku-) with increments -d- and -l- often enlarged with -l- diminutive suffixes [...]». Molto interessante per lo scopo di questo studio, anche in rapporto ad alcune tradizioni testuali del *Romanzo*

se un ricettore persiano del messaggio inviato da Alessandro potesse comprenderlo ed adattarlo alla sua cultura. D'altro canto, tale artificio ci permette di valutare se nella sensibilità metalinguistica dello Pseudo-Callistene fosse o meno scontato il fatto che il gioco semantico implicato dall'uso del greco σφαῖρα risultasse comprensibile in antico persiano e venisse, quindi, reso in modo plausibile. Possiamo, comunque, trovare la conferma al postulato secondo cui, nella sua accezione più antica, la voce greca doveva rimandare ad un "qualcosa" di molto semplice, ossia ad una palla da gioco per bambini e che solo col tempo essa avrebbe assunto anche il significato dotto di «corpo geometrico sferico, quale il globo terrestre o la sfera celeste». Tale esattamente è l'interpretazione più ovvia che risulta già dalla locuzione σφαῖρη παίζειν, "giocare alla palla" o "al pallone" (Omero, *Odissea* 6, 100), che ricorre in un contesto relativamente arcaico.⁴ Lo stesso dicasi per il gioco intrapreso da Halios e Laodamas (*Odissea* 8,372), che danzando prendono in mano una bella palla purpurea (σφαῖραν καλὴν μετὰ χερσὶν ἔλοντο, πορφυρέην).

In più occasioni,⁵ ho cercato di circostanziare le implicazioni etno-scientifiche della progressiva trasformazione metaforica propria della semantica del greco σφαῖρα, che da un significato di base più semplice, per così dire, quasi banale, è stato poi utilizzato per indicare una figura geometrico-trigonometrica, cosmologica ed astronomica, nel quadro di un processo di notevole astrazione concettuale.⁶ Ad una tale constatazione concorrono anche le ricostruzioni etimologiche, che, lungi dal far presupporre un'origine del lemma intellettualisticamente motivata sin dalle sue più remote origini, rimandano piuttosto ad una realtà ben più prosaica e quotidiana.⁷

di Alessandro che prenderemo qui in considerazione, la presenza del prestito iranico in siriano *gwy*/'*gōyā*, col significato di "sfera, piccola palla" (Ciancaglini 2008, 136-137), sia quelle dell'armeno *լիոր* [*kal-or*], *լիոր* [*gəl-or*] "rotondo, a forma di palla", *լիոր* [*gol*] «contenitore di forma rotonda in legno per conservare il formaggio», come registrato da Asatrian (*ibidem*). Ringrazio ancora il collega ed amico Garnik Asatrian per la cortesia con cui mi ha generosamente messo a disposizione la sua voce [*gōy* / *gūy*] "ball, sphere, any ball-shaped object", redatta per il suo *Persian Etymological Dictionary* in corso di preparazione nella prestigiosa serie dei dizionari etimologici della casa editrice Brill di Leiden.

⁴ Panaino 2019, 28-32 con ulteriore bibliografia sul tema. Sul gioco della palla, o meglio, sui diversi giochi con la palla o con oggetti più o meno sferici o assimilabili a tale forma, si veda già la vecchia monografia di Mendner (1956, 43-56, 77-129), che ha una sezione sul mondo antico ed orientale, purtroppo deficitaria sul piano della documentazione testuale e lessicografica, come nell'indicazione precisa delle fonti. La sua utilità può risultare, comunque, di un certo interesse, anche per l'apparato iconografico finale. Straordinariamente ricco e significativo è, invece, l'Atlante visuale sugli sport nell'Antico Egitto a cura di Decker e Herb (1994a; 1994b), Cfr. ancora Decker 1975a; 1975b; 1975c; 1992, 111-113; Decker; Thuillier 2004, 58-61, 170-174, *passim*. Molto utile anche il contributo della Kitat (2012).

⁵ Vedi Panaino 2019; 2023a; 2023b.

⁶ Lerner 1996, I, 6-28, *passim*. Panaino 2019, 13-16, *passim*.

⁷ Come già fatto notare in Panaino 2019 e 2022a e 2022b, i tentativi di spiegare l'etimologia di σφαῖρα nei repertori più tradizionali sono apparsi in sostanza scoraggianti. Per una disamina di tale bibliografia si rimanda, quindi, ai miei studi prima citati, nonché all'articolo di Nikolaev (2017). Poco citata, invece, la soluzione avanzata da Bartholomae (1899, 199; e 1904, col. 1587), che proponeva il confronto tra l'avestico *skarəna-*, agg., a cui attribuiva il significato di "rotondo", ed il gr. σφαῖρα. Quest'ultima proposta fu però criticata da Scheftelowitz (1927: 229), il quale proponeva un più stringente confronto con l'avestico *zgarəsnə-*, "rotondo, circolare", attestato come primo elemento nel composto *zgarəsnō.vaydāna-*, "dalla testa rotonda", che si riferisce ad un certo tipo di pestello. In sintesi, per Nikolaev sarebbe ammissibile una derivazione da una radice **sg^{uh}er-*, con un suffisso derivativo (verisimilmente endocentrico, anche se, come mi fa notare Adriano Rossi, tale suffissazione si usa in genere per i composti piuttosto che per i derivativi) in *-ih₂-*. D'altro canto, lo stesso

Sappiamo bene, inoltre, e pertanto non sarà affatto necessario ripetere anche in questa sede quanto già altrimenti specificato in dettaglio, ossia che l'idea di sfericità cosmico-geometrica non fosse affatto naturale,⁸ bensì il prodotto di una lenta elaborazione culturale,⁹ frutto di una progressiva modellizzazione teoretica e filosofica dello spazio celeste e terrestre, secondo un'idea, filosoficamente postulata, che la perfezione divina dovesse manifestarsi solo attraverso la sfericità del creato e delle sue ulteriori realtà sferiche.¹⁰ A tali conclusioni si avvicina il pensiero greco già nelle speculazioni dei Pre-Socratici, ma soprattutto con Pitagora, per poi trovare uno slancio ulteriore nelle riflessioni platoniche e nelle successive rielaborazioni aristoteliche, affiancate, nel frattempo da continui progressi nel campo dell'astronomia, soprattutto sul piano della meccanica celeste e della sua geometrizzazione, che conseguono una certa maturità già con Eudosso di Cnido (fine V-IV secolo a.C.). Ma, se il mondo greco, almeno nei circoli intellettuali più raffinati, era giunto a considerare come assodata la sfericità dei modelli cosmologici, ammettendo ad esempio l'esistenza di sfere omocentriche e, quindi, a concepire la semantica del greco *σφαῖρα* non più solo come riferita ad un oggetto da gioco, possiamo ragionevolmente dubitare che nel mondo iranico, come in quello mesopotamico,¹¹ circolassero idee simili.¹² Sia

Nikolaev non escluderebbe anche altre soluzioni. Tale ipotesi è stata ulteriormente sviluppata con confronti aggiuntivi sempre da parte di Nikolaev (2017; 2021, 222-227), ai cui lavori specifici si rimanda. Vedasi ancora Panaino 2023a, 346-351. Se la comparazione tra avestico *zgarəsna*-^o e *σφαῖρα* merita una certa attenzione, resta il fatto che, come ancora nota Rossi (comunicazione personale), la derivazione di nozioni prosaiche e quotidiane da radici verbali, come, ad esempio, nel caso pertinente di tutte le derivazioni di nomi delle "palle" in Buck (1949, 907-908, *sub voce* "sphere") da nozioni agricole, corporee, ecc., sarebbe abbastanza inusuale.

⁸ Lerner 1996, 1-6.

⁹ Mi sembra opportuno notare che anche un lessico molto sorvegliato, improntato alla storia delle idee, quale quello già citato di Buck (1949, 907-908), anticipa in modo non chiarissimo il problema, facendo notare la primitiva genericità semantica delle parole che poi assumeranno anche una valenza tecnica. Buck, infatti, scrive quanto segue: «Words for 'sphere' as the generic and more technical terms are such as were popularly applied to particular objects of spherical shape, esp. 'ball' (several of the words listed are also or commonly 'ball') or 'clod, lump', these again based various notions including 'blown up, swollen' or 'pressed together'».

¹⁰ Riedweg 2006.

¹¹ Solo di recente ho preso atto che W. Hartner nella sua importante voce *falak* per la *Enciclopedia of Islam* (vedasi l'edizione online 2012) riteneva di poter ricondurre proprio l'arabo *falak* ad un tema sumerico: «it can be traced back to Sumerian origins, where the stem *bala* (𒂗 * *pilak*) already has the meaning "to be round" or also "to turn around". In Akk. it appears as *pilakku*, which denotes the whorl of the spindle as well as the double-edged axe (to be distinguished from the single-edged axe, Akk. *pāšu*, *paštu* > Syr. *pustā*, Aram. *passā* > probably Ar. *fa'ss*) (con diretto riferimento all'importante dissertazione di Zimmern 1915, 12). Egli inoltre supponeva con assoluta certezza che modelli cosmologici implicanti l'uso di sfere omocentriche fosse già presente nel mondo mesopotamico durante il periodo cassita ed a tal proposito scriveva: «There can hardly be a doubt that the conception of a universe consisting of concentric spheres, in which the celestial bodies are carried around at various distances from the Earth, is very old. The earliest document susceptible of such an interpretation is a tablet in the Hilprecht Collection at Jena dating from the Cassite period, but copied probably from a much older original (1st Babylonian Dynasty)», salvo poi notare che tale modello non trovava alcun riscontro nell'astronomia babilonese. In realtà, le tavolette della collezione Hilprecht presentano molti problemi interpretativi e comunque la loro spiegazione in termini di modelli omocentrici è del tutto infondata. In realtà anche tale *caveat* veniva poi fatto proprio da Hartner, la cui prudenza era comunque indiscutibile.

¹² Diversi argomenti con specifici e ulteriori riferimenti bibliografici sono raccolti in Panaino 2019, 2023a. Il fatto che Plinio in *NH* 28,104 e 30, 14, affermi che i magi della sua epoca deducessero la volontà superiore grazie a certe *sphaerae* o ad una *pila* (M 1956, 46, 140, n. 42) ci aiuta poco, né possiamo assumere che tale

l'astronomia mesopotamica, sia quella egizia, come quella ricostruibile dalle fonti iraniche per il contesto mazdaico di età achemenide e per le fasi più antiche del periodo ellenistico, escludono la diffusione e la piena condivisione di modelli sferici per il cosmo e per la stessa terra.¹³ Quindi, il testo dello scambio epistolare tra Dario III ed Alessandro, anche se del tutto fittizio, ci sfida a valutare le implicazioni possibili di una più sottile e diversa percezione della realtà, che in modo, più o meno inconsapevole (?), sembra essere stata messa, per così dire, in gioco (è proprio il termine adatto), per sottolineare uno scarto intellettuale, simbolico e metaforico tra Persiani e Greci.

Cosa intendo rimarcare? Se Dario viene rappresentato nell'inviare al nemico una palla, vedendo egli in tale oggetto *solo e soltanto* un pallone per ragazzi, ossia un'inezia da bambini, e senza perciò prevedere o sospettare alcuna percezione della valenza cosmologico-astronomica, ideologica e, di fatto, politica, dell'oggetto in sé, il Macedone, allievo di Aristotele, ribalta, invece, la metafora evocata dal dono sulla base di una semantica concettualmente più moderna ed "avvisata" del greco σφαῖρα. Non si tratterebbe, infatti, solo di un giocattolo, oggetto certamente noto ad Alessandro,¹⁴ bensì dell'immagine solida del *mundus*, allusivo di un ben più rilevante potere cosmico, che riflette la perfezione divina, la quale si traspone (in forma allusiva) sul complesso modello cosmologico delle sfere omocentriche. Potere terrestre, ma, a mio avviso, almeno implicitamente, anche celeste, ed universale, come riflette la frase σφαιροειδῆς γὰρ καὶ στρογγύλος ὑπάρχων ὁ κόσμος. Ritenere che dietro al κόσμος vi fosse solo il globo terrestre, l'ecumene fisica della contesa tra gli imperi in lotta, mi sembra in un certo qual modo inutilmente riduttivo, visto che il confronto tra il Macedone ed il Re dei Re achemenide aveva assunto proporzioni cosmico-storiche, in cui le prerogative del sovrano andavano ben al di là del normale.¹⁵ Non possiamo, inoltre, trascurare il fatto che, all'epoca della stesura di questi capitoli, la regalità ellenistica aveva certamente consolidato processi di apoteosi ed esaltazione, divina o quasi, del sovrano, e che nella sensibilità di chi raccoglieva il materiale del *Romanzo di Alessandro* albergava di certo una tale concezione del potere monarchico. Prudentemente, dobbiamo però osservare che l'iconografia del globo come simbolo del potere imperiale sembra recenziore, anche se possiamo fissare nelle fasi della più antica composizione della vicenda dello scambio epistolare tra Dario e Alessandro come sviluppata nel *Romanzo di Alessandro* una palese affermazione di un tale associazione ideologica e, in prospettiva, iconografica.¹⁶

attestazione rimandi ad un uso reale di globi celesti. In ogni caso, al tempo di Plinio, l'astronomia e l'astrologia ellenistiche erano già entrate in contesto iranico e la conoscenza di modelli sferici doveva circolare anche nel mondo persiano. Ciò ovviamente non può, invece, dare spunto ad ulteriori inferenze che proiettino su epoche passate, come il periodo dell'invasione di Alessandro Magno, una ben assodata conoscenza di tali nozioni geometrico-uranografiche.

¹³ Panaino 2019; 2023a; 2023b.

¹⁴ Una prova di tale conoscenza, ad esempio, oltre che essere di natura storico-etnografica, viene dalla stessa *Vita Alexandri* di Plutarco, che al capitolo 73, descrive Alessandro nell'atto di giocare a palla.

¹⁵ Sulla regalità iranica, vedi Panaino 2023c con un'ampia rassegna bibliografica sullo stato della questione.

¹⁶ Bisogna, altresì, osservare nel quadro di una possibile pista di indagini future il fatto che già in contesto egizio, ma in seguito anche nell'Egitto ellenistico-romano, troviamo la presenza di una palla in rituali di corte in cui era previsto che proprio una palla venisse lanciata dal sovrano verso il cielo, oppure che quattro palle potessero essere dirette verso i quattro punti cardinali; per una discussione con ampia bibliografia, si vedano

In ogni caso, sarà utile notare che lo scambio asimmetrico (sul piano concettuale) di battute tra i due sovrani riflette alcuni dati interessanti. Per l'autore del *Romanzo di Alessandro*, la sfera è tanto una palla, quanto un oggetto di speculazione astronomico-cosmologica. Alessandro lo sa bene, mentre Dario lo ignora del tutto. In questo senso, il passo contiene un probabile anacronismo, poiché non me la sentirei di affermare che Dario potesse realmente comprendere con la chiarezza necessaria (nell'eventualità di uno scambio effettivo, a mo' di botta e risposta tra i due lontani interlocutori) la portata della metafora uranografica e cosmologica rivoltagli dallo stesso Alessandro. Il lettore greco lo avrebbe fatto, ma l'interlocutore persiano? Perché ciò potesse verificarsi, si sarebbe dovuto attendere sul piano diacronico almeno qualche secolo ancora, come poi vedremo, visto che la diffusione dei modelli sferici ebbe bisogno di tempo, ma anche del fatto che nel campo semantico del termine indicante la palla fosse inclusa anche la valenza non scontata di "sfera (geometrica)", il che non è affatto automatico. Resta, comunque, il dato oggettivo che un tale episodio, ragionevolmente frutto di fantasia, risulta per noi alquanto rivelatorio di diversi fattori etnoculturali e di differenti sensibilità etnolinguistiche. Lo Pseudo-Callistene, infatti, è partecipe di una tradizione culturale che ha ormai maturato una precisa idea cosmologica, in cui σφαιροειδής significa effettivamente "a forma di palla", ovvero "sferico" con piena accezione anche geometrica; tale composto aggettivale viene per giunta accompagnato da τρογγύλος, "rotondo", un altro aggettivo certamente meno preciso nell'ambito della geometria sferica, eppur tuttavia efficace, dato che "rotondità" e "sfericità" non sarebbero proprio la stessa cosa (senza la presenza di un determinato contesto culturale che lo permetta, come si noterà oltre), per quanto nell'uso quotidiano tale puntuale distinzione resta limitata ad un'avvedutezza specialistica. Infatti, nell'uso disinvolto (ma frequente) del riferimento alla rotondità con allusione diretta alla sfericità, un po' come quando in italiano si dice che "la palla è rotonda" (quando bisognerebbe in vero dire che è sferica), si trova la conferma implicita di una certa consuetudine rispetto all'immagine della sfera, oggetto di per se stesso, anche nell'accezione più banale, non molto comune, ed in quella geometrico-astronomica, ancor più sofisticato ed elitario. Per parte sua, invece, Dario (o meglio, il suo *alter ego* letterario), che avrebbe avuto certamente un'altra percezione dei *realia*, forse più arcaica, ma certamente non nutrita dalla filosofia greca e dal suo pregiudizio sulla perfezione della sfericità, viene presentato (anche) come un barbaro ingenuo, che non condivide la stessa profondità simbolica della conoscenza greca, anzi la ignora imprudentemente. D'altra parte, come abbiamo sottolineato, il sovrano persiano non avrebbe forse neppure potuto comprendere il quadro concettuale di riferimento generale sotteso alla metafora concernente la sfera stessa. La comprensione di un tale gioco avrebbe presupposto una resa lessicale capace di preservare la stessa ambivalenza semantica acquisita da un nuovo termine entrato o adattato per accatto nel lessico medio persiano con la stessa ricchezza del greco σφαῖρα. Possiamo, però, supporre che per l'autore del *Romanzo di*

Kousoulis 2007; Kitat 2012. Diversi i significati che sono stati attribuiti a tali giochi cerimoniali, ma certamente la palla figura come oggetto di gioco connesso alla stessa regalità faraonica. Non mi è possibile stabilire se e quanto di tali tradizioni potesse già riverberarsi in ambito ellenistico e sull'elaborazione ideologica della simbologia della sfera in campo politico, ma certamente il fatto merita di essere segnalato. Allo stesso modo, non saprei dire se una qualche ricezione di tale eredità culturale potesse, peraltro, essere giunta anche nel mondo achemenide e post-achemenide a seguito della conquista dell'Egitto da parte di Cambise.

Alessandro e per il suo pubblico, tra i due re non si dovesse “giocare” in modo superficiale con l’immagine della σφαῖρα e ciò ci conferma che all’epoca della redazione del testo greco i nuovi modelli uranografici ellenistici si erano ampiamente diffusi, al punto da poter entrare anche in una narrativa non specialistica almeno nei territori di lingua greca. Inoltre, dobbiamo registrare la piena acquisizione dell’idea di sfericità nel contesto della simbologia imperiale, come metafora di un potere cosmico, universale, quasi divino, se non addirittura tale, che trova conferma anche nel genere letterario del *Romanzo di Alessandro*. Ovviamente l’autore del testo greco può giocare come crede con il povero avversario di Alessandro e adattare anacronisticamente un confronto culturale tra i due. A noi far emergere le stranezze o le incongruenze di tale contesto.

La conferma di questo postulato ideologico, come già notato in precedenza, viene dallo stesso testo, visto che è Alessandro a dichiarare quanto segue:¹⁷

“Ho preso poi la palla: con essa mi hai indicato che dominerò il *cosmo*, giacché anche il mondo è sferico¹⁸ e rotondo” (τὴν δὲ σφαῖραν, ἐσήμανάς μοι ὡς τοῦ κόσμου ἐπικρατήσω. Σφαιροειδῆς γὰρ καὶ στρογγύλος ὑπάρχων ὁ κόσμος).

In un contesto ideologico-politico in cui il sovrano aspira al ruolo di *kosmokrátor*, affermare che si vuole dominare il *cosmos*, simboleggiato da una sfera, ossia da un globo,¹⁹ va ben al di là della semplice contesa terrestre. Almeno, ciò è quanto suggerisco in questo studio, nonostante la versione latina di Julius Valerius (III/IV sec. d.C.) sembrerebbe limitare, almeno nelle interpretazioni correnti, il confronto ad una più semplice allusione metaforica all’orbe terraqueo:²⁰

pilae uero simulamen, quoniam ex ambitu sui rotunditate orbis imago uideatur, haud dubie mihi uniuersitatis ipsius per te imperium reppromittit.

(ho accolto) la figura della palla, poiché con la sua circonferenza e rotondità sembra l’immagine della terra; senza dubbio mi promette, attraverso di te, il dominio della stessa totalità (del mondo).

Noteremo come nella versione latina si perda, almeno in parte, il gioco concettuale e semantico che ruota intorno alla duplice valenza di σφαῖρα, “palla” *versus* “sfera (celeste/terrestre)”, trasposto nella comparazione tra *pila* e *orbs*, la quale non ha, chiaramente, le stesse implicazioni cosmologico/astronomiche che avrebbe potuto assumere un prestito latino come *sphaera*. Cir-

¹⁷ Stoneman e Gargiulo 2007, 198-199.

¹⁸ Merita attenzione per il sottile gioco metaforico anche la traduzione di Monica Centanni 2018, 43: «Prendo la palla, con quella mi dai un simbolo del mondo intero su cui regnerò e che è, come una palla, rotondo».

¹⁹ Si veda la trattazione classica di Schramm 1958, 1-28, di cui però bisogna sottolineare la scarsa sensibilità per gli aspetti più specificatamente tecnici relativi all’astronomia ed alla geometria sferica, ben evidenziati da Otto Neugebauer (1960). L’Orange (1953, 107, 144, 152), pur insistendo molto sulla dimensione cosmica della simbologia del potere iranica e greca, si limita a menzionare l’iconografia del globo con la croce ed a considerare tale sfera come un simbolo solare. Per quanto riguarda, invece, l’affermazione della simbologia della sfera nella numismatica e nell’ideologia politica romana, si veda il breve contributo di Hollard 2019 (con ulteriore bibliografia), che evidenzia come la sfera inizi a comparire dalla prima metà del primo secolo a.C.

²⁰ Stoneman e Gargiulo 2007, 438-439.

conferenza e rotondità sono comunque apparentemente associate alla terra, anche se la *imago orbis*, che esplicitamente evoca un *uniuersitatis ipsius... imperium*, travalicherebbe un esclusivo richiamo ad un semplice potere terrestre per porsi su di un livello cosmico-storico, sebbene il tutto sia presentato con meno evidenza della *Vorlage* greca. Di certo, il significato politico di una supremazia eccezionale, conferita dalla simbologia della sfera sul piano della semiotica imperiale è confermato dalle osservazioni di Percy Ernst Schramm,²¹ che, nell'ambito di una specifica riflessione sulla sfera nella cultura dell'Alto Medioevo, non mancava di sottolineare l'importanza proprio di questo stesso passo della *Vita Alexandri* nella traduzione latina dell'Arciprete Leone di Napoli risalente al X secolo, opera, forse, meglio nota come *Historia de praeliis*.²² Proponiamo, quindi, alcuni passi tra quelli più pertinenti del testo di Leone:²³

36) [...] *Statim direxit ei speram et virgam curvatam, sed et cantram auream et epistolam tali modo: [...] Qui eciam direxi tibi speram atque curvam virgam cantramque auream, ut exerceas et cogites iocandi causam [...]*.²⁴

38) [...] *Quia direxisti nobis curvam virgam et speram atque auream cantram, intellego hoc per virgam curvam: curvantur ante me potentissimi reges; per speram rotundam intellego, quia tenebo rotunditatem tocius mundi [...]*.

36) [...] Subito gli inviò una palla ed un bastone ricurvo, ma anche un vaso d'oro e una lettera così: [...] Io che infatti ti ho inviato una palla ed un bastone ricurvo and un vaso d'oro, affinché tu ti eserciti e possa pensare a giocare [...].

38) [...] Poiché ci inviasti un bastone ricurvo ed una palla e un vaso d'oro, capisco questo rispetto al bastone ricurvo: che dinanzi a me si piegheranno i re più potenti; rispetto alla palla rotonda, capisco che possiederò la rotondità del mondo [...].

Il significato della sfera appare pienamente metabolizzato nell'Occidente europeo, in particolare nel contesto italiano²⁵ del nostro Medioevo.

Ampliando il quadro della presente indagine, risulta, inoltre, di estremo interesse la versione armena dello stesso passo, secondo il manoscritto veneziano 424, ove troviamo la seguente resa, nella trascrizione e traduzione di Giusto Traina:²⁶

²¹ Schramm 1958, 78. Per una vasta discussione del ruolo scientifico, culturale, simbolico e iconografico dell'immagine della sfera, si veda anche il volume miscellaneo curato da Hofmann e Nawrocki 2019 in occasione della mostra parigina allestita presso la Biblioteca Nazionale di Francia tra i mesi di aprile e giugno del 2019.

²² Per una prima introduzione a quest'opera, oltre al classico saggio di Pfister 1913, si rimanda a Cary 1956, 38-61, che inquadra la "fortuna" di tale testo nella storia culturale del Medioevo europeo.

²³ Vedi Pfister 1913, 67.

²⁴ Ivi, 65.

²⁵ Vedi Morosini 2011.

²⁶ Traina 2003, 79-80 (fine capitolo 107, [31v/32r]. Ringrazio Giusto Traina, nonché la collega Anna Sirinian per le diverse osservazioni su questo specifico passo.

Ew zgunds [gund = “palla”], or nšanakerc'er inj, ibrew tē zašxarhs [ašxarh = “mondo”] haseal kalayc' išxanut'eamb. k'anzi gndajew [“in forma di palla”] bolorak ē ašxarhs.

E la palla, che mi ha indicato che entrerò in possesso del mondo, poiché il mondo ha la forma di una palla rotonda.

Questo, invece, il testo nell'edizione critica della Simonyan,²⁷ seguito dalla traduzione di Wolohojian:²⁸

Ew zgunds or nšanakec'er inj, ibrew t'ē zašxarhs haseal kalayc' yišxanut'ean, k'anzi gndajew bolorak ē ašxarh.

And I took the ball, which you had designated for me, to mean that I shall master the world and hold it in my power – for the world is ball-shaped, a sphere.

Come gentilmente mi fa notare Anna Sirinian,²⁹ alla fine del passo è segnalata la seguente variante:

zi ašxarhs bolorakajew ē ew gndajew

giacché il mondo è a-forma-di-cerchio e a-forma-di-sfera.

In tutte queste tradizioni, la “palla” è indicata con l'armeno *gund* (գո՛ւն), un patente prestito iranico, ed è ben distinta da *ašxarh*, “mondo”, nonostante questo abbia forma rotonda (*bolorak*),³⁰ proprio “come una palla” (*gndajew*). Si noti che *gndajew* è chiaramente un ulteriore derivato di *gund* e,³¹ quindi, sembra che il testo armeno abbia provato a riprodurre la duplicità semantica del greco *σφαῖρα*, sebbene con minore efficacia. Noteremo, infatti, che la semantica di *gund* è molto ampia e si estende dal cerchio alla sfera, terrestre ed astronomica, con l'inclusione di ulteriori riferimenti, anche se talora piuttosto generici come addirittura nel caso della più semplice immagine di una “ruota”.³² Tale ampiezza, ma anche genericità, limiterebbe

²⁷ Il testo armeno di riferimento è, comunque, quello edito dalla Simonyan 1989, 150, secondo la redazione A. Come mi segnala in particolare la Prof. Sirinian, il testo B (p. 385) ha lo stesso sostantivo *գո՛ւն* (*gund*) ad indicare il secondo dono, ma il passo è molto diverso; nel testo C tale sezione sembra mancare. Come mi spiega sempre la Sirinian, l'edizione della Simonian si basa sul testo armeno edito dai Padri Mechitaristi nel 1842, 54 (= T'reanc' 1842), con l'aggiunta delle integrazioni provenienti da uno studio di Tašean del 1892. Sulle diverse redazioni della tradizione armena, si veda Mancini Lombardi – Uluhogian 1997.

²⁸ Wolohojian 1969, 61.

²⁹ Comunicazione personale del 6 febbraio 2025.

³⁰ Cfr. Martirosyan 2010, 179, sub *bolor*.

³¹ Vedi Hübschmann 1897, 130.

³² Si veda la voce *gund* nel dizionario di Ciakciak 1837, 379, che registra i seguenti significati: «orbe, circolo, sfera del cielo, il tondo delle stelle, rota, cerchio, firmamento, sferoide, cilindro, globo celeste, il cielo, il concavo della volta, della sfera, rota». Cfr. Martirosyan 2010, 331, sub *xoyl*, 368 sub *koko(v)*. Dobbiamo però notare che in sogdiano, **gunda-* sopravvive nel composto *mrywndyy* (*marjundē*) con riferimento ad una sorta di “palla (del cielo)”, in un chiaro contesto astronomico, come già evidenziato da Sundermann (1977, 202),

pur tuttavia il confronto specifico con l'impiego astronomico del greco *σφαῖρα*, per quanto la presenza dell'aggettivo *στρογγύλος*, "rotondo", già nella *Vorlage*, potrebbe aver favorito tale ulteriore vaghezza. Osserviamo, inoltre, che la traduzione armena non sfrutta pienamente il gioco semantico presente nel testo greco con *σφαῖρα*, ma crea piuttosto una correlazione tra *gund*, "palla" e *bolorak*, "cerchio, circolo, sferoide", definito altresì come *gndajew*. A tale specificazione ulteriore si aggiunge, nell'ultima variante testuale, sopra riportata, anche il composto *bolorakajew*, "a-forma-di-cerchio". La metafora cosmologica resterebbe così circoscritta all'idea della rotondità del mondo, senza però estendersi sino ad ulteriori implicazioni connesse con l'immagine geometrico-astronomica e cosmologica della sfericità cosmica. Come vedremo più chiaramente nel prosieguo di questa riflessione, pare, comunque, ragionevole dubitare del fatto che, in contesto iranico, la voce *gund* venisse, a sua volta, usata per indicare in modo appropriato anche la sfera geometrico-astronomica, come se fosse un sinonimo di *spihr*. Tale considerazione vale in modo certo per la fase più antica, ossia per l'antico persiano, in assenza di dottrine tali da suffragare l'esistenza di cosmologie compatibili con modelli sferici, ma sembra ragionevole anche per il periodo posteriore, visto che *gund* non occorre nel lessico astronomico medio-persiano. Da notare, invece, il fatto che l'armeno, pur conoscendo una voce *sp'er* (< *σφαῖρα*) che, secondo Bailey,³³ sarebbe all'origine del georgiano *spero*, "palla", non sembra essere stata presa in considerazione proprio nei contesti che abbiamo precedentemente menzionato, ove la sua presenza sarebbe risultata molto informativa.

Resta, peraltro, ancora qualche dubbio sul versante di un'ipotetica percezione iranica dello stato delle cose. La fonte sottintende forse che Dario non potesse neppure capire l'errore che stava commettendo con tali doni, in particolare con il secondo? Oppure si può intendere che una tale miopia fosse frutto di una diversa visione della realtà? Insomma, ci troveremo in presenza di un palese anacronismo, inflitto all'inadeguatezza persiana, esplicitamente voluto oppure semplicemente casuale e inconsapevole? Dubito che il testo possa implicare una tale profonda sottigliezza etnolinguistica e psico-culturale, per quanto non sia affatto illegittimo evocare perlomeno il sospetto che i Greci (o meglio, alcuni tra di loro, almeno tra i più avveduti e forniti di adeguati strumenti di conoscenza) sapessero o, eventualmente, sospettassero che il mondo orientale, quello iranico nello specifico, avesse elaborato architetture celesti e modelli astrali diversi da quelli correnti tra i Greci. In tal caso, un siffatto *qui pro quo* potrebbe risultare pienamente giustificato in quanto frutto di una discrasia tra sistemi di riferimento simbolici e culturali ancora troppo distanti tra loro. Se, quindi, non è dato speculare oltre, rimane certamente sul tavolo il sospetto che questo racconto alluda in un certo qual modo a qualcosa di molto più interessante di un semplice rovesciamento retorico di valenze simboliche, ma metta a confronto, in forma sottile, anche due cosmologie (ancora) incompatibili.

che suggeriva il significato di "Himmelsrund". Tale presenza è rilevante perché non trova una corrispondenza diretta nel lessico astrale medio-persiano.

³³ Vedi Bailey 1945, 28 = 1981, II, 250. Si veda anche Hübschmann (1897, 382), il quale conferma il significato di "Kugel" e rimanda al composto *sp'erajewut' iwn*, "Kugelform". Garnik Asatrian (comunicazione personale) mi conferma la plausibilità dell'ipotesi che la corrispondente forma georgiana, *spero*, sia un prestito dall'armeno.

Sarebbe, altresì, interessante valutare le implicazioni ideologiche della ricezione del testo siriano dello Pseudo-Callistene, che riprende la vicenda della reinterpretazione dei doni e, nello specifico, del duplice significato della “palla”³⁴ con l’affermazione da parte di Alessandro di quanto segue:³⁵

w-’espēyrā d-galilā ’āṭā (h)y da-l-’āmartā kulla(h) ’āhed (’ā)nā; ’āmartā gēr galilā wa-l-’espēyrā kulla(h) masbhā [...].

Per quanto concerne la palla (’*spyr*’ [’*espēyrā*]) rotonda (𐤊𐤍𐤁𐤏; *d-glyl*’ [*d-galilā*]),³⁶ essa è segno (del fatto che) che io prenderò l’intera terra abitata (’*mrt*’ [*āmartā*]), poiché la terra abitata (’*mrt*’) è rotonda ed (è) equiparata esattamente ad una sfera (’*spyr*’ [’*espēyrā*]) [...].³⁷

Il passo in siriano riprende con più aderenza una *Vorlage* molto vicina a quella greca, in cui il gioco di parole tra “palla” e “sfera”, in entrambi i casi: 𐤊𐤍𐤁𐤏, ’*spyr*’ [’*espēyrā*], comparabili per la comune rotondità della terra viene riproposto con chiarezza, anche se le implicazioni cosmiche di tale rapporto non sembrano enfatizzare in modo particolare la dimensione cosmica. Si noterà, però, il tentativo di utilizzare la duplicità semantica di ’*spyr*’ [’*espēyrā*], sulla base del precedente use del greco σφαῖρα.

In questo contesto, alla luce dell’evoluzione, per quanto contraddittoria, dei modelli uranografici zoroastriani, lo scontro di civiltà non doveva apparire più così marcato, anche perché i Persiani di epoca sasanide avrebbero chiamato a loro volta una tale “sfera” (astrale e/o geometrica) come *spihr* (talora *spahr*) o *ispir* (nei testi partici e persiani manichei) sulla base di un palese prestito greco, a cui la loro stessa designazione tecnica si ispirava. L’idea di σφαῖρα fae ceva così un giro completo, e raggiungeva, nel lessico e nella semantica, anche il mondo persiano e partico,³⁸ come *spihr* o *ispir*, vuoi direttamente, vuoi, almeno in parte, su influsso o per tramite dell’aramaico e verisimilmente anche dello stesso siriano, ove troviamo, con vocalizzazione orientale oppure occidentale, una serie di varianti del termine sopra riportato nel testo del Budge come: 𐤊𐤍𐤁𐤏, ’*spyr*’ [’*espēyrā*]. Nello specifico, la resa con *’espēyrā* segue l’ortografia riportata nel testo siriano, ove parrebbe legittima una lettura con *-p-* occlusiva post-consonantica. Ma, come mi ha fatto notare in proposito Riccardo Contini,³⁹ si tratterebbe comunque di una semplificazione rispetto alla sovrabbondante tradizione ortoepica siro-orientale. Inoltre, si deve ricordare che la pronuncia delle /bgdkpt/ era duplice, e non sempre prevedibile: in assenza (come nel caso in questione) dei diacritici di spirante (*rukkākā*) o di occlusiva (*quššāyā*), prevale la consuetudine di pronunciarle come spiranti se in posizione post-vocalica.

³⁴ I tre doni vengono menzionati ai capitoli 46, 47, 48, 49.

³⁵ Ringrazio Riccardo Contini per la cortesia con cui mi ha fornito un’accurata trascrizione del testo siriano.

³⁶ Come mi segnala Vittorio Berti, il significato letterale sarebbe “del cerchio”.

³⁷ Secondo la traduzione di Budge 1889, 49-50: «As for the round ball, it is a sign that I shall hold the whole world; for the world is round and resembles a sphere exactly». Il testo siriano è nell’edizione di Budge 1889 alla pagina 87, linee 14-16.

³⁸ Per una discussione del dibattito intorno all’etimologia di pahlavi *spihr*, ecc., si veda Panaino 2019, 43-54.

³⁹ Comunicazione personale del 10 febbraio 2025.

Risulta, però, molto difficile assumere posizioni troppo perentorie sulla questione delle realizzazioni effettive, in cui una certa oscillazione era normale.

Peraltro, osserveremo anche che la testimonianza del *Romanzo di Alessandro* nella sua resa siriana vanifica ulteriormente alcuni degli argomenti di Theodor Nöldeke⁴⁰ contro una diretta derivazione del pahlavi *spihr* dal greco $\sigma\phi\alpha\acute{\iota}\rho\alpha$ ed in favore di una sua lineare derivazione da un supposto proto-iranico **spiθra-*, ipotesi questa già ampiamente contestata da W.B. Henning,⁴¹ nonché in successivi studi.⁴² In particolare, si ribadirà non solo che la fonetica del siriano mostra come si potessero di fatto alternare forme con fricativa e occlusiva labiale,⁴³ per cui l'esclusiva assunzione di una forma con fricativa labiale come resa univoca del greco $\sigma\phi\alpha\acute{\iota}\rho\alpha$ risulta un postulato aprioristico. Inoltre, si aggiunge un ulteriore argomento, ossia l'infondatezza del tentativo di circoscrivere la semantica del lemma aramaico solo ad un lessico dotto e scientifico, in cui pronunce con occlusiva (come nel caso dell'aramaico *piāle* di contro al gr. $\phi\acute{\iota}\alpha\lambda\eta$), ritenute più popolari, sarebbero state da escludere. Al contrario, la duplice valenza semantica, "palla/sfera, ben attestata nel testo siriano del *Romanzo di Alessandro* preso sopra in considerazione, conferma proprio il contrario.

Il passo siriano può, peraltro, portare qualche elemento in più all'annosa questione della sua origine? Se dobbiamo tener conto della testimonianza della versione armena, la "palla", in un testo iranico, verisimilmente pahlavi o dari, sarebbe stata resa con molta probabilità con *gund*, mentre la "sfera" terrestre o celeste, sarebbe stata indicata come *spihr*, soprattutto se si fosse voluto insistere su di un riferimento astronomico, oppure con *būm* o *zamīg* se, invece, il contesto fosse rimasto ancorato ad uno stretto riferimento al mondo abitato. Resta, però, il dubbio che, in persiano si potesse comunque riprodurre lo stesso gioco semantico, basato su di una supposta polivalenza della voce *spihr*, che in realtà non sembra confermata nelle attestazioni note.

Il contenuto di tale passo, quindi, non porta alcunché dal punto di vista della soluzione della questione della supposta *Vorlage* medio-persiana del testo siriano, secondo la celebre teoria di Nöldeke,⁴⁴ e non smentisce le recenti critiche della collega Ciancaglini.⁴⁵

Emergono, d'altra parte, nuovi problemi, mai presi in considerazione precedentemente. Non si è mai notato che, in un ambito cristiano orientale culturalmente evoluto, come quello della Chiesa Cristiana di Persia, la ricezione di una speculazione sulla "palla/sfera", basata sull'uso bivalente del termine siriano, alla stregua di quello greco, non avrebbe dovuto suscitare dissensi solo in un contesto teologico-culturale quale quello proprio dei Cristiani melkiti e monofisiti. Ovvero di una minoranza. Infatti, mentre il modello sferico proposto nel testo greco e riprodotto in quello siriano sarebbe stato ritenuto del tutto normale al di fuori del Cristianesimo duofisita, esattamente come per i Mazdei, a restare notevolmente perplessi, se non del tutto indignati da una tale rappresentazione della terra, sarebbe apparsa proprio la maggioranza più colta dei

⁴⁰ Nöldeke 1888, 37, 38.

⁴¹ Henning 1942, 239-240, and n. 2 (= Henning 1977, II, 105-106).

⁴² Panaino 2019; 2023a; 2023b.

⁴³ Per un approfondimento della questione, si veda la trattazione di Bohas 2005.

⁴⁴ Nöldeke 1890.

⁴⁵ Ciancaglini 1997; 1998; 1999; 2001 2005. Si vedano però anche i contributi di parere diverso offerti da van Bladel 2007 e Manteghi 2018, *passim*. Una posizione più articolata e prudente in Panaino (in stampa).

Cristiani di Persia, che, come discepoli di Teodoro di Mopsuestia e di Cosma Indicopleuste (VI sec.),⁴⁶ si immaginavano il cosmo a forma di un tabernacolo sul modello dell'Arca dell'Alleanza. Il fatto che il testo siriano abbia recepito il contenuto letterale ed il gioco semantico della tradizione greca e/o di un adattamento successivo implica che il traduttore non fosse affatto ostile alla dottrina astronomica tolemaica o che perlomeno non avesse in odio l'idea dell'esistenza di una sfera celeste e soprattutto terrestre, fatto però ben strano tra i duofisiti. Una svista? Una disattenzione o dobbiamo presupporre l'ignoranza del traduttore? O ancora supporre un influsso della preponderante visione diffusa nel mondo iranico? Non sarebbe neppure da escludere una scelta fatta da un dotto che non necessariamente si sentiva vincolato dall'adesione ufficiale ad un modello celeste alquanto bizzarro, inverosimile e sotto molti aspetti anche irragionevole, perché sostanzialmente incapace di dare ragione dei fenomeni del moto diurno. Forse più semplicemente una trascuratezza o un'indifferenza ad un tema percepito (se percepito) come troppo tecnico. Sia come sia, di certo ci siamo imbattuti in un problema interessante, ma difficilmente risolvibile con il rasoio di Occam. Che, comunque, il mondo zoroastriano tardo antico ed altomedievale considerasse "rotonda" (*girdīh*)⁴⁷ la terra, nella più che evidente accezione di "sfera", non abbiamo dubbi. Ciò, ad esempio, è palesemente confermato da un passo *Dēnkard* III,19,⁴⁸ in cui si spiega per quale ragione il sole al suo levare, così come al suo tramonto, illumina solo tre *kišwar* ("continenti, climi") e mezzo alla volta sui sette totali di cui si compone la terra. Il testo, a tal proposito, specifica che, in ragione della rotondità (*girdīh*) terrestre, il sole nel suo progredire illumina sempre solo una metà della superficie globale (ovvero proprio tre *kišwar* e mezzo su sette). In questo caso, abbiamo conferma, in un contesto di matura evoluzione astronomica e geometrica, del fatto che il mondo iranico condividesse le visioni più evolute del sistema tolemaico e che, anche in tale contesto culturale, si potesse usare estensivamente (vedi ancor il greco *στρογγύλος*, "rotondo",⁴⁹ ma riferito al globo terrestre) aggettivi riferentisi alla rotondità (etimologicamente connessi all'idea di girare su se stessi e di ruotare) per indicare un corpo sferico (approssimativamente) come quello terrestre.

Resta, infine, da valutare con prudenza quanto questo indizio possa essere importante, anche perché vi è il rischio di sopravvalutare un dato evidentemente molto sofisticato. In tale trasmissione, di certo, un'intermediazione iranica, anche solo orale e di natura culturale, non avrebbe affatto nuociuto, perché su tale terreno Mazdei e Cristiani di Occidente erano egualmente filo-tolemaici. Di certo, però, tale circostanza merita la sua attenzione a conferma che la storia della trasmissione, ricezione e irradiazione intellettuale del ciclo di Alessandro Magno preserva sorprese e curiosità ancora imprevedibili.

⁴⁶ Sulla *Topografia Cristiana* di Cosma Indicopleuste, si vedano gli studi e l'edizione di Wolska-Conus 1962; 1968. Utilissima anche la recente monografia dedicata al testo di Cosma Indicopleuste (2023) con traduzione e note a cura di Carlo dall'Osso e di Gabriele Castiglia. Molto pertinente il saggio di Faller 2011. Cfr. anche Panaino 2019, 140, 148.

⁴⁷ A proposito di *gird*, *girdīh*, *girdag*, si vedano MacKenzie 1971, 36; Nyberg 1974, 82 (ma anche 81 sub *gartišn*). Se veda la radice verbale **gart*, "to turn", in Cheung 2007, 110-111.

⁴⁸ Per il testo pahlavi, vedi ora Fazilat 2002, 88; per la traduzione cfr. de Menasce 1973, 39-40.

⁴⁹ Per l'etimologia e la formazione, molto incerta, si rimanda a Beekes 2010, II, 1414 ed alla bibliografia ivi citata.

Bibliografia

- Asatrian, Garnik. In preparazione. *New Persian Etymological Dictionary*, (Leiden Etymological Dictionary Series). Leiden: Brill.
- Asatrian, Garnik, and Arakelova, Victoria. 2001. "Blunt, Bald and Wise: Iranian *kund-*", *Iran & the Caucasus* 5: 201-206.
- Bartholomae, Christian. 1899. "Arica XII", *Indogermanische Forschungen* 10 (1): 189-204.
- Bartholomae, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.
- Bailey, Harold W. 1945. "Asica", *Transactions of the Philological Society*: 1-38 (= 1981, II: 223-265).
- Bailey, Harold W. 1981. *Opera Minora*. 2. Ed. by Mahyar Nawabi. Shiraz: Firozangah Publishers.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. With the assistance of Lucien van Beek. 2 Vols., (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 10/1-2). Leiden-Boston: Brill.
- Bladel, Kevin van. 2007. "The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander". In *Memory as History: the legacy of Alexander in Asia*. Ed. by Himanshu Prabha Ray, and Daniel T. Potts. New Delhi: Aryan Books International, 54-75.
- Bohas, Georges. 2005. *Les bgdkpt en syriaque selon Bar Zo 'bi*. Toulouse: Editions Amam-Ce-maa.
- Buck, Carl Darling. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of the Ideas*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Budge, E.A. Wallis. 1889. *The History of Alexander the Great Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. New York-London: Cambridge University Press.
- Cary, George. 1956. *The Medieval Alexander*. Ed. by D.J.A. Ross. Cambridge: Cambridge University Press.
- Centanni, Monica. 2018. *Romanzo di Alessandro seguito da «Vita di Alessandro»*. Milano: SE.
- Cheung, Johnny. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 2). Leiden-Boston: Brill.
- Ciakciak, Emmanuele. 1837. *Dizionario armeno-italiano*. Venezia: Tipografia Mechitarista.
- Ciancaglini, Claudia. 1997. "Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle tradizioni greca e iranica". In *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Forme e modi di trasmissione. Atti del convegno di Trieste, 19-20 settembre 1996*. A cura di Alfredo Valvo. Alessandria: Edizioni dell'Orso: 59-81.
- Ciancaglini, Claudia. 1998. "Gli antecedenti del romanzo siriano di Alessandro". In *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale*. I. *Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti. Atti del Seminario internazionale di Studi, Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997*. A cura di Rosa Bianca Finazzi e Alfredo Valvo. Alessandria: Edizioni dell'Orso: 55-93.
- Ciancaglini, Claudia. 1999. "La versione siriana e la sua presunta *Vorlage* pahlavica", *Quaderni di Storia* 49: 98-101.

- Ciancaglini, Claudia. 2001. "The Syriac Version of the Alexander Romance", *Le Muséon* 111 (1-2): 121-140.
- Ciancaglini, Claudia, 2005. "Iranian loanwords in Syriac: some problems in chronology and cultural history". In *Orientalia Romana VIII: Middle Iranian Lexicography. Proceedings of the Conference held in Rome, 9-11 April 2001*. Ed. by Carlo Giovanni Cereti, and Mauro Maggi. Rome: IsIAO: 253-276.
- Ciancaglini, Claudia. 2008. *Iranian Loanwords in Syriac*, (Beiträge zur Iranistik, 28). Wiesbaden: Reichert.
- Cosma Indicopleuste. 2023. *Topografia Cristiana*, (Testi patristici 274). Introduzione, traduzione e note di Carlo dell'Osso. Saggio introduttivo, note e indici di Gabriele Castiglia. Roma: Città Nuova.
- Decker, Wolfgang. 1975a. "Ball". In *Lexikon der Ägyptologie*. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, col. 608.
- Decker, Wolfgang. 1975b. "Ball, Schlagen des". In *Lexikon der Ägyptologie*. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, col. 608-609.
- Decker, Wolfgang. 1975c. "Ballspiel". In *Lexikon der Ägyptologie*. Band I. Wiesbaden: Harrassowitz, coll. 609-610.
- Decker, Wolfgang. 1992. *Sports and Games of Ancient Egypt*. Translated by Allen Guttmann. New Haven: Yale University Press.
- Decker, Wolfgang, and Herb, Michael. 1994a. *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten*. Teil 1 *Text. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*, (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 14/1). Leiden: Brill.
- Decker, Wolfgang, and Herb, Michael. 1994b. *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten*. Teil 2. *Abbildungen. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*, (Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East 14/2). Leiden: Brill.
- Decker, Wolfgang, and Thuillier, Jean-Paul. 2004. *Les sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce, Rome*, (Antiqua 8). Paris : Picard.
- Faller, Stephan Alfred. 2011. "The World According to Cosmas Indicopleustes – Concepts and Illustrations of an Alexandrian Merchant and Monk", *The Journal of Transcultural Studies*, 2 (1): 193-232.
- Fazilat, Farīdūn. 2002. *Dinkard*. Book III (0-112). *A Text to the Pahlavi Language. Many Problems about the: Ethics, Creation, Medicine, Astrology, Religious Jurisprudence, the Philosophy of Khosrawāni, Theology, Philosophy, Civil Code, Mythical's Personages and ... Correction, Transcription, Notes and Translation according to the Madan's Publish*. Teherān: Publisher Enteshārāt-e Fahrhang-e Dehkhoda.
- Hartner, Willy. 1968. *Oriens-Occidens, ausgewählte Schriften Zur Wissenschaft- und Kulturgeschichte. Festschrift Zum 60. Geburtstag*, (Collectanea. III). Hildesheim: G. Olms Verlag.
- Hartner, Willy. 2012. "Falak". In *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Ed. by Peri J. Bearman. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0207 (reprinted in: Hartner, Willy. (1968) *Oriens-Occidens*. Hildesheim: G. Olms Verlag: 265-267).

- Henning, Walter Bruno. 1942. "An Astronomical Chapter of the *Bundahishn*", *Journal of the Royal Asiatic Society*: 229-248 (ristampato in Henning 1977, II: 95-114).
- Henning, Walter Bruno. 1977. *Selected Papers*. 2 Vols., (Acta Iranica 14-15. Hommages et Opera Minora, V-VI). Téhéran-Liège: Brill.
- Hofmann, Catherine, et Nawrocki, François. 2019. *Le monde en sphères*. Sous la direction de Catherine Hofmann et François Nawrocki. Paris : Bibliothèque Nationale de France.
- Hollard, Dominique. 2019. « Le globe sur les monnaies romaines ». In *Le monde en sphères*. Sous la direction de Catherine Hofmann et François Nawrocki. Paris : Bibliothèque Nationale de France.
- Hübschmann, Heinrich. 1897. *Armenische Grammatik*. Leipzig: von Breitkopf und Härtel (ristampa Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 1992).
- Jacoby, F. 1923-1958. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III Bände. Berlin; Leiden: Brill.
- Kitat, Sara El Sayed. 2012. "Games of Striking the Ball in Egypt during the Græco-Roman Period", *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality* 9 (Special Issue, part 1): 1-19.
- Konstantakos, Ioannis M. 2015. "Alexander and Darius in a Contest of Wit («Alexander Romance» 1.36-38): Sources, Formation, and Storyteller Traditions", *Acme* 1: 129-156.
- Kousoulis, Panagiotis I.M. 2007. "Some remarks on the ritual of 'striking the ball' in the liturgical environment of the Ptolemaic temples". In *Königtum, Staat und Gesellschaft Früher Hochkulturen*. Herausgegeben von Rolf Gundlach, Detlev Kreikenbom und Mechthild Schade-Busch. 6. *Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume Leiden*. Herausgegeben von Ben Haring und Andrea Klug 4.-7. September 2002. Wiesbaden: Harrassowitz: 153-166.
- Lenfant, Dominique. 2004. *Ctésias de Cnide : La Perse, l'Inde, Autres fragments*. Paris : Les Belles Lettres.
- Lerner, Michel-Pierre. 1996-1997. *Le monde des sphères*. I : *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*. II : *La fin du cosmos classique*. Paris : Les Belles Lettres.
- L'Orange, Hans Peter. 1953. *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- MacKenzie, David Neil. 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London-New York-Toronto: Oxford University Press.
- Mancini Lombardi, Sara, e Uluhogian, Gabriella. 1997. "Due redazioni per il *Romanzo di Alessandro* armeno: tessere di un mosaico perduto?". In *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale. I. Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti. Atti del Seminario internazionale di Studi. Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997*. A cura di Rosa Bianca Finazzi, Alfredo Valvo. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 157-174.
- Manteghi, Haila. 2018. *Alexander the Great in the Persian Tradition. History, Myth and Legend in Mediaeval Iran*. London-New York: I.B. Tauris (reprint 2019).
- Martirosyan, Hrach K. 2010. *Etymological dictionary of the Armenian inherited Lexicon*. Leiden: Brill.

- Menasce, Jean de. 1973. *Le troisième livre du Dēnkart traduit du pehlevi*, (Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris III, 5 – Bibliothèque des Œuvres Classiques Persanes, 4). Paris : Klincksieck.
- Mendner, Siegfried. 1956. *Das Ballspiel im Leben der Völker*. Münster: Aschendorff.
- Morosini, Roberta. 2011. "The Alexander Romance in Italy". In *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Brill's Companions to the Christian tradition*. Ed. by Zachary David Zuwiyya. Leiden-Boston: Brill: 329-364.
- Neugebauer, Otto. 1960. "Sense or Nonsense in Scientific Jargon", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23, (1-2): 175-176.
- Nikolaev, Alezander. 2017. "Luvian (SÍG)*šūrita* 'balls of yarn'". In *Usque ad Radices. Indo-European studies in honour of Birgit Anette Olsen*. Ed. by Bjarne S.S. Hansen, Adam Hyllested, et al., (Copenhagen Studies in Indo-European, vol. 8). Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 567-574.
- Nikolaev, Alexander. 2021. "Iranian **zğanda*- 'mounted messenger', **zğad*- 'to ride' and Greek σφαδῆζω*", *Philologia Classica* 16 (2): 222-227.
- Nöldeke, Theodor. 1888. *Persische Studien*. Band I, (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften 116/8: 387-423). Wien: F. Tempsky.
- Nöldeke, Theodor. 1890. *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. 38). Vienna: F. Tempsky.
- Nyberg, Henrik Samuel. 1974. *A Manual of Pahlavi*. II: *Ideograms, Glossary, Abbreviations, Index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Panaino, Antonio. 2019. *A Walk through the Iranian Heavens. Spherical and Non-Spherical Cosmographic Models in the Imagination of Ancient Iran and its Neighbors*. Irvine-Leiden: Jordan Center for Persian Studies-Brill.
- Panaino, Antonio. 2023a. "L'idea di Sfera Celeste tra Oriente e Classicità. Sviluppi e annotazioni a completamento di uno studio precedente". In *Studi Iranici Ravennati IV*. A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano: Mimesis: 343-367.
- Panaino, Antonio. 2023b. "Dalla montagna cosmica alla sfera celeste. Il difficile cammino di una rappresentazione geometrica del mondo nell'antichità". In *Atti e Memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria», 287° anno dalla fondazione*, (Atti del convegno "I Punti Cardinali nell'Immaginario europeo", Firenze, 7-8 aprile 2022). Olschki: Firenze, 159-172.
- Panaino, Antonio. 2023c. "Sacred Kingship in Ancient Iran: The Symbolic Language of Royalty in Achaemenid and Sasanian Ideologies". In *Studi Iranici Ravennati IV*. A cura di Antonio Panaino, Andrea Piras e Paolo Ognibene. Milano: Mimesis: 275-298.
- Panaino, Antonio. In stampa. "Eskandar and the Religion of the Messiah: The Multicultural Roots of a curious Anachronism". In *A Volume in Honor of ****. Leiden: Brill.
- Pennacchietti, Fabrizio A. 1999. "*Qundâqôr*: un hapax siriano del Romanzo di Alessandro tra filologia e archeologia". In *Afroasiatica tergestina. Papers from the 9th Italian Meeting of Af-*

- ro-Asiatic (Hamito-Semitic) Linguistics*. A cura di Marcello Lamberti e Livia Tonelli. Padova: Unipress: 71-82.
- Pfister, Leo. 1913. *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*. Heidelberg: Winter.
- Riedweg, Christoph. 2006. “‘Sphaira’, o la magia della rotondità perfetta nel pensiero dei Greci”. In *Esprit sphérique. Sfere dalla collezione Legler, Bergamo / Esprit Sphérique. Spheres from the Legler Collection, Bergamo*. Catalogo della mostra (Galleria Gottardo, Lugano). A cura di Marisa Bertoldini. Milano: Charta, 309-319, seguito dal testo tedesco: “‘Sphaira’ oder der Zauber vollendeter Rundung im Denken der Griechen”: 392-396.
- Rossi, Adriano Valerio. 2002. “Middle Iranian *gund* between Aramaic and Indo-Iranian”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (= *Studies in Honour of Shaul Shaked*): 140-171.
- Rossi, Adriano Valerio. 2006. “Mprs. *kundāg* ‘indovino’”. In *Loquentes linguis. Scritti linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti / Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti / Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*. A cura di Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi e Mauro Tosco. Wiesbaden: Harrassowitz: 613-633.
- Rossi, Adriano Valerio. 2015. “Once again on Iranian *kund*”. In *Studies on Iran and the Caucasus in Honour of Garnik Asatryan*. Ed. by Uwe Bläsing, Victoria Arakelova, and Matthias Weinreich. Leiden: Brill: 351-164.
- Scheftelowitz, Isidor. 1927. “Idg. *zgh* in den Einzelsprachen”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, 54: 224-253.
- Schramm, Percy Ernst. 1958. *Sphaira. Globus. Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elisabeth II. Ein Beitrag zum «Nachleben» der Antike mit 84 Lichtdrucktafeln und 6 Textabbildungen*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Simonyan, Hasmik A. / Միմնյան, Հասմիկ Ա. 1989. *Patmowt’iwn Alek’sandri Makedonac’woy. Haykakan xmbagrowt’iwnner / Պատմության Աղեքսանդրի Մակեդոնացու: Հայկական խմբագրություններ* [Storia di Alessandro il Macedone. Redazioni armene]. Erivan / Երևան: Haykakan XSH GA Hratar / Հայկական ԽՍՀ ԳԱ հրատար.
- Stoneman, Richard. 2010. *Alexander the Great. History of His Legend*. New Heaven-London: Yale University Press.
- Stoneman, Richard, e Gargiulo, Tristano. 2007. *Il Romanzo di Alessandro*. A cura di Richard Stoneman. Traduzione di Tristano Gargiulo. I. Milano: Mondadori.
- Sundermann, Werner. 1977. “Einige Bemerkungen zur Lehre von den Mondstationen in der altiranischen Überlieferung”, *Altorientalische Forschungen* 5: 199-204.
- Taşean, Yakovbos / Տաշեան, Զակովբոս [= Dashian, Jacob]. 1892. *Owsowmnasirowt’iwnk’ Stoyñ-Kalist’eneay varowc’ Alek’sandri / Ոստմնասիրությունք Ստոյն - Կալիսթենայ վարուց Աղեքսանդրի (Studi sul Romanzo di Alessandro dello Pseudo-Callisthene)*. Vienna / Վիեննա: Mxit’arean tparan / Մխիթարեան տպարան.
- Tavernier, Jan. 2007. *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 158). Leuven-Paris-Dudley, MA: Peeters.
- Traina, Giusto. 2003. “La traduzione”. In *La storia di Alessandro il Macedone. Codice armeno miniato del XIV secolo* (Venezia, San Lazzaro, 424), a cura di Giusto Traina, con la colla-

- borazione di Carlo Franco, Dickran Kouymjian e Cecilia Veronese Arslan. Padova: Bottega d'Erasmus, Aldo Ausilio Editore in Padova: 44-180.
- T'reanc', Ráp'ayēl / Քրեանց, Ռափայէլ (ed). 1842. *Patmowt' iwn Alek'sandri Makedonac'woy / Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ* (*La Storia di Alessandro il Macedone*). Venezia: Tipografia Mechitarista.
- West, Stephanie. 1988. "The Scythian Ultimatum (Herodotus iv 131, 132)", *Journal of Hellenic Studies* 108: 207-211.
- Wolohojan, Albert Mugrdich. 1969. *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Translated from the Armenian Version with an Introduction by Albert Mugrdich Wolohojan. New York-London: Columbia University Press.
- Wolska-Conus, Wanda. 1962. *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : théologie et science au sixième siècle*, (Bibliothèque Byzantine - Études 3). Paris : Presses Universitaires de France.
- Wolska-Conus, Wanda. 1968. *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*. I-III. Paris: Éditions du Cerf.
- Zimmern, Heinrich. 1915. *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*. Ex ordinis philosophorum mandato renuntiantur philosophiae doctores et artium liberalium magistri ... inde a die primo mensi Novembris A. MDCCCXIII usque ad diem ultimum mensis Octobris A. MDCCCXIV creati. (Univ., Diss.). Leipzig: Edelamm.

Printed in December 2025
by Bologna University Press