



Numero 11  
Anno 2025

ISSN: 2465-0951

© 2025 - Centro Interuniversitario di Ricerca di Studi sulla Tradizione

**Direttore responsabile**

LUCIANO CANFORA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro e Università degli Studi della Repubblica di San Marino.

**Direttore scientifico**

OLIMPIA IMPERIO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

**Comitato direttivo**

VANNA MARAGLINO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

CLAUDIO SCHIANO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

**Comitato scientifico**

LUCIANO CANFORA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro e Università degli Studi della Repubblica di San Marino. FRANCO CARDINI, Università degli Studi della Repubblica di San Marino. ALEJANDRO COROLEU, ICREA-Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). MARIA DO CEU G. ZAMBUJO FIALHO, Universidade de Coimbra. LOWELL EDMUNDS, Rutgers The State University of New Jersey. ELENA FRANCESCA GHEDINI, Università degli Studi di Padova. GIORGIO IERANÒ, Università degli Studi di Trento. EDMONDO LUPIERI, Loyola University of Chicago. MANUELA MARI, Università degli Studi di Bologna. SILVIA MILANEZI, Université Paris-Est Créteil Val de Marne. GIORGIO OTRANTO†, Università degli Studi di Bari Aldo Moro e Università degli Studi della Repubblica di San Marino. GIUSTO PICONE, Università degli Studi di Palermo. FERNANDO GARCIA ROMERO, Universidad Complutense de Madrid. FEDERICO SANTANGELO, Università degli Studi di Genova. ANTONIO STRAMAGLIA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. BERNHARD ZIMMERMANN, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

**Redazione**

IMMACOLATA AULISA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. NUNZIO BIANCHI, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. MARCO CARATOZZOLO, Università degli Studi di Bergamo. MENICO CAROLI, Università degli Studi di Foggia. SABINA CASTELLANETA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. CRISTINA CONSIGLIO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. CLAUDIA CORFIATI, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. IMMACOLATA ERAMO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. PAOLO FIORETTI, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. ELISA FORTUNATO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. PAOLA LASKARIS, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. GIANLUCA MASTROCINQUE, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. FEDERICA MONTELEONE, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. GIOVANNI NIGRO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. DANIELE MARIA PEGORARI, Università Mercatorum. DANIELE VITTORIO PIACENTE, Università degli Studi di Bari Aldo Moro. RAFFAELE RUGGIERO, Università degli Studi di Bari Aldo Moro e Aix-Marseille Université.

## Sommario

### Articoli

PIETRO VESENTIN, *Apuleio V.M. 18. Le Metamorfosi a luci rosse di Georges Pichard*  
3-37

FATIMA EL MATOUNI, *Fortuna e consilium: la vicenda di una massima attribuita al mimografo Publilio*  
38-69

ELEONORA ANSELMO, *Della linea Satyricon-Capriccio italiano*  
70-84

MATTEO ROSSETTI, *Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio nel Saggio sopra gli errori popolari di Leopardi*  
85-128

VALERIA ANNUNZIATA, *Come lavorava Frazer. Appunti per un'analisi variantistica del mito di Nemi ne Il Ramo d'Oro*  
129-155

GIUSEPPE DIMATTEO, *Orazio a cena da Pavese. Appunti sull'inedito Vita conviviale nella Roma d'Augusto*  
156-199

LUCIANO CANFORA, *Scolii tucididei illuminanti*  
200-211

---

### ***La politica e il diritto degli antichi e dei moderni - a cura di Maria Stefania Montecalvo***

MARIA STEFANIA MONTECALVO, *La politica e il diritto degli antichi e dei moderni. Leggere il passato per riformare il presente tra Francia e Italia*  
215-218

NUNZIO BIANCHI, *Voltaire ad Altamura. Traduzioni di scritti voltairiani tra le carte di Luca de Samuele Cagnazzi*  
219-239

IDA GILDA MASTROROSA, *"Une certaine gravité de mœurs": norme giuridiche e concezione della donna nell'antica Roma secondo Montesquieu*  
240-264

MARIA STEFANIA MONTECALVO, *Imperi, colonie, federazioni tra teoria e prassi nella riflessione del baron de Sainte-Croix*  
265-300

ROSA OTRANTO, *Prospero Petroni traduttore della grammatica di Port-Royal*  
301-316

MASSIMO PINTO, *Isocrates in the 18th Century. A Look at his Reception through the Editions and Translations*  
317-342

CLAUDIO SCHIANO, *Lo scontro tra Roma e Cartagine nella riflessione illuministica sulla "rivalità delle nazioni"*  
343-366

---

### **Recensioni**

CARLO FRANCO  
P. Fonzi, A. Gallicchio, M.A. Ielo, R. Lavagnini, V. Rotolo, E. Terzi, G. Zoras, *Patission 47. L'Istituto Italiano di Cultura di Atene e la sua storia*, ETPbooks, Athens 2024  
369-377

FEDERICO SANTANGELO  
D. Padilla Peralta, *Classicism and Other Phobias*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2025  
378-387

## **Articoli**



*Apuleio V.M. 18*  
*Le Metamorfosi a luci rosse di Georges Pichard\**

Eclettico e reversibile in svariate dimensioni artistiche<sup>1</sup>, *L'asino d'oro*, come abbiamo mostrato altrove<sup>2</sup>, non si è sottratto a quell'«unica forma d'arte figlia del nostro tempo» che è, secondo taluni<sup>3</sup>, il fumetto. Un genere di segno più o meno giovanile – fino a qualche decennio fa, peraltro, elettivamente maschile –, associato alle evasioni eroiche e sognanti del mondo *pop*, di cui ha contribuito a indagare le ragioni, facendosi, non da ultimo, strumento di scavo antropologico<sup>4</sup>.

Prevedibilmente o no, il capolavoro apuleiano ha saputo ridestare i sensi dei disegnatori di «fumettacci»<sup>5</sup> *boomer generation*, offrendo loro circostanze narrative e sceniche sostanzialmente preconfezionate e pronte per la *mise en page*: è il caso, ad esempio, della

\* Ho provato, senza successo, a contattare ripetutamente la casa editrice al fine di domandare la possibilità di riprodurre le immagini. Resto pertanto disponibile ad assolvere alle mie eventuali obbligazioni.

<sup>1</sup> Sulla fortuna delle *Metamorfosi* nei diversi generi dell'espressione culturale una panoramica generale in Vesentin 2024, pp. 411-412. Sul rapporto tra il romanzo, l'arte e la dimensione della visualità cfr. Graverini 2020 e Harrison 2020.

<sup>2</sup> Cfr. Vesentin 2024.

<sup>3</sup> Sono le parole di Fofi 2012, p. 10.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 10-14. Sul rapporto tra il fumetto moderno e il mondo classico si veda il volume curato da Moroni 2022; sul fumetto nel mondo antico, invece, cfr. Stramaglia 2005 e 2007.

<sup>5</sup> Definizione di Spinazzola 2008.

matrona ‘zoofila’ allettata dal corpo asinino di Lucio (X, 20-22), e della serva Fotide, discintamente ritratta alla vigilia dell’incontro amoroso (II, 17, 1-2). Un quadro, quest’ultimo, ossessivamente riproposto tanto da Milo Manara (1945-)<sup>6</sup> nella sua riscrittura, quanto da Georges Pichard (1920-2003)<sup>7</sup> nella propria, che occorre ad Apuleio già in origine per trasferire al lettore lo «sguardo lascivo»<sup>8</sup> dall’uomo antico riservato alle Veneri, ossia a quelle «sensuali rappresentazioni artistiche della bella dea»<sup>9</sup> che stanno dietro la figura dell’ancella; cifrate nel testo per tramite di una parola che sa simultaneamente evocare l’immediatezza carnale del dipinto e riprodurre la ‘tridimensionalità’ plastica della scultura, stimolando nel pubblico un «voyeurismo della mente e dell’immaginazione»<sup>10</sup>.

Non è un coincidenza, insomma, che tra le tante opere in greco e in latino disponibili, gli sceneggiatori e gli illustratori erotici abbiano accordato la loro predilezione proprio alle *Metamorfosi*, ricche sì di trame che nascono dalla sfrenatezza sessuale, ma parimenti facili da rappresentare, giacché il loro stesso ideatore tessera e rendeva ‘fotografiche’ situazioni eccitanti nelle quali catturare il lettore, dimostrando di saper sfruttare molto bene il meccanismo alla base della letteratura a luci rosse: la proiezione infranarrativa del punto di vista di chi la fruisce. L’esatto obiettivo, in sostanza, del fumetto *hot*.

A tal proposito, affrontiamo ora quel singolare capitolo della fortuna di Apuleio romanziere che fu il pornofumetto di Georges Pichard: *L’asino d’oro. Libero adattamento ispirato al testo di Apuleio*.

<sup>6</sup> Cfr. Manara 2021, tavv. 10-13: le pagine non sono numerate, contiamo a partire dalla prima tavola dell’albo. La prima edizione dell’opera, edita in Francia nel 1999 da *Les Humanoïdes Associés*, ha per titolo *La Métamorphose de Lucius*, in seguito *L’Âne d’or*. Il volume esce quasi contestualmente sul mercato italiano per i tipi di Mondadori (titolo: *L’asino d’oro*), ed è oggi disponibile nella ristampa di Feltrinelli Comics (2021). Sul confronto tra la riscrittura e il suo modello cfr. Vesentin 2024.

<sup>7</sup> Cfr. Pichard 1985, tavv. 19-20.

<sup>8</sup> Graverini 2020, p. 73.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Ivi, p. 74.

Costituita di due albi e pubblicata nel 1985 in Francia per l'editore Glénat (*collection Mythologie*) con il titolo *Les sorcières de Thessalie*, l'opera fu successivamente tradotta da Ferruccio Giromini e riedita in Italia con il *lettering* di Marcello Moriondo in altrettanti fascicoli: il primo, a supplemento del numero 9 del periodico 2984 (1985), poi ristampato nel 1989 per Glénat Italia, il secondo direttamente prodotto dall'editore nel 1990.

Ci soffermeremo sulle modalità attraverso cui l'autore restituisce senso e significato al racconto di partenza nella chiave della ricodificazione transmediale: quella stessa 'esperienza progettuale' postmoderna che lo portava a firmare nel 1981, con esiti più estremi, l'*Ulysse*: «il baluardo dell'epica tradotto in una commistione di fantascienza ed erotismo»<sup>11</sup>.

### 1. Parte prima. *Les sorcières de Thessalie*

Strutturiamo lo *specimen* che segue in modo tale da favorire un raffronto immediato tra *L'asino d'oro* di G. Pichard – che leggiamo nel supplemento a 2984 (vol. I) e nel volume Glénat Italia (vol. II) – e l'originale apuleiano. Ad ogni tavola o gruppo di tavole degli albi associamo i contenuti del romanzo, confrontando sinteticamente la struttura delle sequenze, lo svolgimento degli intrecci, la modalità di presentazione dei personaggi e le loro figure.

#### VOLUME I = LIBRI I-VI

**Tavole 2-12.** L'albo si apre *in medias res* con il racconto di Socrate (tavv. 2-8), a sua volta digressione di secondo grado nella più ampia novella di Aristomene. La figura di Aristomene-narratario interno è introdotta alla tav. 8 da una didascalia collocata in basso a sinistra al di fuori della vignetta, in cui la voce onnisciente del narratore fornisce retrospettivamente le coordinate di lettura: «E Socrate parlò a lungo, narrando le sue disavventure...». Ad essa, nella stessa tavola, si combina un *balloon*: «Questa storia è inquietante, mio caro Socrate...», che facilita il lettore a comprendere i meccanismi della 'stratigrafazione' diegetica. Alla tav. 12, dopo che è stata illustrata la tragica dipartita di Socrate, fa

<sup>11</sup> Battaglia-Interdonato 2019, p. 11 della postfazione (anche in questo caso le pagine non sono numerate; contiamo a partire dalla facciata completamente nera alla fine dell'opera = p. 1).

la sua comparsa Lucio. È presentato da un cartiglio decorato con motivi vegetali che consente alla voce narrante di guidare dal di fuori, ancora una volta, il suo lettore attraverso i livelli della narrazione: «Così tanto per passare il tempo e dimenticare la lentezza del viaggio, *Aristomede*<sup>12</sup> raccontò la sua triste storia a *Lucien*, un occasionale compagno di viaggio che si stava recando in Tessaglia e che l'aveva ascoltato con vivo interesse, essendo per natura portato, dal suo spirito curioso, a credere al favoloso racconto del compagno di Socrate».

**Libro I.** Il racconto di Socrate, inserito nella cornice più ampia della narrazione di Aristomene (cfr. I, 5-19) che Lucio ascolta sulla via per Ipata, occupa i capp. 7, 5 - 10, 6 del I libro delle *Metamorfosi* (d'ora in poi: *met.*), ed è riproposto, come l'intera novella, pressoché fedelmente da G. Pichard. È omessa, nell'albo, la sequenza del portinaio (cfr. *met.* I, 15-17), così come manca la figura del terzo scettico viaggiatore che accompagna il protagonista e Aristomene lungo il tragitto (cfr. I, 2, 4). Il cartiglio alla tav. 12 chiarisce il senso della digressione – offrire, cioè, intrattenimento durante il percorso – per come viene esplicitandosi in *met.* I, 2, 6 e 20, 5-6.

**Tavole 13-14.** Lucio riceve indicazioni per la residenza di *Milon* da una giovane donna avvenente. È quindi accolto da *Fotis* che lo conduce dal padrone e dalla moglie, ai quali domanda cibo per il cavallo. «Una ora più tardi» (tav. 14) si corica nella sua camera.

**Libro I.** Le tavole riproducono, con alcuni tagli, gli accadimenti descritti in *met.* I, 21-26. Nel romanzo, però, Lucio, in cerca di informazioni, si rivolge a un'anziana locandiera (cfr. I, 21, 2) e non a una donna seducente.

**Tavole 15-16.** L'indomani, ridestatosi, il protagonista in visita al mercato si imbatte in *Byrrhéne*, nel suo seguito, e nel suo anziano accompagnatore. La parente, dopo averlo invitato a casa, allertandolo gli rivela le terribili capacità di cui dispone *Pamphille*, moglie di *Milon*, celebre per gli erotici appetiti e per i poteri magici. Lucio si congeda dalla congiunta e rincasa emozionato: «Non solo le streghe qui esistono, ma io ero ospite a casa di una di esse senza saperlo!!!» (tav. 16).

**Libro II.** Lucio incontra Birrena e il vecchio in *met.* II, 2. È condotto a casa di lei in II, 3, 6 e allertato in II, 5. Si svincola in fretta e furia per rincasare in II, 6, 3.

<sup>12</sup> Riportiamo in corsivo i nomi per come appaiono nelle tavole di riferimento.

**Tavole 17-23.** Giunto a casa, l'eroe incontra *Fotis* che sta preparando il pasto e che, pertanto, rimanda l'appuntamento galante. Segue la cena «lunga e noiosa» (tav. 19) durante la quale *Pamphille* predice la pioggia osservando la fiamma della lampada. *Lucius* si ritira e riceve la visita della serva che desidera «prenderci cura dei suoi mali» (tav. 20). A un'ellissi fa seguito il colloquio tra l'ancella e *Pamphille* che, legatola a una catena, la picchia con una frusta, gelosa delle attenzioni del fanciullo. A una seconda ellissi seguono nuovi incontri erotici, al termine dei quali, Lucio, armato – perché «passata la mezzanotte» a Ipata c'è il rischio «di trovare uomini sgozzati per strada» (tav. 23) –, si reca a cena da *Birrhéne*.

**Libro II.** Lo scambio salace tra il protagonista e la servetta è collocato in *met.* II, 7. Prendono accordi per la notte in II, 10, 6. Cena ed episodio di licinomanzia sono descritti al cap. 11. Le avventure erotiche, invece, occupano i capp. 16-17 del II libro e, nell'economia del tempo narrativo, uno spazio di più notti (cfr. 17, 5). Lucio lascia l'abitazione pronto a far visita a Birrena in II, 18.

Manca, nel romanzo, il violento scambio tra serva e padrona: Fotide allude alla violenza di Panfile unicamente all'altezza di III 16, 7.

**Tavole 24-28.** La descrizione della mensa di Birrena è affidata a un sommario nella vignetta superiore della tav. 24.

Mentre Lucio sta rincasando – è notte fonda – viene assalito da alcuni ladri: se la cava «menando fendenti a destra e a manca» (tav. 24) nell'oscurità. Il giorno seguente è trascinato al circo da «una plebaglia minacciosa, nella quale si distinguevano le fisionomie patibolari di alcuni magistrati» (tav. 26). Accusato di aver ammazzato «i figli migliori» (tav. 26) di *Hypate*, è condannato a morte. Scopre, alla fine, che si tratta di una beffa: non ha abbattuto uomini ma «solo otri gonfi» (tav. 28).

**Libri II-III.** Apuleio descrive lo spazio del convivio di Birrena in II, 19, 1-4. L'incontro con gli otri-briganti è collocato al termine della novella di Telifrone (assente nel fumetto) in II, 32. I magistrati arrestano l'eroe in III, 2, 1 e lo conducono, dopo averlo portato in giro per tutte le piazze, nel foro (cfr. 2, 5). Il processo, fedelmente ripreso nell'albo a fumetti, occupa i capp. 2-9 del libro III e si protrae, di fatto, fino al cap. 12. Lucio apprende della beffa in 9, 7-9.

**Tavole 29-33.** Lucio, rincasato a seguito delle disavventure, scopre da *Fotis* – pronta a farsi picchiare per il senso di colpa che nutre nei suoi confronti –, il maleficio alla base dell'inganno degli otri. Inizia una digressione (cfr. tav. 30-33) in cui l'ancella, in una retrospettiva, racconta di aver dovuto sottrarre per volere della padrona *Pamphile* – pena, altrimenti, una metamorfosi 'lumache-sca' – alcuni capelli a un giovane beota, feticcio necessario a un sortilegio di attrazione sessuale. Non essendo riuscita a portare a termine il compito e aven-

do temuto la vendetta della strega, la servetta è stata però costretta a ripiegare sui crini di «più capre, i cui corpi non esistevano più che sotto forma di otri» (tav. 33), poi animati nottetempo dell'arte tremenda di Panfile.

**Libro III.** La confessione di Fotide, che è pronta a subire il *lorus*, occupa i capitoli 13 e 14 del libro III ed è ripresa molto fedelmente dal fumettista (si confronti, per es., tav. 31 e *met.* III, 16, 3-6, l'episodio della zuffa con il barbiere). L'ancella rivela i segreti della sua padrona ai capp. 15-18.

**Tavole 34-40.** «Dopo alcune piacevoli notti» (tav. 34), *Fotis* riferisce che la maga ha deciso di trasformarsi in uccello per volare verso il fanciullo di cui si è invaghita. I due sfruttano allora l'occasione per raggiungere il suo «osservatorio» (tav. 34) e la vedono mutarsi in «civetta» (tav. 1 vol. II). Messo a parte del controincantesimo necessario a invertire la metamorfosi, Lucio, «qualche giorno più tardi, mentre *Pamphile* era impegnata col giovane beota» (tav. 37), si sottopone al sortilegio: qualcosa va storto e si ritrova con le fattezze di un asino. «Devi solo brucare qualche rosa e tutto ritornerà a posto» (tav. 38), spiega la fanciulla, mandandolo nel frattempo in scuderia. Lì il suo cavallo e l'asino di *Milon* lo rifiutano, costringendolo a ritirarsi «verso un cantuccio oscuro» (tav. 39). A questo punto egli intravede delle rose, ma non riesce a mangiarle perché irrompono i briganti.

**Libro III.** Fotide, agitata e trepidante, avvisa Lucio dell'assenza di Panfile in III, 21, 1. Nello stesso capitolo assistono alla metamorfosi della matrona. All'altezza di III, 23, 8 si chiarisce la natura dell'antidoto alla trasformazione: non un bagno, ma una pozione/lavanda composta di aneto, acqua di fonte e alloro.

I due scivolano nella stanza (cfr. III, 24) e Lucio, come è noto, si trasforma in asino. Raggiunge la stalla in III, 26, 4, ma è respinto dall'asino e dal cavallo che vi soggiornano (cfr. 26, 5-8). Intravede le rose che adornano l'immagine della dea Epona in 27, 2, però è bloccato dal sopraggiungere del suo schiavo e non riesce a mangiarle. In III, 28 fanno il loro ingresso i banditi.

**Tavole 40-47.** Con furia, i ladroni costringono le donne di casa a dar loro «quel piacere che sarà la giusta ricompensa» (tav. 40) del lavoro svolto; «dal canto suo, *Fotis*», aggiunge il narratore esterno, «si mise all'opera senza che ci fosse bisogno di forzarla» (tav. 41).

Condotta al rifugio dei banditi, Lucio incontra «una donna d'una quarantina d'anni» (tav. 42) – la loro governante – e una «ragazza mica male» (tav. 42) che, nel frattempo, è stata trascinata lì da un secondo manipolo di criminali. All'indomani, governante, ragazza e asino restano soli. La donna approfitta della fanciulla, la lega e abusa di lei con un bastone falliforme. Dopo una lunga conversazione sull'ideologia di base del sistema brigantesco: «In avvenire ri-

spetta quelle brave persone. Sappi che fanno meglio a recuperare il denaro ingiustamente accaparrato dai ricchi...» (tav. 45), Lucio e la fanciulla scappano.

**Libri III-IV-VI.** Nelle *Metamorfosi* manca la divagazione erotica sui ladroni e le donne di casa: i malintenzionati rapiscono Lucio in III, 28 e lo trascinano sulle montagne. La custode dei banditi viene descritta in IV, 7: è l'*anus* narratrice della storia di Amore e Psiche, ricurva sotto il peso dell'età (cfr. IV, 7, 1). Carite, la narrataria intradiegetica della *bella fabella*, fa il suo ingresso solo in IV, 23, 3. Subisce le minacce della vecchia all'altezza di 25, 6 che, tuttavia, per blandirla decide di raccontarle la novella, assente nel fumetto e scambiata da G. Pichard con la scena più prosastica delle percosse e con i vaneggiamenti sulla «comunità» (tav. 46) dei ladri. Lucio e Carite fuggono insieme in VI, 27, 6.

VOLUME II = LIBRI VI-XI

**Tavole 1-15.** Al riassunto dei fatti (cfr. tav. 1) segue la cattura di Lucio e della fanciulla, ricondotti alla caverna. I briganti scoprono che la custode, nel frattempo, si è impiccata, ma sono più che altro occupati a decidere come vendicarsi dei fuggiaschi. Tra le varie proposte una pare più allettante: «Ora sgozzerete questo maligno animale...», suggerisce un tizio, «poi, dopo averlo svuotato per benino, infilerete nel suo ventre, nuda, la fanciulla...» (tavv. 6-7). L'indomani, la banda è raggiunta da un furfante rimasto indietro a casa di Milone, che coglie l'occasione per raccontare le ultime avventure *hot* di Fotide. «Per tutti» spiega alla tav. 9, «il colpevole è Lucio [...]. E ora un'altra buona notizia. Quest'uomo vuole arruolarsi con noi». G. Pichard introduce così la figura del brigante Emo che «offre duemila pezzi d'oro» (tav. 10) e si aggiunge alla compagnia. Udita la storia della fanciulla rapita, l'uomo suggerisce ai ladroni di venderla come «puttana» (tav. 11). Carite accetta di buon grado e si prepara, per dar prova della sua buona fede, a sedurre l'asino, ma Emo impedisce l'amplesso. Appronta invece, il giorno seguente, un brindisi in onore del dio Marte (tav. 13) e, così facendo, coglie l'occasione per drogare i banditi con un sonnifero e liberare la prigioniera. L'asino scopre a questo punto che «era una finta» e che i due «si conoscevano» (tav. 14). Dopo un breve viaggio, Carite, Emo/Tlepolemo e l'asino arrivano in città dove sono accolti tra le ovazioni generali (cfr. tav.15).

**Libri VI-VII.** Il fumetto riprende fedelmente la sequenza della fuga per come è dipinta in *met.* VI, 28-29, sebbene nel romanzo l'ambientazione sia notturna (cfr. VI, 29, 8 e 30, 1). Identico anche l'epilogo della custode, di cui i malavitosi si sbarazzano in 30, 7, e la negoziazione delle pene (cfr. nello specifico tav. 7 e *met.* VI, 31, 5-6).

Il brigante rimasto indietro a Ipatà raggiunge la masnada dei compagni in VII, 1 e rivela che le colpe del furto ai danni di Milone sono ricadute su Lucio

(cfr. VII, 1, 5). Manca, nell'originale, il riferimento alle peripezie 'boccaccesche' di Fotide. Emo/Tlepolemo viene introdotto al cap. 4, 5-6 e si unisce ai briganti al cap. seguente. Dopo aver parlato di sé, il giovane offre loro duemila monete d'oro (cfr. 8, 3); viene eletto capitano e scopre di Lucio e della ragazza che, all'altezza di VII, 9, 6, propone di far lavorare al bordello. Nessun riferimento alla *liaison* erotica tra la fanciulla e l'asino. Il brindisi a Marte Compagno è pianificato al cap. 10, 4 e ha luogo poco dopo: Tlepolemo droga e lega i briganti in VII, 12, 5 e, nello stesso capitolo, fugge con l'innamorata e con l'asino. All'altezza di VII, 13 la città accoglie il rientro dei suoi abitanti.

**Tavole 16-22.** Ellissi: il narratore esterno racconta che «Tlepolemo condusse una folta truppa fino al rifugio dei briganti [...]; sorpresi, [...] furono variamente trucidati» (tav. 16). Il loro bottino «in uno slancio di civismo, si decise di depositarlo nel tesoro pubblico, dove scomparve per sempre» (tav. 16). In seguito, Carite e lo sposo si accorgono che l'asino è infelice, pertanto lo affidano a *Rabiolo*, responsabile delle monte equine; egli lo porta alla moglie (cfr. tav. 17) che decide di approfittarne mettendolo alla mola. Alla fine, per volere di *Rabiolo* (cfr. tav. 19), alla macina ci finisce la donna e l'asino viene liberato tra i cavalli, che, tuttavia, lo rifiutano. Lucio fugge intimorito, ma viene rapito da «alcuni zotici» (tav. 21) e condotto al loro villaggio, ove «la gente si dedicava per tutto il giorno al piacere» (tav. 22). Qui la «madre di un giovane poco di buono» lo affida al suo «tristo rampollo» (tav. 22), *Corvino*.

**Libro VII.** Apuleio accenna alla fine dei banditi e alla sorte delle loro ricchezze, affidate alla custodia pubblica, in *met.* VII, 13, 5-7. Il destino dell'asino, che si decide di lasciar scorrazzare tra le mandrie equine, è stabilito in 14, 5. Seguono le disavventure alla mola (cfr. cap. 15) e la liberazione di Lucio tra le cavalle (cfr. cap. 16). Egli, tuttavia, non viene sostituito alla macina dalla donna, come invece si verifica nell'albo. La descrizione della competizione con gli stalloni si colloca in 16, 3-5. È assente, nel romanzo, infine, ogni riferimento al villaggio e ai popolani; Lucio racconta unicamente (cfr. VII, 17, 2) di essere finito nelle mani di uno schiavetto, lasciando imprecisate le circostanze dell'accadimento.

**Tavole 22-25.** Peripezie di Lucio al seguito del pastorello: il narratore esterno procede per sommari. *Corvino* calunnia l'asino dicendo che «non può veder passare donna o fanciulla senza venir preso da frenesia» (tav. 24), pertanto al villaggio si decide di castrarlo. Condotta sulla montagna, però, il protagonista si salva: un orso fa a pezzi il ragazzo offrendogli l'occasione per filarsela.

**Libro VII.** Le angherie subite dall'asino sono similmente descritte in VII, 17-20. Un'identica calunnia è riferita in VII, 21. Inizialmente l'asino è mandato

a morte (cfr. 22, 3), in seguito è condannato all'evirazione (cfr. 23). È condotto sul monte in VII, 24, 3 e assiste all'attacco dell'orsa in 24, 4-6.

**Tavole 26-27.** Un uomo che «sembrava buono e simpatico» (tav. 26) sale sul dorso dell'asino, ma viene acchiappato dai compaesani di *Corvino* e, accusato di essere un ladro, è costretto a restituire Lucio.

La madre del fanciullo, furente, si arma «di una sbarra di ferro e di un tizzone ardente» (tav. 27) pronta a farsi giustizia, ma il protagonista si salva defecandole addosso. In quel momento, peraltro, interviene *Rabiolo* «l'intendente inetto» (tav. 27), comunicando che i terreni sono stati venduti a un uomo crudele e che i paesani devono rapidamente fuggire.

**Libri VII-VIII.** Lucio è catturato da un passante che lo percuote con un bastone in VII, 25, 1. Nello stesso capitolo viene recuperato dai pastori. Picchiano l'uomo, lo tacciano di essere un ladro e lo accusano di aver ammazzato il ragazzo. Il protagonista è incolpato di non essersi assunto le sue responsabilità nei confronti del bambino dalla madre di questi (cfr. cap. 27), che lo lega e lo pesta nuovamente. Si salva, però, schizzandole a bruciapelo lo sterco (cfr. cap. 28).

I primi capitoli del libro VIII sono dedicati da Apuleio alla novella di Carite, omessa nel fumetto. Appresa la triste sorte della fanciulla e di Tlepolemo, il protagonista fugge con i coloni ormai privi dei padroni (cfr. VIII, 15).

**Tavole 28-29.** «Dopo aver superato una montagna boscosa, si fermarono alla modesta capanna di un vecchio pastore» riferisce, alla tav. 28, il narratore esterno. L'uomo è un bugiardo patologico e spaventa i popolani dicendo loro che i boschi limitrofi sono infestati di lupi. Essi allora si armano, pronti a far fronte alle bestie, ma con il solo risultato di spaventare gli abitanti del paese attiguo che, prendendoli per malintenzionati, gettano loro addosso pietre e olio bollente. Alla fine, si scopre che l'uomo anziano «è un vecchio scemo» che «ne racconta tante» (tav. 29) e, deposte le armi, i profughi entrano in città.

**Libro VIII.** In questo caso il romanzo si distanzia dal fumetto. Il capannello attraversa monti e campi, giungendo a un ricco villaggio (cfr. *met.* VIII, 15, 5). La gente di lì avverte i fuggiaschi che si tratta di un luogo di morte: infestato da lupi, cadaveri e bande armate. Conciati come uno schieramento di guerra (cfr. 16, 6) uomini, donne e asino ripartono. All'altezza del capitolo 17 vengono scambiati dagli abitanti di una fattoria per banditi e subiscono l'assalto dei cani e una sassaiola. Sfiancati dallo scontro, i coloni si fermano in un bosco per medicarsi le ferite (cfr. 18, 5-7). Sopraggiunge un vecchio (cfr. cap. 19) che domanda aiuto per salvare il nipotino, precipitato in una fossa (cfr. 20, 2). Si tratta, però, di un inganno: nella selva si cela un dragone che ammazza uno di loro.

Alla fine, dopo un'ulteriore sosta, giungono in una città popolosa e illustre (cfr. VIII, 23).

**Tavole 30-38.** Lucio viene venduto a un mugnaio che «aveva una cattiva moglie, avida di beni altrui, impudica e oltremodo sbevazzona. Apparteneva inoltre a una strana setta, i cui membri dicevano di essere tutti uguali e adoravano un dio unico» (tav. 30). L'asino, a questo punto, assiste ai tradimenti della donna, *Eufrosine*, e alle confidenze che si scambia con la sua «ancella perfida e intrigante» (tav. 31), *Aglae*. È proprio lei a spingerla tra le braccia del «molto ben dotato» Filesitero (tav. 31). Nel descriverlo, *Aglae* riferisce le sue prodezze sessuali con la sposa del decurione Barbaro. G. Pichard scende un gradino nella diegesi (cfr. tavv. 32-35).

Nonostante il decurione avesse affidato la moglie *Arete* al suo schiavo Mimerce, ella non seppe sottrarsi allo sguardo bramoso di Filesitero, anzi: «La reputazione della signora e la grande difficoltà di approccio servirono solo a eccitarlo maggiormente» (tav. 32). Corrotto Mimerce, Filesitero si reca dalla *mulier* che gli ha accordato le sue simpatie. Mentre sono sul più bello (cfr. tav. 34), però, irrompe il marito e Filesitero fugge, dimenticando i sandali sotto il letto. Individuate le calzature, il coniuge ingannato cerca Mimerce di cui sospetta, e lo fa arrestare (cfr. tav. 35). Mentre questi è trascinato in tribunale, il decurione incrocia Filesitero che, alla sua vista, escogita una trovata astuta: accusa Mimerce di avergli sottratto i sandali il giorno prima alle terme (cfr. tav. 35) e, così facendo, si salva il collo. La digressione finisce e si torna allo scambio tra *Aglae* e la moglie del mugnaio.

Serva e padrona allestiscono il talamo per l'incontro con Filesitero, ma il mugnaio rincasa prima del previsto. L'amante si nasconde sotto una cesta mentre il marito racconta a sua volta di aver assistito al disvelarsi di un tradimento a casa di un amico. I coniugi cenano, e Lucio, pestando una mano all'adultero nascosto sotto la cesta, lo smaschera. Il mugnaio prende il tradimento con bonomia e dà «libero sfogo ai suoi istinti socratici» (tav. 37). Al mattino, però, caccia «fuori di casa i due concubini, ingiungendo loro di non farsi più rivedere» (tav. 37). *Eufrosine*, l'ex moglie, decide di vendicarsi: si reca da una strega che maledice il mugnaio. «Otto giorni dopo, grazie all'opera della strega, il mugnaio fu trovato impiccato» (tav. 38).

**Libro IX.** Sottratto ai sacerdoti della dea Siria cui era stato ceduto in VIII, 25, Lucio è venduto a un mugnaio (cfr. IX, 10, 5) e messo ai lavori forzati presso la sua macina. Durante il soggiorno racconta le avventure erotiche della moglie di lui (cfr. IX, 14-28). Nei fatti, la donna, che già abitualmente tradisce il marito, è incoraggiata da una vecchia (cfr. IX, 16) – non da una coetanea come si verifica, piuttosto, nel fumetto – a sostituire l'amante poco coraggioso con Filesitero, di cui le narra le imprese ben mettendone in luce la focosità ai cap. 17-21

(si tratta di una digressione nella digressione: la storia di Barbaro, Arete, Mimerce e Filesitero fedelmente riprodotta da G. Pichard alle tavv. 32-35).

Cotta la sposa fedifraga a puntino, la *anus* organizza una visita del fanciullo, interrotta, però, dal precoce rincasare del marito. Filesitero viene così nascosto sotto un cassone.

Il mugnaio inizia a riportare le vicissitudini della moglie fedifraga del tintore (cfr. IX, 24-25) che, a sua volta, ha nascosto l'amante – poi smascherato –, sotto una gabbia di vimini (la stessa che, nella riscrittura di G. Pichard, nasconde Filesitero dal mugnaio).

Lucio schiaccia la mano a Filesitero in IX, 27, 2 svelando la messinscena. Prima di notificare il divorzio (cfr. 28, 4), il mugnaio approfitta delle grazie del fanciullo.

In *met.* IX, 29, la sposa ripudiata si rivolge a una strega che, appellatasi alle forze malefiche, per tramite di uno spettro costringe l'uomo a impiccarsi (cfr. *met.* IX, 30, 7).

**Tavole 38-40.** Attraverso l'usuale sommario, il narratore esterno racconta delle fortunate gozzoviglie di Lucio che mangia il cibo preparato da «due fratelli cucinieri al servizio di un padrone opulento» (tav. 38), *Tiasso*. «Una ricca, bella e rinomata signora», aggiunge la voce narrante, «conosciuti i prodigi [*sic*] compiuti da Lucio, concepì per l'asino un'ammirazione che ben presto si trasformò in un amore straordinario...» (tav. 38). Seguono le raffigurazioni dell'amplesso.

**Libro X.** Nel romanzo Lucio è venduto dal soldato cui appartiene in quel momento a due gastronomi: un fornaio e un cuoco, servitori del potente *Tiaso*. Questi, conquistato dal protagonista, che pur essendo un animale resta un buongustaio, se lo porta a Corinto.

In *met.* X, 19, 3 fa la sua comparsa la ricca matrona: novella *Pasifae*, paga al custode un compenso per poter giacere con l'animale (cfr. X, 20-22).

**Tavole 40-45.** I cucinieri avvisano il padrone che, fattosi *voyeur*, spia i rapporti della donna con l'asino. Consultatosi con gli amici, conviene che anche il popolo di Corinto assista allo spettacolo. Il narratore introduce così la vicenda di *Formia*, destinata a giacere con Lucio in luogo della matrona.

*Tiasso* le fa visita e si fa raccontare direttamente da lei la sua storia. Ella è stata condannata al carcere per aver seviziato, mossa dalla gelosia, *Pelagia*, sorella del marito assente, e per averla ammazzata «ficcandole un tizzone ardente nella matrice» (tav. 41). Non contenta ha poi ucciso il marito *Eusebio* con il veleno; il medico *Crisogono* che del veleno era il creatore e, «il mese dopo» (tav. 43), anche la sua stessa figlia e la moglie di lui. Poco prima di spirare, però, la sposa ha fatto in tempo a denunciarla al governatore.

*Tiasso*, vedendola irriducibile, decide di mostrare *Formia*, «sottomessa alle brame amorose di un asino» (tav. 43), alla comunità. Lucio, dal canto suo, che «aveva preso l'abitudine di origliare dietro le porte» (tav. 44), per nulla stuzzicato all'idea, decide di darsela a gambe poco prima di essere trascinato nel circo.

**Libro X.** Nell'originale è lo stalliere a denunciare la lussuria della matrona (cfr. X, 23, 1) al padrone che si procura un'altra candidata: la spregevole assassina di cui Apuleio racconta le gesta in *met.* X, 23-28.

La storia è fedelmente riprodotta da G. Pichard: nelle *Metamorfosi* il riferimento al tizzone è in 24, 5; quello all'acquisto del veleno in 25, 2; quello alla morte del marito e del medico al cap. 26; quello alla morte di sua moglie e della propria figlia al 28.

Giunge il giorno fissato per i giochi (cfr. 29, 3), nel romanzo dettagliatamente descritti, e Lucio fugge arrivando alle sponde del mare (cfr. X, 35).

**Tavola 46.** Giunto sulle rive del mare, Lucio assiste all'apparizione di Iside misericordiosa; mossa a pietà, la dea si congeda dicendo: «Domani avrà luogo una processione in mio onore. Il gran sacerdote, ispirato da me, porterà in mano una corona di rose... tu sai che devi fare... il prodigio sarà attribuito a me e tutti ti lasceranno in pace...». Il destino si compie e l'asino riacquista le sue umane fattezze.

**Libro XI.** Iside si rivolge all'asino in *met.* XI, 5 e gli porge le salvifiche coordinate al cap. seguente. Alla fine, Lucio divorora le rose e torna ad essere uomo in XI, 13.

Le disavventure dell'asino, i suoi incontri, i suoi racconti e le violenze subite, come si intuisce leggendo la tabella, si conservano in larga parte nella riscrittura di G. Pichard che, data la sconfinata vastità del capolavoro apuleiano, è comunque costretto a una selezione del materiale, in ogni caso meno *tranchant* di quella cui dovette sottostare Milo Manara. La rinuncia, che implica a monte l'esclusione della *bella fabella* di Amore e Psiche (cfr. *met.* IV, 28 - VI, 24), di alcuni 'episodi *filler*' e di altre digressioni metadiegetiche – ad es. la novella di Telifrone (cfr. *met.* II, 21-30), le storie dei briganti (cfr. *met.* IV, 9-21) e di Carite (cfr. *met.* VIII, 1-14) –, non gli impedisce, tuttavia, di attraversare l'opera *a capite ad calcem* (complice, peraltro, lo sfruttamento sapiente dei meccanismi di ellissi e sommario), né di conferire rilievo ad alcuni dettagli preziosi

che si configurano come emblemi di una rilettura non solo efficace, ma anche accurata, attendibile, acuta, sia nella misura in cui riesce ad attivare e tenere viva la curiosità del lettore, sia sotto il profilo dell'architettura strutturale che passiamo ora a esaminare.

Il fumettista riproduce nei suoi albi il flusso 'disordinato' delle *Metamorfosi* ricorrendo a una varietà di espedienti narrativi passibili di un'indagine narratologica degna del modello; ricodificati, come ci si attende facilmente da un volume illustrato, nelle immagini e nelle didascalie.

Il narratore è generalmente eterodiegetico – sta al di fuori, cioè, della storia – e onnisciente: conosce i *fetish* dei suoi personaggi e sorride del loro immaginario libidico. Quando Meroe e Pantia, ad esempio, si svuotano la vescica su Aristomene (cfr. tav. 11 e *met.* I, 13, 8), il suo intervento esterno, sospeso nel bianco dello sfondo sotto alle vignette, fa da controcanto al lamento dell'uomo, favorendo la *pointe* ironica:

[Meroe] Stai tranquillo e ringraziaci... perché conosco gente che sarebbe fin troppo contenta di farsi pischiare addosso da due belle ragazze!

[Aristomene] Ah... era un piacere che fino a questo giorno mi era stato rifiutato... ma evidentemente...

[Narratore esterno] *Aristomede* parlava così per ipocrita viltà, perché in verità la cosa non era di suo gradimento.

Nei fatti, però, aleggia tra le pagine uno spettro eterogeneo di voci.

Laddove alla parola enunciata spetta l'usuale spazio del *baloon*, non mancano i casi in cui essa vada sostituendosi a quella extradiegetica del narratore, che ricostruisce porzioni del racconto facendo parlare direttamente le sue figure, elevate al grado di narratori secondari interni omo o autodiegetici<sup>13</sup>. Così capita con i bri-

<sup>13</sup> Significativo anche l'episodio di Formia, assassina e avvelenatrice (cfr. *met.* X, 23-28) che, nel rendicontare la propria storia, tradisce la sua natura di

Pietro Vesentin

ganti (cfr. tavv. 8-9 vol. II); con Fotide (cfr. tav. 30) e con Birrena (tav. 15):

[Narratore] E Lucius fu invitato nella magnifica casa di Byrrhène. Dopo avergliela fatta visitare, prese il giovane a parte e gli disse...

[Birrena personaggio] Stai attento a Pamphille, la sposa di quel Milon da cui stai, è una strega!

[Birrena narratrice] Quando vede un giovane uomo di bell'aspetto, lo colma di carezze, soggioga il suo spirito e lo sottomette per sempre attraverso le sue insolite pratiche amorose...

Il racconto, come si vede, è inquadrato dal narratore e comincia dal personaggio attraverso le parole della sua nuvoletta, parole che poi si spostano nelle didascalie, accompagnate da nuove immagini. Discorso extradiegetico e intradiegetico si sovrappongono e si fondono.

Un accadimento analogo si verifica alle tavv. 31-35 del secondo volume: la voce esterna presenta la moglie del mugnaio con la sua crudele amica, passa loro velocemente il testimone promuovendole a novellatrici di secondo livello, salvo riprendere le redini della storia all'ultimo (cfr. tav. 37) per condurla al suo *denouement*.

narratrice inaffidabile (cfr. tav. 41 vol. II): «[Narratore] Tiasso chiese a Formia, questo il nome della donna, di dirgli perché era stata condannata... [...]

[Formia] Sarà meglio che ti racconti la mia storia... Mio marito aveva una sorella, e io ne ero gelosa. Approfittando di un'assenza del mio sposo, con un pretesto qualunque feci venire Pelagia a casa mia.

[Narratore: coincide ora con Formia] E non appena mi apparve dinanzi... [...]

[Narratore: coincide sempre con Formia] [...] L'ipocrisia di Pelagia mi aveva fatto infuriare. Dovevo punirla lì dove aveva peccato. Misi fine alla vita di quella miserabile ficcandole un tizzone ardente nella matrice. Il mio crimine è tutto qui!!!».



Figura 1. Georges Pichard, da «L'asino d'oro...»,  
Supplemento al n. 9 di «2984» 1985 (vol. I), tav. 15.



**Figura 2.** Georges Pichard, da «L'asino d'oro...», Glénat Italia 1990 (vol. II), tav. 33.

Nel caso del monologo di Birrena non si tratta di una vera e propria 'digressione milesiaca' (di un inciso, cioè, nella cornice diegetica di primo livello), ma di una sequenza mimetico-descrittiva, e, pertanto, lo spazio della didascalia che lo ospita è graficamente identico a quello che spetta alle parole del narratore extradiegetico (fig. 1). Nel caso della novella della moglie fedifraga, invece, è nell'interesse di G. Pichard preservare la natura metadiegetica della *fabula* che le donne si apprestano a raccontare e, infatti, mantiene il tradizionale *baloon* riservato agli enunciati intradiegetici. Lo fa, però, con l'accortezza di non legarlo a un emittente interno alla raffigurazione in modo da ricreare l'effetto riverbero' della narrazione riferita (fig. 2).

Molte ancora sarebbero le pagine da discutere, ma è chiaro come la pluriprospektiva che contribuisce a costituire, per le diverse prese di posizione sulla materia narrata, il carattere tipico del romanzo apuleiano, sia preservata nel suo corrispettivo illustrato: esso genera e contiene altrettante focalizzazioni e altrettante voci, facilmente riprodotte grazie a quelle strategie di «enunciazione e narratività»<sup>14</sup> che costituiscono «un tipico espediente narrativo fumettistico»<sup>15</sup> e, in parallelo, cinematografico<sup>16</sup>.

Dei *baloon*, venendo ora specificamente al discorso sulle immagini, G. Pichard mantiene le forme della tradizione: oltre a quella usuale per il parlato, quella nebulosa per il pensiero (es. tav. 14: [Lucio] «Finalmente... eccomi qui in Tessaglia, culla delle arti

<sup>14</sup> Barbieri 2022<sup>4</sup>, p. 11.

<sup>15</sup> Ivi, p. 19.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*

magiche! Usciamo un po' a vedere com'è questo agglomerato di streghe») e il bordo ad istrice per le grida (cfr. tav. 21), ma non mancano, nell'opera, alcune costruzioni artistiche più complesse. Così accade, ad esempio, ai cartigli che occorrono alla voce extradiegetica per formalizzare uno stacco o perfezionare la storia (es. tav. 4: cartiglio decorato con una testolina di diavolo; tav. 9: cartiglio decorato con un motivo a drappeggio; tav. 12: cartiglio decorato con un motivo vegetale).

Il resto lo fa il *lettering* di Marcello Moriondo: ha un *ductus* essenziale e generalmente assottigliato, ma si fa più pieno – nulla, va detto, che non sia standard nel mondo del fumetto – se deve accentuare un'espressione (tav. 27: [Lucio] «Finiranno veramente per sacrificarmi sull'altare della loro assurda ideologia! HO PAURA! PIETÀ»), e diviene ingombrante al punto da dover essere trasposto fuori dalla nuvoletta quando serve a riprodurre un rumore mostruoso o un grido terribile (tav. 27: [Folla inferocita] «AH! AH! AH!...»).

Il recupero quasi ossessivo della storia originale sembra accompagnarsi, nei volumi, a un accumulo esasperato di vignette, figure e corpi: una posa a momenti *horror vacui* che conferisce, soprattutto alle tavole già di per sé macabre, un gusto ancora più inquietante. La tensione della scena è parimenti accresciuta dal colorismo dell'immagine che per la sua esuberanza cromatica, per il suo modellato privo di volumi, per il suo tratto spesso e istintuale, ricorda le urgenze dei *fauves* di primo Novecento. Del resto, G. Pichard condivide con loro uno spirito ribelle e anarchico: insaporito con una vena di sadismo esso dà vita a un quadro disturbante in cui l'attrazione per l'orrido si trasferisce con una certa concretezza nelle immagini degli uomini e delle donne. Su uno sfondo in cui le architetture quiriti (cfr. ad es. tav. 26) incontrano le estetiche del romanzo gotico (cfr. es. tav. 3), da un lato, infatti, sono collocati i profili femminili, ritratti in tutta loro sontuosità carnale e gloria malefica<sup>17</sup> – un'apparenza satanica enfatizzata dell'eyeliner nero

<sup>17</sup> Non è una coincidenza che l'immagine dello sgozzamento di Socrate (v. tav. 10 = fig. 3) ricalchi molto da vicino i quadri in cui Giuditta, assunta a

Pietro Vesentin

–, dall’altro quelli maschili declassati a caricature scimmiesche di ominidi pelosi (fig. 3).

Anche se lo sfondo, soprattutto nel volume I, resta molto spesso indefinito e inquietante, immerso in un’atmosfera in stile Transil-



Figura 3. Georges Pichard, da «L’asino d’oro...», Supplemento al n. 9 di «2984» 1985 (vol. I), tav. 10.

simbolo del potere femminile, decapita Oloferne: nello specifico, la *Giuditta e Oloferne* di Caravaggio e la *Giuditta che decapita Oloferne* di Artemisia Gentileschi; un dipinto in cui il conflitto tra i sessi viene trasposto sulla tela in maniera più feroce e dinamica. Per un approfondimento sui ‘nudi femminili’ nell’opera di G. Pichard cfr. Bourgeois 1981, p. 71.

vania popolata però di particolari e manufatti allusivamente erotici – si vedano, per esempio, i manici delle pentole alla tav. 18 (fig. 4) o l'attenzione morbosa per l'anatomia della bocca e, special-



**Figura 4.** Georges Pichard, da «L'asino d'oro...», Glénat Italia 1990 (vol. I), tav. 18 (dettagli).

mente, della lingua alle tavv. 10, 18, 20, 22... (fig. 4) –, gli elementi della scenografia originale sono spesso rilevati con estrema precisione: non tanto e non solo quelli che giocano un ruolo di importanza primaria ai fini della narrazione, ad es. la nicchia con la scultura della dea Epona adornata di rose<sup>18</sup> che Lucio non riesce a spiluzzicare (cfr. *met.* III, 27, 2 con tav. 39), ma anche tutto quell'insieme di oggetti che nelle *Metamorfosi* contribuisce in misura minore al progredire della trama principale: un esempio su tutti, la lucerna che Panfile impiega all'altezza di II, 11, 5-6 (cfr. tav. 19) per predire la pioggia; un dettaglio sfiorato dallo sguardo di Apuleio esclusivamente per introdurre il successivo breve aneddoto del caldeo Diofane (cfr. II, 13-14).

Mentre ne *L'asino d'oro* di Milo Manara (o almeno nella sua versione italiana) la traduzione di Massimo Bontempelli è ben visibile e rintracciabile<sup>19</sup>, nel caso del *remake* di G. Pichard, partendo dal presupposto che l'adattamento in questione è in linea di massima sempre più dialogico che narrativo – e pertanto il dettato è rifunzionalizzato e sfronato nell'ottica della comunicazione 'verbale' –, l'andamento del discorso impedisce di identificare una precisa traduzione di riferimento. Possiamo però ragionevolmente presumere che egli legga le *Metamorfosi* nella resa in francese di J.A. Maury associata al testo di Jean-François Bastien (1834), perché

<sup>18</sup> Le rose (sull'argomento cfr. Graverini-Nicolini 2019, pp. 272-273) fungono da aggancio intercomunicativo fra le tavole nella parte del fumetto che precede la trasformazione di Lucio (cfr. tavv. 23, 24, 34, 35, 36) e sono presenti nelle scene dell'amplesso, come succede anche nel romanzo (cfr. *met.* II, 16, 1-2) ove esse sembrano in qualche misura prefigurare un legamento amoroso.

<sup>19</sup> Cfr. Vesentin 2024, pp. 429-435.

nella prefazione all'edizione del primo volume de *Les sorcières de Thessalie* (tav. I) il nostro autore ammette di star riproducendo una notizia biografica relativa ad Apuleio estratta proprio «de la préface de l'édition française de 1834 dans la traduction de J.A. Maury».

Quale che sia la versione consultata, non vi è dubbio sul fatto che le *Metamorfosi* siano state lette integralmente e non in un riassunto o attraverso una mediazione: per la ricchezza dei dettagli da cui il fumettista, come abbiamo detto, trae fecondi spunti, ma anche per le riprese precise, sotto un profilo testuale, di alcune micro-sequenze. Quel passo della novella di Socrate (*met.* I, 9, 6), per citarne uno soltanto, in cui è descritta la condanna alla gravidanza perpetua di una donna che si è attirata le antipatie di Meroe.

[Apuleio]<sup>20</sup> et, ut cuncti numerant, iam octo annorum onere misella illa velut elephantum paritura distenditur.

Così che, secondo quanto calcola la gente, quella poveretta sono già otto anni che s'ingrossa per quel carico, come se dovesse partorire un elefante.

[tav. 6] Dopo otto anni, quella disgraziata aveva ancora il ventre teso, come se stesse per partorire un elefante... (oggetto di derisione è costretta a mendicare per vivere, perché il suo sposo, avvilito, l'ha abbandonata)<sup>21</sup>.

Del resto, è impossibile non notare come nel fumetto venga scoprendosi un 'immaginario onomastico' che – al di là dei problemi di trascrizione/traduzione nati in seno, in primo luogo, al confronto con il latino e forse accresciutisi durante la versione dell'albo in italiano<sup>22</sup> – sostituisce o integra i nomi delle *Metamorfosi*:

<sup>20</sup> Leggiamo il testo Oxford curato da M. Zimmerman (*Apvlei Metamorphoseon libri XI*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit M. Zimmerman). La traduzione è di Fo 2015.

<sup>21</sup> L'illustratore non resiste e chiosa subito l'accadimento, rompendo, come si vede, il tabù sul tema dell'abbandono dei figli da parte dei padri e sulla questione sociale del mantenimento.

<sup>22</sup> Le 'varianti' sono concentrate, salvo qualche rara eccezione comunque sempre identicamente riprodotta (Tiasso in luogo di Tiaso o *Thiasus*, cfr. tavv.

ecco allora la figura di *Amphion* (cfr. tav. 4), uno dei molti amanti di Meroe; di *Rabiolo* responsabile delle monte equine nonché intendente per conto di Carite e Tlepolemo (cfr. tav. 17 vol. II); di *Corvino*, il crudele fanciullo che sevizia l'asino (cfr. tav. 22 vol. II); di *Eufrosine* e *Aglae*, la moglie adulterina del mugnaio e la sua serva (cfr. tav. 31 vol. II); di *Sira*, matrona 'zoofila' (cfr. tav. 39 vol. II) e di *Pelagia* (cfr. tav. 41 vol. II), innocente vittima di *Formia*: la matrigna avvelenatrice (cfr. *ibid.*) che, con l'aiuto del medico *Crisogono* (cfr. tav. 42 vol. II), ammazza il marito *Eusebio* (cfr. *ibid.*).

Posto che è impossibile definire con certezza le ragioni della scelta onomastica, essa non sembra mai del tutto arbitraria: Anfione non è un nome raro nel mondo antico e richiama la figura del padre fondatore di Tebe<sup>23</sup>, mitica città in Beozia cui è associato anche Aristomene (cfr. *met.* I, 5, 3); *Rabiolo*, *Corvino*, *Crisogono* ed *Eusebio* sono *nomina omina*: il primo iracondamente picchia la moglie (cfr. tav. 19 vol. II), il secondo è ossuto e malevolo come un corvo (cfr. es. tavv. 22-23 vol. II), il terzo è nato per fare soldi (cfr. tav. 42 vol. II), il quarto è un uomo probò, pietoso nei confronti della sorella ed enormemente addolorato dalla sua morte (cfr. *ibid.*). Gli appellativi *Eufrosine* e *Aglae* designano le Cariti<sup>24</sup>, figure della mitologia greca evocate per antifrasi: l'una patrona della castità, l'altra – Aglaia – della bellezza. *Sira* è il nome di un'antica divinità femminile di origine siriana oggetto di un culto orgiastico

38, 41 vol. II), nel I albo (supplemento al n. 9 del periodico «2984»). Va detto, però, che non abbiamo avuto accesso alla riedizione Glénat Italia di questo volume e non abbiamo dunque potuto verificare se le 'incoerenze' scompaiano nell'edizione più recente o se siano almeno uniformate. Ne riportiamo alcune a titolo esemplare: *Hypate* in luogo di *Ipata* o *Hypata* (cfr. tav. 2), *Panthie* in luogo di *Pantia* o *Panthiae* (cfr. tav. 9), *Lucien* in luogo di *Lucio* (cfr. tav. 12, salvo diventare *Lucius* alla tav. 14); *Milon* in luogo di *Milone* o *Milo* (cfr. tav. 13), *Fotis* in luogo di *Fotide* o *Photis* (cfr. tav. 14); *Byrrhéne* o *Birrhéne* in luogo di *Birrena* o *Byrrhena* (cfr. tavv. 15, 23); *Pamphille* o *Pamphile* in luogo di *Panfile* (cfr. tavv. 19, 30).

<sup>23</sup> Cfr. Omero, *Odissea*, XI, 260-265, ulteriori riferimenti ad Anfione e Tebe in Apollodoro, *Biblioteca*, III, 5, 5 (43).

<sup>24</sup> Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 907-911.

noto agli antichi<sup>25</sup>; mentre *Pelagia* rimanda forse alla figura della santa di cui parla anche Ambrogio<sup>26</sup>: secondo alcune fonti meretrice convertita e, dunque, richiamata in un contesto ‘a incastro’, dato che l’innocente figura disegnata è mendacemente accusata di aver giaciuto con il fratello come una «puttana» (tav. 41). Dentro il nome *Formia*, infine, dovremo individuare la traccia di quella ὄρμη, cioè di quell’impeto bruciante o di quello slancio ardente che spinge la donna a fare il male.

Esaurito il discorso sulla struttura, sui contenuti e sulla semiotica dell’opera, entriamo ora nel merito della sua interpretazione, cercando di problematizzare un’ulteriore questione: in che modo le *Metamorfosi* si fanno portavoce delle riflessioni e delle idee dell’artista?

## 2. Parte seconda. «Anarcoerotismo»<sup>27</sup>

Nel mondo «di gruppetti e frantumazioni, di disegni progettuali e ideologici, di specifiche e puntualizzazioni»<sup>28</sup> che è in generale l’editoria e, nel particolare, l’editoria del fumetto, «tutti si schierano. Tutti appartengono. Tranne uno, Georges Pichard: lui sta altrove»<sup>29</sup>.

Libero e rivoluzionario, Pichard nasce a Parigi il 7 gennaio del 1920 e lì si spegne il 6 giugno del 2003 all’età di ottantatré anni, dopo una vita trascorsa nel mondo delle vignette e nel segno dell’arte<sup>30</sup>. Si diploma all’École des arts appliqués, ove rientra in seguito come docente di *graphic design*; si occupa anche di pubblicità, ma è usualmente ritenuto «l’inventeur du modern’style dans

<sup>25</sup> Anche Lucio, nelle *Metamorfosi*, soggiorna presso i suoi dissoluti sacerdoti: cfr. VIII, 26 - IX, 10.

<sup>26</sup> Cfr. Ambrogio, *De Virginibus*, III, 7, 33.

<sup>27</sup> Battaglia-Interdonato 2019, p. 7 della postfazione (le pagine non seguono una numerazione; contiamo a partire dalla facciata completamente nera alla fine dell’opera: corrisponde alla nostra p. 1).

<sup>28</sup> Ivi, p. 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Un ricco profilo biografico è offerto da Bourgeois 1981, pp. 7-20.

la bande dessinée» come recita la quarta di copertina del volume a lui dedicato da M. Bourgeois<sup>31</sup>.

La sua produzione<sup>32</sup>, ampia e visionaria, è fondamentalmente problematica, nel senso che la problematicità, la critica della società borghese e cattolica, la satira, il sadismo e la rappresentazione erotizzata del corpo sono l'elemento cardine dei suoi fumetti<sup>33</sup>. Sesso e politica, del resto, andando a braccetto dopo un esordio più marcatamente umoristico, contribuiscono alla costruzione delle vicende e delle figure che le rappresentano. Dalla ricca ereditiera *Paulette*, convertita al comunismo e finita in fabbrica, al *villain Ténébrax*, passando per *Ulysse*, *Miss Mimi* e l'Erzsebet Bathory de *La contessa rossa*, non vi è un personaggio che non si faccia garante della prospettiva sul mondo dell'autore: a volte così tagliente, cruda e «condita dal sadismo»<sup>34</sup> da costargli a un certo punto la *damnatio calami* in libreria.

Luogo emblematico del confronto con le *Metamorfosi* di Apuleio è la prima tavola del vol. 1 del suo *Liberò adattamento*, sede, appunto, del dialogo con l'autore e con il pubblico. L'ironia investe il fruitore dell'opera fin dalla *splash page* d'esordio<sup>35</sup>, fornendogli le coordinate essenziali per potersi addentrare tra le pagine. G. Pichard, oltre a intuire la chiave di lettura parodica attraverso cui

<sup>31</sup> Per approfondimenti di natura biografica, oltre al libro in questione e alla postfazione già citata di Battaglia-Interdonato 2019 all'*Ulysse*, si vedano anche i numerosi articoli-tributo facilmente accessibili dai motori di ricerca della rete.

<sup>32</sup> Per una bibliografia che arriva almeno fino al 1981 cfr. Bourgeois 1981, pp. 147-156.

<sup>33</sup> In generale, sui temi-chiave della sua opera cfr. *ivi*, pp. 21-82.

<sup>34</sup> Fontana 2022, p. 282.

<sup>35</sup> Nell'albo francese il testo della prefazione, però, è preceduto da un ulteriore paragrafo omissso nella ristampa in italiano che fornisce, come accennavamo, alcune utili informazioni sulla biblioteca dell'autore: «Le titre que les anciens donnèrent postérieurement à cet ouvrage pour le charme qu'ils y trouverent était "L'Âne d'or". La présente version étant une adaptation libre, il nous a semblé préférable de lui en attribuer un nouveau. Dans sa banalité, celui qui a été adopté correspond assez fidèlement au sujet de l'ouvrage; c'est son seul mérite. En guise d'introduction, notre paresse naturelle s'accommodera assez bien d'un extrait de la préface de l'édition française de 1834 dans la traduction de J.A. Maury».

larga parte della critica tenderà poi a dischiudere le porte del capolavoro – sono questi gli anni della monografia di J.J. Winkler<sup>36</sup> che propugna un'interpretazione esclusivamente comico-satirica del romanzo<sup>37</sup> –, gioca nell'opporre il proprio rifiuto al sistema capitalistico della sperequazione economica citando a mo' di aforisma una frase di Apuleio<sup>38</sup>:

Ma, prima di concludere su questa notarella di speranza retrospettiva, può essere utile ricordare che Apuleio nacque [...] e che uno dei suoi pensieri ricordati dai posteri ha rimesso in gioco tutti i grandi maestri, presenti, passati e, ahimè, futuri. Eccola: "Vorrei comprare a prezzo del mio patrimonio il disprezzo per questo patrimonio".

Apuleio può riposare in pace poiché per noi è quasi cosa fatta.

Si tratta di un richiamo parzialmente riformulato al capitolo 23 dell'*Apologia*<sup>39</sup>:

<sup>36</sup> Cfr. Winkler 1985.

<sup>37</sup> Oggi superata in favore di una lettura meno 'manichea' che riconosce ad Apuleio «il corretto dosaggio di *utile* e *dulce*» (Graverini-Nicolini 2019, p. XXXVIII). Su come l'opera sia e possa essere letta cfr. anche le pp. XXV-XXXI e *infra*.

<sup>38</sup> Tali righe dell'orazione *de magia* probabilmente sono un'eredità del *Dictionnaire historique, par une Société de Gens de Lettres*: lo conferma il fatto che sono riproposte, sempre senza la precisa indicazione del capitolo e in termini grossomodo analoghi, anche nell'edizione francese di Bastien 1787, a p. 8 («Il dit cependant quelque part, qu'il auroit acheté, au prix de son patrimoine, le mépris de ce patrimoine») e a p. 25 n. 6 («Il ajoûte qu'il n'avoit pas fait difficulté d'acheter, au prix de son patrimoine, le mépris de son patrimoine: mépris qui est un bien plus considérable que le patrimoine même»). La citazione alla p. 8, poi ripresa a p. 25, si inserisce in un estratto dichiaratamente sottratto al dizionario in questione, ove Apuleio è celebrato per le sue posizioni da 'umanista secolare' *ante litteram*. Posto che nella prefazione all'edizione francese del suo fumetto G. Pichard cita la traduzione di J.A. Maury del 1834 (al testo latino stabilito dallo stesso J.F. Bastien), non è difficile pensare che questo libro in suo possesso, ad oggi purtroppo difficilmente reperibile, ospitasse un identico estratto. Fonte per l'autore, a questo punto, dell'aforisma.

<sup>39</sup> Riproduciamo la traduzione di Moreschini 2011<sup>5</sup> e il relativo testo a fronte, che segue quello approntato da H.E. Butler e A.S. Owen (Oxford 1914).

# L'ASINO D'ORO

*George Pichard*

"L'asino d'oro", modello in sordina di molti romanzi che ne hanno preso solo il frivolo, trascurando l'utile e la morale, è una finzione allegorica in cui regnano ovunque lo spirito e la varietà in una folla di descrizioni, di ritratti, di episodi che si succedono con grande scioltezza, ma anche le sagge lezioni di morale nascoste dietro ingegnose battute; è una continua ed allegra satira di disordini di cui le streghe, i sacerdoti, gli impudichi, i ladri ed i grandi riempivano il mondo.

L'ostentato ottimismo dell'autore di questo testo, che già tanti anni fa riteneva che questi vari mali fossero ormai dietro di lui, non può non rallegrare l'onesta gente. Ma, prima di concludere su questa notarella di speranza retrospettiva, può essere utile ricordare che Apuleio nacque a Madaura in una colonia romana d'Africa, che fu filosofo e seguace di Platone e che uno dei suoi pensieri ricordati dai posteri ha rimesso in gioco tutti i grandi maestri, presenti, passati e, ahimè, futuri. Eccola: "Vorrei comprare a prezzo del mio patrimonio il disprezzo per questo stesso patrimonio". Apuleio può riposare in pace poiché per noi è quasi cosa fatta.



**Figura 5.** Georges Pichard, da «L'asino d'oro...», Supplemento al n. 9 di «2984» 1985 (vol. I), tav. 1.

Pietro Vesentin

neque enim dubitasset equidem vel universum patrimonium impendere, ut acquirerem mihi quod maius est contemptu patrimonii.

E certamente non avrei esitato a dar fondo a tutto il mio patrimonio pur di procurarmi, con il disprezzo del patrimonio, quello che per me vale di più.

Ed è proprio a partire dalle righe sopra che, da oppositore a una società intesa come piramide di rapporti economici e sociali, l'artista introduce nella sua opera il tema della disuguaglianza di classe, argomento che prepara la via a una riflessione viva e sarcastica sulla forza oppressiva del sistema, del cristianesimo e del patriarcato, nonché sui rapporti grotteschi e allucinanti tra gli animali, specchio orwelliano, nella loro cruda realtà, di quelli tra esseri umani<sup>40</sup>.

Il mondo faunistico, a tal proposito, abdica a ogni forma di reticenza fin dalla tavola in cui fa il suo ingresso, ma se il cavallo e l'asino di Milone rifiutano Lucio anche nel romanzo (cfr. *met.* III, 26, 4-8) perché, nei fatti, è un 'extracomunitario' (tav. 39: «Cosa? Che asino è quello? Non l'ho mai visto qui! Oggigiorno le bestie credono di potersi permettere di tutto»), è nella scena delle mandrie equine alle tavv. 20-21 del II albo (esemplata su *met.* VII, 16, 3-5) che Pichard decostruisce, con un'ironia affilata, l'ideologia benpensante *radical chic*.

A Lucio asino è concesso in premio per il suo buon servizio di accoppiarsi con le cavalle, ma gli stalloni non sono di questa idea (tavv. 20-21 vol. II):

<sup>40</sup> La questione relativa al rapporto uomo-animale assume, peraltro, una curiosa deriva 'vegana' quando, nel finale dell'opera (cfr. tav. 46 vol. II), Lucio si rivolge a Iside (e indirettamente al lettore da cui si congeda) dicendo: «Volendo penetrare i misteri senza essere stato iniziato, ho conosciuto la miseria delle bestie... d'ora in poi, se non potrò aiutare queste povere creature, cercherò almeno di lasciarle in pace. Se ti degni di accettarla, o Iside, questa sarà la mia riconoscenza».

[stallone 1] COSA? Un asino! E il vizioso ciuchino pare animato dalle peggiori intenzioni! Non lasciamolo avvicinare alle nostre femmine...

[stallone 2] E perché mai scusa? Questi campi appartengono a chi li bruca...

[stallone 1] Taci, scemo. Tu sarai contento soltanto quando diventerai padre d'un muletto!

[stallone 2] Oh, al signore non piacciono le bestie differenti?

[stallone 1 (o 2?), allo stallone 3] Guarda guarda, vedo giusto una delle tue giumente che...

[stallone 3] EH?

[stallone 3, correndo verso Lucio] EHI! SÍ! DICO A TE, SOMARELLO!... SENTIMI BENE...

[stallone 1 (o 2?) allo stallone 3] Ma credevo che tu...

[stallone 3] ...SONO DI IDEE PROGRESSISTE, IO! SOLO I CAVALLI MEDIOCRI LA PENSANO COME TE! GLI ASINI HANNO I NOSTRI STESSI DIRITTI! MA NON PER QUESTO ANCHE LE STESSE GIUMENTE!

[...]

[stallone 3, alla giumenta] Taci sguadrina.

La mediazione allegorica traccia, con effetto eufemistico, il netto confine di un'invettiva insieme sottile e manifesta che bersaglia al contempo il reazionario e le ampie vedute posticce del finto progressista, còlti entrambi in fallo di fronte ai diritti civili: *closed-minded*, razzisti e maschilisti.

Maschilisti, del resto, e fieramente comunisti<sup>41</sup>, restano anche i briganti che catturano la fanciulla: hanno abusato di Panfile, «sorpresa e costretta subito a soddisfare uno ad uno i membri della banda» (tav. 40) e dunque incapace, con la bocca piena, di pronunciare i suoi incantesimi – la magia è potente, insegna Pichard, ma il patriarcato di più –; hanno goduto di Fotide, che però si è messa all'opera *sponte sua* (cfr. tav. 41) mitemente offrendosi al maschio dimentica del suo sentimento per il protagonista (tav. 9 vol. II: «e

<sup>41</sup> Come suggerisce la lettura della tav. 7 vol. II (si fa riferimento alla morte della fanciulla chiusa nel ventre dell'asino): «Ed è un'idea morale ed egualitaria, perché quando i poveri vedranno quale sorte noi riserviamo ai ricchi... resteranno ancora poveri, ma saranno un po' meno invidiosi [...] e così quest'ignobile ciuco e questa ignobile femmina traditrice contribuiranno, loro malgrado, alla felicità del POPOLO!!!».

basta con questo Lucio! Abbiamo di meglio da fare...»), e infine si preparano a beneficiare allo stesso modo delle grazie di Carite, cui non resta che gridare: «Lasciatemi! Non toccatemi! Preferisco morire, piuttosto che essere l'oggetto della vostra ignobile lubricità!» (tav. 43).

C'è però una figura, se si esamina il tema della critica al sessismo, che merita un approfondimento specifico. Vittima della spregiudicatezza dei banditi, la loro governante – non più attempata come nel romanzo, ma giovane e procace – è un personaggio che occorre a G. Pichard per gettare luce non solo sui meccanismi della cultura fallocratica, ma anche sulle storture di un sistema – la cerchia dei ladroni nullatenenti – che, propugnando e trincerandosi dietro l'ideale di equità economica, calpesta totalmente quello di *gender equality*...

«Poche chiacchiere!» urla uno di loro contro la donna, calcian-dola:

«Da bere, presto! E del migliore! O vedrai cosa succede al tuo bel sedere!» (tav. 42).

Al posto della *bella fabella* – sostituzione emblematica –, il disegnatore si cimenta in una caustica satira di costume che, senza risparmiare nessuno, decostruisce a trecentosessanta gradi il mondo.

Riproduciamo adesso, con alcuni tagli, il dialogo tra Carite e la sorvegliante alle tavole 44-46.

[Carite] E tu mi lasceresti alla mercé di quei miserabili!? Se non vuoi aiutarmi a fuggire, potresti almeno porre fine ai miei tristi giorni, perché non posso sopportare gli odiosi ardori di quegli assassini!

[Custode] Vorresti forse privare quella gente del frutto dei loro sforzi, togliendoti la vita? Ecco come sono i ricchi! Non pensano che a loro! Aspetta un po', ragazza mia! Prima di servirmene per punirti, questo bastone diventerà il tuo amante. Spero tu capisca ciò che intendo. Gli uomini, al loro ritorno, troveranno il sentiero tracciato, e tu non avrai più motivi per sacrificarti, perché ti sarai sbarazzata della tua ingombrante virtù!

[...]

[Custode] Ed ora questo bastone, dopo averti accarezzato, come un innamorato, ti castigherà come uno sposo!

[...]

[Custode] Sì?... Bene... ma per una volta che sono dalla parte del bastone... Devo confessare che trovo la cosa abbastanza divertente... Quindi che ne diresti di andare avanti ancora per un po'?...

[...]

[Custode] Stai bene a sentire: in avvenire rispetta quelle brave persone. Sappi che fanno meglio a recuperare il denaro ingiustamente accaparrato dai ricchi... che a dedicare la loro vita ad un lavoro stupido e degradante!

[...]

[Custode] Ma io non sono loro schiava. Io lavoro volontariamente. Mi hanno portata con loro dopo aver ucciso il mio sposo ed i miei figli, che avevano avuto il torto di fare resistenza mentre loro volevano solo svaligiarci, dopo avermi violentata... ed hanno avuto la bontà di lasciarmi la vita!

[...]

[Custode] Io non lavoro per trarne un odioso profitto ma per il bene della nostra comunità ed obbedisco a tutto ciò che loro mi ordinano...

[Carite] Molto bene, ma perché quelle catene?

[...]

[Custode] Ma è perché io non sia tentata di tornare in un mondo perverso! Perché in passato alcune donne che si erano riabilitate attraverso il lavoro egualitario e la fratellanza, hanno poi voluto sfuggire alla loro benevola vigilanza. Queste catene mi proteggono dunque contro ME STESSA!

G. Pichard, insomma, non esita a restituire la voce ai 'vinti', ma la voce dei 'vinti', che lottano quotidianamente per la sopravvivenza in un mondo in cui i rapporti sociali sono regolati da una ritualità sessista e violenta, non intende sollevarsi contro gli oppressori. L'idea dell'autore è quella di gettare una luce satirica sul meccanismo psicologico alla base dell'adesione: politica o religiosa<sup>42</sup> non importa. La custode, che soffre della *Sindrome di Stoc-*

<sup>42</sup> Si veda, a questo proposito la velata critica al cristianesimo alla tav. 30 del vol. II: «Il mugnaio aveva una cattiva moglie, avida dei beni altrui, impudica e oltremodo sbevazzona. Apparteneva inoltre a una strana setta, i cui membri dicevano di essere tutti uguali e adoravano un dio unico, ma ella nascondeva tutto ciò sotto un aspetto grazioso...».

*colma* – annulla, cioè, se stessa per sposare la causa dell’aguzzino – soccombe come donna e come essere umano titolare di diritti, assorbita nella luce inquietante della setta. È antisociale, nel senso che non ha difficoltà a legittimare il proprio vissuto di brutalità e sofferenza – è stata violentata dai briganti, ha perso per colpa loro lo sposo e i figli, ma va tutto comunque bene –, eppure, paradossalmente, è ipostasi di una socialità perversa: perché se anche i maschi con cui vive non le dimostrano alcuna forma di rispetto o sentimento, non vede, non sente e non vuole compiacere altro che il loro coro. È nuda, in catene e ha gli occhi a momenti chiari (cfr. tavv. 44-45), a momenti scuri (cfr. tav. 46), ma sempre sbarrati: lo sguardo della solitudine, del fanatismo e del desiderio.

Il discorso sull’eros femminile, che in tutto il fumetto assume esplicitamente il ruolo propulsore dell’azione, acquisisce qui una tonalità particolarmente *strong*; non tanto perché vi siano illustrazioni veramente oscene – negli albi il nudo integrale è quasi del tutto assente e le scene di coito, per quanto triviali, sono sempre evocative sotto il profilo artistico –, né perché sia intriso di un lesbismo<sup>43</sup> larvato, rimarcato con enfasi ironica – non possiamo

<sup>43</sup> Diversamente da quanto si verifica in altri «fumettacci» coevi – ragioniamo riprendendo il discorso di Spinazzola 2008, p. 63 –, in cui la «femminilità [...] libera la sua sessualità entusiasticamente» salvo poi subire i «guai, le sventure, le umiliazioni» cui la sua intraprendenza la scopre (tutto questo «suggerisce che la donna, se non ha un uomo a proteggerla, si espone ai castighi più sadici»), nel caso dell’opera di cui ci stiamo occupando non mancano esempi di donne indipendenti. Femmine che non aspettano frementi nell’attesa che l’uomo ecciti e soddisfi le proprie voglie – è così, invece, Fotide che si sottomette volontariamente al piacere dell’uomo (cfr. tavv. 20 e 41) –, ma che si prendono direttamente ciò che desiderano: Panfile – armata di frustino –, Meroe e Pantia. Nei fatti, *Les sorcières de Thessalie* del titolo. La figura della *mistress* è una diretta eredità apuleiana che, tuttavia, acquisisce nell’albo un’ulteriore emblematica caratteristica: il lesbismo (tav. 9: «...ma aiutata da Panthie, una strega che andava volentieri a letto con lei...»; tav. 11: «Oh, mia Panthie, abbiamo fatto un buon lavoro! Ora amiamoci sotto gli occhi dell’umido Aristomede»). Esso, che coinvolge anche la custode dei briganti, diviene uno dei fili rossi della riscrittura e, pur affiorando carsicamente qui e lì, sembra acquisire la funzione – nell’ottica, almeno, del lettore maschio eterosessuale cui è desti-

aspettarci, del resto, che in un fumetto *only for man* degli ultimi Ottanta la donna si emancipi del tutto dalla somma di tabù secolari che i generi si portano dietro –, né tantomeno per il sadismo in sé per sé. Ma non ci aspettiamo nemmeno, e sta in questo la forza visionaria dell'illustratore e il potere impressionante della linea *hard* che traccia, che nel manifestare e dar forma alle proprie fantasie erotiche (tav. 44: «Ed ora questo bastone, dopo averti accarezzato, come un innamorato, ti castigherà come uno sposo!») la custode non sappia concepire e immaginare nient'altro al di fuori di quanto il brigante – l'uomo – l'ha costretta a subire tutte le volte che se l'è ritrovata a portata di tiro. Perché se in un primo momento – e già la controparte apuleiana si prestava a questo moto dell'animo<sup>44</sup> – sembra trarre la soddisfazione di chi, masochista per volontà di altri, scopre d'improvviso la propria vena sadica, ne gode e coglie l'occasione per rivalersi sul suo prossimo (tav. 44: «Sì?... Bene... ma per una volta che sono dalla parte del bastone... Devo confessare che trovo la cosa abbastanza divertente... Quindi che ne diresti di andare avanti ancora per un po'?...»), in realtà ha già confessato con schiettezza disarmante di volersi unicamente premurare che «al loro ritorno», i maschi trovino «il sentiero tracciato» (tav. 44). È un ritratto simbolicamente potente, innervato di un'istanza polemica radicale, che precorre i tempi. Nella ricerca del piacere, è come se suggerisse l'autore al suo lettore, questa donna e il suo eros non esistono: anche nell'immaginazione della vittima viene prima l'uomo.

Su questa precedenza la governante plasma le sue fantasie personali e, in una intima reintegrazione regressiva, si costruisce un rifugio per l'ego riscrivendo i fatti, appropriandosi di una narrazione, poi restituita all'interlocutrice, in cui è *in control*; padrona nell'annullare i suoi stessi desideri, autosabotatrice in favore del patriarcato: «Ma io non sono loro schiava... Io non lavoro per

nata l'opera – di proiettare un'ulteriore inquietante *allure* sui 'femminili divergenti', su quelle donne che, per qualche motivo (il potere soprannaturale, la follia...), non sono allineate, rendendole ancora più cariche di fascino perturbante.

<sup>44</sup> Cfr. *met.* IV, 25, 4-6.

trarne un odioso profitto ma per il bene della nostra comunità» (tavv. 45-46).

Ecco messa su pagina la personale apocalisse della disintegrazione dell'Io-singolo, dell'Io-donna, dell'Io-donna soggetto desiderante in favore della deformità sociale e relazionale che trionfa nella caverna sul monte: la perturbante miniatura fagocitante («in passato alcune donne che si erano riabilite attraverso il lavoro egualitario... hanno poi voluto sfuggire...» tav. 46) di una caverna ben più grande: Parigi, la Francia, il mondo in cui Pichard vive.

Si capisce allora perché l'asino Lucio, «sentendo questi discorsi inquietanti» (tav. 46) sulla più distorta forma di integrazione esistente – quella della persona nella setta, nell'associazione che cerca di dissolvere l'«Io» nel «Loro» –, pianti in asso la sua guardiana e se la batta. Del resto, come le spiega Carite fuggendo alla tav. 46: «È solo una bestia... non è come noi, così sensibile al piacere della vita collettiva...».

### 3. *Considerazioni conclusive: una società in déshabillé*

L'atteggiamento discriminatorio che colpì (e che ancora colpisce) il fumetto erotico, collocato in una posizione sovversiva e marginale nel mondo degli studi letterari e soggetto ad analisi spesso deprecatore e moralistiche, corrisponde, per alcuni versi, a quella – altrettanto scomoda – in cui, per lungo tempo, fermentò inerte e silenzioso il romanzo di Apuleio: attraversato dallo studioso «per accedere ad aree poco note della cultura antica»<sup>45</sup> e paralizzato da una pregiudiziale critica – sovente riscontrabile, a onor del vero, quando si parla di letteratura di consumo, classica o meno – che ne faceva un prodotto per le masse, implicitamente meno degno della «cultura superiore». È una coincidenza significativa, allora, che i disegnatori erotici come G. Pichard, ma anche come M. Manara, si servano delle *Metamorfosi* per i loro *remake*. Il romanzo non viene semplicemente preso come schema di riferimento utile a illustrare storie con trame simili, ma è scrupolosamente messo su tavola: non in una miniatura volgare e devita-

<sup>45</sup> Graverini-Nicolini 2019, p. XXV.

minizzata, bensì in una riscrittura attenta ed elegante che sa guardare con garbo fin nei precordi dell'opera, riuscendo ad eviscerarne, come abbiamo mostrato, anche il dettaglio più prezioso.

Le verità sono due. La prima: *L'asino d'oro* per la sua ricchezza e per la sua forza evocativa si è sempre prestato all'intreccio con altre forme d'arte e di espressione, e non c'è, dunque, da stupirsi che finisca pure 'in vignetta'. La seconda: si tratta di un'opera in cui la rappresentazione del desiderio, dell'eros, del proibito e di ciò che, in apparenza, non è rappresentabile, acquisisce una nettezza visiva sostanziale. Al contempo, proprio in virtù della sua natura di raffinatissima 'sitcom all'aperto', la storia dell'asino è uno spazio ove ampiamente si offrono al lettore spunti di riflessione sui mali della provincia e della città, sulla fisionomia psicologica, culturale e sociale degli uomini e delle donne. E sono proprio questi spunti, proposti nell'eccitante schema di degustazione di un'opera 'esotica' in latino, che nutrono G. Pichard e che lo spingono a costruire la sua personale visione del mondo: una riflessione che prende forma e tinta, morbidezza e movimento, chiaro e scuro, pause e accelerazioni grazie a matite e colori. Un unico libro in due albi in cui il corpo nudo vuole essere degustato dagli occhi del fruitore, ma in cui la pornografia non è il punto d'arrivo, quanto, piuttosto, quello di partenza: una «réponse à l'inquiétude de l'homme»<sup>46</sup>.

#### Abstract.

This article investigates, using methods from narratological, semiotic, and thematic criticism, a singular chapter in the reception of Apuleius's novel *The Golden Ass*, namely *L'asino d'oro. Libero adattamento ispirato al testo di Apuleio*. This two-volume comic book, created by Georges Pichard, was first published in France by Glénat in 1985 and later translated and reprinted in Italy. The aim of this inquiry is to examine how the illustrator engages with the original work and to explore the ways in which key themes from *The Metamorphoses* — particularly those of the body and sexuality — are projected into a 'men-only' product traditionally relegated to the margins of literary studies: the erotic graphic novel. This pornographic comic, which the French artist reimagines in

<sup>46</sup> Bourgeois 1981, p. 39.

Pietro Vesentin

a modern direction, becomes a vehicle for layered and radical social critique — made possible, in this specific case, by the Apuleian narrative.

#### Keywords.

Apuleius, Metamorphoses, Georges Pichard, Graphic novel, Erotic comics, Gender and Body.

Pietro Vesentin

Università degli Studi di Padova

pietro.vesentin@unipd.it

#### BIBLIOGRAFIA

Barbieri 2022<sup>4</sup>: D. Barbieri, *Semiotica del fumetto*, Carocci, Roma.

Bastien 1787: J.F. Bastien, *L. Apuleii, Madaurensis Platonici, Metamorphoseos; sive Lusus asini. Les Métamorphoses; ou l'Ane d'or d'Apulée, Philosophe Platonicien. De la ville de Madaure*, Paris.

Battaglia-Interdonato 2019: B. Battaglia-P. Interdonato, *Né Dio né Stato. Ode all'anarcoerotismo*, postfazione a J. Lob-G. Pichard, *Ulysse*, Rizzoli, Milano.

Bourgeois 1981: M. Bourgeois, *L'Oeuvre érotique de Georges Pichard*, Glénat, Grenoble.

Fo 2015: A. Fo (a cura di), *Apuleio. Le metamorfosi o L'asino d'oro*, Einaudi, Torino.

Fofi 2012: G. Fofi, *L'unica forma d'arte figlia del nostro tempo*, in V. Spinazzola (a cura di), *Tirature. Graphic Novel. L'età adulta del fumetto*, il Saggiatore, Milano, pp. 10–14.

Fontana 2022: D. Fontana, *Il fumetto. Le sue origini e la sua diffusione in Italia*, Luglio, Trieste.

Graverini 2020: L. Graverini, *Testo e immagine nelle Metamorfosi di Apuleio*, in G. Moretti-B. Santorelli (a cura di), *Latina Didaxis XXXIV. Leggere e guardare. Intersezioni fra parola e immagine nella cultura latina e nella sua fortuna*, Atti

*Apuleio V.M.18. Le Metamorfosi a luci rosse di Georges Pichard*

*del Convegno (Genova, 7-8 maggio 2019). Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (sezione D.AR.FI.CL.ET.), Ledizioni, Genova, pp. 65-84.*

Graverini-Nicolini 2019: L. Graverini-L. Nicolini (a cura di), Apuleio, *Metamorfosi. Volume I. Libri I-III*, Mondadori, Milano.

Harrison 2020: S. Harrison, *Psiche nel XIX secolo: immagini dall'arte*, in G. Moretti-B. Santorelli (a cura di), *Latina Didaxis XXXIV. Leggere e guardare. Intersezioni fra parola e immagine nella cultura latina e nella sua fortuna, Atti del Convegno (Genova, 7-8 maggio 2019). Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (sezione D.AR.FI.CL.ET.), Ledizioni, Genova, pp. 85-94.*

Manara 2021: M. Manara, *L'asino d'oro e Gulliveriana*, Feltrinelli Comics, Milano.

Moreschini 2011<sup>5</sup>: C. Moreschini (a cura di), Apuleio, *La magia*, BUR, Milano.

Moroni 2022: M.G. Moroni (a cura di), *Fumetti e letteratura. Percorsi dal mondo classico alla contemporaneità*, ETS, Pisa.

Pichard 1985: G. Pichard, *L'asino d'oro. Libero adattamento ispirato al testo di Apuleio. Supplemento al n. 9 del periodico mensile "2984"*, Arti grafiche Altrocchi, Cremona.

Pichard 1990: G. Pichard, *L'asino d'oro. Adattamento da Apuleio di G. Pichard*, vol. II, Glénat Italia, Milano.

Spinazzola 2008: V. Spinazzola, *Lo sdoganamento dei fumettacci*, in V. Spinazzola (a cura di), *Tirature. L'immaginario a fumetti*, il Saggiatore, Milano, pp. 61-64.

Stramaglia 2005: A. Stramaglia, *Il fumetto prima del fumetto: momenti di storia dei 'comics' nel mondo greco-latino*, «Segno e Testo» 3, pp. 3-37, tavv. 1-24.

Stramaglia 2007: A. Stramaglia, *Il fumetto e le sue potenzialità mediatiche nel mondo greco-latino*, in J.A. Fernández Delgado, F. Pordomingo e A. Stramaglia (a cura di), *Escuela y Literatura en Grecia Antigua, Actas del Simposio Internacional (Universidad de Salamanca, 17-19 Noviembre de 2004)*, Edizioni dell'Università degli studi, Cassino, pp. 577-643, tavv. 1-24.

Vesentin 2024: P. Vesentin, *The Golden Ass. Il romanzo di Apuleio nel graphic novel di Milo Manara*, «Thersites» 19, pp. 410-441.

Winkler 1985: J.J. Winkler, *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius's The Golden Ass*, University of California Press, Berkeley.

## *Fortuna e consilium: la vicenda di una massima attribuita al mimografo Publilio*

### *Introduzione*

Lo spunto per questo lavoro proviene da una ricerca avviata qualche tempo fa, in occasione di una fruttuosa collaborazione con il Museo Civico di Castelfranco Veneto, legata al rinvenimento, nel territorio del comune trevigiano, di una piccola lapide che conserva un'iscrizione il cui testo, sebbene mutilo, coincide, a parte una variante testuale, con uno dei motti latini ospitati nel cosiddetto «Fregio delle Arti Liberali e Meccaniche», realizzato dal pittore Giorgione nel salone principale dell'antica casa Marta-Pellizzari a Castelfranco Veneto<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nei mesi di giugno-ottobre 2022 il Museo Civico di Castelfranco Veneto, diretto dal dott. Matteo Melchiorre, ha dato vita all'iniziativa *Dar voce al Fregio: racconto in tre atti*. Proprio l'acquisizione della lapide, donata al museo da Fabio e Marco Mondì, ha costituito l'oggetto dell'atto III di questo "racconto museologico", il quale si è articolato in diversi contributi che hanno coinvolto studiosi di varie discipline, dalla storia dell'arte all'epigrafia, alla filologia. I risultati di queste ricerche sono confluiti in un volume, curato dallo stesso Museo civico di Castelfranco Veneto, in cui compare anche un breve saggio di chi scrive (cfr. El Matouni 2022). Alcune delle osservazioni formulate in quella sede, di carattere essenzialmente divulgativo sono qui riprese e molto ampliate e approfondite. Oltre al prof. Paolo De Paolis e al prof. Ernesto Stagni, che con la consueta pazienza e generosità hanno letto diverse fasi di questo contributo, si ringraziano la dott.ssa Cecilia Sideri e il prof. Fabio Forner, per i preziosi consigli biblio-

In uno dei cartigli rappresentati nell'affresco si legge infatti la massima *Fortuna nemini plus quam consilium valet*, la quale nella iscrizione di recente rinvenimento sopra menzionata si presenta con il medesimo dettato ma con la lezione *consilio* al posto del senz'altro corretto *consilium*. Questo senario giambico, a parte per la seconda parola *nemini*, variante di cui ci stiamo per occupare e da cui prende le mosse questo contributo, coincide con una delle *sententiae* attribuite al mimografo latino Publilio<sup>2</sup>. Di seguito se ne riporta il testo con il rispettivo apparato dell'edizione teubneriana curata da W. Meyer, che resta ancora di riferimento.

Publil. sent. F27 Meyer

Fortuna in homine plus quam consilium valet

in homine *Ribbeck Spengel*: homini *Pa R F C Z*, hominum *Pb A B S*, hominibus *Bothe*, in re omni *vel* ad omne *Bentl.* humanum *Caspar Orelli* || consilio *A*

Sebbene, come si può vedere dall'apparato di Meyer, anche *in homine* accolto dall'editore sia in realtà una congettura, là dove i testimoni manoscritti da lui esplorati riportano le varianti *homini* o *hominum*, irricevibili dal punto di vista della metrica, la *sententia* riprodotta nel Fregio di Giorgione assume un significato opposto rispetto a quello veicolato dal testo che le moderne edizioni attribuiscono a Publilio. Infatti, se l'autore latino voleva esprimere il concetto secondo cui la Fortuna, genericamente intesa sia come

grafici e per l'attenta rilettura, insieme al prof. Enrico Maria Dal Pozzolo, con cui sono stati discussi alcuni aspetti della figura del pittore Giorgione. Un ringraziamento va anche ai due anonimi *referee* per la cura con cui hanno letto queste pagine.

<sup>2</sup> Come già Panayotakis 2013, p. 15 n. 2, si preferisce qui riferirsi all'autore con il solo nome *Publilius*, senza l'aggettivo di provenienza *Syrus* tradizionalmente affiancatogli. A questo proposito si veda già Reeve 1983, p. 328 n. 14, che mette in luce come presso gli autori antichi il mimografo compaia semplicemente come *Publilius* (così in Cicerone, Seneca *sr.*, Seneca *jr.*, Petronio, Plinio il Vecchio, Gellio, Nonio e Prisciano), con l'eccezione di Macrobio e Girolamo, che aggiungono *natione Syrus*. Le testimonianze antiche sul nome di Publilio sono ora raccolte, in maniera molto utile, in un'appendice allo stesso Panayotakis 2013.

positiva sia come negativa, avrebbe più forza rispetto alla ragione (*consilium*), la preferenza per la variante *nemini* implicherebbe, al contrario, il ritenere la sorte inferiore rispetto al giudizio dell'uomo.

Poiché si tratta di un autore di cui si conosce molto poco e il cui testo presenta una storia decisamente peculiare, prima di interrogarsi sulle origini di un simile capovolgimento, è utile spendere qualche parola sull'opera di Publilio, su quanto di essa è giunto fino a noi e soprattutto sul particolare statuto che ha assunto nel corso dei secoli.

#### *I mimi di Publilio e le raccolte di sententiae*

Mentre per Laberio, l'altro importante autore latino di mimi a noi noto, conosciamo più di quaranta titoli, di Publilio ce ne sono giunti soltanto due. Uno è tramandato dall'*Ars* di Prisciano (*GL* II 532, 21-533, 1), in un punto in cui la tradizione manoscritta è in realtà fortemente discorde<sup>3</sup>. Mentre l'edizione di M. Hertz accoglie *Murmidone*, congettura dello stesso editore, tra le soluzioni che sono state avanzate da altri studiosi la più efficace è forse quella proposta da Ribbeck che emenda in *Murmurcone*, ricostruendo così il titolo *Murmurco*, ovvero «il mormoratore» o «il brontolone», che poteva richiamare un personaggio proprio del mimo<sup>4</sup>.

L'altro titolo è invece testimoniato da Nonio Marcello (193 L. [= 133, 9-10 M.]), che lo trasmette nella forma *Putatores* («I potatori»).

<sup>3</sup> I manoscritti impiegati nell'apparato di Hertz in corrispondenza di *GL* II 532, 25-26 riportano le seguenti lezioni (i sigla dei manoscritti sono quelli impiegati dallo stesso editore): *murmurithone* R, *muromonthones* B, *mauromonthones* b, *muro. muinthone* D, *Muromunthone* H *moro munthone* L Darmst.<sup>b</sup> *muromuntone* K. Andrea Bramanti, prossimo editore del libro X di Prisciano, mi conferma che in corrispondenza di questo passo non sono emerse novità significative dalla nuova, più ampia, collazione da lui condotta nell'ambito del progetto *ERC PAGES*, diretto da Michela Rosellini presso Sapienza Università di Roma.

<sup>4</sup> Cfr. Ribbeck 1898<sup>3</sup>, p. 368. A proposito di questo titolo si tenga presente il monito di Giancotti 1967, p. 226: «La sua fortuna non deve far dimenticare che, in fondo, essa è solo una congettura. Noto, inoltre, che dalle sentenze publiane non le viene alcuna conferma specifica».

In questo caso la tradizione manoscritta è concorde nel riportare la lezione *publili liputatoribus*, che può facilmente essere una corruzione di *Publilius Putatoribus*, emendazione proposta già nelle primissime edizioni di Nonio. Tuttavia, vari filologi hanno giudicato *Putatoribus* non adatto al titolo di un mimo e per questo hanno proposto congetture alternative<sup>5</sup>.

Queste due testimonianze sono accolte da Ribbeck nella sua edizione dei frammenti di Publilio, in cui rientra anche un passo conservato in Isidoro senza tuttavia nessuna indicazione del titolo dell'opera di provenienza<sup>6</sup>.

Se dei suoi mimi sappiamo così poco, la fortuna di Publilio è legata a una serie di *sententiae*, che, tratte da essi, si presentano come massime costituite da un solo verso ciascuna, per lo più senari giambici, ma anche settenari trocaici. Queste riguardano in gran parte argomenti di carattere generale, come il bene e il male, la gloria, l'amore, l'amicizia, la morte, la fortuna, la vittoria. Tali sentenze, riportate una dopo l'altra, secondo l'ordine alfabetico della prima lettera, sono presentate senza alcun contesto e non consentono quindi di ricostruire né da quali drammi dovevano provenire né tanto meno da quali personaggi dovevano essere pronunciate.

Si può ragionevolmente presumere che le opere di Publilio fossero già di per sé animate da una vena aforistica; tuttavia, le massime che ci sono giunte, completamente avulse da qualsiasi contesto, non soltanto non riescono a dirci quasi nulla sulle opere da cui provengono o sulla personalità del loro autore, ma soprattutto devono avere assunto nei secoli valenze anche molto distanti da quelle che dovevano avere in origine<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. Giancotti 1967, pp. 227-229.

<sup>6</sup> Isid. *orig.* 19, 23, 2. L'edizione di Ribbeck 1898<sup>3</sup> include anche una serie di versi, oggi per lo più considerati spuri, conservati nel *Satyricon* di Petronio; cfr. *infra*, pp. 42-43.

<sup>7</sup> Traina 1970, p. 186 definisce eloquentemente queste *sententiae* «spiccioli di saggezza, logorati da un lungo uso».

I primi a trasmetterci delle serie di *sententiae* attribuendole a Publilio sono gli autori antichi, innanzitutto Gellio e Macrobio<sup>8</sup>, i quali le introducono in maniera quasi del tutto sovrapponibile, incoraggiandone l'uso nella conversazione:

Gell. 17, 14, 3-4

Huius Publilii sententiae feruntur pleraeque lepidae et ad communem sermonum usum commendatissimae, ex quibus sunt istae singulis versibus circumscriptae, quas libitum hercle est adscribere [...].

Macr. *Sat.* 2, 7, 10-11

Publilii autem sententiae feruntur lepidae et ad communem usum accommodatissimae. Ex quibus has fere memini singulis versibus circumscriptas [...].

Nonostante le trasposizioni e una eliminazione, la sequenza di *sententiae* riportata da Gellio coincide con quella di Macrobio<sup>9</sup>, cosa che non sorprende se si considera che in moltissimi casi l'uno è fonte dell'altro<sup>10</sup>.

Gli studiosi sono invece ormai sostanzialmente concordi nel considerare non autentica la testimonianza tramandata dal *Satyricon* di Petronio, in un passo in cui, durante la *cena*, Trimalchione cita una serie di versi sentenziosi sul tema del lusso, attribuendoli proprio a Publilio e introducendoli in questo modo<sup>11</sup>:

<sup>8</sup> Si ricorda tra l'altro che proprio Macrobio, in *Sat.* 2, 7, 6-8 ci fornisce gran parte delle non molte notizie che abbiamo su Publilio, compreso il racconto della celebre gara di mimi con Laberio, avvenuta nel 46 a.C. per iniziativa dello stesso Cesare.

<sup>9</sup> Nel dettaglio i versi riportati in Gellio corrispondono nell'edizione di Meyer alle *sententiae* M54, B12, F11, C46, C17, F28, H19, F13, I63, I16, V16, N7, N40, P20; quelli riportati da Macrobio, invece, sono, in ordine, B12, F11, C46, C17, F28, H19, F13, N40, I63, P20, I16, V16, N7.

<sup>10</sup> Su Gellio fonte di Macrobio, oltre a Wissowa 1880, pp. 6-7, cfr. Gamberale 1975, pp. 37-43; Cameron 2011, pp. 247-252.

<sup>11</sup> I versi trãditi da Petronio sono accolti come publiliani anche nell'edizione di Ribbeck 1898<sup>3</sup>.

Petr. 55, 4-6

Ab hoc epigrammate coepit poetarum esse mentio diuque summa carminis penes Mopsum Thracem memorata est, donec Trimalchio: «rogo» inquit «magister, quid putas inter Ciceronem et Pub<li>lium interesse? Ego alterum puto disertiozem fuisse, alterum honestiozem. Quid etiam his melius dici potest? [...]».

I versi riportati nel seguito, dei senari proprio come quelli per lo più impiegati nelle *sententiae* di Publilio, costituiscono, come afferma C.M. Lucarini, «one of the most controversial points about the Roman mimograph Publilius Syrus»<sup>12</sup>.

La maggior parte degli studiosi ritiene che essi non siano publiliani; secondo alcuni ne sarebbe autore lo stesso Petronio<sup>13</sup>, secondo altri, invece, Trimalchione avrebbe confuso Publilio con Decimo Laberio, l'altro mimografo famoso del I secolo a.C., a cui andrebbero quindi attribuiti<sup>14</sup>. Se anche la questione non è facile da chiarire e rispetto ad essa è difficile assumere una posizione, non si potrà trascurare il testo tràdito, che riporta *Publium*, risultato di una corrottela, generatasi verosimilmente per aplografia, di *Publilium*.

Oltre a quanto è conservato dalla tradizione indiretta, le *sententiae* iniziano ben presto a circolare in vere e proprie raccolte in manoscritti dedicati, in cui sono disposte secondo l'ordine alfabetico della prima lettera.

È praticamente impossibile dire chi abbia composto il primo nucleo di esse e se il responsabile abbia attinto direttamente ai mimi publiliani o se invece abbia messo insieme massime già avulse dai contesti di provenienza e circolanti sotto altre forme.

<sup>12</sup> Cfr. Lucarini 2013, p. 79.

<sup>13</sup> Cfr. Courtney 1991, pp. 20-22; Panayotakis 1995, p. 87; Conte 2017<sup>2</sup>, p. 110; Connors 1998, pp. 56-59; Yeh 2007, pp. 471-485; Setaioli 2011, pp. 127-129. Interessante anche la più recente posizione di Flamerie de Lachapelle 2011, p. XXVI che scrive: « L'hypothèse la plus vraisemblable demeure qu'il s'agit d'une parodie des œuvres de Publilius, mais il nous demeure impossible (faute de point de comparaison) de mesurer la distorsion imposée par l'humour, toujours acéré, de Pétrone: en tout état de cause, ce passage témoigne de la réputation vivace du mime à l'époque néronienne ».

<sup>14</sup> Cfr. Wölfflin 1865, p. 447 e Giancotti 1967, pp. 231-274.

L. Nosarti ritiene probabile anche che la *Ursammlung* si sia formata per poligenesi e che siano in essa confluiti singoli nuclei preesistenti, creati con finalità e per funzioni diverse (scuole di retorica, di oratoria, di filosofia)<sup>15</sup>. Opposta è invece l'ipotesi formulata da G. Mazzoli, secondo cui bisognerebbe pensare a «successive stratificazioni intorno a un nucleo originario, autentico»<sup>16</sup>. E non si può nemmeno escludere che a comporre la raccolta originaria sia stato lo stesso Publilio, che potrebbe averla assemblata per servirsene come di un repertorio fisso a partire dal quale sviluppare nuovi mimi o riproporne alcuni già presentati al pubblico<sup>17</sup>.

Un'altra delle ipotesi avanzate dagli studiosi individua come possibile curatore della raccolta originaria il grammatico Crassicio Pansa, che a un certo punto abbandonò la sua precedente attività di coadiutore di mimografi per dedicarsi all'insegnamento, come viene raccontato da Svetonio<sup>18</sup>:

Suet. *gramm.* 18, 1-2

L. Crassicius, genere Tarentinus, ordinis libertini, cognomine Pansicles, mox Pansam se transnominavit. Hic initio circa scaenam versatus est dum mimographos adiuvat, deinde in pergula docuit [...]

È possibile che Crassicio stesso, passando dall'attività di coadiutore di mimografi all'insegnamento, abbia trasmesso alla tradizione scolastica un primo nucleo di sentenze<sup>19</sup>. È d'altra parte opinione diffusa che queste raccolte di *sententiae* venissero usate nell'educazione dei giovani, come sembrerebbe potersi intravedere dal contesto in cui Girolamo cita uno di questi versi:

<sup>15</sup> Nosarti 1988, p. 80.

<sup>16</sup> Mazzoli 1970, p. 203.

<sup>17</sup> La questione è approfonditamente scandagliata in Giancotti 1967, pp. 305-338.

<sup>18</sup> Si tratta di quello stesso grammatico, che originariamente si chiamava Pansicle e poi Pansa, di cui parla ampiamente Barwick 1922 a partire da p. 167, facendone una delle fonti di Plinio e poi di Carisio.

<sup>19</sup> Cfr. Giancotti 1967, p. 319.

Fortuna e consilium: una massima attribuita al mimografo Publilio

Hier. *epist.* 107, 8

Non vescatur in publico, id est in parentum convivio, nec videat cibos, quos desideret. Et licet quidam putent maioris esse virtutis praesentem contemnere voluptatem, tamen ego securioris arbitror continentiae nescire, quod quaeras. Legi quondam in scholis puer: «aegre reprehendas, quod sinas consuescere».

### *La circolazione medievale delle sententiae*

Dall'unione dei versi citati dagli autori antichi e delle raccolte che circolavano in redazioni diverse nei manoscritti durante il Medioevo e dall'eliminazione di materiali spuri, aggiuntisi nel corso dei secoli al testo di Publilio, gli studiosi moderni accettano ora come autentiche un totale di circa settecento *sententiae*.

Queste sono riconducibili a diverse raccolte, che vengono di seguito elencate<sup>20</sup>:

1)  $\Sigma$  = *collectio Senecae*. È la raccolta che ha circolato maggiormente e prende il nome dal fatto che i manoscritti attribuiscono queste *sententiae* a Seneca. I più antichi manoscritti che la riportano sono datati al secolo IX.

2)  $\Pi$  = *collectio Palatina*. È rappresentata da un solo testimone, da cui prende il nome, ovvero il manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 239, nel quale la raccolta è anticipata da altre massime introdotte dalla dicitura *incipiunt sententiae generales in singulis versibus*.

3)  $\Psi$  = *collectio Frisingensis*. Si è generata dall'unione di  $\Sigma$  e  $\Pi$ . Prende il nome dal manoscritto München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6292, riscoperto nel XVII secolo<sup>21</sup>; su questa redazione si basano le edizioni moderne.

4)  $Y$  = *collectio Vindocinensis*. Precedentemente questa raccolta veniva chiamata *Turicensis*, perché fino al 1963 il suo testimone

<sup>20</sup> L'elenco che qui si riporta è essenziale; per una panoramica maggiormente articolata si veda Panayotakis 2013, pp. 23-32 e per un elenco dei principali manoscritti che rientrano nelle singole raccolte si veda ancora Giancotti 1963, pp. 9-12.

<sup>21</sup> Cfr. *infra*, p. 60.

principale era il codice Zürich, Zentralbibliothek, C 78 (451). Ora è rappresentato da quattro manoscritti, di cui l'unico completo è Vêndome, Bibliothèque municipale, 127.

5) O = *collectio Veronensis*. Prende il nome dall'unico testimone che la riporta, il manoscritto Verona, Biblioteca Capitolare 168 (155), datato al 1329<sup>22</sup>.

6)  $\Phi$  e  $\varphi$  sono infine due versioni di una raccolta di sedici versi, di paternità incerta, pubblicati per la prima volta da E. Wölfflin<sup>23</sup>.

Di queste raccolte quella che ha avuto una circolazione più ampia è la cosiddetta *collectio Senecae*.

Al di là del fatto che Seneca, pur menzionandone raramente l'autore, riporta numerose citazioni da Publilio, elemento che può aver contribuito ad associargli la raccolta di *sententiae*<sup>24</sup>, l'errata attribuzione è essenzialmente legata al fatto che i manoscritti riconducibili a essa presentano soltanto i versi A-N e suppliscono alla caduta di O-V, che a un certo momento deve essersi verificata, con delle massime in prosa prese in prestito dal *De moribus pseudo-senecano*<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Questa raccolta di *sententiae* si trova nei cosiddetti *Flores moralium auctoritatum* del 1329 contenuti in questo manoscritto (cfr. Spagnolo 1996, pp. 233-236). Skutsch 1959, col. 1925, notando che i *Flores* ascrivono a Seneca un verso assente in  $\Sigma$  (N40), aveva ipotizzato che l'avessero ricavato da un manoscritto leggermente più corposo di  $\Sigma$ . Tuttavia, Giancotti 1963, p. 46 n. 9 fa presente che questo stesso verso N40 si trova in vari codici della redazione  $\Sigma$  e, si aggiunge, in Gellio. Molto ampia è la bibliografia sui *Flores* e sul manoscritto che li riporta; si rimanda qui almeno a Bottari 2017, pp. 17-19 che cita studi precedenti.

<sup>23</sup> Cfr. Wölfflin 1855, pp. 3-45. Su di esse si veda anche Reeve 1983, p. 329.

<sup>24</sup> Sulle *sententiae* di Publilio citate da Seneca la bibliografia è nutrita; oltre al fondamentale Giancotti 1992, si veda il più recente Casamento 2011 e il volume di Paré-Rey 2012, pp. 112-124. A proposito del rapporto tra i due autori si ricordi anche il giudizio che su Publilio esprime Seneca in *dial.* 9, 11, 12 e il relativo commento di Flamerie de Lachapelle 2011, p. XXV: «Sénèque [...] reconnaît une certaine profondeur à Publilius Syrus, qu'il cite assez régulièrement: il le trouve plus vif que bien des auteurs comiques ou tragiques généralement plus estimés».

<sup>25</sup> Sull'attribuzione del *De moribus* a Seneca si veda von Büren 2012.

Non si conosce la data dell'interpolazione del *De moribus* nella raccolta di Publilio, ma essa si è verificata già nel codice Kraków, Biblioteka Jagiellońska, Berol. lat. 4° 404, un manoscritto di IX secolo, che un tempo si trovava a Berlino e che per vicende post-belliche è conservato oggi a Cracovia, e che è il più antico testimone dei proverbi di Publilio<sup>26</sup>.

Probabilmente, proprio in virtù di questa errata attribuzione al celebre filosofo, tenuto in grande considerazione anche dal mondo cristiano, che gli ascriveva addirittura una corrispondenza epistolare con san Paolo, tale raccolta, che nei manoscritti viene trascritta con il titolo di *Senecae sententiae* o *Senecae proverbia*, godette di grande fortuna durante il Medioevo. Il primo a ristabilirne la paternità publiliana, come vedremo nel seguito di queste pagine, può essere considerato Erasmo da Rotterdam<sup>27</sup>.

#### *La sententia F27 Meyer*

Si arriva dunque nello specifico alla massima di cui ci si occupa in questa sede, riportata nel Fregio di Giorgione con il dettato *Fortuna nemini plus quam consilium valet* e diversamente trasmessa dai manoscritti impiegati nelle principali edizioni moderne.

A partire dall'apparato di Meyer, si è già osservato il ricorrere nei codici da lui impiegati delle lezioni *hominum* e *homini*<sup>28</sup>; sulla scorta di questa base manoscritta, gli editori hanno adottato soluzioni diverse, alcuni accogliendo la lezione *homini* trädita da una parte di essa, altri preferendo invece le congetture *in homine* o *hominibus*. Di seguito un prospetto delle soluzioni adottate dai principali editori del testo di Publilio:

<i>Fortuna hominibus plus quam consilium valet</i>	Edizione di Wölfflin (Lipsiae 1869)
<i>Fortuna in homine plus quam consilium valet</i>	Edizione di Meyer (Lipsiae 1880)

<sup>26</sup> Cfr. von Büren 2012, p. 242 e Panayotakis 2013, p. 25. Il manoscritto è descritto in Schipke 2007, pp. 528-529.

<sup>27</sup> Cfr. *infra*, pp. 57-58.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, p. 39.

Fatima El Matouni

*Fortuna plus homini quam  
consilium valet*

Edizione di Bickford-Smith (London  
1895)  
Edizione di Duff-Duff (London-  
Cambridge MA 1934)

In qualsiasi modo sia ricostruito il testo, il verso Publiliano vuole evidentemente significare che per l'uomo la *fortuna*, intesa, come si è detto, nella sua valenza di *vox media*, ha più valore della saggezza.

Il tema dell'assoluto potere della sorte sull'agire dell'uomo è ricorrente nell'Antichità, sia nella letteratura greca sia in quella latina<sup>29</sup>. Ne riscontriamo una formulazione innanzitutto in una delle massime attribuite al commediografo greco Menandro, la quale costituisce per noi un parallelo significativo alla luce della vicinanza che la storia della tradizione e della circolazione di questo testo ha con quella delle *sententiae* Publiliane.

Men. *Monostici* nr. 732 Pernigotti  
Τύχη τὰ θνητῶν ἐστίν, οὐκ εὐβουλία.

Con il titolo di *Menandri Sententiae* si indica, infatti, una serie di testi contraddistinti da alcune caratteristiche comuni: si tratta di raccolte di massime e precetti morali di un verso, generalmente trimetri giambici, ordinati alfabeticamente secondo la lettera incipitaria. A partire almeno dal III secolo d.C. tali raccolte cominciarono a circolare sotto il nome di Menandro, attribuzione che, sebbene fortunata e duratura, è condivisibile soltanto parzialmente, dal momento che in esse Menandro non è in realtà l'autore più rappresentato né tanto meno l'unico<sup>30</sup>. La vicinanza tra la vicenda

<sup>29</sup> A questo proposito si vedano alcune delle massime tra quelle che sul tema della *Fortuna* registrano Otto 1890, pp. 141-145 (s.v. *Fortuna*) e Tosi 2017<sup>2</sup>, nrr. 1029-1066, pp. 728-754, il quale commenta anche la sentenza Publiliana qui discussa (nr. 1035, pp. 731-732).

<sup>30</sup> D'altra parte, lo stesso monostico nr. 732 P. sembrerebbe essere un verso del tragico Cheregone (fr. 2 Sn.-K.). Sul complesso statuto della raccolta si veda Pernigotti 2008, p. 11; utile anche Tosi 2014, p. 291 che osserva come «Menandro, nell'antichità, fu considerato – al pari di Euripide – autore gnomico per

dei *Monostici* attribuiti a Menandro e quella delle raccolte di *sententiae* pubiliane è stata frequentemente oggetto di indagine e tra i paralleli puntuali che sono stati stabiliti tra le due raccolte compare anche la coppia costituita dalla nostra massima F27 e dal monostico menandro che abbiamo appena riportato<sup>31</sup>.

Anche nella letteratura latina si trovano spesso formule analoghe, da cui risulta che nel pensiero romano era ugualmente ricorrente l'antitesi tra saggezza umana e un potere dominante, rappresentato dalla sorte<sup>32</sup>. Alcuni dei passi in cui questo concetto è riconoscibile sono vicini alla nostra massima anche nel dettato testuale. Tra questi si vedano innanzitutto i versi dello *Pseudolus* di Plauto, in cui, a metà dell'atto secondo, il protagonista racconta della fortuna che ha avuto a venire in possesso di una lettera con cui poter ingannare Ballione. Il servo – precisa egli stesso – aveva già pianificato di testa sua un piano per gabbare il lenone; tuttavia, la dea Fortuna vale più dei *consilia* di cento uomini sapienti.

Plaut. *Pseud.* 678-680  
Centum doctum hominum consilia sola haec devincit dea  
Fortuna. Atque hoc versum est: proinde ut quisque fortuna utitur  
ita praecellet atque exinde sapere eum omnes dicimus.

Un concetto analogo si trova anche in un passo delle *Tusculanae* in cui Cicerone commenta una *sententia* lodata da Teofrasto nel *Callistene*, la quale, contraddetta dai più, è invece ben stimata dall'Arpinate<sup>33</sup>.

eccellenza, tant'è vero che uno degli gnomologi più importanti della tarda grecità è quello denominato *Monostici di Menandro*».

<sup>31</sup> Cfr. Panayotakis 2013, pp. 19-21.

<sup>32</sup> A questo riguardo si veda l'ampia raccolta proposta da Foster 1918, pp. 278-279 a proposito del testo di Caes. *Gall.* 58, 6.

<sup>33</sup> La massima attribuita a Teofrasto sembra in realtà coincidere con il verso del tragico Cheremone, riportato anche da Plu. *de fortuna* 97C (Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ'οὐκ εὐβουλία), a cui si è già rinvio a partire dalla quasi completa sovrapposizione con il monostico menandro sopra citato (cfr. *supra*, n. 30).

Cic. *Tusc.* 5, 25

Vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: 'Vitam regit fortuna, non sapientia'. Negant ab ullo philosopho quidquam dictum esse languidius. Recte id quidem, sed nihil intelligi dici potuisse constantius. Si enim tot sunt in corpore bona, tot extra corpus in casu atque fortuna, nonne consentaneum est plus fortunam, quae domina rerum sit et externarum et ad corpus pertinentium, quam consilium valere?

La massima in sé, che, come vale la pena di notare, costituisce in latino un senario giambico, contrappone alla *fortuna* la *sapientia*; il concetto rimane tuttavia il medesimo della *sententia* Publiliana, il cui significato viene richiamato, con chiarissime coincidenze formali, un po' più avanti, in corrispondenza della parte finale del brano qui riportato.

Un ulteriore parallelo, altrettanto stringente, si può rintracciare nel libro 44 delle *Storie* di Livio, in un passo in cui, nell'ambito della guerra in Oriente, mentre il re macedone e il console romano Lucio Emilio Paolo indugiano nell'attaccare battaglia, il combattimento si scatena per un evento fortuito. Nel passo liviano vengono messi a confronto *fortuna* e *consilia* (questa volta al plurale) in maniera del tutto analoga a quanto avviene nella *sententia* di cui ci stiamo occupando, con la sola differenza della scelta del verbo *pollet*, che comunque ricorda molto da vicino il *valet* del testo Publiliano.

Liv. 44, 40, 3

Neutro imperatorum volente fortuna, quae plus consiliis humanis pollet, contraxit certamen.

Da quanto si può osservare a partire dai paralleli che sono stati qui segnalati, la tradizione letteraria antica risulta compatta nell'esprimere il concetto secondo cui la sorte eserciterebbe sulla vita dell'uomo un potere maggiore rispetto alla sua capacità di discernimento. È alla luce di ciò che diventa importante capire quando, nella storia del testo di Publilio, possa essersi generato nella nostra *sententia* il capovolgimento che ritroviamo nel Fregio di Giorgione e nella testimonianza su pietra da cui ha preso le mosse questo studio. Viene infatti da chiedersi se il rovesciamento

della massima sia legato a un'innovazione di carattere meccanico o se abbia invece una matrice ideologica, da ricercare nell'epoca in cui deve essersi originata e poi diffusa la variante *nemini*.

*La storia del testo di F27: i manoscritti*

Il verso F27 qui in esame si trova nei manoscritti che risalgono alla *collectio Senecae* ( $\Sigma$ ), nei quali costituisce l'ultima delle massime presentate sotto la lettera *F*, e in quelli della raccolta  $\Psi$ , nella quale confluiscono  $\Sigma$  e  $\Pi$ .

Durante tutto il Medioevo e anche in età umanistica queste massime conobbero una vasta circolazione e il numero di testimoni che le riportano è davvero ingente<sup>34</sup>, motivo per cui da un lato è molto difficile procedere a una collazione completa dei testimoni, operazione che rischia di risultare fatalmente incompleta, e dall'altro è molto complicato ragionare sul testo stesso delle singole *sententiae*, essenzialmente per le ragioni formulate da Nosarti in un già menzionato contributo dedicato al dettato di una massima publiliana. La prima riflessione proposta dallo studioso riguarda il fatto che, dato lo stato fortemente inquinato della tradizione, è talora pressoché impossibile raggiungere nella costituzione del testo fondate certezze. La seconda mette invece in luce la difficoltà di riconoscere «il giusto *color*» delle singole sentenze, che «pervenuteci sradicate dai contesti originari dei mimi di appartenenza» sono sempre esposte al rischio di fraintendimenti<sup>35</sup>.

Ulteriori complicazioni derivano da alcuni aspetti della modalità di trasmissione di queste massime, che si possono osservare a partire dall'esplorazione di certi testimoni manoscritti prima e delle edizioni a stampa poi, e che possono essere significativi ai fini della nostra indagine, soprattutto se ipotizziamo che la variante *nemini* possa avere un'origine meccanica.

Per fornire un esempio, possiamo ricordare, tra i manoscritti che risalgono a  $\Psi$ , il caso del codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1579, in cui i *Proverbia Senecae* si tro-

<sup>34</sup> Panayotakis 2013, p. 22 stima circa 160 manoscritti.

<sup>35</sup> Cfr. Nosarti 1988, p. 69.

vano ai ff. 62r-64v. Al f. 63r la nostra massima è riportata in blocco insieme ad altri versi che iniziano con il termine *Fortuna*, presentati nell'ordine F2, F6, F8, F18, F24, F27<sup>36</sup>. Una simile disposizione, che si osserva anche in altri manoscritti<sup>37</sup>, poteva certamente favorire meccanismi in grado di produrre delle innovazioni del tipo di quella di cui ci stiamo occupando. Nel manoscritto Pal. lat. 1579, ad esempio, la *sententia* F27 è collocata poco sotto il verso F18, che, rispetto a come viene accolto nell'edizione di Meyer, inverte i termini *obesse* e *nulli* e si presenta quindi con il dettato *Fortuna nulli obesse contenta est semel*, che poteva effettivamente indurre un copista a riportare anche la massima seguente con un *incipit* del tipo *Fortuna nemini*.

Ragionando in questo modo e facendo leva sulla grande oscillazione di questi testi, si potrebbe dunque ipotizzare per la corruzione di *homini* o *hominum* (o anche di *in homine*, se prestiamo fede a una delle congetture proposte dagli editori)<sup>38</sup> in *nemini* un'origine di tipo meccanico, forse addirittura di natura poligenetica.

In realtà, sebbene non sia stata realizzata una collazione completa del testo della massima F27 nell'enorme tradizione manoscritta delle *sententiae* di Publilio, la variante *nemini* è stata riconosciuta in un gruppo piuttosto circoscritto di codici. Si tratta di alcuni manoscritti di XIV-XV secolo, che presentano delle caratteristiche comuni, a partire dalla selezione dei testi senecani, sia autentici sia apocrifi, che riportano, e che soprattutto condividono una redazione dei *Proverbia Senecae* accompagnata da un commento. In questo gruppo rientra anche il codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2212, che Giancotti ricordava tra quelli *deteriores* all'interno della raccolta  $\Sigma$ <sup>39</sup> e in cui già

<sup>36</sup> I versi sulla *Fortuna* costituiscono un blocco compatto anche nel manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2204, f. 110v, che Giancotti 1963, p. 111 individuava come apparentato con il Vat. Pal. lat. 1579.

<sup>37</sup> Già dall'apparato *ad loc.* di Meyer risulta che alcuni manoscritti raggruppano versi con il medesimo *incipit*, tendenza probabilmente legata alla volontà di accorpate stessi inizi, forse in virtù di un ordine alfabetico che andasse oltre la prima lettera.

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, p. 39.

<sup>39</sup> Cfr. Giancotti 1963, p. 119.

questo studioso segnalava due redazioni delle *sententiae*, di cui una commentata<sup>40</sup>. Infatti, ai ff. 163r-167v del manoscritto compaiono una prima volta i *Proverbia Senecae* (cfr. f. 163r *Incipiunt proverbia annei senece*) e al f. 164r il verso F27 è riportato in una delle forme con cui viene più comunemente trasmesso, ovvero *Fortuna homini plus quam consilium valet*. I ff. 293r-314v sono poi occupati da una seconda redazione dei *Proverbia*, in cui le singole massime sono accompagnate da brevi commenti, e il nostro verso (f. 301v) compare con il dettato *Fortuna nemini plus quam consilium valet*, che ritroviamo nel Fregio di Giorgione e nella testimonianza epigrafica più volte ricordata. Da questa variante dipendono anche le parole con cui il verso viene commentato, ovvero: *hoc est contra miseros qui dicunt quod quicquid faciant sive bonum sive malum omnia sibi a fortuna eveniunt. Non nisi pestifera fortun(a)e praemia spera. Credas consulere melius tibi posse valere*<sup>41</sup>.

Il commento che accompagna questa seconda trascrizione delle *sententiae* pseudo-senecane nel manoscritto Vat. lat. 2212 è stato studiato da É. Pellegrin, la quale, oltre che in questo testimone (che chiama *V*), lo rintraccia in altri quattro codici di XIV-XV secolo: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. S. Pietro C.121 (*A*); Cesena, Biblioteca Malatestiana, S. XX 1 (*C*); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 2038 (*O*); Paris, Bibliothéque nationale de France, lat. 16249 (*P*)<sup>42</sup>.

Di questi testimoni, *A* è il solo a riportare la lezione *homini*<sup>43</sup>, mentre *C* e *P* riportano *nemini*<sup>44</sup>, come *V*. Nel codice *O*, invece, i fogli in cui sono riportate le *sententiae* si trovano ora rilegati in un ordine sbagliato e i versi che riguardano le lettere da C a L sono caduti, per cui la nostra *sententia* manca. Tuttavia, tale situazione sembra confermare i rapporti che tra questi manoscritti riconosce-

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 124.

<sup>41</sup> Viene qui offerta una trascrizione fedele di quanto si legge nel codice, sebbene non privo di difficoltà su cui occorrerebbe riflettere.

<sup>42</sup> Pellegrin 1976; oltre che in *V*, Giancotti 1963, pp. 108 e 124 aveva segnalato la presenza di questo commento anche nel codice che Pellegrin chiama *A*.

<sup>43</sup> Nel manoscritto *A* il verso F27 si trova al f. 96r.

<sup>44</sup> La nostra massima si trova al f. 129r del manoscritto di Cesena e al f. 126r del codice di Parigi.

va già Pellegrin, con *A* che spesso presenta da solo la lezione corretta, contro *C V* e *O* d'accordo in errore, e *O* che introduce anche delle varianti proprie (se non è mancante).

La variante *nemini* sembra proprio confinata a questo gruppo di manoscritti, apparentati da una serie di caratteristiche comuni, a partire dal fatto che sono tutti databili ai secc. XIV-XV e che, a eccezione del Par. lat. 16249 che è di origine francese, sono geograficamente riconducibili all'area italiana<sup>45</sup>. Questi codici sono inoltre caratterizzati dal riportare tutte le opere di Seneca, sia autentiche sia apocrife, tragedie comprese, e rientrano dunque in una tipologia di manoscritti senecani che cominciarono a diffondersi a partire dal Trecento<sup>46</sup>.

Sulla base della selezione dei testi che riportano e delle affinità nelle tradizioni di questi, sono stati esplorati diversi altri manoscritti che potrebbero essere in qualche modo legati a uno o più di quelli in cui è stato riconosciuto il commento trecentesco<sup>47</sup>. Tuttavia, con la sola eccezione del codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1539, che ha la variante *nemini*, e che Giancotti riconduceva alla stessa famiglia del codice Arch. S. Pietro C. 121<sup>48</sup> (il quale tuttavia presenta, come si è visto, la più comune lezione *hominum*), sembrano essere compattamente diffuse le lezioni *hominum* o *hominum*, con una netta prevalenza di quest'ultima.

<sup>45</sup> Su questi codici si vedano le descrizioni offerte da Pellegrin 1976, con bibliografia.

<sup>46</sup> A tal proposito si veda Monti 2000, p. 26, utile anche per la descrizione approfondita del Vat. lat. 2212 e per l'individuazione dei manoscritti a lui affini.

<sup>47</sup> A questo proposito sono stati collazionati i codici: Avranches, Bibliothèque patrimoniale, 239; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6395; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 8544; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17911; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 8717; Tours, Bibliothèque municipale, 693; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 219; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1538; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1539; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1540; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1541; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1769; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2213.

<sup>48</sup> Cfr. Giancotti 1963, pp. 106-108.

Per concludere, sebbene, come si è detto, l'indagine sia stata svolta su un campione isolato<sup>49</sup>, per cui non è possibile esprimersi con certezza, è molto probabile che la gran parte della tradizione manoscritta presenti le lezioni *hominum / homini* e che la variante *nemini* sia propria di un gruppo di codici riconducibili a una specifica tipologia, assemblati tra XIV e XV secolo, contenenti gli *opera omnia* di Seneca e per la maggior parte copiati in Italia. Di conseguenza anche la variante risulterebbe essersi originata tra la fine del 1300, altezza cronologica a cui sono riconducibili i più antichi testimoni di questo gruppo, e il 1400.

#### *La storia del testo di F27: le prime edizioni a stampa*

Verso la fine del 1400 si realizza un'ulteriore tappa della storia del testo di Publilio, ovvero la comparsa delle prime edizioni a stampa. La *princeps* viene tradizionalmente riconosciuta nell'edizione pubblicata a Napoli nel 1475 per le cure di Mattia Moravo, la prima completa delle opere filosofiche di Seneca<sup>50</sup>. Tuttavia, secondo S. Periti, la vera *princeps* andrebbe identificata in quella stampata da Johann Koelhoff a Colonia<sup>51</sup>. Del 1475 circa è anche la prima

<sup>49</sup> Oltre ai manoscritti impiegati nelle edizioni critiche delle *sententiae* e a quelli che sono stati già menzionati nel corso della trattazione e alla n. 47, sono stati esplorati a campione alcuni altri testimoni dei *Proverbia Senecae*. Se ne riporta la segnatura di seguito: Erfurt, Universitätsbibliothek Erfurt, Dep. Erf., CA 2° 373; Leiden, Bibliothek der Universiteit, B.P.L. 43 A; Madrid, Biblioteca Nacional de España, 10238; Oxford, Christ Church Library, 99; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 1919; Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 2191; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 119; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1440; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ross. 604; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2204.

<sup>50</sup> *ISTC* is00368000. A causa della confusione tra padre e figlio, il volume include anche le versioni epitomate di Seneca *sr.*, composte da estratti delle *Suasoriae* e delle *Controversiae*.

<sup>51</sup> Cfr. Periti 2004, pp. 392-393. Nel catalogo *ISTC*, in cui l'incunabulo compare con il numero is00426500, viene proposta la datazione 1473. In questa edi-

edizione autonoma dei *Proverbia*, stampata a Roma da Johann Gensberg, di cui sono noti pochi testimoni, oltre a quello custodito nella Biblioteca Nazionale di Roma<sup>52</sup>.

Nell'edizione di Mattia Moravo, i *Proverbia Senecae* chiudono la prima parte del volume, delimitata da una *subscriptio*, e il verso F27 è riportato con il dettato *Fortuna nemini plus quam consilium valet*<sup>53</sup>. Allo stesso modo la *sententia* si legge anche nell'edizione pubblicata da Gensberg e in una nutrita serie di altre edizioni che la seguirono<sup>54</sup>. In generale, se nei manoscritti compaiono per lo più le varianti *homini* e *hominum*, le edizioni a stampa pubblicate tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI sembrano restituire concordemente la lezione *nemini*, variante di cui siamo venuti a conoscenza a partire dalla testimonianza costituita dal Fregio di Giorgione, ma che in realtà, quando l'affresco è stato realizzato, circolava nelle edizioni, certamente di maggiore diffusione e di più facile accesso rispetto ai manoscritti per chi si trovava a voler citare una di quelle massime a quell'altezza cronologica<sup>55</sup>.

zione i *Proverbia Senecae* sono in realtà riportati in disordine e non compare il verso qui in esame.

<sup>52</sup> *ISTC* is00391000.

<sup>53</sup> Di questa edizione sono stati consultati gli esemplari Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Inc. I 65 (ff. 139r-142r) e Paris, Bibliothèque Mazarine, Inc. 124 (ff. 142r-145r), entrambi disponibili in rete.

<sup>54</sup> Nello specifico sono state consultate le seguenti edizioni: 1) Edizione di Mattia Moravo, Napoli 1475; i *Proverbia Senecae* compaiono ai ff. 139r-142r dell'esemplare Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Inc. I 65 qui consultato; 2) Edizione di Bernardino Cori, Venezia 1490 (*ISTC* is00370000), i *Proverbia Senecae* compaiono ai ff. LXXXVv-LXXXVIIIv dell'esemplare München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Inc. c.a. 2448 qui consultato; 3) Edizione di Bernardino Cori, Venezia 1492 (*ISTC* is00371000), i *Proverbia Senecae* compaiono ai ff. CXLVIIv-CXCLXVv dell'esemplare Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, inc. II 685 qui consultato; 4) Edizione di Giovanni e Gregorio De Gregori, Venezia 1492 (*ISTC* is00372000), i *Proverbia Senecae* compaiono ai ff. CLXIIr-CLXIXr dell'esemplare München, Bayerische Staatsbibliothek, 2 Inc. c.a. 3234, qui consultato.

<sup>55</sup> Quale fosse la cultura letteraria di Giorgione costituisce una questione tanto discussa tra gli studiosi quanto difficile da chiarire, così come è praticamente impossibile ricostruire l'entità della biblioteca del pittore e cosa conte-

Le edizioni a stampa non sono state ancora oggetto di studi debitamente approfonditi e, allo stato attuale, non è stato identificato da dove siano state ricavate. Pellegrin formula l'ipotesi che l'edizione di Mattia Moravo sia stata dedotta da un esemplare del gruppo di manoscritti contenenti un *corpus* di opere di Seneca, sia autentiche sia apocriefe, assai diffuso in Italia tra XIV e XV secolo e, tra questi, da uno contenente anche le tragedie, del tipo dei manoscritti Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1769; Vat. lat. 2213 e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 6395<sup>56</sup>. Se anche questi tre specifici esemplari riportano il testo della nostra massima con la lezione maggiormente diffusa *homini*, il fatto che *nemini* si trovi proprio in manoscritti del tipo da cui secondo Pellegrin sarebbe stata ricavata l'edizione a stampa rende possibile ipotizzare che la *princeps* abbia ricavato la variante direttamente dal testimone manoscritto che usava come modello.

Nella storia del testo dei *Proverbia Senecae* una ulteriore tappa importante è costituita dal lavoro di Erasmo da Rotterdam, il quale, in generale attratto dalla letteratura gnomica, come dimostrano i suoi *Adagia*, sfata definitivamente l'attribuzione a Seneca. Nel 1514 egli pubblica un'edizione delle *sententiae* di Publilio, nella quale rimuove la parte in prosa tratta dal *De moribus* dello Ps. Seneca e attribuisce a Publilio soltanto i versi A-N.

Su questa edizione, che da alcuni è considerata come la vera *editio princeps* delle *sententiae* pubiliane, la bibliografia moderna offre informazioni contrastanti: secondo alcuni sarebbe stata stampata a Londra<sup>57</sup>, secondo altri, tra cui M.D. Reeve, invece, a Lovanio<sup>58</sup>. Effettivamente sembrerebbe trattarsi dell'edizione sul cui frontespizio si legge «Opuscula aliquot Erasmo Roterodamo castigatore et interprete: quibus primae aetati nihil prelegi potest; neque utilius neque elegantius [...] mimi publiani [...]», la cui lettera

nesse; ipotesi sono state formulate proprio a partire dallo studio del *Fregio*. A questo proposito, oltre al tradizionale Mariuz 1966, importanti sono i contributi di Padoan 1979 e di Dionisotti 1987.

<sup>56</sup> Cfr. Pellegrin 1967, p. 311.

<sup>57</sup> Tra questi Wölfflin 1869, p. 23 e Meyer 1880, p. 14.

<sup>58</sup> Cfr. Reeve 1983, p. 329.

prefatoria riporta l'indicazione *Lovani*<sup>59</sup>. In questa edizione, così come in quella uscita l'anno seguente presso Matthias Schurer<sup>60</sup>, Erasmo riporta i versi di Publilio accompagnati ciascuno da un breve commento, che costituisce una sorta di *accessus ad sententiam*.

Di seguito si riporta il testo della *sententia* F27 nella maniera in cui è offerto da Erasmo; in corsivo si distingue qui il breve commento che la accompagna e che, come si può osservare, è in linea con il dettato assunto dalla massima.

Fortuna nulli plusquam consilium valet  
*Consilium plus efficit quam foelicitas*

Lo stesso capovolgimento di significato rispetto all'originale publiliano che abbiamo osservato nelle prime edizioni a stampa è quindi mantenuto anche in quella di Erasmo, nella quale la *sententia* si presenta con l'ulteriore variante *nulli*. Non è facile dire di quali testimoni si servisse Erasmo, ma la cosa più probabile è che egli impiegasse delle edizioni a stampa, in cui quindi il senso della massima era già stato capovolto dalla variante *nemini*. Rispetto a quest'ultima, che non è accettabile dal punto di vista della metrica, la scelta di *nulli* ha certamente il vantaggio di garantire la corretta scansione del senario giambico.

<sup>59</sup> Cfr. Tello 2022, p. 85 n. 51, che afferma che l'edizione è stata realizzata a Lovanio nel 1514 presso Dirk Martens. Nijhoff-Kronenberg 1923, pp. 199-200 nr. 534, a cui rimanda già Reeve 1983, p. 329, n. 17 come unica fonte attendibile a questo proposito, sembrano descrivere la stessa edizione, per la quale segnalano il seguente colofone: «Telos || in aedibus Louanii Theodorici Martini || Alustensis Mense Septembri Anno a partu Vir || gineo Millesimo Quingentesimo Decimo Quarto || Reg. Maximi: Aug: et Car: Aust:». In particolare, Nijhoff-Kronenberg vedono l'esemplare custodito presso la KB-Nationale Bibliotheek de L'Aia, su cui cfr. anche Huisman 1985, p. 192.

<sup>60</sup> *Catonis praecepta moralia recognita atque interpretata ab Erasmo Roterodamo. Mimi Publiliani. Septem sapientum illustres sententiae. Institutio hominis christiani versibus hexametris per Erasmum Roterodamum. Isocratis Paraenesis ad Demonicum Rudolpho Agricola interprete, recognita per Martinum Dorpium, Argentorati 1515.*

*Una innovazione meccanica o una variante ideologica?*

La lezione *nemini*, limitata a un gruppo di codici estremamente circoscritto ma diffusa dalla tradizione a stampa, e la variante *nulli* introdotta, da quel che risulta, da Erasmo, non soltanto sono perfettamente sensate, ma conferiscono anche alla massima publiana un significato esattamente opposto rispetto a quello originario. È in virtù di ciò che viene da chiedersi se si tratti di una variante meccanica o se invece alla base di essa possa esserci un'origine ideologica.

La questione del rapporto fra saggezza (o valore) e fortuna costituisce, infatti, un tema ricorrente nelle letterature di tutti i tempi e acquista un ruolo fondamentale nel dibattito ideologico di epoca umanistico-rinascimentale, a partire dalle opere di Francesco Petrarca<sup>61</sup>.

Nello specifico, nella cultura umanistica, l'esaltazione dell'ingegno umano si traduce nella convinzione che la felicità dell'uomo dipenda, in ultima analisi, dalle sue capacità individuali. La fortuna, ormai del tutto spogliata delle connotazioni provvidenziali che aveva nella letteratura precedente, ad esempio nell'opera di Dante, è sempre di più indebolita rispetto alle capacità dell'uomo di occuparsi del proprio destino e l'individuo, alle cui possibilità viene conferita grande fiducia, diventa *faber fortunae suae*<sup>62</sup>. Nella visione umanistica l'opposizione tra virtù e fortuna va quindi senza dubbio a favore della prima, in grado di contrastare le avversità della sorte.

Nei decenni successivi tale dibattito si svilupperà ulteriormente e diversamente nella letteratura rinascimentale e vedrà nell'opera di Machiavelli una delle sue elaborazioni più complesse. Questo autore si tormenterà a lungo per stabilire quale sia il rapporto tra

<sup>61</sup> A questo proposito cfr. tra gli altri Baldassarri 2003; Pacca 2003; Tufano 2016.

<sup>62</sup> Per una panoramica generale sul problema di *virtus* e *fortuna* in alcuni umanisti italiani si rimanda almeno ai classici Garin 1952 e Garin 1967. Un'utile panoramica, che va anche al di là della visione di Poggio Bracciolini, si trova in Fubini 1982, in partic. pp. 50-80.

valore e fortuna e attribuirà proprio a quest'ultima un ruolo predominante nelle vicende umane. Tuttavia, senza inoltrarci nel pieno Rinascimento, in un'epoca in cui alla fortuna si attribuisce un enorme potere sulla vita degli uomini, osserviamo qui che l'origine, all'interno della nostra massima, della variante *nemini*, che abbiamo circoscritto a un gruppo di codici di XIV-XV secolo, sembra coincidere proprio con il momento in cui, conclusasi l'esperienza medievale, il pensiero europeo inizia a riconoscere all'individuo un'ampia possibilità di azione.

*Da un verso conservato male a due massime dal significato opposto*

A partire dalle prime edizioni a stampa e da quella di Erasmo, la massima continua a circolare con le varianti *nemini* o *nulli*, fin quando non si realizza un'ulteriore tappa delle più generali vicende della storia del testo delle *sententiae* di Publilio.

Al principio del sec. XVII viene riscoperto il cosiddetto codice Frisingense, ora München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6292 (*F*), in cui era confluita sia la raccolta di Seneca sia quella palatina. In questo modo, il manoscritto non soltanto restituiva parecchie sentenze ignote della serie alfabetica A-M, ma soprattutto conservava quelle della serie N-V, che nella raccolta  $\Sigma$  erano cadute ed erano state supplite dal *De moribus* pseudo-senecano.

Il codice *F* fu alla base dell'edizione pubblicata a Ingolstadt nel 1600<sup>63</sup>, nella quale, dopo le orazioni e le lettere di Marc-Antoine Muret, filologo e umanista francese, vissuto a lungo in Italia, vengono riportate le *sententiae* di Publilio, anticipate da un'avvertenza *ad lectorem*, in cui viene giustificata tale aggiunta<sup>64</sup>. In questa edizione il nostro verso compare ancora nella forma con cui era stato

<sup>63</sup> A proposito di questa edizione, di cui davano notizia già Wölfflin 1869, pp. 27-28 e Meyer 1880, p. 14, Reeve 1983, p. 329 n. 18 scrive: «I cannot verify the existence of this edition, but another of the same description appeared in 1603». Si tratta in realtà dell'edizione, ora facilmente reperibile in rete, *Orationum M. Antonii Mureti Presbyteri. Volumen alterum [...] accesserunt Publilii Syri, Mimi, ope m.s. Cod. Frisingens. correcti et locupletati, adiectis notis [...]*, Ingolstadii 1600.

<sup>64</sup> Cfr. *Orationes M. Antonii Mureti [...]*, Ingolstadii 1600, pp. 525-527.

restituito da Erasmo da Rotterdam, ovvero con la variante *nulli*; nella nota di commento, il curatore tuttavia scrive: «Frisigensis codex plane contrario sensu: *Fortuna homini plus quam consilium valet*»<sup>65</sup>.

Estremamente interessante è poi il caso della quinta edizione delle *sententiae* di Publilio di Tanneguy Le Fèvre (1615-1672), apparsa per la prima volta a Saumur nel 1664<sup>66</sup>. Questa edizione, ripubblicata, dopo la morte di Le Fèvre, ad Amsterdam nel 1712, include delle note di commento di Janus Gruter<sup>67</sup>. In essa, sotto la lettera F troviamo un primo verso *Fortuna plus homini quam consilium valet* e poco più avanti un secondo, che si presenta come *Fortuna nulli plus quam consilium valet*<sup>68</sup>; vengono così riportate entrambe le varianti, come se si trattasse di due *sententiae* tra loro distinte. Nella nota di commento al primo dei due versi si chiarisce: «*Fortuna plus homini quam consilium valet*] hactenus tantum habuimus: *Fortuna nulli plus quam consilium valet*. Sed & alterum illud verum esse, omnia clamant, exstatque diserte in mss. tum *Pall.* tum *Frising.*»<sup>69</sup>.

Successivamente, nelle edizioni ottocentesche, che si basano su una più sistematica esplorazione della tradizione manoscritta, la discussione della nostra variante diventa pienamente articolata, come nel caso del commento al verso che offre l'edizione di J.K. Orelli del 1822. Il filologo discute qui le lezioni dei manoscritti e, alla luce di ciò, finisce per affermare: «*Genuinam puto: Fortuna plus homini etc.*»<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, pp. 598.

<sup>66</sup> *Phaedri Fabulae et P. Syri Mimi, cum notis et emendationibus Tanaquilli Fabri, hac secunda editione auctioribus. Addita est Gallica versio, et in eam Animadversiones*, Salmurii 1664. Nel 1657 Le Fèvre aveva pubblicato, sempre a Saumur, una edizione del solo Fedro (di cui quella del 1664 è dunque una seconda edizione), ma in essa non comparivano ancora le *sententiae* di Publilio.

<sup>67</sup> *Phaedri Fabulae et P. Syri Mimi Sententiae, hac quinta editione auctiores, cum notis et emendationibus Tanaquilli Fabri [...]*, Amstelodami 1712.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, p. 245.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.* nota *ad loc.*

<sup>70</sup> Cfr. Orelli 1822, p. 199.

Nelle edizioni critiche successive, che tuttora vengono considerate di riferimento, gli apparati critici si limitano ormai a discutere le varianti riportate dalla tradizione manoscritta, ovvero *homini* e *hominum* e le congetture che a partire da esse sono state formulate dagli studiosi precedenti. Non si fa dunque menzione di *nemini* e di *nulli*, che invece, fino alla riscoperta del codice di Frisinga, e quindi fino al rinnovato interesse degli studiosi per la tradizione manoscritta di Publilio, circolavano nelle edizioni come varianti pressoché uniche<sup>71</sup>.

#### *Qualche considerazione conclusiva*

Alcune osservazioni conclusive si possono formulare in chiusura di questa ricerca in cui è stata ripercorsa l'evoluzione del testo della *sententia* F27 di Publilio.

In via preliminare bisognerà innanzitutto sottolineare come lo studio anche di una sola di queste *sententiae* possa rivelare l'instabilità del testo di questi versi, non garantito da nessun tipo di contesto, e, più in generale, quante e quali difficoltà ponga la letteratura cosiddetta gnomologica.

A proposito poi della massima che è stata qui studiata, alla luce dell'analisi condotta, non si potrà fare a meno di notare come l'avvicinarsi delle varianti e delle emendazioni nel verso F27 segua di volta in volta le diverse fasi della storia del testo di Publilio, dal passaggio dai testimoni manoscritti alle edizioni a stampa, dall'edizione erasmiana alla riscoperta del codice di Frisinga, agli studi sui manoscritti da essa inaugurati.

Riguardo, infine, alle varianti *nemini* e *nulli*, che questa indagine ci ha permesso di riportare alla luce, se anche probabilmente non hanno dignità di comparire negli apparati delle moderne edizioni di Publilio, esse hanno goduto di una certa circolazione e hanno rappresentato dei momenti importanti della storia del nostro testo. Esse sono d'altra parte in linea con quella tendenza degli eruditi del Rinascimento, interessati all'eredità gnomica dell'Anti-

<sup>71</sup> Cfr. Wölfflin 1869, p. 78; Meyer 1880, p. 31; Bickford-Smith 1895, p. 14; Duff-Duff 1934, p. 42.

chità, a contaminare e riscrivere massime di questo tipo, adattandole ai loro tempi; e il tema della Fortuna è costantemente e variamente presente in gran parte della letteratura umanistica e rinascimentale, a iniziare, come si è visto, da quella italiana.

#### Abstract.

The most extensive collection of *sententiae* currently attributed to the mimographer of Caesarian age Publilius circulated throughout the Middle Ages and early modern time under the name *Senecae proverbia*. This paper focuses on one of these maxims, dealing with the power that fate (*fortuna*) and rationality (*consilium*) exert over human life. This study was inspired by one of the scrolls depicted in the so-called Giorgione's Frieze in Castelfranco Veneto featuring this *sententia*, because it appears here with a textual variation that completely overturns the meaning of the γνώμη.

After having analyzed what may have been its original *facies*, an attempt is made to reconstruct the history of the circulation of this *sententia*, from Antiquity to Modern times. The paper will then suggest a possible source for the textual innovation and put forward the point in time when this shift might have occurred. Framing this shift will allow us to further investigate its connection to the cultural context and uncover the relationship between fortune and virtue developed during Humanism and Renaissance.

#### Keywords.

Fortuna, Consilium, Publilius, Italian Humanism and Renaissance.

Fatima El Matouni  
Università degli Studi di Verona  
fatima.elmatouni@univr.it

Fatima El Matouni

## BIBLIOGRAFIA

Baldassarri 2003: G. Baldassarri, *Il tema della fortuna*, in C. Berra (a cura di), *Motivi e forme delle «Familiari» di Francesco Petrarca*, Cisalpino, Milano, pp. 527-548.

Barwick 1922: K. Barwick, *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Bickford-Smith 1895: *Publilii Syri Sententiae*, edited by R.A.H. Bickford-Smith, C.J. Clay and sons, London.

Bottari 2017: G. Bottari, *Filologia e storia: esempi veronesi*, «Medioevo letterario d'Italia» 14 [= H. Wayne Storey, M. Zaccarello (a cura di), Convegno internazionale di studi *Filologia materiale fra testo e documento*, Verona, 8-9 giugno 2017], pp. 15-21.

Cameron 2011: A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, University Press, Oxford.

Casamento 2011: A. Casamento, *Seneca morale. Benefici proverbiali (tra Publilio e Seneca)*, «Philologia Antiqua» 4 [= E. Lelli (a cura di), ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma*, III], pp. 47-53.

Connors 1988: C. Connors, *Petronius the Poet. Verse and Literary tradition in the Satyricon*, University Press, Cambridge.

Conte 2017<sup>2</sup>: G.B. Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del Satyricon*, Edizioni della Normale, Pisa.

Courtney 1991: E. Courtney, *The Poems of Petronius*, Atlanta, Scholars Press.

Dionisotti 1987: C. Dionisotti, *Giorgione e la letteratura di corte*, in M. Muraro (a cura di), *La letteratura, la rappresentazione, la musica, al tempo e nei luoghi di Giorgione*, Jouvence, Roma, pp. 11-15 [ora in C. Dionisotti, *Appunti su arti e lettere*, Jaca Book, Milano, pp. 111-116].

Duff-Duff 1934: *Minor Latin poets*, with introductions and English translations by J.W. Duff and A.M. Duff, William Heinemann LTD-Harvard University Press, London-Cambridge MA.

Fortuna e consilium: una massima attribuita al mimografo Publilio

El Matouni 2022: F. El Matouni, *Tra Seneca e Publilio Siro. Il Fregio di Giorgione e un'inedita testimonianza epigrafica*, in *Dar voce al Fregio. Racconto in tre atti*, Biblioteca, Museo, Archivio Comune di Castelfranco Veneto, Castelfranco Veneto, pp. 78-83.

Flamerie de Lachapelle 2011: *Publius Syrus: Sentences*. Introduction, traduction et notes par G. Flamerie de Lachapelle, Les Belles Lettres, Paris.

Foster 1918: B.O. Foster, *On the Force of Hominis in Caesar B.G. v. 58.6*, «The Classical Journal» 13, pp. 277-281.

Fubini 1982: R. Fubini, *Il 'Teatro del Mondo' nelle prospettive morali e storico-politiche di Poggio Bracciolini*, in *Poggio Bracciolini nel VI centenario della nascita (1380-1980)*, Sansoni, Firenze, pp. 1-135.

Gamberale 1975: L. Gamberale, *Note sulla tradizione di Gellio (in margine alla più recente edizione delle Noctes Atticae)*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 103, pp. 35-55.

Garin 1952: E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari [ed. orig. *Der italienische Humanismus*, Verlag A. Francke A.G., Bern 1947].

Garin 1967: E. Garin, *La cultura del Rinascimento. Profilo Storico*, Laterza, Bari [ed. orig. *Die Kultur der Renaissance in Propyläen Weltgeschichte*, VI, Im Propyläen Verlag, Berlin-Frankfurt-Wien 1964, pp. 429-534].

Giancotti 1963: F. Giancotti, *Ricerche sulla tradizione manoscritta delle Sentenze di Publilio Siro*, D'Anna, Messina-Firenze.

Giancotti 1966: F. Giancotti, *Codici delle sentenze di Publilio Siro*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 94, pp. 162-180.

Giancotti 1967: F. Giancotti, *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, D'Anna, Messina-Firenze.

Giancotti 1992: F. Giancotti, *Le «sententiae» di Publilio Siro e Seneca*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, École Française de Rome, Roma, pp. 9-38.

Fatima El Matouni

Huisman 1985: G.C. Huisman, *Rudolph Agricola. A Bibliography of Printed Works and Translations*, De Graaf Publishers, Nieuwkoop.

López Izquierdo 2013: M. López Izquierdo (éd. par), *La traversée européenne des Proverbia Senecae: de Publilius Syrus à Érasme et au-delà*, Éditions Universitaires de Lorraine, Nancy.

Lucarini 2013: C.M. Lucarini, *Publilian Authenticity of the Petronian Fragment (SAT. 55) and Metre Used by Publilius Syrus*, in López Izquierdo 2013, pp. 79-108.

Mariuz 1966: *Appunti per una lettura del fregio giorgionesco di casa Marta Pellizzari*, in Liceo Ginnasio «Giorgione», Tipografia A. Bolzonella, Castelfranco Veneto, pp. 49-70 [ora in A. Mariuz, *Da Giorgione a Canova*, a cura di G. Pavanello, Cierre Edizioni, Verona 2012, pp. 21-34].

Mazzoli 1970: G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Ceschina, Milano.

Meyer 1880: *Publilii Syri mimi sententiae recensuit G. Meyer*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae.

Monti 2000: C.M. Monti, *Seneca nella biblioteca vaticana di Niccolò V*, in F. Bonatti-A. Manfredi (a cura di), *Niccolò V nel sesto centenario della nascita. Atti del convegno internazionale di studi*, Sarzana, 8-10 ottobre 1998, Città del Vaticano, pp. 21-47.

Nijhoff-Kronenberg 1923: W. Nijhoff, M.E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.

Nosarti 1988: L. Nosarti, *Una nota publiliana: A 50 Meyer*, in V. Tandoi (a cura di), *Disiecti Membra Poetae. Studi di poesia latina in frammenti*, III, Atlantica, Foggia, pp. 69-86.

Orelli 1822: J.K. Orelli, *Publii Syri Mimi et aliorum Sententiae [...]*, sumtibus Friederici Fleischeri, Lipsiae.

Otto 1890: A. Otto, *Die Sprichwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Druck und Verlag von B.G. Teubner, Leipzig.

Fortuna e consilium: una massima attribuita al mimografo Publilio

Pacca 2003: V. Pacca, *Sulla concezione petrarchesca della fortuna*, «Intersezioni» 23, pp. 5-24.

Padoan 1979: G. Padoan, *Giorgione e la cultura umanistica*, in *Giorgione*. Atti del Convegno Internazionale di studio per il 5° centenario della nascita, 29-31 maggio 1978, Stamperia di Venezia, Castelfranco Veneto, pp. 25-36.

Panayotakis 1995: C. Panayotakis, *Theatrum Arbitri. Theatrical Elements in the Satyrical of Petronius*, Brill, Leiden-New York-Köln.

Panayotakis 2013: C. Panayotakis, *Towards a New Critical Edition of the Sententiae Associated with Publilius*, in López Izquierdo 2013, pp. 15-50.

Paré-Rey 2012: P. Paré-Rey, *Flores et acumina. Les sententiae dans les tragédies de Sénèque*, De Boccard, Paris.

Pellegrin 1976: É. Pellegrin, *Notes sur un commentaire médiéval des Sententiae de Publius Syrus*, «Revue d'histoire des textes» 6, pp. 305-322.

Periti 2004: S. Periti, *La prima edizione autonoma dei Proverbia*. Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, 69.9.D.20, in T. De Robertis-G. Resta (a cura di), *Seneca: una vicenda testuale*, Mandragora, Firenze, pp. 392-393 nr. 141.

Pernigotti 2008: C. Pernigotti, *Menandri Sententiae*, Olschki, Firenze.

Reeve 1983: M.D. Reeve, *Publilius*, in L.D. Reynolds (ed. by), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 327-329.

Ribbeck 1898<sup>3</sup> = *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, II, *Comicorum Romanorum praeter Plautum et Syri quae feruntur sententias fragmenta*, tertiis curis recognovit O. Ribbeck, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae.

Schipke 2007: R. Schipke, *Die lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. I. Ms. lat. quart. 146-406*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Setaioli 2011: A. Setaioli, *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyrical*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

Fatima El Matouni

Skutsch 1959: O. Skutsch, s.v. *Publilius Syrus, der Mimendichter*, in *RE*, XXIII. 2, coll. 1920-1928, Alfred Druckenmüller, München.

Spagnolo 1996: *I Manoscritti della Biblioteca Capitolare di Verona*, Catalogo descrittivo redatto da don Antonio Spagnolo, a cura di S. Marchi, Mazziana, Verona.

Tello 2002: J. Tello, *Joan Lluís Vives's Introductio ad sapientiam: Critical Edition and Philosophical Study* (Diss. Barcelona).

Tosi 2014: R. Tosi, *Sul riuso menandro di alcuni topoi proverbiali*, in A. Casanova (a cura di), *Menandro e l'evoluzione della commedia greca*. Atti del Convegno Internazionale di Studi in memoria di Adelmo Barigazzi nel centenario della nascita (Firenze, 30 settembre-1° ottobre 2013), University Press, Firenze, pp. 291-299.

Tosi 2017<sup>2</sup>: R. Tosi (a cura di), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano.

Traina 1970: A. Traina, *Una crux publibiana (A 50 Meyer)*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 98, pp. 186-187.

Tufano 2016: I. Tufano, «*Nec fatum nec fortuna*». *La posizione di Petrarca*, in S. Zoppi Garampì (a cura di), *Fortuna*. Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2-3 maggio 2013, Salerno Editrice, Roma, pp. 109-127.

von Büren 2012: V. von Büren, *La transmission du De Moribus du Ps. Sénèque, de Winithar de S. Gall à Sedulius Scottus*, in P. Farmhouse Alberto-D. Paniagua (ed. by), *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Schools and Scholarship*, Traugott Bautz, Nordhausen, pp. 206-244.

Wissowa 1880: G. Wissowa, *De Macrobiani Saturnaliorum fontibus*, apud Guilelmum Koebnerum, Vratislaviae.

Wölfflin 1855: E. Wölfflin, *Caecilii Balbi de nugis philosophorum quae supersunt, impensis librariae schweighauserianae*, Basiliae.

Wölfflin 1865: E. Wölfflin, *Der mimograph Publilius Syrus*, «Philologus» 22, pp. 437-468.

Fortuna e consilium: una massima attribuita al mimografo Publilio

Wölfflin 1869: *Publilii Syri sententiae*. Ad fidem codicum optimorum primum recensuit E. Wölfflin. Accedit incerti auctoris liber qui vulgo dicitur de moribus, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae.

Yeh 2007: W.J. Yeh, *Structures métriques des poésies de Pétrone: pour quel art poétique?*, Peeters, Louvain-Paris-Dudley MA.

## *Della linea Satyricon-Capriccio italiano*

«Oh ci potessero, i fichi secchi, lasciar dentro bocca la lingua di Aristofane e di Luciano!»<sup>1</sup>: così scrive Gadda, in *Meraviglie d'Italia*. Se a parlare fosse stato Sanguineti, la frase sarebbe forse risultata: «O ci potessero, i fichi secchi, lasciar dentro bocca la lingua di Aristofane e di Petronio».

Nel ripercorrere la storia editoriale che si cela dietro il *Satyricon*, si è messo in luce il tradimento che il testo opera sull'autore stesso: agli occhi di molti la riscrittura di Petronio è il terzo romanzo della produzione sanguinetiana, dopo *Capriccio italiano* e *Il giuoco dell'oca*<sup>2</sup>.

Il presente lavoro si propone dunque di analizzare il rapporto tra il romanzo latino e *Capriccio italiano*: in entrambi i testi, infatti, il protagonista, che coincide con l'io narrante, incombe in una serie di avventure in cui la dimensioni onirica si mischia al reale. Nella prosa sanguinetiana una coppia, in attesa del terzo figlio, rien-

<sup>1</sup> C.E. Gadda, *Mercato di frutta e verdura*, in *Meraviglie d'Italia*, Einaudi, Torino 1963, p. 49. La citazione risulta significativa perché per Sanguineti la lingua di Aristofane, come si vedrà nel presente contributo, rimane «dentro bocca». Cfr. F. Curi, *Gli stati d'animo del corpo. Studi sulla letteratura italiana dell'Ottocento e del Novecento*, Pendragon, Bologna 2005, p. 266.

<sup>2</sup> Per completezza si ricorda che esistono anche altre primitive scritte in prosa di Sanguineti, brevi racconti dal titolo *E. e Clara*, usciti su «Il Caffè politico e letterario» (5, 1959-1, 1960), ora in E. Sanguineti, *Smorfie*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 263-266 e 268-270. Completa la trilogia *Orologio astronomico*, pubblicato per Le Verger e poi in due puntate su «Il Verri».

tra nella stanza d'albergo dopo una festa e al risveglio la moglie è scomparsa; Edoardo, il marito, inizia a cercarla e si lascia trasportare in un viaggio surreale fino alla nascita del bambino. Nel *Satyricon* Encolpio, studente di retorica, si perde in un viaggio fatto di avventure soprattutto di sapore erotico insieme a un servo e un amico. La presenza di affinità tra i testi, in particolare con il romanzo del 1963, è indicata proprio da Sanguineti<sup>3</sup>:

nelle mie traduzioni si sono sempre cercate soltanto le affinità con la mia scrittura, per scoprire magari che il Petronio è scritto un po' come il *Capriccio italiano*; cosa che sapevo già, visto che nel *Capriccio* alcuni temi ed episodi risalgono molto apertamente a Pe-

<sup>3</sup> Osserva, ad esempio, Semprini (*Vitrea fracta et somniorum interpretamenta: il Satyricon secondo Sanguineti*, in «*Un compito infinito*». *Testi classici e traduzioni d'autore nel Novecento italiano*, a cura di F. Condello e A. Rodighiero, Bononia University Press, Bologna 2015, pp. 257-258) come Sanguineti si serva di perifrasi inventariali, di confusione di classi di oggetti, in uno stile enumerativo che Spitzer applica a Rabelais e poi a Balzac: «non sarà casuale, dunque, la predilezione per quelle che abbiamo definito 'perifrasi inventariali', cioè per le forme del catalogo e dell'enumerazione caotica che – come ha affermato lo stesso Sanguineti – hanno il fine di esprimere il caos del mondo, o più precisamente l'idea del mondo come magazzino e della mercificazione universale». Cfr. per ulteriori approfondimenti E. Sotgiu, *Il giuoco dell'oca nella trilogia di Edoardo Sanguineti*, «Italianistica: Rivista di letteratura italiana» 45, maggio-agosto 2016, pp. 141-155 e ancora P. de Meijer, *Il trattamento del materiale culturale nell'opera di Edoardo Sanguineti*, in *Ideologia e linguaggio, Atti del Convegno Internazionale (18 febbraio 1989)*, a cura di L. Giordano, Metafora, Salerno 1991, pp. 35-43: «Di questo inventario fanno parte anche i significati del materiale culturale, che si presentano al terzo livello della percezione del testo, quello dei modi semantici. L'esame del trattamento di questi significati dovrebbe essere lungo e particolareggiato, ma può anche essere molto breve, poiché si tratta solo di sottolinearne la trasferibilità, che è in parte una conseguenza della trasferibilità dei significanti, ma che dipende anche del loro essere collocati non in qualche Storia universale, ma in un catalogo. E il concetto di catalogo va qui anche associato all'idea di una mostra, di un insieme di immagini che provengono dalla pittura, ma anche dal mondo e che possono essere continuamente sovrapposte l'una sull'altra» (ivi, p. 42).

Eleonora Anselmo

tronio, non solo dal punto di vista formale: si tratta anzi di vere e proprie citazioni<sup>4</sup>;

e ancora:

quella traduzione, impostata, se così posso dire, *à la manière de moi-même*, proiettava infatti, sistematicamente, sopra quel testo meraviglioso, estremizzandole, certe soluzioni di scrittura, per nulla ortodosse, che avevo sperimentato, in particolare, nel '63, nel mio *Capriccio*, e che avevo anche cercato di descrivere, a quel tempo, discorrendo di «un lessico francamente regressivo, di un sottoparlato oniroide», articolato «entro un registro deliberatamente depauperato e ristretto, in una sintassi sbalordita e deficiente». Ma quella proiezione era poi, piuttosto, una sorta di restituzione<sup>5</sup>.

Prima ancora di essere traduttore, Sanguineti si dichiara lettore assiduo di Petronio: sono gli assidui esercizi di lettura e mislettura sopra le pagine del *Satyricon* a portare all'invenzione, alla conquista, per parafrasare, di un nuovo codice. L'affinità di cui scrive è dichiarata programmaticamente nella prima pagina del *Capriccio italiano*, anzi, in quella ancora prima, riservata alla dedica, che recita:

per Luciana,  
cioè mia moglie:  
*vitrea fracta*  
*et somniorum*  
*interpretamenta*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> E. Sanguineti, *Teatro antico. Traduzioni e ricordi*, a cura di F. Condello e C. Longhi, BUR, Milano 2006, p. 21.

<sup>5</sup> E. Sanguineti, *Nota del traduttore*, in *Satyricon*, Einaudi, Torino 1993, p. 202.

<sup>6</sup> E. Sanguineti, *Capriccio italiano*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 4.

Le parole in corsivo sono tratte da *Satyricon* 10<sup>7</sup> che Sanguineti traduce: «i suoi vetri rotti, la sua smorfia dei sogni»<sup>8</sup>. Sono dunque i «vetri rotti» e la «smorfia dei sogni», intesa alla napoletana, a formare il primo *trait d'union* tra le due opere: se nel testo di Petronio essi costituiscono per via di metafora la definizione sprezzante di Gitone nei confronti delle 'parole al vento' del retore Agamennone, in Sanguineti sono «la frantumazione antiromanzesca del narrato e le suggestioni da *Traumdeutung* di quel mio libro»<sup>9</sup>, nonché «i debiti da me contratti nei confronti del *Satyricon*, a livello stilistico e strutturale, linguistico e tematico»<sup>10</sup>.

Sanguineti viene intervistato da Valerio Riva tra il 1962 e il 1963<sup>11</sup>. L'autore, nel rispondere a una richiesta di definizione del genere di *Capriccio italiano*, ammette il tentativo di elaborazione antiborghese della teoria del romanzo, tipicamente borghese. L'interesse del *Satyricon* è soprattutto per la forma frammentaria: il merito non è di Petronio ma di «colui che ha operato (non sappiamo quando né come) i passi del *Satyricon* che da noi sono giunti»<sup>12</sup>. Un autore, dunque, che vivisezionando l'originale, ne ha fornito un'antologia, spezzando la continuità dell'opera prima.

<sup>7</sup> «Quid ego, homo stultissime, facere debui, cum fame morerer? An videlicet audirem sententias, id est vitrea fracta et somniorum interpretamenta? Multo me turpior es tu hercule, qui ut foris cenares, poetam laudasti». Itaque ex turpissima lite in risum diffusi pacatius ad reliqua secessimus». Così traduce Sanguineti: «Ma che cosa ci dovevo fare, stupido che sei tu, che ci morivo per la fame, io? Sentirmi i suoi vetri rotti, la sua smorfia dei sogni? Ma sei più schifoso di me, accidenti, che gli hai fatto anche il complimento, basta che ci andavi a cena fuori, a quel poeta!» Allora, che noi si litigava che era una vergogna, ci scoppiamo bene a ridere, che così, poi tranquilli, ci facciamo le altre cose».

<sup>8</sup> E. Sanguineti, *Il giuoco del Satyricon*, Einaudi, Torino 1970, p. 15.

<sup>9</sup> E. Sanguineti, *Nota del traduttore*, in *Satyricon* cit., p. 202.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> La data non è certa, ma dovrebbe precedere la pubblicazione di *Capriccio italiano*: la si può ora leggere in E. Filippini-E. Sanguineti, *Appendice*, in *Cosa capita nel mondo. Carteggio (1967-1977)*, a cura di M. Fuchs, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 210-230.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

La struttura del *Capriccio italiano* può dunque riflettere, come uno specchio, quella del *Satyricon*, attraverso la creazione di un'organicità che pone fine a tutti i tradizionali nessi e che fa scaturire il racconto da una serie di shock, di nodi cruciali, di momenti chiave della trama. Così si spiega il recupero della dimensione onirica, dovuta alla ciclica comunicazione di realtà che coinvolge tutti i personaggi petroniani, come accade nella scena erotica iniziale, in cui Quartilla, sacerdotessa di Priapo, sottopone i protagonisti a pratiche sessuali di ogni genere.

Sarà dunque ora semplice confrontare le trame, o quel che resta di esse, dei due romanzi: i personaggi di Petronio, al pari di quelli di Sanguineti, vagano in un cronotopo che ha abolito ogni gerarchia<sup>13</sup>. Così trovano spiegazione i *vitrea fracta*, che rimandano ai *rerum vulgarium fragmenta* di Petrarca: come quest'ultimo, infatti, dopo l'architettura indistruttibile di Dante, non può che comporre frammenti, Sanguineti può solo collezionare vetri rotti.

Sulle pagine sanguinetiane, intrise di atmosfera onirica, l'autore fa dialogare in *non-sense* E. e i personaggi attorno a lui, in una struttura labirintica, come se anche *Capriccio italiano* fosse stato filologicamente restaurato, con tanto di *cruces desperationis*, che spiegano l'inserimento di riferimenti improvvisati, casuali circa una vita ulteriore dei personaggi, «esattamente come nel *Satyricon* la parte perduta»<sup>14</sup>.

Enrico Filippini prende appunti sul *Capriccio italiano*, probabilmente di fianco a Sanguineti stesso, su carta intestata «Università degli Studi di Torino»<sup>15</sup>:

modello fondamentale= *Satyricon*: tema degli stud[enti] al tema dell'impotenza – piano formale metodo di racconto struttura non per niente l'epigrafe è dedotta dal *Satyricon* ironicamente

<sup>13</sup> Sanguineti è in difficoltà nel rispondere a Riva circa la richiesta di individuare linee narrative, luoghi e spazi di *Capriccio italiano*: il romanzo si erge solo su sdoppiamenti. La concezione spazio-temporale è anche poco rintracciabile nell'originale latino, dal momento che il percorso dei personaggi è labirintico e spesso indecifrabile.

<sup>14</sup> Filippini-Sanguineti, *Appendice* cit., p. 244.

<sup>15</sup> Ora in Filippini-Sanguineti, *Cosa capita nel mondo* cit., pp. 251-260.

### *Della linea Satyricon-Capriccio italiano*

in questi vetri rotti e interpretazione di sogni c'è la forma e il contenuto del romanzo.

Se si osservano alcuni snodi della trama, l'impotenza cui sono sottoposti i personaggi del *Satyricon* per colpa di Priapo è la stessa per cui il figlio di E. osserva il membro virile del padre e gli pone domande scomode, frutto di ansia e di preoccupazione per la propria vita sessuale; gli studenti che E. vede ballare sul terrazzo sono quelli dell'opera di Petronio, ammalati di falsa retorica e di parole vane.

Il richiamo è, infine, linguistico<sup>16</sup>:

naturalmente prevale la struttura del parlato, con tanto di anacoluti, pleonasmii, solecismi e interiezioni in gran quantità; mentre la sintassi oscilla tra i due stremi contrapposti: quello della paratassi più elementare, del periodare breve e sincopato, dello stile uninominale, da un lato, e quello della ipotassi più ridondante e aggrovigliata, dall'altro. Dunque, un linguaggio basso, a tratti volgare, volutamente antiletterario, unica possibilità espressiva di un soggetto confuso e incapace di dominare i propri strumenti culturali e linguistici<sup>17</sup>.

Risultano dunque rintracciabili il 'che' *mou*, i «lì», tipici della riscrittura del *Satyricon*. Si osservi il seguente esempio<sup>18</sup>:

però mi volli fare la barba, prima, e lei, che aprì appena un occhio, disse subito che era subito sveglia, che mi aspettava, perché si

<sup>16</sup> Cfr. R. Barthes, *Edoardo Sanguineti visto da Roland Barthes*, in *Album Sanguineti*, a cura di N. Lorenzini ed E. Risso, Manni, Lecce 2002, pp. 18-19: «Il babelismo del linguaggio e delle immagini, che Sanguineti compone, mira a copiare in maniera parodica il caos profondo del mondo neo-capitalista [...]. Sanguineti produce così una scrittura duplice (colpita da duplicità), che ironizza l'ordine, ma, insieme, disordina l'ironia, distrugge la retorica ma, insieme, esalta la figura: una scrittura carnevalesca, 'menippeica', per usare l'espressione di Bachtin».

<sup>17</sup> F. Gambaro, *Capriccio italiano: un romanzo di Sanguineti*, in *Ideologia e linguaggio* cit., pp. 127-135, in particolare p. 132.

<sup>18</sup> Cfr. anche T. Wlassics, *La percezione onirica: Lettura del Capriccio italiano di Edoardo Sanguineti*, «MLN» 88, 1973, pp. 111-124.

Eleonora Anselmo

vede che non aveva voglia, ma poi subito si era addormentata un'altra volta, che io non sapevo bene cosa fare<sup>19</sup>.

Nasce dunque un ritmo, che si erge su anastrofi, chiasmi, iperbati, deittici, un «idioletto artificiale»<sup>20</sup> inventato da capo, per sovvertire il linguaggio del romanzo, dimostrando i limiti di esso, «incapace di dar corpo compiutamente alle pulsioni che emergono incessantemente dal profondo»<sup>21</sup>.

Il fatto che in Sanguineti non si possano scindere i mestieri di scrittore e di critico letterario è testimoniato da due lezioni che tiene nel settembre del 1964 alla Fondazione Cini di Venezia<sup>22</sup>. Volendo analizzare la situazione del romanzo italiano, Sanguineti sceglie tre campioni: *Settembre* di Enrico Filippini, *Fughe* di Roberto Di Marco e, infine, *Capriccio italiano*. Per il primo il romanzo vale come 'mondo dell'irreale', per il secondo come 'mondo del possibile':

anche uno studente di scuola media ci sa suggerire che, a chiudere decentemente la nostra analisi, conviene immaginare uno scrittore terzo e postremo, che coniughi le sue strutture, non più secondo i modi dell'irreale o del possibile, ma netto netto, secondo i modi del reale medesimo. Fortuna vuole che un simile "campione" sia davvero disponibile<sup>23</sup>.

Si osservi dunque il seguente capitolo di *Capriccio italiano*:

Li ho fatti entrare subito, li dentro la tomba, che gli ho strappato il suo pennellone dalle sue mani, li a B., e gli ho fatto subito una porta, li dentro il quadro, ai miei figli, che così possono venire subito, dunque, dentro la tomba oscura. Certo erano un po' incer-

<sup>19</sup> Ne sono ritracciabili a ogni pagina, come «Poi disse tutto, proprio di colpo. Disse che perdeva sangue, che le usciva da ogni parte, a mia moglie» e «È proprio una grande furia incinta, adesso, che brucia e che corre, li nella cantina, li in fondo, urlando le sue parole di fuoco».

<sup>20</sup> Gambaro, *Capriccio italiano: un romanzo di Sanguineti* cit., p. 133.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ora *Il trattamento del materiale verbale nei testi della nuova avanguardia*, in E. Sanguineti, *Ideologia e linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 91-131.

<sup>23</sup> Ivi, p. 108.

ti, si capisce, e poi la porta era piccola, e io l'avevo tirata giù in tanta fretta, che non si apriva bene, e che così ci faticavano tanto, adesso, a uscirci fuori. E poi erano molto in alto, e io ho detto: «Saltate giù», e i miei figli piangevano, e non si muovevano niente. E io dissi, dunque: «Ma saltate, che voi siete in gamba, voi due, tanto». E ho detto: «Su, che siete già grandi, un po'». E ho detto, con una voce un po' bassa, come se ci parlavo così a loro, soltanto, ho detto: «Su, che ci fate vedere a tutti, voi, che siete capaci bene». E quelli, invece, si tiravano tanto indietro, e si nascondevano dentro il quadro, e sono rimasti fermi per un po', poi, piangendo, dietro una grande macchia grigia che c'era lì, di fianco, e che è una di quelle macchie che si mettono così, dentro i quadri, che non vogliono dire niente niente»<sup>24</sup>.

Nel testo riportato non vi è spazio per irrealtà o per possibilità: sono scandagliate, da Sanguineti, unicamente le categorie del reale, in una censura di mito e fiaba: è la «sola forma di *fabula*, tutta praticabile, e da tutti praticata [...] ad uso, indifferentemente, della psicologia del profondo o della cabala del lotto: intendo parlare, naturalmente, del sogno»<sup>25</sup>. Solo attraverso una *fabula* onirica<sup>26</sup> si può recuperare la filogenesi del romanzo e giungere nuovamente a una percezione narrativa corretta e, dal punto di vista stilistico, il testo è compiutamente *comico*, al contrario di Filippini, tragico, e Di Marco, elegiaco, «per rappresentare [...] quello stile

<sup>24</sup> Sanguineti, *Capriccio italiano* cit., pp. 202-204.

<sup>25</sup> Sanguineti, *Il trattamento del materiale verbale nei testi della nuova avanguardia* cit., p. 110.

<sup>26</sup> Cfr. Gambaro, *Capriccio italiano: un romanzo di Sanguineti* cit., pp. 131-132: «Sanguineti agisce in maniera desublimante, distruggendo l'aura magica che da sempre accompagna la dimensione onirica in letteratura: per lui il sogno è la via privilegiata al basso, al corporeo, al materiale, e insieme il momento in cui il principio di piacere afferma la propria supremazia sul principio di realtà; da questo punto di vista allora l'onirismo costituisce un elemento provocatorio che non può essere normalizzato, dato che, non appartenendo alla sfera dell'economico-borghese, non può produrre denaro e non è mercificabile. Quello di Sanguineti è un onirismo abbassato e manipolato, che nondimeno è l'occasione per un'estenuante ricognizione negli abissi dell'inconscio personale e collettivo, due termini che per il romanziere non vanno mai separati e attraverso i quali è possibile percorrere la via capitale che riconduce agli elementi mitologici, ai simboli che vanno al di là di un mero significato individuale».

del reale, che, per perfezione di paradosso, fa il palombaro nel mare dei sogni»<sup>27</sup>.

Il rapporto tra *Capriccio italiano* e *Satyricon* può essere indagato anche alla luce di quello che è il consueto trattamento, da parte dell'autore, della cultura<sup>28</sup>: l'occhio del lettore deve essere sempre attento, astuto, pieno di sospetto, per cogliere ogni riferimento sotteso alle parole di Sanguineti. «Anche là dove l'autore sembra davvero parlare in prima persona o sembra davvero inventare il proprio discorso [...] può sempre nascondersi un'allusione»<sup>29</sup>: in omaggio alla polifonia bachtiniana, non esiste parola pronunciata o scritta dall'autore che non interagisca con altri *loci*, interni o esterni.

Il romanzo è pubblicato nel 1963 presso Feltrinelli<sup>30</sup>, benché sia anticipato in due occasioni: sette capitoli, infatti, escono sul «Il Caffè politico e letterario» nel 1961, ventidue compaiono su «Il Menabò» n. 5, nel 1962, insieme a cinque poesie di *Purgatorio dell'Inferno*<sup>31</sup>. L'opera consta di CXI capitoli, ma l'interruzione nella pubblicazione non è casuale: proprio alla ventiduesima sezione Sanguineti ha un 'blocco' che lo conduce a prendere una pausa e a terminare la stesura del romanzo soltanto nel 1963. A rendersi conto dell'interruzione è Giacomo Debenedetti, in occasione della presentazione del romanzo<sup>32</sup>. Sanguineti su «Paese Sera», elogian-

<sup>27</sup> Sanguineti, *Il trattamento del materiale verbale nei testi della nuova avanguardia* cit., p. 111.

<sup>28</sup> Cardinale in questo senso lo studio di de Meijer, *Il trattamento del materiale culturale nell'opera di Edoardo Sanguineti* cit., pp. 35-43.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> È significativo che, a differenza dell'Italia in cui viene detto illeggibile, il romanzo riceve importanti traduzioni in Francia, Germania e Inghilterra. Cfr. E. Riso, *Prefazione*, in *Capriccio italiano* cit., pp. 3-22, in particolare p. 5.

<sup>31</sup> Per ulteriori approfondimenti cfr. Riso, *Prefazione*, in *Capriccio italiano* cit., pp. 8-9. Cfr. anche L. Weber, *La genesi della voce narrativa di Edoardo Sanguineti*, «Poetiche» 39, 2013, pp. 225-239, in particolare p. 228.

<sup>32</sup> Si tenga conto del fatto che in seguito alla pubblicazione su «Il Menabò» Calvino chiede a Sanguineti di far uscire il romanzo per conto di Einaudi: l'autore ha però appena firmato il contratto con Feltrinelli sia per le poesie che per i romanzi e dunque la proposta non va in porto. Lo racconta Sanguineti stesso:

do il critico per la sua capacità di raddomante, ricorda come al centro del libro vi sia una paternità romanzesca, per la quale «il narratore è incinto dell'opera sua»<sup>33</sup>. Un aborto del narratore, un'eliminazione del peso del feto verbale: «Il protagonista fabulatore cerca di passare il giuoco del raccontare ai propri personaggi, di scaricare le responsabilità che competono all'autore, di fare in modo che altri generino, arrangiandosi per conto loro, la sua genitura»<sup>34</sup>. L'autore arrossisce, perché sa che il «giuoco» è rimasto bloccato a lungo, per mesi, proprio al capitolo XXII, cruciale per individuare una direzione nella linea *Satyricon-Capriccio italiano*: in scena vi sono cinque personaggi elencati dettagliatamente da Sanguineti, B., M., A., C., e E., il protagonista<sup>35</sup>. Colti da inettitudine, si cerca un modo per sconfiggere il tedio:

così B. disse che potevamo anche fare il giuoco del romanzo, che è poi quel giuoco che so da due anni, che l'ho imparato in Francia, che M., che è medico, disse subito che è molto meglio che le associazioni libere, e che io trovo che è molto meglio davvero. Ma il romanzo lo fecero le due donne, cioè A. e la cugina di mia moglie, che sarebbe poi C., che non lo conoscevano mica ancora, il giuoco, che non si può mica fare, se no. Che poi il giuoco è questo, che noi dicevamo che quelle dovevano indovinare un romanzo che noi sapevamo bene, e che allora facessero pure delle domande, che così se lo potevano indovinare un po' tutto, un po' per volta. Che poi il romanzo non c'è mica, si capisce, che sono loro che se lo fanno con le loro domande, ma se quelle fanno una domanda

«Non a caso [Calvino] mi chiese di pubblicare da Einaudi il *Capriccio italiano*, di cui aveva letto qualche capitolo, ma io, proprio il giorno prima, avevo firmato con Feltrinelli sia per il romanzo che per le poesie. Probabilmente, se non avessi avuto il contratto con Feltrinelli, le cose sarebbero andate diversamente, perché Einaudi sarebbe diventato l'editore di *Capriccio italiano* e delle mie poesie, costruendo forse con la nuova avanguardia un rapporto diverso e più stretto» (F. Gambaro, *Colloquio con Edoardo Sanguineti. Quarant'anni di cultura attraverso i ricordi di un poeta intellettuale*, Anabasi, Milano 1993, p. 56).

<sup>33</sup> E. Sanguineti, *A patti con il diavolo*, «Paese Sera» 21 gennaio 1977, p. 31, ora in *Giornalino secondo*, Einaudi, Torino 1979, pp. 164-166, in particolare p. 165.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Solo nel capitolo LXXXVIII si scopre che il protagonista si chiama Edoardo e che quindi, verosimilmente, coincide con l'autore.

che l'ultima parola finisce per a, oppure per o, oppure per u, noi si diceva sempre di no, e che se invece finiva per e, oppure per i, si diceva di sì, invece. Che poi in francese, per forza, la regola è un'altra. Così ci fu che disse subito a M: «Ma lui, nel romanzo, c'è?» e lui ero io, e M. disse di sì, naturalmente, e così nel romanzo ci fui proprio subito. Che insomma, domanda e domanda, ci siamo entrati un po' tutti, poi. Anche mia moglie c'è entrata, che intanto era di là, a letto, che siccome era incinta, intanto, dormiva<sup>36</sup>.

Il 'giuoco' è quello del romanzo, un genere letterario verso il quale Sanguineti 'fa qualche capriccio'<sup>37</sup>: esso piace perché evoca l'idea di una «provocatoria irregolarità»<sup>38</sup>. La lettura del capitolo

<sup>36</sup> Sanguineti, *Capriccio italiano* cit., pp. 50-51.

<sup>37</sup> È congettura di L. Weber (*Usando gli utensili di utopia: traduzione, parodia e riscrittura in Edoardo Sanguineti*, Gedit, Bologna 2004, pp. 285-286) che il titolo *Capriccio italiano* e *Requiem italiano* siano collegati: «il *Requiem italiano* fu composto nel 1984 per Luca Lombardi. Dichiarata è la somiglianza tra questo titolo e quello di *Capriccio italiano*: in entrambi i casi la prima parola ha una spiccata connotazione musicale, mentre la seconda provocatoriamente postula un carattere 'nazionale' dell'opera, che invece è quanto mai aliena e sorprendente. Ma qui l'attributo «italiano» è perfettamente calzante, poiché Sanguineti compie un grande sforzo per tracciare, o forse per *rin-tracciare*, all'interno della nostra letteratura, un percorso intellettuale fortemente innovativo. Si tratta di un percorso anti-retorico, anti-enfatico, al limite anti-letterario». È sempre Weber a trovare un legame tra *Capriccio italiano-Satyricon-Glosse*: «sarà forse un eccesso di sottigliezza, ma l'iniziale rimando al *Capriccio italiano* pare pertinente anche per la diffusa atmosfera petroniana che si respira in questo gruppo compatto di poesie. Al di là del quadro caotico e labirintico dell'insieme, quasi da decadenza imperiale, richiamano il *Satyricon* anzitutto le descrizioni culinarie o folkloriche alternate a dibattiti letterari. Si pensi alla scena della cena nella sezione 9, con quella tartaruga bollita vagamente trimalcionia, a cui si oppone il commento ricorrente del 'marsigliese P., una sorta di Eumolpo ossessionato dal depoliticizzarsi degli scrittori («ils sont des apolitiques, tous, dunque, les écrivains, disse, désormais»), o al «vecchio saggio» che nella sez. 10 dice «ma li abbiamo letti bene, i vostri poeti (exempli gratia, Horatius)», e a certi dettagli d'apparente intento allusivo, come l'inizio della stessa poesia: «e sotto il sozzo piovischio nero, con Qi, entrammo allora in una specie di barbaro bar, / [...] (era, con le tendine, tutto un gessoso separé dopo l'altro): / qui, disse Qi, / mi sembra tutto un mezzo lupanare indiano», scena che ricorda l'arrivo di Encolpio ignaro nel lupanare, nel cap. VII del *Satyricon*» (ivi, p. 341).

<sup>38</sup> Gambaro, *Colloquio con Edoardo Sanguineti* cit., p. 83.

XXII sopra riportato offre il paradigma del rapporto tra il romanzo e il *Satyricon*: il ‘giuoco’ che Sanguineti mette in atto inganna i partecipanti.

A questi ultimi, infatti, viene detto di porre domande circa la trama di un presunto romanzo, che poi si rivela essere inesistente; gli autori ‘fantasmi’ rispondono ai quesiti secondo un principio arbitrario e insensatamente linguistico, ma poco conta: sulla scia dell’arte maieutica socratica sono i concorrenti del gioco a comporre e intessere l’intreccio del testo.

Il «giuoco del romanzo», nell’edizione Einaudi del 1970, diventa *Il giuoco del Satyricon* e lo snodo può essere così riletto: Petronio invita Sanguineti a giocare; il travestitore pone delle domande al testo del *Satyricon* e quest’ultimo risponde senza un principio logico. Il risultato è la creazione di un testo nuovo, che cita alcuni passi nel contenuto, nella forma, per poi divenire, in altre parti, una mera suggestione<sup>39</sup>:

*Capriccio italiano* [...] è un racconto onirico, ma di un onirismo che non si fonda mai sulla «furentis animi vaticinatio» ed è sempre attentamente controllato. Invenzione tematica e invenzione linguistica seguono le procedure non di una confessione psicoanalitica ma di un narratore che intenda mettere al servizio dello strumento diegetico, e quindi trasformare in racconto, la libertà strutturale e sintattica consentita da un uso dell’inconscio insieme patito e provocato<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> La funzione della memoria nel protagonista di ciò che accade (cfr. Risso, *Prefazione*, in *Capriccio italiano* cit., p. 11: «come, nella *Commedia*, il protagonista Dante cammina, si impaurisce, incontra, si emoziona, ricorda, trascrive, fino a quando la sua memoria diventa insufficiente e arriva all’ineffabile come impotenza del dire ed è costretto, per quanto può, a mediare e ricostruire, così l’Edoardo del *Capriccio*, protagonista e voce narrante, vive, incontra, si emoziona, si innamora, ricorda e ricostruisce») è la stessa per la quale Edoardo Sanguineti si ricorda del *Satyricon* di Petronio, mentre stende il romanzo.

<sup>40</sup> Curi, *Gli stati d’animo del corpo* cit., p. 274. Cfr. anche F. Curi, *La messa in scena dei sogni*, in *Edoardo Sanguineti: ritratto in pubblico, Atti del convegno internazionale (Bologna, 23 giugno 2015)*, a cura di L. Weber, Mimesis, Milano 2016, pp. 9-20.

Sulla scia di Curi si può dunque osservare come Sanguineti abbia, passando per Freud<sup>41</sup>, scardinato Petronio, destinando a *Capriccio italiano* ciò che in traduzione sa di perdere, la contemporaneità, la «presentificazione delle cose»<sup>42</sup>, fatta di tragico e comico<sup>43</sup>. Se è vero che «un classico vive, a ogni modo, in primo luogo, in traduzione»<sup>44</sup>, è valido, per Sanguineti, anche che una traduzione viva in un classico: il rapporto tra *Satyricon* e *Capriccio italiano* non può essere rappresentato, come indicato provocatoriamente dal titolo di questo capitolo, da una linea. Non esistono segmenti di unione nell'universo sanguinetiano: è «un complesso di materiali [...] offerti agli spettatori non secondo un'idea di peri-

<sup>41</sup> A supporto di ciò, Sanguineti rilascia un'intervista poco dopo l'uscita del romanzo, in cui traduce «somniaorum interpretamenta» con «interpretazione dei sogni» (cfr. Filippini- Sanguineti, *Appendice* cit., pp. 210-230, in particolare p. 225). Sempre nell'ambito della psicanalisi è interessante osservare il legame Petronio-Jung-Sanguineti evidenziato da Risso (*Anarchia e realtà*, in *Laborintus*, Magenta, Varese 1956, p. 131) a commento di «parti distinte (et hoc immaginare ti prego)» in notevole ampiezza (v. 17- Sezione 7): «questo sintagma è da riferirsi al lacerto junghiano “nature distinte” [...]. Questa frase junghiana rientrerà in gioco ai vv. 22-25. “et hoc immaginare” è la prima parte della versione latina (quella originale) del passo “et hoc immaginare per veram imaginationem et non phantasticam” [...] L'immaginazione è davvero la condizione necessaria per portare a termine l'opus. Si ribadisce, quindi, partendo da Jung, che “l'imaginatio o l'immaginare è anche una attività fisica, che può essere inserita nel circuito dei mutamenti materiali che essa determina, e dai quali a sua volta essa stessa viene determinata” [...] Jung per distinguere l'imaginatio dalla phantasia si rifà al Petronio del *Satyricon*, che afferma “Phantasia non homo” – siamo ancora, con Petronio, nell'orizzonte delle preferenze sanguinetiane».

<sup>42</sup> Curi, *Gli stati d'animo del corpo* cit., p. 274.

<sup>43</sup> «Proprio per questo non ha ceduto a un'esorbitante invenzione onirica, decidendo di considerare il sogno un penetrante strumento di indagine e di rappresentazione e non il luogo del risarcimento affettivo. Ne segue che il realismo reperibile nel libro non è conflittuale con il pervasivo onirismo giacché è un realismo in forma onirica, una presentificazione delle cose che sembra sorprenderle in una specie di nebbia, dilatandone e scompaginandone i lineamenti senza mai cancellarle, anzi, rendendone memorabile l'immagine, affidandole ad apparizioni arbitrarie, enigmatiche, visivamente impressionanti e simbolicamente coerenti e significative» (*ibidem*).

<sup>44</sup> E. Sanguineti, *Classici e no*, in *Cultura e realtà*, a cura di E. Risso, Feltrinelli, Milano 2010, p. 37.

pezia compatta e unitaria, ma secondo un intreccio capace di evocare l'idea del labirinto»<sup>45</sup> e, come si sa, «il labirinto è di per sé immagine che mi è molto cara»<sup>46</sup>.

Per Sanguineti occorre introdurre una nuova categoria, che supera l'intertestualità, il cui rapporto tra opere è soltanto unidirezionale: nel caso del *Satyricon* e di *Capriccio italiano* occorre parlare, citando Curi, di 'intertopicità'<sup>47</sup>.

In un articolo su «l'Unità» afferma che nel cinema «il pubblico ama riconoscere e non conoscere»<sup>48</sup> e che lo spettatore (qui vale il lettore), al posto di essere rimandato all'esperienza diretta, «è rinvitato a una formula irrigidita e canonizzata, a immagini, motivi, situazioni convenzionali, a segni operanti come gettoni, di valore e significato più o meno consciamente pattuiti»<sup>49</sup>.

*Satyricon* e *Capriccio italiano* si rincorrono e ricorrono, in un gioco di citazioni, di allusioni: non è un caso, infatti, che la dedica riportata su «Il Caffè politico e letterario» termini con un punto.

L'edizione che esce, invece, per Feltrinelli vede seguire alla citazione petroniana «vitrea fracta e somniorum interpretamenta» i due punti. La punteggiatura parla chiaro: da qui iniziano entrambe le opere, da qui inizia «il giuoco del romanzo», da qui inizia *Il giuoco del Satyricon*.

<sup>45</sup> E. Sanguineti, *Orlando furioso. Un travestimento ariostesco*, a cura di C. Longhi, Il nove, Bologna 1996, p. 289.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Si è debitori a Curi, *Gli stati d'animo del corpo* cit., p. 274, per il termine, a sua detta sanguinetiano. Dalle ricerche, però, risulta essere un ἄπαξ λεγόμενον.

<sup>48</sup> E. Sanguineti, *Riconoscere il cinema*, «l'Unità» 11 aprile 1979, p. 3, ora in *Scribilli*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 289-290.

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

Eleonora Anselmo

**Abstract.**

This article aims to analyze the intertextual and structural relationship between Petronius' *Satyricon* and Edoardo Sanguineti's *Capriccio italiano*, highlighting how the Italian novel can be read as a rewriting of the former. By comparing plot elements, linguistic style, and narrative construction, it is possible to shed light on Sanguineti's work as a reader, translator, and interpreter of the Latin novel. The two texts, united by a fragmentary and tragicomic vision of reality, go beyond the traditional notion of intertextuality. Following Curi's approach, the concept of intertopicity is proposed: the novel ultimately becomes a "game."

**Keywords.**

Petronius, Sanguineti, *Capriccio italiano*, rewriting, intertopicity.

Eleonora Anselmo  
Università di Genova  
eleonora.anselmo@edu.unige.it

*Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio nel Saggio sopra gli errori popolari di Leopardi* \*

1. *Introduzione*

Il problema della presenza del *De rerum natura* nell'opera di Leopardi interessa, come è noto, la critica sin dalla fine dell'Ottocento<sup>1</sup>, anche per l'impulso di personalità quali Giosuè Carducci. Si deve sostanzialmente a Sebastiano Timpanaro, che è tornato più volte sulla questione, un più corretto ed equilibrato inquadramento della problematica, anche alla luce dell'analisi del pensiero del poeta di Recanati.

Lo studioso ha inizialmente messo in luce la sostanziale estraneità di Leopardi all'epicureismo, motivo al quale addita la non corposa presenza di Lucrezio nell'opera di Leopardi. Si contano, infatti, circa settanta occorrenze del suo nome in un arco temporale che va dal 1811 al 1830, con ventisette pericopi testuali di varia

\* Una prima parte di questa ricerca, in cui ho proposto alcuni sondaggi preliminari sulla presenza di Lucrezio nel *Saggio*, è attualmente in corso di stampa. In quell'occasione mi sono concentrato in particolare sulle citazioni tratte dai capitoli dedicati ai terrori notturni, al sole e agli astri, mettendole a confronto con la *Storia dell'astronomia*. Il presente contributo completa quell'indagine, approfondendo le citazioni fino ad allora non considerate. Rimando a Rossetti 2025 per un'introduzione generale sul problema 'Lucrezio in Leopardi'.

<sup>1</sup> Storia degli studi in Saccenti 1982, pp. 119-112.

estensione: le più lunghe (per un totale di sedici) solo nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815).

Timpanaro, tuttavia, al netto di quanto affermato sopra, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, sembra ammettere, pur con qualche riserva, che Leopardi potesse aver letto l'intero poema di Lucrezio in giovane età<sup>2</sup>. Più risoluto S. Sconocchia<sup>3</sup> che ritiene le citazioni del *Saggio* di prima mano e cerca di dimostrare la loro provenienza dalla *Collectio pisauensis*, una silloge di testi poetici latini, effettivamente impiegata dal giovane Giacomo negli anni della sua formazione recanatese. Studi più recenti, supportati da nuove scoperte testuali (mi riferisco alle Carte aggregate al manoscritto di Napoli), hanno però sottolineato l'importanza, nella costruzione del complesso reticolo citazionale alla base del *Saggio sopra gli errori popolari*, di fonti intermedie, ossia, per usare una bella formula di E. Brozzi, dei 'libri contenitore'<sup>4</sup>.

Scopo del presente contributo è proprio quello di sondare, attraverso alcuni *specimina* testuali, la presenza delle fonti erudite<sup>5</sup> in modo da rintracciare le modalità di ricezione del *De rerum natura* nello scritto del Recanatese. Questo tipo di indagine si propone dunque di ricostruire i percorsi e le modalità attraverso cui Leopardi si è accostato al poeta latino, offrendo nel complesso elementi utili per comprendere più a fondo il suo approccio, nel *Saggio*, agli autori antichi. Si potrà così mettere in luce come Leopardi intrecci un dialogo profondo con l'autore antico attraverso la mediazione della sua fonte e come da ciò talvolta emergano nuclei di pensiero importanti e originali. In una simile prospettiva la citazione anche, e soprattutto, 'di seconda mano' assume un ruolo centrale nell'argomentazione del *Saggio*, finendo per configurarsi

<sup>2</sup> Timpanaro 1995, p. 154: «l'ipotesi più probabile mi sembra quella di una lettura totale giovanilissima (già terminata, quindi, allorché fu scritto il *Saggio*) e di successive letture parziali, anche tarde». Per una sintesi degli studi di Timpanaro sulla presenza di Lucrezio in Leopardi vd. Piazzì 2024, pp. 228-235.

<sup>3</sup> Sconocchia 1994.

<sup>4</sup> Cfr. Brozzi 2018.

<sup>5</sup> Nel presente contributo, le citazioni dalle fonti erudite leopardiane si basano su edizioni corrispondenti a quelle conservate nella biblioteca paterna, sulla base delle indicazioni fornite dal catalogo (cfr. Campana 2011).

come una sorta di punto di raccordo di diversi livelli di lettura: quello di Leopardi, quello dei mediatori e quello, naturalmente, del poeta latino.

In questa direzione si colloca un contributo di A. Grilli<sup>6</sup>, che ha in un certo modo anticipato le attuali tendenze della critica<sup>7</sup>. Lo studioso, analizzando la presenza di Lucrezio nello *Zibaldone* e le possibili allusioni nei *Canti*, ha messo in luce il ruolo centrale del *Lexicon* di Forcellini, strumento che Leopardi impiega con notevole versatilità nella redazione del suo 'diario'. Questa prospettiva – da cui prende avvio la mia indagine – permette di valutare con maggiore chiarezza ed equilibrio la ricezione dell'autore antico, anche in rapporto alle abitudini di studio dell'autore moderno e ai meccanismi di trasmissione e conservazione della cultura<sup>8</sup>.

## 2. Lucrezio nel Saggio: uno sguardo d'insieme

Assieme alla *Storia dell'astronomia* (1813), il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*<sup>9</sup>, è parte di un dittico di scritti eruditi «a

<sup>6</sup> Grilli 2001.

<sup>7</sup> Si sono occupati delle citazioni da autori antichi nel *Saggio* i contributi di Maccioni 2021, pp. 75-79, su Floro, Allegrini 2024 su Tibullo e di Bellizzi 2024 su Platone. Più in generale sulle fonti, specie sulla 'tecnica dell'occultamento', Brozzi 2011.

<sup>8</sup> Cfr. Grilli 2001, p. 58.

<sup>9</sup> Le citazioni del *Saggio* seguono la numerazione delle pagine dell'edizione delle *Prose* di Damiani 1996 e sono precedute dalla sigla *Prose* con il numero di pagina. Ricordo qui che ad oggi un'edizione critica dell'opera è un *desideratum* non solo degli studiosi di Leopardi, ma anche di quelli di ricezione dei testi antichi nell'Ottocento italiano. La vicenda editoriale del testo è piuttosto complessa (per una storia rimando al contributo di Brozzi 2022, pp. 15-27), in questa sede mi basta ricordare che il *Saggio* è tramandato da tre manoscritti. Due testimoni sono autografi: il codice di Napoli (N = BNN, C. L. XIV), che costituisce una prima stesura dell'opera e presenta i passi di autori greci in originale con traduzione e il codice di Firenze, conservato presso la Biblioteca nazionale (F = B.R. 342,3). Quest'ultimo manoscritto costituisce una copia destinata all'editore Stella per la stampa e da qui è tratto l'idiografo conservato attualmente a Recanati (Biblioteca comunale, Villa Colloredo Mels, senza segnatura). Come è noto, il testo è stato pubblicato postumo: la *princeps*, a cura di P. Viani, è uscita nel 1846 per i tipi di Le Monnier.

sfondo cosmico-mitologico», secondo una definizione di F. D'Intino<sup>10</sup>. Fine dell'opera, ispirata da un certo afflato illuministico<sup>11</sup>, è quello di confutare errori e pregiudizi degli antichi<sup>12</sup>, come l'autore stesso afferma con chiarezza proprio nella prefazione dell'opera<sup>13</sup>. L'intento polemico, però, non impedisce al Recanatese di raccogliere, nel corso dei diciannove densi capitoli che compongono il *Saggio*, una grande quantità di racconti, aneddoti e soprattutto brani da autori greci e latini di tutta l'antichità, fino al medioevo. La composizione del testo è da connettere senza dubbio agli interessi per il mondo antico e alla produzione erudita. Si datano appunto al 1814 alcune opere filologiche come il *Porphirii de vita Plotini et ordine librorum eius*, i *Rhetores*, l'*Esichio milesio* e tra il 1814 e il 1815 i *Fragmenta patrum graecorum*, al 1815 il *Giulio Africano* e gli *Auctorum historiae ecclesiasticae fragmenta*<sup>14</sup>. Proprio nel 1815, inoltre, collochiamo alcune traduzioni dal greco, come quella delle poesie di Mosco e della *Batracomiomachia*, lavori in un certo senso preliminari alla produzione poetica autonoma<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> D'Intino 2018a, pp. 68-73.

<sup>11</sup> Sull'impostazione filosofica del *Saggio*, specie sul tema della razionalità, oltre al contributo di Ferraris 1985, si veda D'Intino 2009, pp. 116-120.

<sup>12</sup> Sui concetti di errore e pregiudizio vd. Cherchi 2021.

<sup>13</sup> *Prose*, 637-638 «uno degli oggetti che si sono proposti alcuni tra quelli che hanno scritto degli errori popolari, è stato quello di confutarli. Scrivendo in un secolo illuminato ho creduto quasi inutile il farlo. Nondimeno, poiché molti degli errori communi una volta agli antichi non sono ancora distrutti, ho stimato bene di far parola di tratto in tratto anche di quegli scrittori antichi, che hanno condannata qualche falsa opinione, adottata generalmente nel loro secolo. Opponendo così gli antichi agli antichi, mi sono servito forse di un mezzo più valevole a convincere molte persone di tutti gli argomenti che avrei potuto addurre». Lo stesso pensiero è ripreso, poco più avanti nel capo 1, Idea dell'opera, *Prose*, 641-642.

<sup>14</sup> Riferimento obbligato per l'attività filologica di Leopardi è la monografia di Timpanaro 1997. Sui rapporti tra il *Saggio* e la produzione erudita di quegli anni cfr. Timpanaro 1977; Ferraris 1985, invece, ha toccato i legami con gli studi patristici.

<sup>15</sup> Per il testo e un commento delle traduzioni vd. D'Intino 1999. Questa produzione di recente ha goduto di una certa attenzione critica, mi riferisco alle monografie di Camarotto 2016a, 2016b e La Rosa 2017.

All'intensa attività di studio erudito fa menzione l'autore stesso nella prefazione dell'opera quando accenna alla laboriosa consultazione e rielaborazione di fonti librerie di diverso tipo: *Prose*, 638 «per trattare con fondamento degli antichi pregiudizi ho dovuto rimescoliar molti libri e consultar molti vecchi autori»<sup>16</sup>. Sebbene, a differenza di quanto avviene nella *Storia dell'astronomia*, dotata di un apparato bibliografico ben più ricco<sup>17</sup>, Leopardi tenda a 'occultare' le fonti, non si può negare che alla base dello scritto vi sia un complesso lavoro erudito, evidente soprattutto nella selezione del materiale antico e nella disposizione delle citazioni, che costituiscono la vera ossatura del testo e la base dell'impianto espositivo<sup>18</sup>.

Il *Saggio*, opera che segna un nodo importante nella biografia del nostro autore, si configura, dunque, come una sorta di parziale<sup>19</sup> enciclopedia del sapere filosofico e scientifico antico. Per quanto politematico, lo scritto segue un criterio di ordinamento ben preciso che potremmo definire discendente<sup>20</sup>: si parte dalla metafisica (capp. 2-8), per poi passare al mondo fisico con l'astronomia e la geografia (capp. 9-12), la meteorologia (capp. 13-14) e, infine, i *mirabilia* della storia naturale (capp. 14-19)<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Su questo passaggio cfr. Brozzi 2022, pp. 13-15.

<sup>17</sup> Il testo è corredato da un indice delle opere consultate e sovente i mediatori e le fonti sono dichiarati in nota.

<sup>18</sup> *Prose*, 638 «ragionando dei loro errori, ho giustificato il tutto con citazioni autentiche, onde il Lettore non sia obbligato a dubitare ad ogni tratto della verità di quanto asserisco, o a credermi sulla mia parola».

<sup>19</sup> Così afferma l'autore stesso *Prose*, 641 «non essendo questa operetta, siccome dissi, se non un saggio degli errori popolari degli antichi, non si deve attendere da me un completo ragguaglio degli antichi pregiudizi. Un disegno sì vasto non potrebbe effettuarsi sì di leggeri».

<sup>20</sup> Ferraris 1985, p. 182 mette in evidenza come il tema della discesa sia centrale in tutto il *Saggio*. La studiosa, infatti, afferma che «il cielo si trasforma da libro divino in un testo infernale che descrive il viaggio in discesa verso il basso».

<sup>21</sup> Cfr. *Prose*, 636-637 «L'ordine che ho seguito nel rintracciare gli antichi errori volgari, non è stato capriccioso. Quelli che posson dirsi teologici e metafisici, essendo i più interessanti, e più degni di considerazione, doveano otte-

Passiamo ora alla presenza di Lucrezio nel *Saggio*: vi compaiono sedici pericopi testuali, tutte citate in nota con l'indicazione dell'autore, dell'opera, del numero di libro. Per quanto riguarda la distribuzione dei passi dal *De rerum natura* all'interno del testo, emerge subito un dato curioso: Lucrezio è assente nei capitoli iniziali dedicati agli dèi. Il primo brano lucreziano compare solo al capitolo 8 (*Dei terrori notturni*) e si tratta di un brano su fauni e ninfe<sup>22</sup>; nello stesso capitolo vengono inoltre riportati versi formulari sulla paura infantile del buio<sup>23</sup>.

Ben più consistente è la presenza del *De rerum natura* nei capitoli centrali, dedicati ad astronomia e geografia, dove si coglie chiaramente l'intento polemico di Leopardi nei confronti della fisica epicurea. Nel capitolo 9 (*Sul sole*), un passo del quinto libro è inserito nel contesto della confutazione della teoria, propugnata da Lucrezio, secondo cui le stelle si spegnerebbero e riaccenderebbero quotidianamente<sup>24</sup>. Nel capitolo successivo (*Sugli astri*), Leopardi critica invece la teoria epicurea del nutrimento degli astri<sup>25</sup>. Tuttavia, è nel lungo e denso capitolo 12 (*Sulla terra*) che l'attenzione del Recanatese per Lucrezio si fa più marcata: oltre a un lungo brano sulla stabilità terrestre<sup>26</sup>, troviamo un estratto relativo

nere il primo luogo. Fra i pregiudizi fisici ho presi di mira quelli che appartengono all'Astronomia, alla Geografia, alla Meteorologia, alla Storia naturale. Niuno contrasterà che il primo uomo abbia veduto il sole e le stelle, prima di vedere le nubi e i baleni, di udire il tuono ed il vento, e di sentire la terra traballare sotto i suoi piedi. L'Astronomia è dunque più antica della Meteorologia. Gli errori geografici degli antichi hanno una sì stretta correlazione cogli astronomici, che sarebbe stato quasi impossibile il separare gli uni dagli altri. Feci dunque che questi fossero seguiti da quelli, dietro ai quali posi i pregiudizi appartenenti alla Meteorologia. A quelli spettanti alla Storia naturale, che, avendo bisogno di una infinità di osservazioni per crescere e far progressi, può dirsi la più tarda di tutte le scienze, assegnai l'ultimo luogo».

<sup>22</sup> *Prose*, 722 (IV, 577-594).

<sup>23</sup> *Prose*, 726; i versi sono attribuiti soltanto al VI libro (vv. 35-38).

<sup>24</sup> *Prose*, 735-736 (V, 660-679).

<sup>25</sup> *Prose*, 739 (I, 230-231).

<sup>26</sup> *Prose*, 772 (V, 534-538; 539-549), *Prose*, 773 (V, 550-555; 556-563).

alla discussione della dottrina degli antipodi<sup>27</sup> e, infine, un breve passo sulle zone terrestri<sup>28</sup>.

Passando alla sezione meteorologica, Lucrezio compare nel capitolo 13 (*Del tuono*), con una citazione dal libro sesto di natura puramente documentaria (per confermare la scienza etrusca sui tuoni)<sup>29</sup>. Di carattere squisitamente linguistico-lessicale sono invece i due brevi passi posti in apertura del capitolo 14 (*Del vento e del tremuoto*): Leopardi li riporta come testimoni dell'uso del sostantivo *anima* per indicare il vento<sup>30</sup>. Gli ultimi passi citati si trovano nel capitolo 16 (*Dei Centauri, dei Ciclopi, degli Arimaspi, dei Cinocefali*), si tratta di due brani, che compaiono nella medesima pagina, in cui Lucrezio per la prima volta viene impiegato come sponda per confutare un errore: la credenza nell'esistenza dei Centauri<sup>31</sup>.

Da questo quadro sintetico emerge un dato significativo sulla ricezione del *De rerum natura*: l'interesse di Leopardi si concentra soprattutto su questioni cosmologiche (libro I) e astronomiche (libro V), mentre il libro IV e il VI compaiono in misura minore. Le citazioni più ampie e articolate, collocate nella parte centrale del *Saggio*, riguardano aspetti del pensiero scientifico epicureo dai quali il Recanatese prende le distanze. Solo in un caso si può parlare di una consonanza d'intenti tra l'autore moderno e il poeta latino; negli altri, i passi lucreziani hanno un valore meramente testimoniale. In definitiva, il poeta antico che più di ogni altro si era proposto di liberare gli uomini dal giogo della *religio* diventa, in buona parte del *Saggio*, il bersaglio polemico del giovane Leopardi. Anche il poeta epicureo, dunque, non è esente dagli errori che interessarono generalmente gran parte degli scrittori greci e latini e per questo viene sottoposto piuttosto spesso a una minuziosa critica.

<sup>27</sup> *Prose*, 780 (I, 1052-1069).

<sup>28</sup> *Prose*, 792 (V, 204-205).

<sup>29</sup> *Prose*, 812 (VI, 379-386).

<sup>30</sup> *Prose*, 821 (V, 1229-1230 e V, 236, ho citato i passi nell'ordine in cui compaiono nel testo).

<sup>31</sup> *Prose*, 842-843 (IV, 739-40 e V, 878-91; 894-898).

Non si può escludere, infine, che la sintetica annotazione lucreziana nella lista bibliografica di edizioni di autori antichi (1816-1817) recentemente pubblicata da M. Andria e P. Zito, possa risentire in un qualche modo dell'interessamento per il *De rerum natura* mostrato nel *Saggio*<sup>32</sup>. Tra i *desiderata* leopardiani compare anche un'edizione di Lucrezio (*item* 295) indicata come «Lucretius. = 1807». Si tratterebbe, secondo gli i curatori della lista<sup>33</sup>, dell'edizione in-folio stampata a Milano da Luigi Mussi<sup>34</sup>: non c'è, però, traccia dell'effettiva acquisizione di questo testo da parte del nostro autore.

### 3. *Gli antipodi e la posizione della terra*

Uno dei capitoli più densi dell'intera opera è senza dubbio il dodicesimo, dedicato alla terra. Ricco di citazioni di autori antichi, è quello che, come abbiamo notato, accoglie il maggior numero di versi lucreziani: ben sei pericopi testuali, per un totale di quarantotto versi. La sua importanza, oltre a risiedere nell'ampiezza del repertorio citazionale, è segnalata dalla posizione centrale nella struttura del *Saggio*. Lo stesso Leopardi ne sottolinea il rilievo, mettendo in risalto la persistenza di numerosi errori persino nella conoscenza di realtà prossime, come la terra. Non senza sarcasmo, denuncia infatti l'ignoranza degli antichi addirittura sul «loro paese»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Si tratta di una lista autografa tradita in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli (C.L.XV.31); a riguardo Andria-Zito 2016, pp. 15-64.

<sup>33</sup> Andria-Zito 2016, p. 147.

<sup>34</sup> L'edizione, «di alto valore tipografico» (Cadioli 2021 p. 37, nota 102, a cui rimando per un'informazione sull'attività editoriale del Mussi), contiene, dopo una dedica a Eugenio Napoleone e una brevissima prefazione, solo il testo latino del poema.

<sup>35</sup> *Prose*, 770 «il viaggio degli antichi per il cielo non è stato molto prospero. Veramente il volo era arduo. Le difficoltà che attraversavano l'impresa poterono impedirne il buon esito. Vediamo se le ricerche che essi hanno fatto intorno alla terra siano state più felici. Questa finalmente è il paese dell'uomo. Possibile che i nostri antenati non abbiano conosciuto nemmeno il loro paese?».

Tra i temi caldi della discussione vi è quello degli antipodi (*Prose*, 780-790), problema che aveva infervorato la riflessione geografica e astronomica degli antichi<sup>36</sup> e che toccava gli interessi dei moderni, anche a causa delle spedizioni geografiche nel nuovo mondo<sup>37</sup>. Lucrezio viene chiamato in causa proprio all'inizio della trattazione:

Dopo tutto ciò è facile immaginarsi che nei tempi antichi il volgo non doveva avere alcuna idea degli antipodi. Demonatte filosofo di Cipro, contemporaneo di Epitteto, «avendo udito un fisico discorrere degli antipodi, levossi in piedi e menollo ad un pozzo, dove mostratagli l'ombra nell'acqua, tali forse, gli disse, sono i tuoi antipodi?». «Quale assurdità,» esclama Teone, presso Plutarco «dire che tutti i corpi tendono al mezzo! Non seguirebbe da ciò che la terra è un globo, essa, che ha in sè sì grandi altezze e profondità e ineguaglianze? non si avrebbe a dedurne che essa è abitata da antipodi, i quali, a guisa di tarli o di ramarri, col corpo in giù stiano appiccati al suolo; e che noi medesimi non stiamo su di essa situati in una direzione verticale, ma obliquamente, e inclinati come ubbriachi?». Lucrezio tratta di stolidi coloro che avevano la sventura di credere agli antipodi (1):

*Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi,  
In medium summae, quod dicunt, omnia niti,  
Atque ideo mundi naturam stare sine ullis  
Ictibus externis, neque quoquam posse resolvi<sup>38</sup>  
Summa atque ima, quod in medium sint omnia nixa  
(Ipsum si quicquam posse in se sistere credis:  
Et quae pondera sunt sub terris omnia sursum  
Nitier, in terraque retro requiescere posta;  
Ut per aquas quae nunc rerum simulacra videmus):*

<sup>36</sup> Sul tema rimando alla monografia di Moretti 1994.

<sup>37</sup> Leopardi riconosce che molti autori antichi avevano sostenuto l'idea degli antipodi, ma ammette che questa giunse loro solo per via intellettuale, come corollario alla sfericità della terra, senza una loro conoscenza diretta. Quindi, «i confini della terra abitata fissati dagli antichi erano oltremodo angusti» (*Prose*, 790), a differenza di quelli dei moderni, motivo per cui attorno ad essi si affollavano racconti fantasiosi ed errori.

<sup>38</sup> *Resolvi* in N; invece, in F, forse per un *lapsus calami*, si legge *revolvi* (prontamente corretto da Cazzaniga 1957, p. 1130 nella sua nota critica all'edizione di Flora).

*Et simili ratione animalia subtu<sup>39</sup> vagari  
Contendunt, neque posse e terris in loca coeli  
Recidere inferiora magis, quam corpora nostra  
Sponte sua possint in coeli templa volare:  
Illi cum videant Solem, nos sidera noctis  
Cernere, et alternis nobiscum tempora coeli  
Dividere, et nocteis parileis agitare, diesque.  
Sed vanus stolidis haec omnia finxerit error,  
Amplexi quod habent perverse prima viai.  
1) Lucretius, *De rerum nat.* Lib. I<sup>40</sup>.*

Il lungo brano dal *De rerum natura* è preceduto da due stralci da autori greci (solo in traduzione nel cod. F, con testo originale nel cod. N): uno dal *Demonatte* di Luciano<sup>41</sup> e un altro dal *De facie* di Plutarco<sup>42</sup>. Ciò che accomuna i due brani, oltre alla critica degli antipodi elaborata, però, da differenti prospettive filosofiche, è il tono sottilmente ironico con cui viene attaccato tale concetto<sup>43</sup>. Nel passaggio dal primo libro del *De rerum natura* (vv. 1052-1069) Lucrezio cerca di confutare la tesi della convergenza di tutti i corpi verso il centro del cosmo sferico e finito<sup>44</sup>. Concezione questa di ascendenza platonica<sup>45</sup>, ma parte integrante della cosmologia degli stoici<sup>46</sup>, che si scontra con la teoria epicurea dell'infinità dell'universo e del movimento della materia verso il basso, propugnata alla fine del primo libro del poema (vv. 951-1113). La critica agli antipodi dei vv. 1061-1067 è coerente con la concezione di una

<sup>39</sup> Le edizioni del *Saggio* stampano *subtu*'; nei due manoscritti si legge *subtus*.

<sup>40</sup> *Prose*, 780-781. Si noti che, a differenza di quanto viene stampato nelle edizioni moderne, i manoscritti autografi del *Saggio* non recano, nella nota autoriale al passo lucreziano, il numero dei versi dopo l'indicazione del libro. Sottolineo, qui, e nel resto dell'articolo tali discrepanze.

<sup>41</sup> *Demon.* 22.

<sup>42</sup> *Fac.* 924A.

<sup>43</sup> Tra l'altro il passo plutarco è connesso a quello di Lucrezio anche dai commentatori moderni, vedi, per esempio, Lehnus 1991, pp. 129-130.

<sup>44</sup> Sul passo vd. i commenti di Bailey 1947, pp. 781-787 e di Salemme 2011, pp. 59-69, ma anche Moretti 1994, pp. 29-30 e Paladini 2020. Importanti orientamenti esegetici in Galzerano 2019, pp. 35-55.

<sup>45</sup> Cfr. per esempio *Tim.* 62c, *Phaed.* 109a.

<sup>46</sup> *SVFI*, 99; II, 550.

terra piatta o cilindrica, sostenuta dall'elemento aereo tramite l'*alia natura* (cfr. V, 534 ss.), contesto al quale Leopardi stesso rimanda nel *Saggio*, poche pagine prima del passo che stiamo analizzando e su cui torneremo più avanti<sup>47</sup>.

Il punto verso cui converge l'attenzione del Recanatese è senza dubbio la rappresentazione dell'emisfero antipodico come un *monde à l'envers* in cui avvengono cose paradossali e fuori da ogni ragione: esseri viventi che camminano supini e non cadono, stagioni e cicli di notte e giorno invertiti. Leopardi, quindi, ingaggia con Lucrezio un dialogo sul filo dell'errore nel quale il sarcasmo degli antichi viene prontamente smascherato e prevenuto con grande solerzia. In buona sostanza, lo sbaglio di questi autori antichi è stato quello di aver impiegato un grande sforzo argomentativo nell'opporsi a una tesi corretta e comprovata dalla prova dei fatti. Non a caso, commentando, poco dopo aver presentato i versi lucreziani, le posizioni espresse da Lattanzio nelle *Divinae institutiones* (III, 24), il nostro autore non esita a sottolineare l'estrema ingenuità degli argomenti addotti dall'autore cristiano<sup>48</sup>, ed evidenza in questo modo il perpetuarsi del medesimo errore in contesti culturali e filosofici differenti. In altri termini l'esposizione ha come scopo quello di ribaltare la prospettiva dell'errore, per proporre una lettura dei fenomeni naturali improntata a buon senso.

La costruzione dell'impianto argomentativo di questa parte di capitolo deve molto a un fitto e articolato reticolo di fonti intermedie, fonti dalle quali, come si avrà modo di vedere, Leopardi preleva una buona parte del materiale antico e che costituiscono, quindi, la griglia entro la quale l'autore dialoga con gli autori greci e latini. A offrirci uno spaccato dell'intenso lavoro erudito compiuto dal nostro autore abbiamo a disposizione un documento

<sup>47</sup> *Prose*, 772-773.

<sup>48</sup> *Prose*, 781: «Lattanzio è stato uno dei più celebri nemici degli antipodi. Egli si è fatto beffe di coloro che ne sosteneano l'esistenza, e ha riguardata questa opinione come uno di quegli errori ridicoli, nei quali i filosofi sono caduti in ogni tempo. La gran ragione che egli reca innanzi per combattere questo sistema è quella che ogni antico volgare adduceva, e che adduce anche al presente ogni fanciullo che occupandosi della sfera sente per la prima volta parlar degli antipodi».

sicuramente interessante: le carte aggregate al manoscritto di Napoli. Guardando con attenzione la sintetica lista degli autori, antichi e moderni, alla base della sezione sugli antipodi, possiamo desumere dati importanti per valutare la presenza del *De rerum natura*, sebbene non sia qui menzionato:

«Antipodi ec. Cellar. 1. 5. Cluver. V. c. 1., Orig. 888. not. g. Gass. 2 Cap. 1. 2. Apolloniate, Diog. Laer. e Esich. in Diar. Luciano 864. Plutar. 2. 924. a. Anacarsi Macrob. 131. circa fin. Laer. 1. 180. lin. 1. 364. col. 2. t. 2. Plin. 1. 53. Isidor. 3. 419. Serv. 57. col. 1. Calmet 5. 15»<sup>49</sup>.

Tra i riferimenti annotati, attira la nostra attenzione la nota che rimanda al capitolo 1.2 della *secunda pars* del *Syntagma philosophicum* di Gassendi, dedicato proprio alla *circum-habitatio* del globo terrestre<sup>50</sup>. Questo contesto di Gassendi ha fornito numeroso materiale implicato nella difesa degli antipodi degli *Errori popolari*: i passi del *De facie* di Plutarco e del *Demonatte*<sup>51</sup> di Luciano, oltre ad Agostino<sup>52</sup>, Lattanzio<sup>53</sup>, Beda<sup>54</sup>, Seneca<sup>55</sup>, Manilio<sup>56</sup>.

Le tessere antiche sparse dal filosofo francese vengono, specie per quanto concerne Lucrezio, ricomposte e prontamente adattate da Leopardi. Interessante a questo punto considerare da vicino il

<sup>49</sup> Andria-Zito 2017, p. 108, Brozzi 2022, pp. 29-30.

<sup>50</sup> Gassendi 1727, t. II, pp. 12a-15b. Le citazioni rimandano all'edizione curata da N. Averanio, quella a disposizione di Giacomo nella biblioteca paterna. Allo stesso modo nel resto dell'articolo si rimanda, per quanto concerne i mediatori, alle edizioni disponibili a Leopardi.

<sup>51</sup> In concorrenza con Ménage 1692, t. II, p. 364 (commento a Diog. Laer. VIII, 26).

<sup>52</sup> *Civ.* XVI, 9; *Prose*, 782-783.

<sup>53</sup> *Inst.* III, 24; *Prose*, 781-782. In concorrenza con Calmet 1734, t. V, pp. 252-253.

<sup>54</sup> *Rat. Temp.*, 32; *Prose*, 783.

<sup>55</sup> *Med.* 375-379; *Prose*, 784. Passo, peraltro, citato anche nel *Libro de las Profecías* di Cristoforo Colombo, testo nel quale il celebre esploratore cerca di legittimare sul piano teologico le sue scoperte geografiche: a proposito Moretti 1994, pp. 120-124.

<sup>56</sup> I, 235-246; *Prose*, 787.

contesto entro il quale Gassendi inserisce la confutazione lucreziana degli antipodi:

*quippe et tametsi videretur posse hoc ita explicari, ut ille loci Lucretius non positionem antipodum, sed consequutionem deductam ex assertionem medii in Universo reiecerit; non est tamen cur ulla vi seu Lucretium, seu Epicurum ad veram sententiam trahamus, cum eadem fuerit etiam deinceps a magnis viris repudiata*<sup>57</sup>.

Le osservazioni del filosofo francese, che pur riconosce quanto le spedizioni moderne nelle Americhe hanno confermato circa l'abitabilità dell'emisfero australe<sup>58</sup>, trovano un corretto inquadramento nell'alveo della sua lettura cristiana della filosofia epicurea<sup>59</sup>. Leggendo la pagina del filosofo francese, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a una galleria volutamente controfattuale di concezioni sulla forma della terra, che prende avvio dal pensiero presocratico di Anassagora e si conclude con Epicuro e, per il versante latino, con Lucrezio, suo interprete principale<sup>60</sup>. Proprio la generale consonanza di alcuni *magni viri* cristiani (Agostino e Lattanzio) con le tesi esposte nel passo del *De rerum natura* rende di per sé inutile lo sforzo di condurre alla *vera ratio* Epicuro e Lucrezio. In questo caso, per il filosofo, è ben più importante rilevare la vicinanza del poeta con gli autori cristiani, anziché ravvisare e correggere patenti errori scientifici, che in un simile contesto risultano accidenti, da mettere senza molti problemi in secondo piano.

<sup>57</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 12a.

<sup>58</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 12a *porro multi celebres viri semper exstiterunt, qui negarunt Antipodas, quousque terra fuit nuperis navigationibus circum-explorata.*

<sup>59</sup> Sul tema Piergiacomini 2022, pp. 160-161, a cui si aggiunga anche Coture 2022, in part. pp. 155-156.

<sup>60</sup> Gassendi 1727, t. II, 12a *tales fuere quotquot iam ante aliam figuram tribuisse terrae quam orbicularem observavimus; addique illis Anaxagoras potest, qui, ut est apud Aristotelem, cum totam terram faceret ex natura sua fungosam, solam superiorem hanc partem coaluisse imbrium beneficio asseruit, solamque proinde [et quod praeterea alia pars inferius vergat] habitationis capacem censuit. Videtur etiam Epicurus in eadem fuisse sententia, ut iam ante attigimus, de terra in mundi medio consistente cum ageremus, ubi et retulimus etiam illa ex Lucretio carmina.*

Ed è forse per questo motivo che Gassendi non si preoccupa di trascrivere per intero il passo lucreziano, ma si limita solamente a uno stralcio sul 'mondo al contrario' degli antipodi (vv. 1058-1062) e alla conclusione del v. 1068. Penso possa essere interessante osservare il ricorrere, nella pericope lucreziana, di un termine di sicuro impatto e pregnanza programmatica quale *error* (v. 1068). Significativo, inoltre, che Gassendi richiami l'attenzione del lettore su questo punto del testo del *De rerum natura* mediante l'impiego di una formula come *ob quae concludit*, cosa che probabilmente ha contribuito a convogliare l'attenzione del giovane Giacomo.

Diverso, dunque, l'atteggiamento di Leopardi che, mosso da *vis polemica*, si preoccupa di offrire al lettore l'intero contesto lucreziano, così da metterne in risalto con maggiore efficacia le sue fragilità argomentative<sup>61</sup>. Come in altri passaggi dello scritto leopardiano la consultazione della fonte intermedia spinge l'autore a un confronto diretto con l'originale<sup>62</sup>, il che spiegherebbe la presenza di una citazione più completa e articolata<sup>63</sup>. Sorge, dunque, spontaneo domandarsi come Leopardi abbia recuperato il testo e, in

<sup>61</sup> Ciò risponde ai criteri di documentazione che guidano la citazione nel *Saggio*, come chiarito dall'autore in sede introduttiva.

<sup>62</sup> Occorre osservare che anche le altre citazioni tratte da quelle pagine del *Syntagma* sono state ricontrollate e sottoposte a un'attenta operazione di adattamento. Mi riferisco in particolare alla citazione di Lattanzio, Agostino e Manilio.

<sup>63</sup> L'interesse di Leopardi per il tema degli antipodi, infatti, non si limita al solo *Saggio*, esso infatti ricompare nella riflessione dell'autore tra il 1820 e il 1821. Tanto nelle note autoriali alla canzone *Ad Angelo Mai* del 1820 (*ad. v.* 96, *Poesie*, 148-149) cfr. Blasucci 2019, pp. 86-92, quanto in alcune pagine dello *Zibaldone* (Z 347-248 del 18, 20, 1464-1467 del 1821), il problema scientifico degli antipodi è implicato in una riflessione più ampia sulla conoscenza del mondo. Se nel *Saggio*, lo abbiamo accennato, Leopardi lamenta le angustie dei confini fissati dalle geografie degli antichi, che poco sapevano degli antipodi e nulla dei loro abitanti. Nella riflessione degli anni '20 la prospettiva è ribaltata e a essere angusti e chiusi in loro stessi sono i confini della terra, dopo che questi sono stati scoperti ed esplorati a fondo dai moderni (sul tema le convincenti considerazioni di La Rosa 2021, pp. 235-238). Per quanto la voce di Lucrezio nella riflessione successiva sia stata silenziata, possiamo senza problemi credere che le letture di autori antichi condotte ai tempi del *Saggio* abbiano costituito l'ossatura per la successiva rielaborazione del tema.

secondo luogo, quale edizione disponibile nella biblioteca recanatese<sup>64</sup> fosse stata impiegata, interrogativo questo che muove la curiosità dello studioso della ricezione dei testi classici<sup>65</sup>.

Partendo dalla prima domanda, è molto probabile che la consultazione delle diverse opere sul suo tavolo (operazione che abbiamo visto essere basilare nella composizione del *Saggio*) potesse avvenire anche attraverso l'ausilio di apparati paratestuali<sup>66</sup>. Essendo assente nelle edizioni a sua disposizione la numerazione dei versi (e tale dato coerentemente non è indicato nelle note autoriali ai passi) l'unico strumento in grado di aiutare l'autore a raggiungere rapidamente i luoghi testuali non potevano che essere degli indici.

Tra le edizioni registrate a catalogo, solo due includono un indice: quella di Lambinus e la *Collectio Pisauensis*, il cui indice si trova nel sesto e ultimo volume. Tuttavia, quest'ultimo risulta piuttosto generico, poiché non è dedicato esclusivamente a Lucrezio, ma riguarda tutti gli autori presenti nella silloge. Di tutt'altra natura è l'indice dell'edizione del Lambinus<sup>67</sup>, molto più ricco e dettagliato: occupa circa 140 pagine alla fine del volume e registra singoli sintagmi in ordine alfabetico. Per raggiungere il passo in questione (a p. 140 di quell'edizione), Leopardi potrebbe aver seguito il lemma *pondera omnia sursum nitier o finxerit. Sed vanus stolidis haec omnia finxerit error*. Un simile livello di precisione è

<sup>64</sup> «LUCRETIUS T. CARUS. *De rerum natura*. (Deest frons), in-24. – *Opera cum commentariis Ioannis Baptistae Pii*. Bononiae, 1511, in-f. – *De rerum natura libri VI a Dion. Lambino Monstroliensis ex auctoritate quinque codicum emendati cum commentariis etc.* Apud Weaselium. Francofurti, 1583, in-8. – *De rerum natura*. Ap. Ioan. Ianssonium. Amstelodami, 1626, in-24. LUCREZIO *tradotto dal Marchetti*. Manoscritto. – *tradotto da Alessandro Marchetti. Nel Parnasso*. Venezia, 1797, tom. 2, in-12. Proibito. – *Della natura delle cose*. Traduzione di Alessandro Marchetti, con le osservazioni di Domenico Lazzarini. Londra, tom. 2, vol. 1, in-8». Per il testo del catalogo Campana 2011, p. 175. A queste edizioni si aggiunga la già citata silloge della *Collectio Pisauensis* (strumento effettivamente molto impiegato da Leopardi), che ospita il testo del *De rerum natura* nel tomo 1. Il testo della *Collectio* corrisponde a quello di T. Creech.

<sup>65</sup> Ho discusso questo problema in modo più esteso in Rossetti 2025.

<sup>66</sup> A riguardo vd. Brozzi 2018.

<sup>67</sup> A riguardo Butterfield 2015, pp. 56-57.

del tutto assente nell'indice della *Collectio*, che, a mio avviso, non offre alcun appiglio utile per risalire al nostro contesto.

Posto che l'edizione del Lambinus consentiva a Leopardi un maggiore agio nel ricontrollo del testo, non si può escludere a priori, però, che il nostro autore tenesse sottomano anche il testo della *Collectio*, così importante per la conoscenza degli autori latini, specie nelle opere giovanili<sup>68</sup>. È plausibile che Leopardi, come egli stesso suggerisce nella prefazione dell'opera, abbia consultato il maggior numero possibile di edizioni, scegliendo di volta in volta tra quelle disponibili nella biblioteca paterna, integrando, dove necessario, le sue edizioni di riferimento. Un indizio a favore di questa possibile doppia consultazione è offerto, forse, dall'interpunzione del brano, che sembra ricalcare quella della *Collectio*<sup>69</sup>: i vv. 1057-1060, infatti, sono racchiusi tra parentesi tonde, a differenza di quanto si legge nell'edizione del Lambinus. In alcuni casi, però, l'autore interviene direttamente: al v. 1053, ad esempio, *quod dicunt* è tra parentesi in entrambe le edizioni, ma non in Leopardi.

Torniamo, però, alla presenza di Lucrezio nel capitolo sulla terra. Anche gli altri due passi tratti dal *De rerum natura* nella sezione che stiamo esaminando confermano quanto il *Syntagma philosophicum* di Gassendi sia stato decisivo nella ricezione di Lucrezio in questo capitolo del *Saggio*. Nei casi che seguono, però, l'atteggiamento di Leopardi verso l'autore antico cambia sensibilmente, così come il modo in cui impiega la fonte intermedia.

Veniamo al primo caso. La trattazione sulla terra si apre con una rassegna delle diverse posizioni dei filosofi antichi sulla sua forma e sulla posizione del nostro pianeta<sup>70</sup>. Leopardi, dopo aver liquidato il primo argomento in una rapida dossografia, si dilunga

<sup>68</sup> Nelle carte aggregate, in una nota riguardante la citazione di Lucrezio VI, 35-38 nel cap. 7 (*Dei terrores nocturni*), l'autore fa riferimento alla posizione del testo nella *Collectio*: «Lamie Lucret. 383. col. 1. vers. 15 segg.». A riguardo Andria-Zito 2017, p. 111 e Brozzi 2022, p. 32.

<sup>69</sup> Amati 1766, t. I, p. 344.

<sup>70</sup> *Prose*, 770 «i filosofi certamente non hanno mancato d'insegnar loro che cosa dovessero pensare intorno a questo oggetto, e in qual modo dovessero contenersi per iscoprire il vero».

maggiormente, invece, sul secondo problema<sup>71</sup>. In modo disorganico vengono elencate le posizioni di diversi pensatori e poeti antichi: Talete (DK A 14), Empedocle (DK A 67), Senofane (DK A 47), Pindaro (fr. 33d 8-9 Mae.); vengono infine menzionati Anassimene (DK A 20), Anassagora (DK A 88), Democrito (DK A 94), Epicuro (*Ep. Hdt.* 74)<sup>72</sup>, che credevano che il pianeta fosse poggiato sull'aria. Tale prospettiva presuppone, infatti, un'interpretazione 'terrapiattista', come prontamente osserva il nostro autore: «perché la terra potesse posare sopra un maggior numero di colonne d'aria, essi appianarono la sua parte inferiore, e supposero che questa coprisse un assai grande spazio»<sup>73</sup>.

A questo punto si inserisce la lunga citazione lucreziana di V, 534-563<sup>74</sup>. Il passo è dedicato alla posizione stabile della terra al centro del cosmo e alla sua connessione con l'elemento aereo dell'universo mediante l'*alia natura*<sup>75</sup>. È proprio su questo particolare aspetto dell'esposizione di Lucrezio che si concentra l'interesse di Leopardi, il quale, nell'introdurre i versi del *De rerum natura*, pone l'accento sul graduale rarefarsi e decrescere della materia verso le profondità dello spazio:

Perchè la terra potesse posare sopra un maggior numero di colonne d'aria, essi appianarono la sua parte inferiore, e supposero che questa coprisse un assai grande spazio. Lucrezio, che seguì il sentimento di questi illustri filosofi, ebbe cura di osservare che la

<sup>71</sup> *Prose*, 771 «conveniva ancora spiegare in qual modo la terra, sospesa come è in mezzo al vuoto, si mantenga nel suo luogo senza precipitare per mancanza di appoggio. Qualcuno potea temere che in realtà non avessimo una volta a piombare in qualche luogo orribile insieme colla terra. Era d'uopo rassicurare i popoli e liberarli da un timore così mal fondato».

<sup>72</sup> Passo assai complesso, il riferimento è esito di un'integrazione a partire da uno scolio, dal momento che il testo di Diogene Laerzio risulta corrotto (vd. a riguardo Verde 2010, pp. 212-215). Sul problema della forma della terra in Epicuro, oltre al luogo menzionato da Leopardi, si veda anche il fr. 26 Arr. col. 42 rr. 9-19, dal libro 11 del *Περὶ φύσεως*.

<sup>73</sup> *Prose*, 772.

<sup>74</sup> Per un'introduzione generale vd. Bailey 1947, pp. 1402-1404.

<sup>75</sup> Si tratterebbe di uno stato intermedio di consistenza della materia tra quello terrestre e quello aereo: tale sistema permetterebbe l'adesione e l'equilibrio statico del pianeta (a riguardo vd. Bailey 1947, pp. 1405-1406).

Matteo Rossetti

terra essendo più compatta e più pesante nella superficie che noi abitiamo, dovea poi nella parte inferiore esser composta di materia meno spessa e più leggera, e decrescere appoco appoco in proporzione della profondità (1):

Terraque ut in media mundi regione quiescat,  
Evanescere paullatim, et decrescere pondus  
Convenit; atque aliam naturam subter habere  
Ex ineunte aevo coniunctam, atque uniter aptam  
Partibus aeriis mundi, quibus insita sidit.

Per far comprendere come l'aria potesse sostenere senza incomodo il peso della terra, questo poeta si servì di una comparazione familiare. Egli paragonò il mondo all'uomo (2):

Propterea non est oneri, neque deprimit auras:  
Et sua cuique homini nullo sunt pondere membra:  
Nec caput est oneri collo, nec denique totum  
Corporis in pedibus pondus sentimus inesse.  
At quaecumque foris veniunt, impostaque nobis  
Pondera sunt, laedunt permulto saepe minora:  
Usque adeo magni refert, cui quae adiaceat res.  
Sic igitur tellus non est aliena repente  
Adlata, atque auris aliunde obiecta alienis:  
Sed pariter prima concepta ab origine mundi;  
Certaque pars eius, quasi nobis membra, videtur.

Egli trasse ancora dal tremuoto una prova del sistema da lui adottato (3):

Praeterea grandi tonitru concussa repente  
Terra, supra se quae sunt, concutit omnia motu:  
Quod facere haud ulla posset ratione, nisi esset  
Partibus aeriis mundi, coeloque revincta:  
Nam communibus inter se radicibus haerent  
Ex ineunte aevo coniuncta, atque uniter apta.

Finalmente ritornando al suo esempio dell'uomo, fece vedere che la sottigliezza dell'aria non impediva che essa potesse sostenere la nostra terra, benchè alquanto grave (4):

Nonne vides etiam, quam magno pondere nobis  
Sustineat corpus tenuissima vis animai,  
Propterea quia tam coniuncta, atque uniter apta'st?  
Denique iam saltu pernici tollere corpus  
Quid potis est, nisi vis animae, quae membra gubernat?

*Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio*

Iamne vides quantum tenuis natura valere  
Possit, ubi est coniuncta gravi cum corpore, ut aer  
Coniunctus terris, et nobis est animi vis?<sup>76</sup>

1) De Rerum Nat. Lib. V 2) Idem, l. c. 3) Idem, l. c. 4) Idem, l. c.<sup>77</sup>

Come si può osservare, il lungo passo lucreziano è diviso in quattro pericopi testuali<sup>78</sup>, intervallate da brevi sezioni introduttive che accompagnano il lettore nella compressione dei principali snodi argomentativi del brano. La voce dell'autore si limita a riassumere il contenuto dei versi riportati, soffermandosi non solo sulla teoria dell'*alia natura*, ma anche sul sistema di prove analogiche impiegato da Lucrezio: il paragone organicistico, il confronto con i terremoti<sup>79</sup> e, infine, l'argomento della connessione tra anima e corpo. L'attenzione di Leopardi si appunta sulle immagini impiegate dall'autore latino per dimostrare la stretta interrelazione tra la terra piatta e il suo sostegno aereo<sup>80</sup>. Lucrezio, infatti, concepisce l'equilibrio del nostro pianeta come il risultato di una solida coesione tra elementi, rintracciabile in diversi ambiti del reale: nell'esperienza concreta delle membra, che non avvertono il peso complessivo del corpo; nell'osservazione di fenomeni naturali come le scosse sismiche; e nella constatazione che l'anima, per sua natura tenue, è comunque in grado di governare l'intero organismo ben più pesante di lei.

Nell'economia della sezione testuale, il lungo brano di Lucrezio occupa senza dubbio un ruolo di rilievo per l'accattivante uso di analogie e immagini, che permette a Leopardi un dialogo serrato con l'autore antico. Vi è però, a mio parere, un altro motivo alla

<sup>76</sup> *Prose*, 771-772.

<sup>77</sup> Anche in questo caso i testimoni autografi del *Saggio* non recano la numerazione dei versi che è, invece, esito di un intervento (non segnalato) degli editori moderni.

<sup>78</sup> V, 534-538; 539-549; 550-555; 556-563.

<sup>79</sup> Giussani sospetta che i versi 550-555 siano frutto di interpolazione, contro questa ipotesi vd. Bailey 1947, p. 1406.

<sup>80</sup> Si noti cursoriamente la ricorsività di questa idea nel testo lucreziano con la ripetizione, ai vv. 537, 550, 558 del nesso *coniuncta atque uniter apta* (peraltro l'aggettivo *coniunctus* si legge anche al v. 563).

base di questa scelta, ossia la disponibilità del *De rerum natura* nelle sue fonti intermedie, che fungono anche in questo caso da indispensabile filtro per la conoscenza e la rielaborazione dell'antico.

Il primo capitolo della *Pars secunda, sectio tertia* del *Syntagma philosophicum* di Gassendi è dedicato alla conformazione del globo terrestre<sup>81</sup>. Il testo presenta una rassegna dossografica delle teorie di filosofi e poeti greci e latini circa la posizione del nostro pianeta nel cosmo. Come è stato per la discussione sugli antipodi, anche in questo caso Leopardi 'cava' i materiali più disparati, integrandoli organicamente nella sua trattazione. Dall'inizio del capitolo provengono i 'frammenti' dei filosofi greci sulla forma della terra<sup>82</sup>, nonché la testimonianza di Pindaro sulle colonne adamantine che sorreggono il nostro pianeta, il cui testo, tramandato dal *De facie* di Plutarco<sup>83</sup>, è stato ricontrollato prontamente su un'edizione<sup>84</sup>.

Ciò che maggiormente rileva, ai fini della nostra indagine, è la convergenza dei materiali citati dai due autori anche in relazione alla questione dell'equilibrio statico della terra. Gassendi menziona infatti le opinioni di Anassimene, Anassagora, Democrito<sup>85</sup> e, naturalmente, di Epicuro<sup>86</sup>, il cui testo Leopardi consulta nell'e-

<sup>81</sup> Gassendi, 1727, t. II, pp. 1a-11b.

<sup>82</sup> Cfr. per esempio Gassendi, 1727, t. II, p. 4a *ex ceteris alii, veluti Chaldaei, existimarunt apud Diodorum habere terram formam scaphe; alii apud Cleomedem Pyramidis; alii apud Plinium nucis pineae. Quod autem, postquam dixit Anaximenem tribuisse terrae formam mensae, subiicit, Anaximandrum attribuisse formam similem columae, id videtur magis congruere Xenophani, qui terrae radices infinitas tribuens, habere ipsam facile potuit, ut columnam quandam immensam, in cuius suprema, eaque plana parte nos simus.*

<sup>83</sup> Plut. *Fac.* 923C.

<sup>84</sup> Gassendi, 1727, t. II, p. 9b *adeo ut minus mirum fit, si specialiter Pindarus apud Plutarchum attribuerit terrae columnas adamantinas.* Nel manoscritto di Napoli è, infatti, presente il testo greco, con traduzione, assente nella pagina del *Syntagma* qui citata; Leopardi ha molto probabilmente tratto il testo dall'edizione di Xylander 1620, disponibile nella biblioteca paterna.

<sup>85</sup> Gassendi 1727, t. II, pp. 9b-10a *refert praeterea Aristoteles Anaximenem Anaxagoram et Democritum opinatos fuisse manere terram, quod lata, seu plana figura cum sit [...] sustentetur ab aëre.*

<sup>86</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 10a *sed ut redeamus ad Epicurum, is suam sententiam paucis aperuit, cum scripsit apud Laërtium: τὴν γῆν τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι.*

dizione curata da Menagius, come si evince dal preciso richiamo al passo corrispondente (*Diogenes Laertius, in Vita Epicuri lib. X seg. 74*). Dal *Syntagma* il nostro autore desume anche il testo di Lucrezio, che nella trattazione del filosofo francese ha un ruolo di sicura preminenza come interprete delle posizioni espresse in modo molto succinto da Epicuro.

Leopardi, però, non si limita a prelevare il testo di V, 534-563, ma (prova ulteriore e credo piuttosto sicura della dipendenza da questo mediatore) accoglie la segmentazione del testo del *De rerum natura* in quattro brani più corti, intervallati da brevi commenti<sup>87</sup>. Non sorprende, tuttavia, constatare come l'atteggiamento del Recanatese nei confronti dell'autore antico sia, in sostanza, opposto a quello della sua fonte. Sebbene Leopardi, come si è visto, mostri un certo apprezzamento per le immagini poetiche di Lucrezio, il suo giudizio sulla dottrina esposta rimane distaccato e critico, a differenza di Gassendi, che non esita a esprimere commenti elogiativi<sup>88</sup>. La conclusione del nostro autore è, infatti, piuttosto laconica: egli sottolinea, non senza ironia, la sostanziale inefficacia della complessa argomentazione di Lucrezio, incapace di rendere convincente l'idea di una terra piatta sostenuta dall'aria:

tutte queste precauzioni e tutti questi argomenti non valsero a fare accettar l'aria per base della terra. Si gridò che i filosofi impazzavano, o prendeano giuoco del popolo, che non si potea senza follia assegnare per sostegno a un corpo così massiccio come la

<sup>87</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 10b: *Lucretius ista eleganter: DRN V, 534-538 [...] Videtur supponere terram circa hanc sui superiorem partem magis compactam, gravemque esse, et sensim laxiorem, minusque gravem fieri, quousque tandem parte sui infima ad aëris suppositi naturam proxime accedat. Hoc autem videtur prope consentaneum opinioni Anaxagorae, qui, Aristotele referente, censebat totam terram fungosam, sed superiores illius partes vi imbrium factas compressiores. Pergit porro Lucretius. DRNV, 539-549 [...] Subiicit argumentum ex sympatia DRN V, 550-555 [...] Et ne quis miretur aërem, qui sit res adeo tenuis, sustinere molem tantopere crassam, subjungit DRN V, 556-563.*

<sup>88</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 10b: *vides opinionis sollertiam, ac respondi proinde posse, cum obiicitur glebam terrae aut lapidem non consistere in aëre medio, sed in terram decidere, id ex eo esse, quod partium dispositio intervertatur; cum et membra corporis nostri, praeter naturam disposita, repetant situm naturalem.*

terra, una sostanza così tenue come l'aria, che questo fondamento era appunto aereo, e che la terra colla base d'aria sarebbe stata come una statua di bronzo co' piedi di creta<sup>89</sup>.

Il giovane Giacomo ha gioco facile nel rispondere all'autore antico con un riferimento biblico, quello del colosso dai piedi di argilla, tratto dal celebre racconto del sogno di Nabucodonosor (*Dn* 2, 31-45). La metafora, che muove dallo stesso immaginario impiegato da Lucrezio, riesce a riassumere bene la posizione di Leopardi nei confronti della controintuitiva dottrina esposta nel *De rerum natura*.

Leopardi, in sintesi, preleva il testo di Lucrezio e, senza alcuna modifica, lo adatta al suo scopo: lo stesso metodo di lavoro si può riconoscere anche per quanto riguarda il terzo brano dal *De rerum natura* del capitolo. Ci troviamo subito dopo la trattazione degli antipodi, dove, con una certa coerenza scientifica, si apre una lunga sezione sulla teoria delle cinque zone terrestri<sup>90</sup>, una suddivisione climatica del nostro pianeta, che rimonta alla scienza ellenistica<sup>91</sup>. Il punto su cui Giacomo si sofferma nel suo discorso è la credenza, diffusa nel mondo antico, che solo una ristretta porzione del globo – corrispondente alla zona temperata settentrionale – fosse abitata. Nel *Saggio*, tale idea viene ricondotta alla mancanza di conoscenze geografiche fondate sull'esperienza diretta: proprio per questo anche pensatori autorevoli finirono per accettare senza riserve le opinioni comunemente accolte sull'abitabilità della terra<sup>92</sup>. Il testo non si basa tanto su un'esposizione sistematica delle teorie antiche, quanto piuttosto su un assemblaggio di testimonianze, organizzate in modo non sempre coerente. In assenza di un chiaro criterio ordinatore, non stupisce che la rassegna dosografica si apra non con gli scienziati greci, ma con citazioni di varia estensione tratte da autori romani. Primo tra tutti Virgilio (*Georg.* I, 233-239), poi, in una sequenza vagamente cronologica, il

<sup>89</sup> *Prose*, 772.

<sup>90</sup> *Prose*, 790-796.

<sup>91</sup> Per un orientamento generale sulla dottrina rimando al contributo di Aujac 1974.

<sup>92</sup> *Prose*, 793.

*Panegirico di Messalla*, attribuito dall'autore a Tibullo, (vv. 151-168) e Ovidio (*Met.* I, 45-51). Ultimo poeta menzionato, quasi a spezzare l'ordine cronologico, è Lucrezio:

Lucrezio similmente dice, parlando della terra:(1)  
Inde duas porro prope parteis fervidus ardor,  
Assiduusque geli casus mortalibus aufert.  
1) Lucretius, *De rerum nat.* lib. V<sup>93</sup>.

All'inizio del libro quinto del *De rerum natura* Lucrezio interrompe la discussione sulla mortalità del mondo e si diffonde in un ampio *excursus*, nel quale tenta di confutare le interpretazioni teologiche del cosmo (vv. 110-234)<sup>94</sup>. La parte conclusiva del brano è dedicata a una critica del finalismo antropocentrico e si concentra, in particolare, sul concetto di *culpa naturae*: secondo il poeta epicureo, l'universo e la terra non sono stati creati dagli dèi a beneficio dell'umanità<sup>95</sup>. A sostegno di questa tesi, tra i vari argomenti, Lucrezio richiama (vv. 204-205) proprio la teoria delle fasce climatiche, osservando che solo un terzo del pianeta è effettivamente abitabile per l'uomo, mentre le restanti due parti, ossia le zone polari e quella equatoriale<sup>96</sup>, risultano inospitali a causa di un'eccessiva calura o di un freddo estremo.

È interessante osservare che lo sfondo anti-finalistico del passo lucreziano è del tutto obliterato da Leopardi, che impiega, invece, la citazione per un puro scopo informativo. Non stupirà, quindi, che questi due versi del *De rerum natura* siano impiegati, come testimonianza della dottrina delle zone nel capitolo *De globi telluris circum-habitatione* del *Syntagma philosophicum* di Gassendi, luogo che abbiamo già visto essere stato impiegato per quanto concerne la dottrina degli antipodi<sup>97</sup>. In particolare Gassendi si sofferma

<sup>93</sup> *Prose*, 792 (*DRNV*, 204-205). Anche in questo caso i testimoni manoscritti del *Saggio* omettono la numerazione dei versi.

<sup>94</sup> Sul passo Bailey 1947, pp. 1137-1139 e Galzerano 2019, pp. 125-164.

<sup>95</sup> Vd. Galzerano 2019, pp. 148-155 che mette in luce la base anti-stoica della polemica lucreziana.

<sup>96</sup> Cfr. Bailey 1947, p. 1352, Jackson 2013, pp. 227-228.

<sup>97</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 14a.

sull'estrema diffusione dell'idea che le fasce torride e glaciali fossero inabitabili e porta a conferma di ciò la presenza del tema nei poeti (*iam tota fere antiquitas tam torridam quam frigidam inhabitabiles esse censuit, ut vel ex poetis pervulgatissimum sit*)<sup>98</sup>.

Il filosofo, dunque, attacca i passi di Ovidio (*Met.* I, 49-50), Virgilio (*Georg.* I, 234-235) e Claudiano (*Rapt.* I, 259-260); i versi di Lucrezio saranno citati soltanto alla fine di questa lista, accompagnati da una formula introduttiva (*et, ne ipsius quoque Lucretii desit symbolum*) che sembra conferire una maggiore importanza al *De rerum natura*.

Si osservi dunque come il passo di Lucrezio, già perfettamente 'tagliato' sulla dottrina delle zone climatiche, sia ripreso da Leopardi senza alcuna modifica, mentre le citazioni di Ovidio e Virgilio, più brevi, risultano ampliate attraverso un attento controllo testuale, riorganizzate nell'ordine e integrate con il contesto. È interessante notare, però, che l'autore abbia deliberatamente ommesso i versi di Claudiano, sostituendoli con l'ampia pericope tratta dal *Panegyricus Messallae*. È possibile, infatti, che accanto al *Syntagma* di Gassendi Leopardi abbia consultato anche un'altra fonte erudita: il *Lexicon Universale* di J.B. Hofmann<sup>99</sup>, dal quale, oltre a ritrovare i riferimenti a Virgilio e a Ovidio, desume i versi pseudo-tibulliani<sup>100</sup>. Possibile, quindi, che l'autore abbia operato un confronto tra le due fonti, eliminando un autore cronologicamente non coerente e mantenendo Lucrezio in coda a tutti gli altri brani.

Questa scelta assume una certa rilevanza anche dal punto di vista strutturale. Il passo della *Naturalis historia*<sup>101</sup>, riportato in nota

<sup>98</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 14a.

<sup>99</sup> Hofmann 1683, s.v. *zonae*.

<sup>100</sup> Cfr. Allegrini 2024, pp. 59-60.

<sup>101</sup> *NHII*, 68, 172 *adde quod ex relicto plus abstulit coelum. Nam, cum sint eius quinque partes, quas vocant zonas, infesto rigore et aeterno gelu premitur omne, quidquid est subiectum duabus extremis utrinque circa vertices, hunc, qui Septentrio vocatur, eumque, qui adversus illi, Austrinus appellatur. Perpetua caligo utrobique, et alieno molliorum siderum aspertu, maligna ac pruina tantum alicans lux. Media vero terrarum, qua solis orbita est, exusta flammis et cremata, comminus vapore torretur. Circa duae tantum, inter exustam et rigentes temperantur:*

subito dopo i versi di Lucrezio, affronta infatti lo stesso tema, ovvero la ridotta estensione dell'ecumene rispetto alla vastità del globo<sup>102</sup>. Plinio, come il poeta latino, si sofferma sulle aree rese inaccessibili a causa del clima estremo, descrivendole come una vera e propria 'sottrazione' di spazio abitabile per l'uomo, come sottolinea lo stesso Leopardi nella sua esposizione: «Anche Plinio si lagna di questa rapina del cielo»<sup>103</sup>.

Importante ribadire che nella costruzione del passo ha ancora una volta una grande importanza il *Syntagma philosophicum*, che ha fornito una traccia notevole per la costruzione del discorso e ha suggerito ulteriori percorsi testuali. Lo stesso Plinio (non il capitolo II, 68, ma il vicino 67), ma anche il *Commento al Somnium* di Macrobio<sup>104</sup> (più avanti nell'esposizione ampiamente preso in considerazione) sono menzionati da Gassendi, immediatamente Lucrezio<sup>105</sup>.

Per concludere, il passo di Lucrezio, ripreso senza modifiche dalla fonte erudita, diventa nel *Saggio* parte integrante di una critica alle limitate conoscenze geografiche degli antichi. Questo intento polemico, quasi del tutto assente nel *Syntagma*, che si limita a offrire una rassegna delle opinioni antiche sulla divisione della terra in zone, è il risultato di un'originale rielaborazione leopardiana delle fonti. Ancora una volta Leopardi costruisce percorsi personali tra i testi antichi, rielaborando il materiale desunto dai suoi mediatori.

*eaque ipsae inter se non perviae, propter incendium sideris. Ita terrae tres partes abstulit coelum.*

<sup>102</sup> Cfr. Beaujeu 1950, pp. 230-231.

<sup>103</sup> *Prose*, 792.

<sup>104</sup> *Comm. Som.* II, 5, 11 in *Prose*, 792, nota 3 e II, 5, 16 in *Prose*, 793, nota 1.

<sup>105</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 14a *reliquere vero antiqui duas zonas temperatas: unam, quam nos incoleremus; alteram, quam nostri Antipodes. Quod autem opinio communissima fuerit non posse Antipodes a nobis adiri ob interpositae torridae zonae insuperabiles ardores, intelligitur ex Cleomede [I, 2], Plinio [II, 67] et compluribus aliis, ex quibus praesertim Macrobius, de zona Antipodarum loquens (Macr. Comm. Som. II, 5, 16).*

#### 4. *Il fulmine e la sua predizione*

Il primo dei capitoli ‘meteorologici’, il tredicesimo, è dedicato al tuono, fenomeno naturale che più di tutti veicola paure ancestrali e superstizioni irrazionali<sup>106</sup>. Tra gli argomenti trattati da Leopardi vi è anche quello della natura premonitrice di questi fenomeni naturali<sup>107</sup>, tema che consente di passare molto rapidamente al problema della predizione dei tuoni e, quindi, dell’*etrusca disciplina*<sup>108</sup>. Proprio in relazione a tale questione viene citato un passo dal sesto libro del *De rerum natura* (vv. 379-386):

Gli Etruschi singolarmente erano creduti abili a predire col mezzo dei fulmini, a determinare la loro significazione e a prescrivere ciò che era necessario di fare per espiare il tristo augurio, quando il fulmine presagiva cose infauste [...] Ne fa parola ancora Lucrezio in quel luogo: (1)

Hoc est igniferi naturam fulminis ipsam  
Perspicere, et qua vi faciat rem quamque videre;  
Non tyrrhena retro volventem carmina frustra  
Indicia occulte Divum perquirere mentis,  
Unde volans ignis pervenerit, aut in utram se  
Verterit hic partem, quo pacto per loca saepta  
Insinuarit et hinc dominatus ut extulerit se,  
Quidve nocere queat de coelo fulminis ictus.  
1) Lucretius, *De rerum nat. lib. VI*<sup>109</sup>.

I versi di Lucrezio sono riportati soltanto per il loro valore documentale, come testimonianza delle pratiche divinatorie degli etruschi. Sorprende che, almeno esplicitamente, Leopardi obliteri la chiarissima polemica antiteologica del poeta latino contro la

<sup>106</sup> Cfr. *Prose*, 804-806.

<sup>107</sup> *Prose*, 810 «avendo dunque il tuono e la folgore per effetti soprannaturali, gli antichi non tardarono molto a riguardarli come presagi e come indizi del futuro. Infatti, per qual fine avrebbe dovuto Giove tuonare di tempo in tempo, se ciò non era per annunziare agli uomini il futuro?».

<sup>108</sup> *Prose*, 811-813.

<sup>109</sup> *Prose*, 811-812, anche in questo caso i manoscritti, a differenza delle edizioni, non recano l’indicazione del numero di verso.

pratica superstiziosa dell'*ars fulguralis*, che viene contrapposta alla razionale ricerca sulle cause dei fenomeni fisici proposta dal poeta didascalico. Lucrezio, infatti, contrappone alla pratica di srotolare i *tyrrhena carmina*, nella speranza di cogliere oscuri presagi provenienti dagli dèi, la prospettiva razionale della sua poesia, orientata alla comprensione delle cause naturali<sup>110</sup>. La testimonianza del *De rerum natura* sembra, in questo contesto, assumere lo stesso statuto di quelle dai *Carmina* di Sidonio Apollinare<sup>111</sup>, che, in effetti, non presentano alcuna critica esplicita alla divinazione etrusca.

L'assenza di attenzione al contesto discorsivo degli esametri lucreziani lascia supporre, anche in questo caso, la mediazione di un repertorio erudito, che potrebbe aver offerto al giovane autore materiale utile alla sua trattazione. Alla scienza dei fulmini è dedicato un trattato contenuto nel quinto volume del *Thesaurus antiquitatum* curato da Graevius<sup>112</sup>: si tratta del *De terraemotu et fulminibus* del gesuita francese Jules-César Boulenger (1558-1628). Basti osservare come il blocco di citazioni di Ov. *Fast.* III, 367-380, Lucan. *Phars.* I, 533-535, Cic. *De cons.* fr. 6, 23-24 Bl. riportate poco prima della sezione sugli etruschi<sup>113</sup> compaia, nella medesima successione, nel cap. IX *De aliis generibus fulminibus et effectis*<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Su questi versi Bailey 1947, pp. 1610-1612, Beltramini 2021, p. 115.

<sup>111</sup> *Panegirico di Maggiorano* (= *Carm.* V), 259-266 *recto si tramite servat / Sidera Chaldaeus, novit si gramina Colchus, / Fulgura si Tuscus, si Thessalus elicit umbras, / Si Lyciae sortes sapiunt, si nostra volatu / Fata loquuntur, aves, doctis balatibus Hammon / Si sanctum sub syrte gemit, si denique verum, / Phoebe, Themis, Dodona, canis; post tempora nostra / Iulius hic Augustus erit* e IX, 192-193 *nec quae fulmine Tuscus expiato, / Septum Numina quaerit ad bidental*. Per un'informazione generale sulla presenza di Sidonio Apollinare in Leopardi vd. il contributo di Marolla 2022.

<sup>112</sup> Il *Thesaurus* è opera molto importante nella formazione del giovane Leopardi, per esempio è molto presente come fonte nei profili dei *Rhetores*, a riguardo rimando all'edizione riccamente commentate di Tommasi Moreschini 2009.

<sup>113</sup> *Prose*, 811.

<sup>114</sup> Graevius 1732, t. V, p. 529; le citazioni di Ovidio e Lucano sono state ricontrollate, mentre quella di Cicerone compare come viene citata nella fonte erudita.

A noi interessa concentrare, però, qui la nostra attenzione sul capitolo IX, *De fulminum et fulgurum significatione*. In chiusura del capitolo compaiono in sequenza i versi 259-266 del *Panegirico a Maggiorano* e *DRN VI*, 381-382<sup>115</sup>. Entrambi i passi sono proposti come testimonianze delle pratiche divinatorie etrusche: la loro compresenza nella fonte erudita spiega l'accostamento di due autori così distanti non solo cronologicamente, ma anche per intenti e contenuti. La seconda citazione sidoniana, dal carne 9, proverrebbe sempre dal trattato di Boulenger, ma dal capitolo successivo (*De bidentibus et rebus fulgure ictis*)<sup>116</sup>, ed è, dunque, frutto di un personale riarrangiamento del materiale desunto dalla fonte<sup>117</sup>.

A questo punto, è plausibile che anche la pericope lucreziana sia stata verificata direttamente su un'edizione, analogamente a quanto avviene con altri autori presenti nelle pagine del *Saggio* che stiamo analizzando. Sono però incline a ritenere che ci si trovi, in questo caso, di fronte a una 'doppia mediazione', un'ipotesi del tutto coerente con la libera combinazione di materiali eruditi che caratterizza la prassi compositiva dell'autore (il già menzionato 'rimescolare').

Bisogna tornare al secondo volume del *Syntagma*, dove un capitolo del libro meteorologico (il secondo) della *sectio physicae* è dedicato alla folgore e al tuono. Anche in quel contesto compare *DRN VI*, 379-383, all'interno di un breve *excursus* sulle credenze superstiziose legate ai fulmini e ai loro effetti sul mondo naturale<sup>118</sup>. Interessante che nel costruire l'apparato documentale di questa sezione il filosofo francese abbia citato prima Seneca (*NQ*

<sup>115</sup> Graevius 1732, t. V, p. 531.

<sup>116</sup> Graevius 1732, t. V, p. 532.

<sup>117</sup> I manoscritti del *Saggio* recano i titoli dei componimenti con l'indicazione, assente nella fonte erudita, del numero di verso (integrato tramite controllo su un'edizione, molto probabilmente quella di J. Sirmond).

<sup>118</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 78b *non memoro etiam, quae circumferuntur de effectibus tonitruum, praeterquam quod homines attonitos faciunt et vina plerumque conturbant, ob concussionem videlicet, qua dolia in aedibus intremiscunt; pauca huiusmodi, nescio an cetera probentur ex observatione exquisita: ut quod tubera generent et lautas cenas proinde faciant, quod margaritarum abortus procurent, et alia id genus similia, quorum fides penes suos auctores est.*

II, 32), passo che, peraltro riportato anche nel *Saggio*<sup>119</sup>, e, immediatamente dopo, Lucrezio (*vides, inquam, ut id Lucretius, recensitis causis, confirmet*)<sup>120</sup>. Gassendi considera dunque l'*ars fulguralis* etrusca come l'esempio più emblematico di un approccio superstizioso ai fenomeni atmosferici, e afferma, non senza un certo anacronismo, che essa sarebbe stata oggetto di scherno anche da parte di Epicuro<sup>121</sup>.

La citazione dei versi di Lucrezio sul fulmine è, dunque, il risultato dell'incrocio tra due fonti differenti, accomunate dall'argomento ma distanti per tono e impostazione scientifica. Nel ricostruire il percorso di lettura di Leopardi, si può ipotizzare che l'esame del testo contenuto nel *Thesaurus* di Graevius abbia attivato un rimando al *Syntagma*, come dimostra la presenza del passo dalle *Naturales quaestiones* di Seneca.

### 5. *L'anima e il vento*

La superstizione dei greci e dei romani ha interessato anche il vento, oggetto, assieme ai terremoti, del capo quattordicesimo. La trattazione prende avvio dalla tendenza degli antichi a divinizzare i venti, cosa che, secondo Leopardi, riflette l'assenza di spiegazioni razionali e scientifiche per questo fenomeno naturale<sup>122</sup>. Come

<sup>119</sup> *Prose*, 812, nota 5.

<sup>120</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 78b.

<sup>121</sup> Gassendi 1727, t. II, p. 78b *subiicio dumtaxat, quod tam ad tonitruum quam ad fulgura ac fulmina spectat, Epicurum plane derisurum fuisse eam haruspicinae partem, quae tanto studio ab Etruscis exculta fuisse perhibetur*. Sul problema vd. Piergiacomini 2022, pp. 288 ss.; il passo di Lucrezio (solo i vv. 379-382) è citato anche a p. 747a, in un capitolo sulla divinazione. In quella pagina (747b), peraltro, Leopardi avrebbe potuto leggere anche *DRNIV*, 580-594, luogo citato (dal v. 577) nel capitolo sui Terrori notturni, *Prose*, 722: «i Satiri in singolar modo, i Fauni, le Ninfe scherzose, erano oltre a ogni credere insolenti in tempo di notte, checchè ne dica Lucrezio».

<sup>122</sup> *Prose*, 821 «Il timore avea fatto riguardare il tuono e la folgore come cose soprannaturali. Esso fece qualche cosa di più riguardo al vento. Per sua opera si attribuì a questo la divinità. [...] Guardando intorno, non vedeasi cosa che cagionasse quel soffio. Questo fenomeno inconcepibile colpì gli uomini primi-

ovvia conseguenza – prosegue l'autore – i venti finiscono per essere considerati, in un'ottica chiaramente vitalistica, come entità dotate di anima:

Non si mancò a questo dovere, e i venti furono tenuti espressamente per animati. Numquid suas animas expiraverunt venti? dice Arnobio. (1) La voce anima presso gli scrittori latini è spesso volte sinonima di vento. Dice Lucrezio: (2)

Non Divum pacem votis adit? ac prece quaesit  
Ventorum pavidus paces animasque secundas?

Altrove egli nomina le anime dell'aria: (3) Aurarum leves animae:  
E più volte usurpa la voce animae, per significar venti, come fa ancora Orazio in quel luogo: (4)

Iam veris comites, quae mare temperant,  
Impellunt animae linthea Traciae;

e come fa pure Virgilio, allorchè fa dire a Venere da Vulcano: (5)

Quidquid in arte mea possum promittere curae,  
Quod fieri ferro liquodove potest electro,  
Quantum ignes animaeque valent, absiste precando  
Viribus indubitare tuis.

1) Arnobius adversus nation. lib. I. 2) Lucretius, De rerum nat. lib. V. 3) Idem, l. c.<sup>123</sup> 4) Horatius Carm. lib. 4. Od. 12. v. 1. ss. 5) Virgilius, Aeneid lib. VIII. vers. 401 ss.<sup>124</sup>.

Il ragionamento di Leopardi inizia con una citazione dall'*Adversus nationes* di Arnobio (I, 2), a cui vengono immediatamente attaccati due passi lucreziani<sup>125</sup>: V, 1229-1230 e 236. Il primo è tratto dalla celeberrima discussione sull'origine della *religio*<sup>126</sup>; il secondo, invece, proviene da un contesto di discussione cosmolo-

tivi. Essi si prostrarono stupefatti, e adorarono il Nume sconosciuto che passava invisibile sopra le loro teste. I venti ebbero e sacrifici ed altari, e perfino dei tempii. Essi furono dunque considerati come Dei».

<sup>123</sup> Indicazione dei versi assente nei manoscritti.

<sup>124</sup> *Prose*, 821-822.

<sup>125</sup> Interessante che Alfonsi 1977, p. 299 nota 6, menzionando il *Saggio*, riconosca un legame tra il brano arnobiano e Lucrezio.

<sup>126</sup> Per un orientamento vd. il commento di Bailey 1947, p. 1519; mentre su *anima* nel passo in questione rimando al recente contributo di Bruno 2020, pp. 416-418.

gica<sup>127</sup>. La disposizione dei brani latini tradisce un chiarissimo intento ‘lessicale’, privo di qualsivoglia interesse nei confronti del contenuto dei testi.

Non stupisce, quindi, che *DRNV*, 236 (*aurarumque leves animae calidique vapores*) sia registrato nella voce *anima* del *Lexicon totius latinitatis* di Forcellini<sup>128</sup>. Interessante comunque osservare lo sguardo lessicografico del poeta, che scorcia il passo al primo emistichio ed elimina la congiunzione enclitica *-que*, inutile nel contesto della sua trattazione.

Il percorso che conduce, invece, alla prima citazione del *Saggio* è diverso. Questa sarebbe stata desunta, in blocco con la precedente e le successive, da un altro importante ‘libro contenitore’ impiegato dal Leopardi erudito e filologo: l’*Opera omnia* del dotto olandese Johannes van Meurs<sup>129</sup>. Sappiamo dalle carte aggregate al manoscritto di Napoli<sup>130</sup> che l’autore consultò l’edizione delle *Historiae mirabiles* pubblicata nel quinto volume dell’*Opera omnia*, per trarre la notizia curiosa dei capri di Zacinto che si pongono con la bocca aperta rivolti verso i venti Etesii<sup>131</sup>.

La presenza del passaggio di Arnobio ci suggerisce di rivolgere l’attenzione al volume sesto, dove è contenuto il *Criticus arnobianus*, un commento alle opere dell’apologeta. Proprio nelle prime pagine del *Criticus*<sup>132</sup> il filologo si concentra, tra le varie cose, anche sull’accezione di *anima* come vento in *Adv. Nat.* I, 2 (*animae ventis attributae*) e trascrive, oltre al passaggio arnobiano oggetto di commento, altri luoghi in cui *eleganter animae enim ventis*

<sup>127</sup> Lucrezio discute ai vv. 235-323 sulla mortalità dei singoli elementi che costituiscono l’universo. Cfr. Bailey 1947, pp. 1354-1356, Galzerano 2019 pp. 167-175.

<sup>128</sup> Cfr. a proposito Martinelli 2000. Nella biblioteca di Casa Leopardi Giacomo aveva a disposizione l’edizione del 1805 (Forcellini 1805).

<sup>129</sup> Nella biblioteca paterna è conservata l’edizione curata a Firenze da Giovanni Lami tra il 1741 e il 1763, per questa rimando a D’Intino 2018b, pp. 186-187.

<sup>130</sup> «Vento Meurs. 54. t. 7 circa il fine». Andria-Zito 2017, p. 108; Brozzi 2022, p. 30.

<sup>131</sup> *Prose*, 825.

<sup>132</sup> Meurs 1741-1763, t. VI, p. 90.

*tribuuntur*. Il primo brano citato è *DRN V*, 1229-1230, in seguito Virgilio (*Aen.* VIII, 403) e Orazio (*Carm.* IV, 12, 2). Si noti come Leopardi, nel trarre i passi dalla sua fonte, non abbia ricontrollato su un'edizione i versi di Lucrezio, che compaiono nella stessa forma in cui li offre il commento del Meurs. Ha invece modificato l'ordine di presentazione dei brani di Orazio e Virgilio, anticipando uno e posticipando l'altro. Inoltre, di questi ultimi non si è limitato a riportare i singoli versi in cui compare la voce oggetto di discussione, ma ha fornito un contesto più ampio.

Per riassumere questa sezione. Le due pericopi lucreziane nel capitolo sul vento risultano particolarmente interessanti perché in un certo senso anticipano le modalità di ricezione di Lucrezio nello *Zibaldone*<sup>133</sup>. Nel 'diario' di Leopardi contiamo, infatti, otto citazioni dal *De rerum natura* distribuite in uno strettissimo arco temporale: dal 1821, anno della maggiore presenza di Lucrezio nello *Zibaldone*, al 1824. Si tratta di singole parole o sintagmi, spesso astratti dal contesto e incorporati all'interno di più articolate riflessioni linguistiche. La fonte di tutte queste brevi citazioni è sempre il *Lexicon* del Forcellini, che consentiva a Leopardi un pronto recupero del materiale antico da impiegare in discussioni di carattere storico-linguistico o storico-letterario.

## 6. *I Centauri*

Veniamo ora agli ultimi due passi, riportati a strettissimo giro nel capo sedicesimo *Dei centauri, dei ciclopi, degli arimaspi, dei cinocefali*. Leopardi, dopo una brevissima introduzione polemica<sup>134</sup>, comincia a dispiegare al suo lettore la consueta dossografia di passi greci e latini sull'argomento oggetto di discussione. Nel caso dei centauri vengono, però, menzionati anche i non pochi autori che misero in dubbio la loro esistenza:

Frattanto conviene osservare che i centauri non ebbero lo stesso applauso che i Pigmei, e che il numero dei saggi, derisori di questa

<sup>133</sup> A riguardo Grilli 2001.

<sup>134</sup> *Prose*, 838-839.

*Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio*

favola, contrabbilanciò almeno quello dei dotti che la sostenevano. Senofonte mostra di dubitare della esistenza di quelle bestie. «Fra tutti gli animali, ...» fa egli dire a Crisante, «io imito principalmente gl'Ippocentauri, seppur questi esistono». Agatarchide, Eraclito, Palefato, Diodoro, Luciano, Artemidoro, Cicerone, Seneca, Celso giuriconsulto, Apostolio hanno riguardati i Centauri come esseri chimerici. Lucrezio si è distinto per il coraggio col quale ha combattuta la opinione che li ammetteva, adottata universalmente nel suo secolo. Egli afferma senza esitare: (1)

... certe ex vivo Centauri non fit imago,  
Nulla fuit quoniam talis natura animalis:

ed altrove prende a mostrare con argomenti la sua proposizione:  
(2)

Sed neque Centauri fuerunt, neque tempore in ullo  
Esse queat duplici natura et corpore bino,  
Ex alienigenis membris compacta potestas,  
Hinc illinc par vis ut non sic esse potis sit.  
Id licet hinc quamvis hebeti cognoscere corde.  
Principio, circum tribus actis impiger annis  
Floret equus: puer haudquaquam: quin saepe etiamnum  
Ubera mammarum in somnis lactantia quaerit.  
Post, ubi equum validae vires aetate senecta,  
Membraque deficiunt fugienti languida vita;  
Tum demum pueris aevo florente iuventus  
Occipit et molli vestit lanugine malas:  
Ne forte ex homine et veterino semine equorum  
Confieri credas Centauros posse, nec esse...  
Inter se quorum discordia membra videmus,  
Quae neque florescunt pariter, neque robora sumunt  
Corporibus, neque prociunt aetate senecta,  
Nec simili Venere ardescunt, nec moribus unis  
Conveniunt, neque sune eadem iucunda per artus.  
1) Lucretius, De rerum nat. lib. 4. 2) Idem, l.c. lib. V<sup>135</sup>.

Il lungo elenco di autori greci e latini, tutti in prosa, anticipano i brani dal *De rerum natura*, che assumono così un ruolo di preminenza all'interno della trattazione. Leopardi non esita a distin-

<sup>135</sup> Prose, 841-843.

guere Lucrezio, come esempio di coraggio per aver sostenuto l'inesistenza dei centauri. Si tratta, infatti, dell'unico punto del *Saggio* nel quale Lucrezio è additato come modello positivo contro una credenza superstiziosa.

Il primo passo (IV, 739-740) è tratto da una riflessione sulla possibilità di concepire oggetti inesistenti, come creature mostruose di vario genere, tra cui i Centauri<sup>136</sup>. Questo contesto, centrale nella prospettiva lucreziana, è completamente ignorato da Leopardi, che si limita a citare l'autore latino per la forza assertiva e l'autorevolezza della sua affermazione. Subito dopo, Leopardi introduce la seconda e più ampia pericope sull'inesistenza di tali esseri (V, 878-891; 894-898).

Sebbene la posizione di Lucrezio nei due brani si mantenga coerente, il contesto scientifico in cui essa si articola è, in realtà, profondamente diverso. Nel primo passo, l'interesse del poeta è prevalentemente epistemologico; nel secondo, invece, assume una direzione più propriamente 'biologica'. Qui, infatti, Lucrezio fornisce argomenti dettagliati sull'impossibilità dell'ibridazione, rifacendosi in particolare all'incompatibilità dei cicli vitali, delle abitudini riproduttive e della dieta delle due diverse specie animali implicate nell'incrocio<sup>137</sup>.

Nell'esposizione di Leopardi, però, sembra che la seconda citazione completi la prima con argomentazioni più puntuali, come se i due passi si riferissero a discorsi del tutto sovrapponibili. La cosa fa supporre che anche in questo contesto il Recanatese dipenda da delle fonti secondarie. L'ipotesi è, dunque, suffragata dalle carte aggregate al manoscritto napoletano, che registrano, pur parzialmente, alcune fonti (e alcuni riferimenti testuali) della sezione sui centauri: «Centauri Cesarotti. Senec. Ep. 58. p. 482. c. Tommassini 69.74. Isid. 4. 36. 37. 3. 71. 7. 73. Virg. Ae. 6. 286. 7. 674»<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Per Lucrezio le immagini di mostri ed esseri ibridi, simulacri sottilissimi, si formano spontaneamente nell'aria (IV, 735-738) dall'incontro di forme differenti (vv. 741-743). Sul dibattito antico circa l'esistenza dei centauri vd. Li Causi 2003, su Lucrezio nello specifico Landolfi 2014.

<sup>137</sup> Vd. Gale 2008, pp. 174-175.

<sup>138</sup> Andria-Zito 2017, pp. 108-109, Brozzi 2022, p. 30.

L'annotazione di maggior rilievo, per i nostri fini, è quella che riguarda Tommassini e rimanda alle pagine 69-74 del quarto tomo del *Metodo di studiare ed insegnare cristianamente gli storici profani*. L'erudito francese dedica un capitolo intero, il ventitreesimo della seconda parte del secondo libro, a confutare l'esistenza di alcuni esseri mostruosi ritratti dai poeti antichi, tra cui, appunto, i centauri<sup>139</sup>. La discussione inizia proprio da queste figure mitologiche e il primo autore a essere menzionato è Lucrezio: «comincerem da Centauri Ippocentauri che i poeti e i pittori rappresentarono mezz' uomini e mezzo cavalli Lucrezio non si potè persuadere che ve ne fossero stati giammai»<sup>140</sup>. E, a sostegno di questa affermazione, viene citato (con la sola indicazione a margine del numero di libro) un passo dal *De rerum natura* (V, 878-880), seguito immediatamente da Lucan. *Phars.* III, 198, peraltro riportato anche nel *Saggio* a stretto giro. Credo, però, che il solo confronto con il *Metodo* del Tommassini non riesca a dar conto della complessa stratificazione di passi antichi che informa questa parte di capitolo.

Occorre, quindi, rivolgersi a un altro mediatore che Leopardi tiene ben presente in questi ultimi capitoli finali: lo *Hierozoicon* di Samuel Bochart (1599-1607)<sup>141</sup>, uno dei pochi scritti moderni che il nostro autore cita esplicitamente<sup>142</sup>. L'erudito francese dedica anche ai centauri (e alle creature fantastiche ad essi correlate) un capitolo dove sono elencate con precisione una gran quantità di fonti greche e latine sull'argomento, tra questi anche i versi di Lucrezio. Che lo *Hierozoicon* avesse rappresentato la fonte primaria di Leopardi per Lucrezio è, a mio parere, evidente da due elementi importanti.

Il primo riguarda l'ordine e l'organizzazione dei brani. Bochart riporta prima *DRN* IV, 739-740, con una brevissima introduzione, priva dei toni celebrativi che abbiamo osservato nel *Saggio* («sed et commentis vanitatem derident ipsi auctores, poëtae scilicet

<sup>139</sup> Tommassini 1749, t. IV, p. 29.

<sup>140</sup> Tommassini 1749, t. IV, p. 29.

<sup>141</sup> Su Bochart vd. Shalev 2012, pp. 141-203.

<sup>142</sup> Lo *Hierzoicum* viene citato all'inizio del capitolo 17 sulla Fenice (*Prose*, 853) e nel capitolo 18 sulla Lince (*Prose*, 864).

Lucretius libro quarto»), e immediatamente dopo il brano dal libro quinto<sup>143</sup>. Diversamente da quanto si legge in Leopardi, il brano dal quinto libro è tagliato al v. 891 ed è diviso in tre pericopi<sup>144</sup>, intervallate da rapidi riassunti del contenuto.

Il secondo, invece, concerne le altre citazioni che precedono e seguono i versi di Lucrezio. Bochart, infatti, fornisce i nomi e i riferimenti degli autori greci e latini che sono elencati prima degli esametri dal *De rerum natura*<sup>145</sup>. Quello che è interessante è che Leopardi opera un'oculata selezione dei materiali: l'erudito francese, infatti, oltre ai nomi e ai riferimenti riporta, per ogni autore, anche il testo corrispondente. Il nostro autore, invece, si concentra soltanto sui passi poetici, difatti il brano di Ovidio (*Trist.* IV, 7, 11-20)<sup>146</sup> che viene fatto seguire a Lucrezio si trova nel medesimo ordine anche nello *Hierozoicon*.

Occorre ora, però, aggiungere un ulteriore (e conclusivo) tassello nell'analisi della ricezione del *De rerum natura* in questo capitolo. Si notano alcune discrepanze tra il *Saggio* e lo *Hierozoicon*: in Bochart al v. 884 si legge *etiam tunc* e al v. 891 *neque esse*. Assieme a queste varianti testuali occorre rilevare che nella fonte erudita sono assenti alcuni versi, che vengono, però, riportati da Leopardi. La cosa fa supporre che Leopardi avesse riconsultato il testo o da un'altra fonte: basti osservare che i versi in questione sono citati anche nel *Syntagma* di Gassendi<sup>147</sup>. Tuttavia, è plausibile, a conferma dell'interesse del nostro autore per il tema, che in questo caso egli abbia effettuato un controllo diretto su un'edizione a stampa. Lo suggeriscono le varianti sopra riportate, riscontrabili anche nel testo pubblicato da Amati nella *Collectio Pisaurensis*<sup>148</sup>. A sostegno di questa ipotesi depone, infine, la facilità con cui il passo può essere rintracciato attraverso il sommario, seppur

<sup>143</sup> Bochart 1712, t. III, p. 837.

<sup>144</sup> Vv. 878-880; 882-885; 886-891.

<sup>145</sup> Bochart 1712, t. III, pp. 834-838.

<sup>146</sup> *Prose*, 843.

<sup>147</sup> Gassendi 1727, t. I, pp. 430b-431a.

<sup>148</sup> Amati 1766, t. I, p. 378.

essenziale, del sesto volume, dove la voce *Centauri* rimanda direttamente alla pagina lucreziana<sup>149</sup>.

### 7. Conclusioni, per un nuovo sguardo d'insieme

Giunti al termine di questo percorso si possono trarre alcune conclusioni. In primo luogo, occorre mettere in evidenza che degli interessi lucreziani emersi nell'opera giovanile poco (o forse nulla rimane) negli scritti successivi. Si consideri, per esempio, lo *Zibaldone*, che è l'opera dove è più attestata la presenza di Lucrezio (specie nelle pagine relative al 1821). Nel 'diario' l'attenzione di Leopardi non si appunta su problemi di carattere scientifico, oppure sui *mirabilia* naturali che tanto lo avevano affascinato nel *Saggio*, bensì su più generali questioni di carattere storico letterario. Per esempio, uno tra tutti, l'arcaismo, oppure la presenza di grecismi nel poema didascalico come segno di una fase non ancora matura della letteratura latina<sup>150</sup>. Già questo dato è importante per valutare con maggiore equilibrio, oltre l'impressionismo di presunte coincidenze tematiche, la presenza di Lucrezio in Leopardi.

La ricerca condotta ha permesso di delineare con maggiore precisione i percorsi di lettura e di studio attraverso cui Leopardi potrebbe aver conosciuto, anche solo in parte, il *De rerum natura*. L'accesso pressoché illimitato a materiali digitalizzati, che consente confronti puntuali con il testo del *Saggio*, insieme alla recente pubblicazione di preziosi documenti – in particolare le Carte aggregate di Napoli – hanno reso possibile un'analisi più ampia e agevole delle fonti leopardiane<sup>151</sup>. Il nodo centrale emerso da questo lavoro non consiste tanto nella conferma del carattere mediato

<sup>149</sup> Amati 1766, t. VI, p. 291.

<sup>150</sup> In questa sede lascio da parte i casi (in alcuni casi ancora *sub iudice*) di intertestualità nei *Canti*: non è mio interesse toccare questo punto, rimando a proposito alla copiosa bibliografia: primo tra tutti Timpanaro 1995, pp. 143 ss., ma anche Andreoni Fontecedro 1993 e per equilibrio di giudizio Grilli 2001. Di recente è tornato sulla complessa questione della presenza di Lucrezio nella *Ginestra* anche Solaro 2025.

<sup>151</sup> In un certo senso è stato possibile fare quanto auspicava Timpanaro 1995, p. 153.

delle citazioni lucreziane, quanto nell'aver messo in luce la complessità delle modalità di ricezione del testo lucreziano da parte dell'autore moderno.

L'analisi puntuale delle fonti ha mostrato chiaramente l'atteggiamento disomogeneo di Leopardi nei confronti del materiale antico. In alcuni casi i versi di Lucrezio sono ricontrrollati direttamente sulle edizioni disponibili, spesso con l'ausilio degli indici che suppliscono alla mancanza di numerazione. In altri, invece, le citazioni vengono accolte senza verifica dalla fonte mediatrice. Talvolta, come nel caso del passo sugli antipodi, la citazione sembra implicare un dialogo non solo con l'autore antico, ma anche con l'autore moderno da cui trae il testo. In generale, si è cercato di mostrare come Leopardi, più che limitarsi a estrapolare singoli brani, li rielabora all'interno di un nuovo contesto discorsivo. Questo vale anche per le citazioni 'di contorno', spesso assunte in blocco, ma riorganizzate nell'ordine o nella modalità di presentazione rispetto al mediatore.

Anche per quanto riguarda la provenienza dei materiali, si riscontra una marcata disomogeneità. Spicca innanzitutto la presenza del *Syntagma* di Gassendi, lettura già frequentata dal giovane autore al tempo della *Storia dell'astronomia*. Pur nella distanza della loro impostazione filosofica, Leopardi utilizza in modo estremamente originale l'opera monumentale del pensatore francese, trasformandola in una vera e propria 'miniera' da cui attingere un ampio repertorio di testimonianze. La natura dossografica del *Syntagma* ha certamente favorito questa operazione. Accanto a Gassendi si trovano i nomi della grande erudizione seicentesca: Bochart, Graevius, Meursius. Ma compare anche il *Lexicon* di Forcellini, destinato ad assumere un ruolo di primo piano, qualche anno più tardi, nello *Zibaldone*.

La conoscenza dell'antico deve essere, quindi, messa in relazione alle abitudini di lettura e di studio di Leopardi: un simile approccio consente di valutare in modo più equilibrato la presenza di un autore a cui, sin dalla fine dell'Ottocento è stato associato, per (vaghissime) coincidenze tematiche. I dati che ho qui presentato, dunque, dimostrano una lettura parziale e del tutto mediata dell'autore antico e potrebbero spingere a confermare la tesi, se

non dell'estraneità, almeno del disinteresse del giovane Leopardi nei confronti della filosofia epicurea<sup>152</sup>. L'analisi delle fonti, quindi, dimostra la significativa importanza dei libri contenitore che imprimono un indirizzo netto agli interessi del giovane Giacomo e, in un certo senso, influenzano la sua conoscenza dell'autore antico.

Lo studio qui condotto – aperto a ulteriori integrazioni – ha cercato di fare luce su un aspetto rilevante della ricezione del *De rerum natura* nel primo Ottocento italiano, in uno degli autori che più profondamente sono stati accostati alla figura di Lucrezio<sup>153</sup>. Nel congedarmi, non posso fare a meno di richiamarmi ancora una volta alle già citate conclusioni di A. Grilli<sup>154</sup>, ricordando come la mediazione delle fonti erudite rappresenti un passaggio imprescindibile nella lettura degli autori antichi. Trascurare questo aspetto ci restituisce forse un'immagine più seducente dell'autore di Recanati, ma certo meno fedele e, sul piano storico, inevitabilmente semplificata.

#### Abstract.

This article examines the presence of Lucretius' *De rerum natura* in Giacomo Leopardi's early work *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. After a general overview of the reception of Lucretius in the text, the analysis focuses on a selection of quotations from chapters 12-14 and 16. The analysis has shown that Leopardi's knowledge of Lucretius' text is mediated in each case studied by intermediate sources from which the quotations are systematically extracted. The aim of the article is to better understand the way in which Leopardi receives Lucretius in the *Saggio* by emphasising both the variety of sources used and the complexity of their layering. Ultimately, this approach has made it possible to reconstruct complex and multi-layered reading paths

<sup>152</sup> Tesi, come abbiamo detto, ritrattata da Timpanaro, ma sostenuta da Grilli 1982, p. 68, che si spinge a ipotizzare l'influenza nel giovane autore della condanna di Cicerone (cfr. *Fin. II*) dell'edonismo epicureo.

<sup>153</sup> Il vasto tema di 'Lucrezio in Leopardi' meriterebbe un'indagine a sé stante; mi limito qui a richiamare l'attenzione del lettore sulla fortuna di questa coppia nella divulgazione e nella tradizione scolastica.

<sup>154</sup> Grilli 2001, p. 58.

Matteo Rossetti

and to illuminate the crucial role played by the mediation of philosophical sources (such as Gassendi's *Syntagma*) as well as scholarly compilations (including Forcellini's *Lexicon*, Graevius' *Thesaurus* and the works of Merus).

#### Keywords.

Lucretius, *De rerum natura*, Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari*, Reception, Intermediary sources.

Matteo Rossetti

Sapienza Università di Roma  
matteo.rossetti@uniroma1.it

#### BIBLIOGRAFIA

Alfonsi 1977: L. Alfonsi, *L'avventura di Lucrezio nel mondo antico... e oltre*, in O. Gigon (éd. par), *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, XXIV, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, pp. 271-321.

Allegrini 2024: V. Allegrini, *Leopardi e Tibullo. Note sul Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, «Leopardiana» 3, pp. 49-60.

Amati 1766: *Collectio Pisauriensis poematum, carminum, fragmentorum Latinorum [...] a prima latinae linguae aetate ad sextum usque Christianum saeculum [...]*, 6 tt., ex Amatina chalcographia, Pisauri.

Andreoni Fontecedro 1993: E. Andreoni Fontecedro, *Natura di voler matrigna: saggio sul Leopardi e su natura noverca*, Kepos, Roma.

Andria-Zito 2016: M. Andria, P. Zito, *Leopardi bibliografo dell'antico. Un'inedita lista giovanile dagli autografi napoletani*, Aracne, Roma.

Andria-Zito 2017: M. Andria, P. Zito, *Ogni pregiudizio è un errore. Testo e paratesto in costante divenire nel leopardiano Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, «Paratesto» 14, pp. 93-122.

Aujac 1974: G. Aujac, *L'image du globe terrestre dans la Grèce ancienne*, «Revue d'histoire des sciences» 27, pp. 193-210.

Bailey 1947: C. Bailey, *De rerum natura libri sex*, edition with translation and commentary, Clarendon Press, Oxford.

*Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio*

- Beaujeu 1950: Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre II. Texte établi, traduit et commenté* par J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris.
- Bellizzi 2024: A. Bellizzi, *Le citazioni da Platone nel Saggio sopra gli errori popolari degli antichi di Giacomo Leopardi*, «FuturoClassico» 10, pp. 16-56.
- Beltramini 2021: L. Beltramini, *I meteora celesti. Lucrezio, De rerum natura 6, 1-534. Introduzione, traduzione e commento*, University Press, Padova.
- Blasucci 2019: G. Leopardi, *Canti*, I, a cura di L. Blasucci, Guanda, Milano.
- Bochart 1712: S. Bochart, *Opera omnia*, 4 voll., Lugduni Batavorum.
- Brozzi 2011: E. Brozzi, *Sulle fonti del Saggio sopra gli errori popolari degli antichi: strategie dell'occultamento in Leopardi*, in A. Tinterri, M. Tortora (a cura di), *L'ottimismo della volontà. Studi per Giovanni Falaschi*, Morlacchi, Perugia, pp. 103-112
- Brozzi 2018: E. Brozzi, *La biblioteca*, in F. D'Intino, M. Natale (a cura di), *Leopardi*, Carocci, Roma, pp. 243-255.
- Brozzi 2022: E. Brozzi, *Viaggiare tra le voci degli antichi: origine e percorsi del Saggio sopra gli errori popolari*, «Leopardiana» 1, pp. 13-34.
- Bruno 2020: N. Bruno, *Pax in Lucr. V 1229-1230*, «Maia» LXXII, 2, pp. 412-425.
- Butterfield 2015: D. Butterfield, *Lucretius in the early modern period: texts and contexts*, in D. Norbrook, S. Harrison, P. Hardie (ed. by), *Lucretius and the early modern*, University Press, Oxford, pp. 44-68.
- Cadioli 2021: A. Cadioli, «*La sana critica*». *Publicare i classici italiani nella Milano di primo Ottocento*, University Press, Firenze.
- Calmet 1734: A. Calmet, *Commentarius litteralis in omnes S. Scripturae Libros e gallicis ad Latinas traditus litteras a I. Dominicum Mansi*, 9 tt., Venetiis.
- Camarotto 2016a: V. Camarotto, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*, Quodlibet, Macerata.
- Camarotto 2016b: V. Camarotto, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*, Quodlibet, Macerata.
- Campana 2011: *Catalogo della biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, nuova edizione a cura di A. Campana, prefazione di E. Pasquini, Olschki, Firenze.
- Cazzaniga 1957: I. Cazzaniga, *Note al Saggio sopra gli errori popolari*, in *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, vol. 2, *Le poesie e le prose*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano, pp. 1128-1130.
- Cherchi 2021: P. Cherchi, *Leopardi: gli errori popolari e i pregiudizi degli antichi*, «RISL - Rivista internazionale di studi leopardiani» 14, pp. 9-31.

- Damiani 1996: G. Leopardi, *Prose*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano.
- D'Intino 1999: G. Leopardi, *Poeti greci e latini*, a cura di F. D'Intino, Salerno, Roma.
- D'Intino 2009: F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, in P. Tortonese (a cura di), *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, Bulzoni, Roma, pp. 115-166.
- D'Intino 2018a: F. D'Intino, *La prosa*, in F. D'Intino, M. Natale (a cura di), *Leopardi*, Carocci, Roma, pp. 63-100.
- D'Intino 2018b: F. D'Intino, *La «purezza» della pagina a stampa. Leopardi postillatore a distanza*, «Prassi ecdotiche della modernità letteraria» 3, pp. 185-203.
- Ferraris 1985: A. Ferraris, *L'enciclopedia infernale di Leopardi. Sul «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi»*, «Lettere italiane» L, 2, pp. 176-185.
- Forcellini 1805: *Lexicon totius Latinitatis*, studio Iacobi Forcellini lucubratum, Typis Seminarii, apud Thomam Bettinelli, 5 tt., Padova.
- Gale 2008: Lucretius, *De rerum natura V*, edited with introduction, translation and commentary by M. Gale, University Press, Liverpool.
- Galzerano 2019: M. Galzerano, *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Gassendi 1727: P. Gassendi, *Opera omnia curante Nicolao Averanio*, Typis regiae celsitudinis apud Joannem Cajetanum Tartini et Sanctem Franchi, 6 tt., Firenze.
- Graevius 1732: J. Graevius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, Typis B. Javarina/Io.B. Pasquali, 12 voll., Venetiis.
- Grilli 1982: A. Grilli, *Leopardi, Platone e la filosofia greca*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del 5° Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze, pp. 53-73.
- Grilli 2001: A. Grilli, *Leopardi e Lucrezio*, «Atene e Roma» XLIII, 2-3, pp. 49-58.
- Hofmann 1683: *Lexici Universalis Historico-Geographico-Chronologico-Poetico-Philologici Continuatio*, opera et studio I.I. Hofmanni, typis Jacobi Bertschii, et Joh. Rodolphi Genathii, Basileae.
- Jackson 2013: G. Jackson, *Commento a Lucrezio De rerum natura libro V 1-280*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma.
- Landolfi 2015: L. Landolfi, *Lucrezio, polemiche sull'esistenza dei mostri*, «Technai» 5, pp. 31-58.
- La Rosa 2017: M. La Rosa, *Innanzi al comporre. Lettura delle traduzioni giovanili di Giacomo Leopardi*, Ledizioni, Milano.

*Gli antipodi, il fulmine e i Centauri: le citazioni di Lucrezio*

La Rosa 2021: M. La Rosa, *Dall'universo alla formica: prospettive leopardiane*, in P. Piacentini, G. Colzani, M. La Rosa, U. Mondini, I. Sozzi (a cura di), *(S)PROPORZIONI. Taglia e scala tra testo e immagine*, Ledizioni, Milano, pp. 235-247.

Lehnus 1991: Plutarco, *Il volto della luna*, traduzione e commento di L. Lehnus, Adelphi, Milano.

Li Causi 2003: P. Li Causi, *L'invasione dei mostri e il dibattito sull'esistenza dei centauri*, in F. Gasti, E. Romano (a cura di), *Buoni per pensare: gli animali nel pensiero e nella letteratura dell'antichità*, Ibis edizioni, Pavia, pp. 183-206.

Maccioni 2021: L. Maccioni, *'Piccoli quadri' pesanti. Giacomo Leopardi lettore dell'Epitome Rerum Romanarum di Lucio Anneo Floro*, «Studi (e testi) italiani» 46, pp. 71-106.

Marolla 2022: G. Marolla, *Leopardi lettore di Sidonio Apollinare e Mamerto Claudiano*, «Bollettino di studi latini» LII, 2, pp. 592-600.

Martinelli 2000: D. Martinelli, *Il Lexicon del Forcellini nell'officina linguistica leopardiana*, in M.M. Lombardi (a cura di), *Gli strumenti di Leopardi. Repertori, dizionari, periodici*, Dell'Orso, Alessandria, pp. 103-124.

Ménage 1692: *Diogenis Laertii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri 10... cum subiunctis integris annotationibus* Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni... Seorsum excusas Aeg. Menagii in Diogenem observationes auctiores habet, 2 voll., Apud Henricum Wetstenium, Amsterdam.

Meurs 1741-1763: J. Meurs, *Opera omnia in plures tomos distributa, quorum quaedam in hac editione primum parent*, Ioannes Lamius recensere et scholiis illustrabat, 10 tt., Sacrae Caesareae maiestatis typis, apud Tartinium et Franchium, Florentiae.

Moretti 1994: G. Moretti, *Gli antipodi: avventure letterarie di un mito scientifico*, Pratiche editrice, Parma.

Paladini 2020: M.A. Paladini, *Lucrezio DRN 1, 1096 (amplexi) e Cicerone Aratea 239: un piccolo contributo per un locus desperatus*, in F. Conti Bizzarro, M. Lamagna e G. Massimilla (a cura di), *Studi greci e latini per Giuseppina Marino*, FedOA-Federico II University Press, Napoli, pp. 271-280.

Piazzini 2024: L. Piazzini, *Gli studi lucreziani di Sebastiano Timpanaro*, «History of Classical Scholarship» 6, pp. 211-238.

Piergiacomini 2022: E. Piergiacomini, *Amicus Lucretius. Gassendi, il De rerum natura e l'edonismo cristiano*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Rossetti 2025: M. Rossetti, *Lucrezio nel Saggio sopra gli errori popolari degli antichi: primi sondaggi*, in C. Delle Donne (a cura di), *Loca nullius ante trita solo*.

Matteo Rossetti

*Lucrezio nella memoria degli antichi e dei moderni*, Satura editrice, Napoli (in corso di stampa).

Saccetti 1982: M. Saccetti, *Leopardi e Lucrezio*, in *Leopardi e il mondo antico*, Atti del 5° Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati, 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze, pp. 119-148.

Salemme 2011: C. Salemme, *Infinito lucreziano: De rerum natura 1, 951-1117*, Loffredo, Napoli.

Sconocchia 1994: S. Sconocchia, *Citazioni e appunti lucreziani in Leopardi*, «Orpheus» XV, 1, pp. 1-12.

Shalev 2012: Z. Shalev, *Sacred Words and Worlds. Geography, Religion, and Scholarship, 1550-1700*, Brill, Leiden-Boston.

Solaro 2025: G. Solaro, *La discussa presenza di Lucrezio nella Ginestra*, «Rivista di cultura classica e medioevale» LXVII, 1, pp. 197-201.

Timpanaro 1977: S. Timpanaro recensione a G. Leopardi, *Fragmenta Patrum Graecorum; Auctorum historiae ecclesiasticae fragmenta (1814-1815)*, a cura di C. Moreschini, Firenze, Le Monnier, 1976, «Giornale storico della letteratura italiana» 154, pp. 151-156.

Timpanaro 1995: S. Timpanaro, *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri-Lischi, Pisa.

Timpanaro 1997: S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari.

Tommasi Moreschini 2009: G. Leopardi, *Rhetores*, testo critico, introduzione e commento a cura di C.O. Tommasi Moreschini, Fabrizio Serra, Pisa.

Tommassini 1740: L. Tommassini, *Metodo di studiare ed insegnare cristianamente gli storici profani*, 4 voll., nella stamperia di Benedetto ed Ignazio Gessari, Napoli.

Verde 2010: Epicuro, *Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Carocci, Roma.

Xylander 1620: *Plutarchi Chaeronensis quae exstant omnia, cum Latina interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri [...]*, in officina Danielis ac Davidis Aubriorum et Clementis Schleichii, 2 voll., Francofurti.

*Come lavorava Frazer. Appunti per un'analisi variantistica  
del mito di Nemi ne Il Ramo d'Oro*

*1. Nella selva delle varianti: una premessa*

«The dreamy blue of Italian skies, the dappled shade of summer woods, and the sparkle of waves in the sun, can have accorded but ill with that stern and sinister figure. Rather we picture to ourselves the scene as it may have been witnessed by a belated wayfarer on one of those wild autumn nights when the dead leaves are falling thick, and the winds seem to sing the dirge of the dying year. It is a sombre picture, set to melancholy music – the background of forest showing black and jagged against a lowering and stormy sky [...] and in the foreground, pacing to and fro, now in twilight and now in gloom, a dark figure with a glitter of steel at the shoulder whenever the pale moon, riding clear of the cloud-rack, peers down at him through the matted boughs»<sup>1</sup>. (GB, p. 3)

<sup>1</sup> «L'azzurro sognante del cielo italico, l'evanescente ombra dei boschi d'estate, e lo scintillio delle onde sotto il sole non poteva che accordarsi male con quell'austera e sinistra figura. Piuttosto immaginiamoci la scena come potrebbe essere stata assistita da un viandante sorpreso in una di quelle selvagge notti d'autunno quando le foglie morte cadono fitte, e il vento sembra intonare il lamento funebre dell'anno che muore. È un'immagine cupa, accompagnata da una musica malinconica – lo sfondo della foresta che si mostra nera e frastagliata contro un cielo incombente e tempestoso [...] e in primo piano, passeggiando avanti e indietro, ora al crepuscolo ed ora nel buio, un'oscura figura

Con queste parole Frazer introduce al lettore, quasi con pennellate impressionistiche, il bosco di Nemi, dapprima avvolto dal torpore incantato di una natura illuminata dal sole estivo, ma che immediatamente il potere dell'immaginazione proietta in una dimensione altra, remota, in cui la selva si fa scenario di un'antica e ricorrente tragedia: sullo sfondo del paesaggio onirico si staglia una losca figura costretta a vegliare anno dopo anno, di giorno e di notte, sulla propria vita, alla quale sembrerebbe tentare persino la luna che lo sbircia attraverso i rami. Si tratta del sacerdote del tempio di Diana a Nemi, destinato, al primo segno di distrazione o perdita di vigore, ad essere assassinato dal nuovo pretendente alla sua carica; quest'ultimo, prima di compiere il gesto violento, deve cogliere un ramo da un albero in particolare, che Frazer, sulla scorta di un unico e problematico passo di Servio, propone di identificare con il ramo d'oro che Enea strappò per procedere alla catarsi.

Le postille autografe poste da Frazer nei margini delle copie a stampa de *The Golden Bough*, ora conservate nella Wren Library del Trinity College di Cambridge<sup>2</sup>, mostrano l'autore impegnato

con un bagliore d'acciaio sulla spalla ogni volta che la pallida luna, sbucando oltre un addensamento di nubi, lo sbircia attraverso i rami ingarbugliati».

Salvo diversa indicazione, l'edizione dalla quale si citano i passi originali de *The Golden Bough* è la *Abridged Edition* del 1922, qui abbreviata come GB. I riferimenti alla prima, seconda e terza edizione saranno, invece, abbreviati rispettivamente come GB<sup>1</sup>, GB<sup>2</sup>, GB<sup>3</sup> (per la vicenda ecdotica de *Il ramo d'oro* e le sue edizioni si veda *infra* § 2). Le traduzioni in italiano di passi tratti dalle prime tre edizioni sono di chi scrive, mentre quelli tratti da GB (l'unica edizione di cui è ad oggi disponibile una traduzione italiana) sono citati nella traduzione di de Bosis 2012.

<sup>2</sup> La Wren Library conserva i due volumi di GB<sup>1</sup> posseduti da Frazer sotto le signature TCC Adv. C.21.27 e C.21.28, i volumi di GB<sup>2</sup>, sotto le signature TCC Adv. C.21.69-71, e quelli di GB<sup>3</sup>, sotto le signature TCC Adv. C.21.1-12. L'archivio del Trinity College presenta altresì il fondo 'Frazer' che conserva le sue lettere, le sue prove di scrittura e le bozze di lezioni e discorsi da lui tenuti (ad esempio, sotto la signature FRAZ 35/8 è conservata la bozza del discorso

nel processo di riscrittura ed ampliamento del passo relativo al sacerdozio di Nemi, allo scopo di preservarne la centralità nonostante le difficoltà che la conciliazione delle fonti antiche comportava.

Dal momento che manca ad oggi uno studio specifico sulle variazioni testuali tra le quattro edizioni de *The Golden Bough*, specialmente quelle che sussistono solo in forma di note autografe e che non confluirono nelle successive ristampe del suo *opus maius*, con questo intervento si propone un approccio al testo secondo la metodologia del filologo che, al pari dell'antropologo che si addentra nel bosco sacro di Nemi, si inoltra nel labirinto delle varianti<sup>3</sup> preservate nei volumi frazeriani, di cui contornano fitte le pagine. Tale approccio prevede uno studio 'fenomenologico' del testo di Frazer<sup>4</sup>, considerato nella dinamica della sua composizione, e si basa sull'applicazione dei metodi della 'filologia d'autore'<sup>5</sup>: questo

tenuto da Frazer in occasione del conferimento del dottorato *ad honorem* alla Sorbona). Ringrazio tutto il personale della Wren Library per avermi concesso di analizzare questi materiali e di riprodurne alcune pagine.

<sup>3</sup> Riprendo, rielaborando in parte, una metafora adoperata da Francesco Moroncini per descrivere l'autografo delle *Annotazioni* di Leopardi conservato a Napoli: «l'autografo [...] ha l'aspetto di selva o labirinto dove non è facile trovare il filo per andare avanti, a causa delle continue chiamate che mandano avanti e indietro, delle varie giunte di argomentazioni e citazz. a un medesimo passo, delle non poche correzz. e note nei margini» (Moroncini 1927, p. XXXVIII).

<sup>4</sup> Sul concetto anti-crociano di 'fenomenologia' dell'opera vd. *infra*, n. 5.

<sup>5</sup> La filologia 'd'autore', come ramo distinto dalla filologia 'della copia', è stata per la prima volta definita da Isella 1987 come la disciplina che prende in esame le 'varianti d'autore', ossia quei mutamenti o correzioni riferibili alla volontà dell'autore stesso apportati ad un testo, del quale testimoniano un movimento orizzontale, o diacronico. La filologia d'autore, insieme alla 'critica delle varianti', che ne costituisce l'applicazione concreta, ha come oggetto la 'fenomenologia' dell'originale – secondo un'espressione adoperata da Avalle 1970 ed Isella 1987 – e del suo aspetto dinamico: il testo non è considerato come un valore assoluto o il frutto di una ispirazione immediata, ma come il risultato di una ricerca e delle progressive "approssimazioni a un valore", secondo la formula coniata da Gianfranco Contini, che è ritenuto il fondatore della disciplina con il suo saggio *Come lavorava l'Ariosto* (cfr. Contini 1974, pp. 233-234). Per una completa definizione degli obiettivi e i metodi della filologia d'autore rimando al manuale di Italia-Raboni 2010 e alla sua versione, ampliata, in inglese (Italia-Raboni *et al.* 2021).

approccio, entrando «direttamente dentro il laboratorio dell'autore», tenta di «penetrare il meccanismo di funzionamento»<sup>6</sup> dell'opera, nel suo farsi (o disfarsi) nel corso del tempo, mira a comprendere il motivo di certe scelte stilistiche di Frazer, a cui in gran parte si deve il successo della sua opera.

Lungi dal poter trattare esaustivamente l'argomento, l'obiettivo di questo contributo è quello di vagliare le varianti del passo che apre tutte e quattro le edizioni de *The Golden Bough*, relativo al controverso rito di successione del *rex nemorensis* nel bosco sacro di Nemi: verranno analizzati la portata e il valore delle singole varianti autografe in relazione alla struttura complessiva dell'opera, tentando di comprendere le ragioni di certe scelte stilistiche di Frazer, dalle quali è possibile risalire ad una comprensione più profonda del testo.

## 2. Per una critica delle varianti

Nella prima edizione de *The Golden Bough*, in due volumi, pubblicata nel 1890 dalla casa editrice londinese Macmillan<sup>7</sup>, la descrizione del mito di Nemi era più scarna e meno drammatica:

«A candidate for the priesthood could only succeed to office by slaying the priest, and having slain him he held office till he was himself slain by a stronger or a craftier. This strange rule has

<sup>6</sup> Italia-Raboni 2010, p. 9.

<sup>7</sup> La storia della composizione de *The Golden Bough*, cominciata nel 1889, è ricostruibile grazie alle lettere scambiate con il suo editore George Macmillan, che sono in gran parte conservate nella collezione della Macmillan Company presso la British Library a Londra (BL Add. MSS 55134-55), oltre che dalle prefazioni alle varie edizioni dell'opera. Dall'epistolario si deduce che l'8 novembre 1889 Frazer aveva ultimato la composizione della prima edizione ed iniziò a pattuire con l'editore una serie di condizioni, tra le quali che sul frontespizio ci fosse la riproduzione del quadro *The Golden Bough* di Turner e che gli venisse corrisposto un pagamento anticipato di £100, di cui aveva bisogno per intraprendere un viaggio in Grecia nella primavera successiva, dove avrebbe lavorato al suo commento a Pausania. Queste testimonianze sono state analizzate in particolare da Ackerman 1987, pp. 95-110 e Fraser 1990, pp. 40-41, 52-54, ed alcune lettere sono state ristampate in Ackerman 2005, pp. 62-69.

no parallel in classical antiquity, and cannot be explained from it. To find an explanation we must go farther afield»<sup>8</sup>. (GB<sup>1</sup>, p. 2)

Poco dopo che il manoscritto definitivo di questa edizione fu inviato a George Macmillan, il 18 aprile 1890, Frazer si mise in viaggio per toccare con mano quelle rovine dell'antichità greca che egli aveva imparato a conoscere grazie a Pausania, autore sul quale lavorò per tutta la vita<sup>9</sup>, e grazie ai resoconti dei più recenti scavi sui quali restava costantemente aggiornato da avido lettore di riviste etnografiche ed archeologiche qual era<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> «Un candidato al sacerdozio poteva succedere alla carica soltanto uccidendo il sacerdote e, avendolo ucciso, teneva la carica finché non fosse stato ucciso a sua volta da uno più forte o più astuto. Questa strana regola non ha paralleli nell'antichità classica e non si può spiegare per mezzo di essa. Per trovare una spiegazione dovremo spingerci molto più lontano».

<sup>9</sup> Frazer fu appassionato di Pausania sin dagli anni dei suoi studi classici presso il Trinity College di Cambridge (una 'reading list' di autori da lui studiati durante i primi anni di università è conservata alla Wren Library sotto la segnatura Add. B.17.102), e ne curò una vastissima edizione commentata in sei volumi (J.G. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, 6 voll., Macmillan, London 1898), che resta ancora una delle imprese più memorabili nella storia degli studi classici. Giunto alla fine dell'opera Frazer raccolse in un volume divulgativo e assai godibile un ritratto di Pausania stesso e i profili di alcuni dei luoghi più significativi della Grecia (J.G. Frazer, *Pausanias and Other Greek Sketches*, London: Macmillan, 1900). Per gli studi di Frazer su Pausania si vedano in particolare Ackerman 1987, pp. 53-60; Fraser 1990, pp. 40-43 e MacCormack 2010.

<sup>10</sup> Come ha opportunamente ricordato Robert Fraser, gli anni in cui Frazer intraprese la stesura de *The Golden Bough* si rivelarono particolarmente proficui per le scoperte in campo archeologico e, come se «history had conspired to help him», egli poté contare «on the results of the widespread excavations which had transpired in the interval. Schliemann's work at Mycenae, Cawadias and Staes's work at Epidauros, Curtius's excavations at Olympia» (Fraser 1990, pp. 39-40). Dai *notebooks* di Frazer (sui quali vd. *infra*, § 3), contenenti estratti *verbatim* da svariate opere e riviste, si può apprezzare l'ampiezza degli interessi dell'antropologo che spesso si rivolsero all'archeologia, fonte per lui di informazioni sui luoghi che si accingeva a descrivere, di cui spesso non aveva una conoscenza diretta (si ricordi, ad esempio, che Frazer compì il suo primo viaggio a Nemi solo nel 1901, cioè dopo che le prime due edizioni di GB erano state date alle stampe).

Quando fu ultimata la stampa de *The Golden Bough*, la prima copia fu spedita a Frazer mentre era ad Atene: lì, sull'occhiello del primo volume, segnò una nota di possesso insieme alla data di ricezione, come si fa in un diario, «James G. Frazer | Athens | 21st May 1890» (fig. 1). Era quello un giorno da ricordare per Frazer, ma anche un giorno a partire dal quale egli avrebbe accantonato per un poco la stesura de *The Golden Bough* per dedicarsi ai viaggi e al commento di Pausania, sul quale le sue energie si concentrarono fino al 1898, quando l'opera fu data alle stampe.

Dopo quel momento Frazer riprese in mano *The Golden Bough*, l'opera che gli valse la fama, ma anche la freddezza e le crescenti critiche da parte dei colleghi antropologi<sup>11</sup>, compiendo un lavoro di ampliamento dei primi capitoli e di aggiunta di nuove sezioni. Nel luglio 1899 poté finalmente avvertire il suo editore George Macmillan<sup>12</sup>:

<sup>11</sup> La ricezione dell'opera di Frazer suscitò sin da subito accese discussioni; tra i principali critici di Frazer vi furono due tra i maggiori antropologi britannici: Andrew Lang e Robert Ranulph Marrett. Il primo, noto antievoluzionista, in un lungo capitolo della sua *Modern Mythology* (Lang 1897, pp. 79-91) criticò Frazer per le sue idee sul politeismo e sulla sopravvivenza del totemismo nelle civiltà classiche e, stando a quanto riferiva Malinowski, lo derise definendo la sua una “scuola di mitologia di Convent Garden”, il celebre mercato londinese (sulla polemica tra Lang e Frazer si veda ora Santi 2018, pp. 37-44); il secondo, in *The Threshold of Religion* (Marrett 1914) contestò in particolare la rigida distinzione intellettualistica frazeriana tra stati mentali e non mentali, una critica che fu in parte ripresa anche da Wittgenstein 1967 (su Ludwig Wittgenstein come critico di Frazer si veda ora Rofena 2011). Frazer ricevette diverse recensioni negative anche su «Man», la prestigiosa rivista del Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (ora «Journal of the Royal Anthropological Institute»), soprattutto per la sua eccessiva letterarietà: una simile critica gli fu rivolta anche da Edmund Leach, professore di Antropologia a Cambridge, che condannava Frazer per il suo uso delle fonti, da lui considerate «semplicemente dei materiali grezzi da trasformare in bella scrittura» (Leach 1961, p. 377); su Leach come critico di Frazer si vedano in particolare Dei 1998, pp. 12-13 e Beard 1992, pp. 203-207. Per le reazioni suscitate dal libro di Frazer e sul suo rapporto con i critici, si veda anche Malinowski 1944, pp. 177-222.

<sup>12</sup> Per questa lettera, conservata alla British Library sotto la segnatura Add. MS 55135, si veda Fraser 1990, pp. 117-118.

«I am glad to tell you that I have the first chapter of *The Golden Bough* ready for the printers and will send it off when I hear from you. [...] The additions to the first chapter are very considerable, and though I do not anticipate the additions to the later chapters will be in the same proportion, I think it will be desirable to adopt a smaller type than in the first edition. I feel pretty sure of making a greater impression with the new than with the old edition. The matter is certainly increased, and I hope that with practice my style has gained in freedom and ease. The good opinion of some competent judges of style has at least encouraged me to write with more confidence than before»<sup>13</sup>.

È possibile seguire l' *iter* elaborativo del testo di Frazer nelle fasi che dalla prima edizione portarono alla seconda, pubblicata nel 1900 in tre volumi, grazie ai *marginalia* e alle varianti da lui apposte sulla sua copia personale (ora Wren Library, TCC Adv. C.21.27-28), talvolta scartate, talaltra accolte e confluite nella successiva edizione de *The Golden Bough*.

Particolarmente interessanti sono le aggiunte al primo capitolo che, come Frazer stesso scrisse a Macmillan, «are very considerable», specialmente quelle relative al passo sul rito di successione del *rex nemorensis*, di cui si è parlato *supra*, che aprono l'opera. Frazer in più fasi aggiunse note e varianti alternative che si affastellano e si sovrappongono fino ad occupare tutti i margini della parte inferiore della seconda pagina del volume (fig. 3); poste in una catena di rinvii, esse si riallacciano al punto in cui Frazer rileva la stranezza e la barbarie del rito nemorense, che non si lascia spiegare con le sole fonti classiche, ma richiede un supplemento di indagine

<sup>13</sup> «Sono felice di comunicarti che ho il primo capitolo de *Il Ramo d'Oro* pronto per la stampa e te lo invierò quando avrò risposta da te. [...] Le aggiunte al primo capitolo sono molto considerevoli, e, anche se non prevedo che le aggiunte ai capitoli successivi saranno nella stessa proporzione, penso che sarebbe auspicabile adottare un carattere più piccolo rispetto alla prima edizione. Sono abbastanza sicuro di fare più impressione con la nuova che con la vecchia edizione. La materia è certamente ampliata, e spero che con la pratica il mio stile abbia guadagnato in libertà e disinvoltura. La buona opinione di alcuni competenti giudici di stile mi ha almeno incoraggiato a scrivere con più sicurezza di prima».

mediante il metodo comparativo («...To find an explanation we must go farther afield»).

Questo il contenuto delle varianti di Frazer nel punto in questione<sup>14</sup>:

(1) ~~This strange \The/ rule \of the Arician priesthood/~~ has no parallel in classical...

(2) A strange rule indeed, and a weird scene must have been as seen, let us say, on a wild

(3) A weird ~~scene~~ \sight/ it must have been → ~~as~~ to see him ~~on~~ \keeping/ his lonely watch (vigil) summer and winter

↓ ~~seen~~, let us say, on a wild autumn night. The scene seems to rise up before us with all its mysterious accompaniments

↓ As it may have been seen, let us say, by some belated wayfarer on a wild autumn night ↑ the background of a sombre forest

(4) (marg. inf.) A strange \priest he must have seemed at all times, strangest of all perhaps / [rule and a strange picture, if we try to paint is as fancy \as seems/ as it may have been seen, ~~say~~ let us say,] by some belated wayfarer on a on an \a wild/ autumn night. The background of sombre forest under a lowering and a stormy sky the sighing of the wind in the branches, the rustle of the dead leaves underfoot the lapping of the cold water on the shore pacing to and fro, the twilight \and/ now in gloom, a dark figure with a glitter of steel at the [his] shoulder whenever the pale moon, riding clear of the [scudding] cloud, peers down at him through the matted boughs.

Nel passaggio dalla prima all'ultima redazione si assiste ad un processo di strutturazione immaginifico-formale: Frazer lavora ampliando l'immagine iniziale e amplificandone la forza espressiva. In un primo momento procede con il modificare il punto in cui commenta la stranezza della regola del sacerdozio (<sup>1</sup>This strange rule → the rule → <sup>2</sup>a strange rule indeed, and a weird scene...), salvo poi decidere di aggiungere prima di esso una descrizione più estesa ed icastica, che segna il primato della vista (<sup>3</sup>a weird scene

<sup>14</sup> Ho realizzato una trascrizione delle note cercando di riprodurne fedelmente il contenuto con la punteggiatura, le parentesi e le cancellature effettuate da Frazer stesso. Le barre retroverse ed oblique segnalano le parole aggiunte *supra lineam*, mentre le frecce indicano la direzione della scrittura rispetto alle parole precedenti.

→ a weird sight), come se una scena si presentasse davanti agli occhi del lettore (<sup>3</sup>The scene seems to rise up before us with all its mysterious accompaniments...): la potenza dell'immagine trasforma il lettore in un potenziale spettatore di una visione immaginifica, coinvolgendolo con tutti i suoi sensi in ciò che legge/osserva. Egli è portato ad immedesimarsi con un viandante (<sup>4</sup>some belated wayfarer) che in una notte d'autunno si addentra nella foresta di Nemi, dalla quale si trova catapultato in una 'esperienza sensoriale' in cui può udire il sussurro del vento tra i rami (<sup>4</sup>the sighing of the wind in the branches) e percepire le foglie morte sotto i piedi (<sup>4</sup>the dead leaves underfoot); poi, ancora, può vedere e 'sbirciare' quella sinistra e cupa figura che si staglia sullo sfondo luminoso, come fa la luna, il cui atto di 'sbirciare' il sacerdote (<sup>4</sup>peers down at him) attraverso l'intrico dei rami, diventa quasi una *mise en abime* dell'intera scena che si figura dinanzi al lettore. Non sarebbe azzardato dire che Frazer, che ben conosceva, da classicista, le regole della retorica classica, abbia voluto realizzare un pezzo di bravura o un'*ekphrasis*, il cui scopo era già secondo gli antichi quello di "porre con efficacia l'oggetto della trattazione sotto gli occhi"<sup>15</sup>: tale obiettivo era perseguibile mediante la *phantasia*, che è il potere delle immagini mentali di produrre l'*enargheia*, cioè l'evidenza o la vividezza della rappresentazione<sup>16</sup>.

Al potere della fantasia, nel senso romantico del termine, Frazer si affida per proiettare il lettore in una dimensione altra e trasfor-

<sup>15</sup> La definizione più compiuta di *ekphrasis* nell'antichità si deve ad Ermogene, retore del II sec. d.C., che la definisce come «discorso descrittivo (*logos periegematikos*) che pone sotto gli occhi in modo vivido (*enargos*) l'oggetto che viene mostrato» (*Progymn.* 10, p. 22 ed. Rabe), ma la teorizzazione della capacità del poeta di "mettere sotto gli occhi" mentali (*πρὸ ὁμιμάτων τιθέναι*) dell'ascoltatore le rappresentazioni da lui create si deve già ad Aristotele (*Poet.* 1455a22-33 e *Rhet.* II 8, 1386a34) e all'Anonimo *Sul Sublime* 15.1-2. Della vastissima bibliografia sul tema, mi limito solo a citare i contributi di Webb 1999 e Stavru 2017.

<sup>16</sup> Sul concetto di *phantasia* nel mondo greco si veda Palumbo 2008, pp. 179-181, con rinvio alla precedente bibliografia.

mare la sua opera in una “epopea senza tempo”<sup>17</sup>; significativo a tal proposito è il contenuto della variante posta da Frazer nel margine inferiore della pagina esaminata, poi non accolta nell’edizione definitiva, in cui l’autore richiede al suo lettore lo sforzo di proiettarsi in una sorta di ‘viaggio nel tempo’ e di visualizzare l’immagine tanto ‘fantasiosa’ quanto doveva essere apparsa ad un viandante in una notte autunnale:

(<sup>4</sup>) Una strana regola e una strana immagine se proviamo ad immaginarla tanto fantasiosa quanto potrebbe essere stata (*if we try to paint it as fancy as it may have been*), diciamo così, da un qualche viandante sorpreso dalle tenebre in una di quelle selvagge notti d’autunno...

Dopo vari ripensamenti, Frazer giunse infine alla forma definitiva di questo passo nella seconda edizione de *Il Ramo d’Oro*<sup>18</sup>, nella quale aggiunse la lunga descrizione drammatica, ovvero teatrale e al contempo terribile, dal titolo ‘*The priest who slew the slayer*’, lasciata pressoché immutata anche nella terza edizione, l’*editio maior* a cui Frazer lavorò fino al 1915 (= GB<sup>3</sup>, pp. 9-10):

«... he retained office till he was himself slain by a stronger or a craftier.

The post which he held by this precarious tenure carried with it the title of king; but surely no crowned head ever lay uneasier, or was visited by more evil dreams, than his. For year in year out, in summer and winter, in fair weather and in foul, he had to keep his lonely watch, and whenever he snatched a troubled slumber it was at the peril of his life. The least relaxation of his vigilance, the smallest abatement of his strength of limb or skill offence, put him in jeopardy; gray hairs might seal his death-warrant. To

<sup>17</sup> Cfr. Dimpflmeier 2014, p. 5. Per una lettura ed un inquadramento di Frazer nel contesto del romanticismo tardo-ottocentesco si veda in particolare Crawford 1990.

<sup>18</sup> Sul passaggio e l’evoluzione del pensiero di Frazer dalla prima alla seconda edizione de *The Golden Bough*, in cui l’autore modificò anche il sottotitolo da *A Study in Comparative Religion* a *A Study in Magic and Religion*, si vedano in particolare Ackerman 1987, pp. 164-179 e Fraser 1990, pp. 115-116.

*Come lavorava Frazer*

gentle and pious pilgrims at the shrine the sight of him may well have appeared to darken the fair landscape, as when a cloud suddenly blots the sun on a bright day. The dreamy blue of Italian skies, the dappled shade of summer woods, and the sparkle of waves in the sun can have accorded but ill with that stern and sinister figure. Rather we picture to ourselves the scene as it may have been witnessed by a belated wayfarer on one of those wild autumn nights when the dead leaves are falling thick, and the winds seem to sing the dirge of the dying year. It is a sombre picture, set to melancholy music – the background of forest showing black and jagged against a lowering and stormy sky, the sighing of the wind in the branches, the rustle of the withered leaves under foot, the lapping of the cold water on the shore, and in the foreground, pacing to and fro, now in twilight and now in gloom, a dark figure with a glitter as of steel at the shoulder whenever the pale moon, riding clear of the cloud-rack, peers down at him through the matted boughs.

The strange rule of this priesthood has no parallel in classical antiquity, and cannot be explained from it. To find an explanation we must go farther afield»<sup>19</sup>. (GB<sup>2</sup>, pp. 2-3, enfasi mia)

<sup>19</sup> «...teneva la carica finché non fosse stato ucciso a sua volta da uno più forte o più astuto. La carica che lui teneva in condizione così precaria portava con sé il titolo di re; ma certamente nessuna testa regale ha mai riposato in maniera meno tranquilla, o fu mai visitata da sogni più diabolici dei suoi. Di anno in anno, d'estate e d'inverno, nel tempo buono e nella bufera, doveva continuare la sua veglia solitaria, e ogniqualvolta cedeva ad un turbato sonno era a rischio della propria vita. Il più debole rilassamento della sua vigilanza, la più piccola diminuzione della sua forza fisica o offesa della destrezza, lo mettevano in pericolo; i capelli grigi potevano segnare la sua condanna a morte. Ai miti e pii pellegrini del santuario potrebbe certo essere sembrato che la vista di quello oscurasse il chiaro paesaggio, come quando una nuvola improvvisamente macchia il sole in una giornata luminosa. L'azzurro sognante del cielo italico, l'evanescente ombra dei boschi d'estate, e lo scintillio delle onde sotto il sole non poteva che accordarsi male con quell'austera e sinistra figura. Piuttosto immaginiamoci la scena come potrebbe essere stata assistita da un viandante sorpreso in una di quelle selvagge notti d'autunno quando le foglie morte cadono fitte, e il vento sembra intonare il lamento funebre dell'anno che muore. È un'immagine cupa, accompagnata da una musica malinconica – lo sfondo della foresta che si mostra nera e frastagliata contro un cielo incombente e tem-

Nella maniera in cui si cristallizza, il passo relativo al sacerdozio di Nemi è un esempio mirabile della capacità di Frazer di trascinare tra le spire di una narrazione avvincente il lettore, che è portato a partecipare al 'dramma' dello strano rituale di successione del *rex nemorensis* e ad attendere la soluzione di quel mistero che, a partire dalle prime pagine, si svela progressivamente nel corso dei volumi de *The Golden Bough*; ciò è possibile grazie ad uno stile sublime, di cui si felicitò l'autore stesso quando scrisse a George Macmillan: «with practice my style has gained in freedom and ease» (vd. *supra*).

### 3. *Un mito problematico*

Un altro esempio emblematico per illustrare la prassi compositiva di Frazer è rappresentato dalle varianti al passo relativo alla testimonianza di Servio sul rito nemorense, sulla quale l'antropologo getta le basi dell'intero edificio argomentativo della sua opera<sup>20</sup>:

pestoso, lo spirare dei venti tra i rami, il fruscio delle foglie morte sotto i piedi, il sussurrare dell'acqua sulla costa, e in primo piano, passeggiando avanti e indietro, ora al crepuscolo ed ora nel buio, un'oscura figura con un bagliore d'acciaio sulla spalla ogni volta che la pallida luna, sbucando oltre un addensamento di nubi, lo sbircia attraverso i rami ingarbugliati. Questa strana regola non ha paralleli nell'antichità classica e non si può spiegare per mezzo di essa. Per trovare una spiegazione dovremo spingerci molto più lontano».

<sup>20</sup> L'unico collegamento tra il ramo reciso dal contendente al sacerdozio di Nemi e il ramo d'oro del quale parla Virgilio nel sesto libro dell'*Eneide* (cfr. Verg. *Aen.* 6.98-155, in particolare 136-139) era offerto da un unico e controverso passo del commento a Virgilio di Servio (Serv. *ad Aen.* 6.136). Nel tentativo di spiegare il rito del taglio di un ramo d'oro dato in dono da Enea a Proserpina su indicazione della Sibilla cumana, Servio riporta l'opinione pubblica (*publica...opinio*) sull'argomento, secondo cui l'origine del culto di Nemi sarebbe dovuta ad Oreste che, dopo essere scappato dalla Tauride con Ifigenia a seguito dell'assassinio del re Toante, avrebbe collocato una statua di Diana in un santuario vicino ad Ariccia. Nel recinto sacro alla dea sorgeva un albero dal quale non era lecito tagliare rami, se non a colui che sarebbe stato disposto a scon-

da un lato, è noto come Frazer abbia, 'forzato' un passo del commento serviano al sesto libro dell'*Eneide* identificando il ramo tagliato dal contendente al sacerdozio di Nemi con il ramo d'oro reciso da Enea e donato a Proserpina per scendere negli Inferi (il cui ingresso – si badi – è posto da Virgilio nei pressi dell'Averno, in Campania e non nel Lazio); dall'altro, Frazer identifica quel ramo che permette la catabasi di Enea con un ramo di vischio forzando, invece, un passo virgiliano<sup>21</sup>.

Frazer fu di certo consapevole delle difficoltà che la sua interpretazione delle fonti poteva comportare, tanto che nel passaggio dalla seconda alla terza edizione de *The Golden Bough* si impegnò scrupolosamente a riscrivere il punto. Se nella prima e seconda edizione (GB<sup>2</sup>, p. 4) Frazer aveva scritto: «Tradition averred that the fateful branch was that Golden Bough which, at the Sibyl's bidding, Aeneas plucked before he essayed the perilous journey to the world of the dead»<sup>22</sup>, nell'ultima edizione (GB<sup>3</sup>, I.11) arriva ad iniziare il periodo con la più vaga espressione «According to the public opinion of the ancients...», che meglio si adatta ad introdurre un mito sul quale non vi era alcuna tradizione consolidata.

Nei *marginalia* della copia della seconda edizione appartenuta a Frazer (Wren Library, TCC Adv. C.21.69, p. 4) possono leggersi una serie di varianti autografe, esito di una 'campagna correttoria' della quale non è facile distinguere le fasi, dato anche l'utilizzo della medesima penna – un fattore questo che lascerebbe pensare

trarsi per accedere al sacerdozio: tale agone avrebbe riprodotto e sostituito in maniera moderata il sacrificio compiuto da Oreste. Sui problemi posti da questo passo utilizzato da Frazer si veda in particolare Beard 1992, pp. 207-220 e, per un inquadramento più generale sul tema del '*King of Woods*' sviluppato dall'autore, mi limito a rimandare a Dei 1998, pp. 45-59 e Spineto 2000.

<sup>21</sup> Questa interpretazione si basa su Verg. *Aen.* 6.205-211, in cui il poeta latino paragona l'aspetto dell'oro del ramo che frondeggiava sull'elce al vischio che con il freddo invernale verdeggia ricoprendo i tronchi con un frutto biondo (si badi, dunque, che in Virgilio si tratta evidentemente di un paragone con il vischio e non di una identificazione). Su questo passo si veda, tra gli altri, Wagenvoort 1980, pp. 93-98.

<sup>22</sup> «La tradizione affermava che il ramo fatale era quel ramo d'oro che Enea colse per invito della Sibilla prima di accingersi al suo periglioso viaggio nel regno dei morti».

che si tratti di varianti pressoché sincroniche di un testo che non è considerato definitivo ma in costante evoluzione, in uno stato di continua “approssimazione ad un valore”<sup>23</sup>:

- Tradition, at least of the learned in the time of Servius, that is about the end of the fourth century...
- The general opinion of the ancients held that...
- The general opinion of the ancients, as reported by the old Virgilian commentator Servius, held that...
- According to the general opinion...

Tali varianti sono indicative di come Frazer si sia adoperato nel processo di riscrittura di un passo sentito come problematico, al quale, tuttavia, egli non smise di riservare uno spazio consistente e centrale nell’economia dell’opera<sup>24</sup>. Ogni edizione, infatti, non solo inizia proiettando il lettore in un viaggio nel recinto sacro di Nemi, ma si conclude illustrando la fine del percorso: dopo aver finalmente svelato il mistero del rito del sacerdote di Diana, Frazer annuncia che il lungo viaggio di scoperta è compiuto, la sua barca può finalmente calare le stanche vele nel porto<sup>25</sup>. Come il viandante nel capitolo iniziale si inoltra nel bosco così Frazer, mentre

<sup>23</sup> L’espressione è mutuata da Contini 1982, p. 234.

<sup>24</sup> Sulle ragioni della centralità del passo su Nemi e sul suo significato più profondo si vedano, in particolare, Beard 1992, pp. 220 ss. e Dimpfleier 2014, che si soffermano sul valore storico della scelta di Frazer di collocare un rito selvaggio nel contesto ‘radioso’ delle rovine storiche romane: «Nel rendere barbaro e primitivo ciò che all’epoca rappresentava l’ideale massimo di civiltà, Frazer operava una sorta di innesto. L’antica Roma, gli antichi greci erano morti, come morte erano le rovine che costellavano la penisola italica, spoglie mute di un glorioso passato tradito dai suoi discendenti. La civiltà, nel diciannovesimo secolo, era rappresentata dall’Inghilterra della regina Vittoria, che dominava con la scienza e i cannoni su buona parte del globo». Se inquadrata nel contesto vittoriano, epoca di viaggi di esplorazione e conquista in paesi ritenuti ‘selvaggi’, si comprende come l’opera di Frazer, che tanto indugia su costumi remoti, parli «più della permanenza del primitivo che non del suo superamento» (Dei 1998, p. 94).

<sup>25</sup> «Our long voyage of discovery is over, and our bark has dropped her weary sails in port at last. Once more we take the road to Nemi» (GB<sup>3</sup>, XI.308).

fa buio, risale per l'ultima volta lungo la via Appia fino ai colli Albani e prende la strada per Nemi e lì, scrive:

«The temple of the sylvan goddess, indeed, has vanished and the King of the Wood no longer stands sentinel over the Golden Bough. But Nemi's woods are still green, and as the sunset fades above them in the west, there comes to us, borne on the swell of the wind, the sound of the church bells of Aricia ringing the *Angelus*. *Ave Maria!* Sweet and solemn they chime out from the distant town and die lingeringly away across the wide Campagnan marshes. *Le roi est mort, vive le roi! Ave Maria!*». (GB, p. 827)<sup>26</sup>

Di nuovo la luce soffusa della sera illumina un paesaggio che il potere dell'Immaginazione ha reso così vivido che al lettore pare quasi di poter tendere l'orecchio per sentire il suono delle campane da Roma. Naturalmente, né allora né mai quelle campane possono essere udite da Nemi, e per questo alcuni critici attenti obiettarono a Frazer di aver commesso un errore grossolano; lui stesso nella prefazione alla seconda edizione riportò:

«To a passage in my book it has been objected by a distinguished scholar that the church-bells of Rome cannot be heard, even in the stillest weather, on the shores of the Lake of Nemi. [...] I make bold to say that by the Lake of Nemi I love to hear, if it be only in imagination, the distant chiming of the bells of Rome, and I would fain believe that their airy music may ring in the ears of my readers after it has ceased to vibrate in my own». (GB<sup>2</sup>, XXII-XXIII, enfasi mia)<sup>27</sup>

<sup>26</sup> «Il tempio della dea silvana è scomparso, è vero; non più il re del bosco monta la guardia al ramo d'oro: ma le selve di Nemi sono ancora verdi e mentre il tramonto a ponente si scolora sopra di esse ci giunge sulle ali del vento il suono dell'*Angelus* dalle campane di Ariccia. *Ave Maria!* Dolci e solenni si succedono i loro rintocchi dalla cittadina lontana e vanno languidamente a morire sulla vasta pianura della campagna romana. *Il re è morto. Viva il re. Ave Maria!*» (trad. de Bosis 2012).

<sup>27</sup> «A proposito di un passo nel mio libro, mi è stato obiettato da un famoso studioso che la campane della chiesa di Roma non possono essere udite dalle rive del lago di Nemi nemmeno nelle migliori condizioni atmosferiche. [...] Oso

Fino all'ultima pagina, dunque, Frazer non smette di reclamare le ragioni dell'Immaginazione come forza creatrice che si estrinseca per mezzo di uno stile in grado trasportare il lettore in una fitta intelaiatura di riferimenti e dati senza mai far perdere il filo della narrazione, e che seduce grazie alla 'magia' dei significanti.

#### 4. *'Lo splendore purpureo dell'Immaginazione': una lettura stilistica*

Sembra essere lo stesso Frazer a suggerire una lettura 'stilistica' della sua opera, come quella che egli applicò al *corpus* dei dialoghi di Platone per distinguerne le fasi di composizione: dopo aver terminato gli studi classici a Cambridge, all'età di ventiquattro anni, Frazer si preparò a concorrere per una *fellowship* al Trinity College della stessa università e la vinse con una *dissertation* dal titolo *The Growth of Plato's Ideal Theory*. Essa venne pubblicata solo dopo che egli ebbe completato la sua opera capitale, nel 1930, quando venne aggiunta una prefazione in cui l'autore sintetizzava i suoi pregiudizi sullo stile del filosofo e, a proposito dei *Dialoghi* più tardi, scrisse:

«The vivacious manner of a great dramatist, enthralling his hearers by the alternate play of high tragedy and light comedy, is exchanged for the dry as dust manner of a professor lecturing to docile pupils, who have little more to do than to assent passively to the doctrines inculcated on them by their master. It is a transformation like that of a Shakespeare into a Kant»<sup>28</sup>. (Frazer 1930, p. VI)

dire che amo ascoltare, anche se solo con l'immaginazione, dal lago di Nemi il lontano rintocco delle campane di Roma e mi piacerebbe credere che la loro aerea musica risuonasse nelle orecchie dei miei lettori dopo che ha cessato di vibrare nelle mie».

<sup>28</sup> «Lo stile vivace di un grande drammaturgo, che affascina gli ascoltatori con la rappresentazione alterna di un'alta tragedia e di una leggera commedia, è scambiata per lo stile secco e noioso di un professore che tiene una lezione ai docili allievi, che hanno poco altro da fare che approvare passivamente le dottrine inculcate loro dal maestro. È come la trasformazione di uno Shakespeare in un Kant».

Secondo il giudizio di Frazer, dunque, Platone non avrebbe tratto vantaggio dall'essersi fatto guidare «dalla pallida luce fredda della Ragione, invece che dallo splendore purpureo dell'Immaginazione (*the purple glow of Imagination*)»<sup>29</sup>. Diversamente dal filosofo greco, nel quale la forza immaginativa venne progressivamente meno lasciando spazio alla ragione, Frazer basò tutto «il suo carisma sull'Erudizione e sull'Immaginazione Letteraria»<sup>30</sup>; si potrebbe dire che nel corso della sua produzione fu piuttosto la 'fiaccola della ragione' ad affievolirsi, poiché, come ha efficacemente scritto Fabio Dei, «nell'infinito succedersi degli "esempi" il discorso razionale sembra perdersi, lasciando il posto alle costellazioni figurali e alle suggestioni immaginative, seguendo un percorso "selvaggio" quanto quello del pensiero che intende rappresentare»<sup>31</sup>.

Nell'accumulo di esempi tratti dalle più svariate culture e nella capacità di raccogliere e selezionare dati, quasi alla maniera di un grande compilatore bizantino o tardoantico, consiste, in effetti, una delle cifre distintive del modo di lavorare di Frazer. Ciò si rivela nella sua attenzione ad annotare e trarre estratti dalle opere che leggeva, come si può osservare nella collezione dei cinquanta-cinque *notebooks* donati dalla moglie Lilly Frazer al British Museum (BM Add. 45442-96)<sup>32</sup>: di questi, i primi (Add. 45442-81) sono costituiti da carte sciolte contenenti estratti *verbatim* da svariati libri e riviste, e gli altri sono volumi rilegati ma di contenuto miscelaneo, che danno conto dell'ampiezza di interessi dell'autore. Analogamente, Frazer adopera non di rado le pagine o gli spazi bianchi dei suoi stessi libri come contenitori testuali e riserve non

<sup>29</sup> Frazer 1930, p. VII. Occorre ricordare che non solo in questo scritto, ma anche ne *Il Ramo d'Oro* sono ricorrenti le metafore della luce e «le immagini che dipingono la ragione o la civiltà come una sottile crosta sotto cui ribolle un vulcano, o come un ristretto cerchio di foca luce oltre il quale si estendono sterminate regioni di oscurità» (Dei 1998, p. 94).

<sup>30</sup> Dei 1998, p. 111.

<sup>31</sup> Ivi, p. 57.

<sup>32</sup> Di essi dà conto Ackerman 1987, pp. 311-312. Oltre ai *notebooks* conservati a Londra, vi sono alcune carte ed appunti di Frazer conservati nell'Archive del Department of Social Anthropology dell'Università di Cambridge.

solo di varianti, ma anche di citazioni ed aggiunte che potevano poi essere inglobate nella sua opera secondo diversi gradi di elaborazione (fig. 2).

Significativa è, in questo senso, una nota di Frazer posta sull'ultima pagina di guardia della sua copia della prima edizione de *The Golden Bough*: «Perhaps quote Macrobius, Saturn. I. Praef. “Nec indigeste... congeriem pollicetur”». Frazer elabora l'idea di aggiungere una citazione dai *Saturnalia* di Macrobio<sup>33</sup>, autore al quale egli dovette sentirsi vicino per il metodo di selezionare le fonti e riportarle in un'unica opera “come in un corpo”:

«Nec indigeste tamquam in acervum conguessimus digna memoratu: sed variarum rerum disparilitas [...] ita in quoddam digesta corpus est, ut quae indistincte atque promiscue ad subsidium memoriae annotaveramus in ordinem instar membrorum cohaerentia convenirent. Nec mihi vitio vertas, si res quas ex lectione varia mutuabor ipsis saepe verbis quibus ab ipsis auctoribus enarratae sunt explicabo, quia praesens opus non eloquentiae ostentationem sed noscendorum congeriem pollicetur [...]. Apes enim quodammodo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde quicquid attulere disponunt ac per favos dividunt et succum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant»<sup>34</sup>. (Macr. *Sat.* 1.1.3-5)

<sup>33</sup> Sul *modus operandi* di Macrobio (IV-V sec. d.C.), che in parte lo accomuna ad autori di opere tecniche o di contenuto enciclopedico già di età imperiale quali Plinio il Vecchio ed Aulo Gellio, si veda in particolare Dorandi 2007, pp. 37-40. Come l'autore spiega nella prefazione ai suoi *Saturnali*, dedicata al figlio, egli ha raccolto le note delle sue svariate letture (*adnotationes* o *excerpta*) e, tenendo conto del loro contenuto, le ha messe insieme in maniera ordinata ed organica.

<sup>34</sup> «Non ho accumulato i fatti degni di essere ricordati in maniera disordinata come in un mucchio, ma la diversità dei vari argomenti [...] è stata organizzata come un corpo, in maniera tale che quelle cose che avevo annotato indistintamente e alla rinfusa come sussidio alla memoria venissero riunite in ordine, coerenti come delle membra. Non imputarmi di errore se spiegherò le cose che mutuerò da varie letture con le stesse parole adoperate dagli autori stessi, perché la presente opera non promette un'ostentazione di eloquenza ma una raccolta delle cose da conoscere [...]. Dobbiamo imitare in qualche modo

La citazione da Macrobio sarà effettivamente aggiunta da Frazer come epigrafe non nella seconda, ma nella terza edizione, culmine del 'citazionismo' frazeriano, che arrivò ad estendersi così tanto che persino Lady Frazer espresse le sue preoccupazioni che l'eccessiva lunghezza trasformasse il libro in un'opera di consultazione, alla pari di un'enciclopedia di racconti<sup>35</sup>.

Tuttavia, è proprio in quell'accumulo di casi di studio e in quel groviglio verbale che sembra risiedere il successo dello stile di Frazer, capace di mantenere l'attenzione del lettore come fa un giallista più che un erudito<sup>36</sup>. Già Ludwig Wittgenstein, per quanto critico dell'impostazione teorica frazeriana<sup>37</sup>, notava: «E così il coro accenna a una legge segreta»: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer»<sup>38</sup>. Il fascino ambiguo del testo sta tutto «in questo intrecciarsi fitto di disegni possibili tra un uomo che si fa dio (mago, scienziato) e un dio che si fa uomo (un uomo religioso)»<sup>39</sup>, nonché nel parallelismo continuo tra contemporaneità e antichità, cifra del suo 'metodo mitico' fece scuola e fu imitato da altri scrittori novecenteschi<sup>40</sup>; come ha notato efficacemente Alberto Sobrero, «il testo [...] sembra accennare alla tensione, all'alternarsi percettivo fra una visione serena che cerca di spiegarsi, ma che spiegandosi si riduce in commedia, e una visione tragica che a tratti emerge dalle linee dei quello stesso disegno»<sup>41</sup>: così, la scena iniziale si apre con un bosco avvolto da

le api, che vagano e scelgono i fiori, poi stabiliscono di portare qualunque cosa e la dividono tra i favi e cambiano con una mistura e grazie alla proprietà del loro respiro il diverso succo in un unico sapore».

<sup>35</sup> «My fear is that the G. Bough will extend so much that it would become a mere reference book» (cit. in Fraser 1990, p. 158).

<sup>36</sup> Cfr. Dei 1998, p. 58 (espressione mutuata da R. Fraser).

<sup>37</sup> Su Wittgenstein critico di Frazer vd. *supra*.

<sup>38</sup> Wittgenstein 1975, p. 29.

<sup>39</sup> Sobrero 1999, p. 63.

<sup>40</sup> Sulla fortuna dell'opera di Frazer nella letteratura del '900 vd. Vickery 1973 ed anche Dei 2020, partic. pp. 74-79 per l'impatto del suo 'metodo mitico'. Del 'metodo mitico' come opposto al 'metodo narrativo' ha parlato Eliot 1975, pp. 175-178.

<sup>41</sup> Sobrero 1999, pp. 62-63.

Valeria Annunziata

un'aurea luminescenza ed il piccolo lago di Nemi, che gli antichi chiamavano 'specchio di Diana'; per tutta l'opera Frazer osserva i riflessi di quello specchio finché, alla fine, gli appare come «una concava profondità che rapidamente scompare nell'ombra del vespro»<sup>42</sup>. Nell'ombra cala il sipario, il mistero è risolto ed il libro si chiude.

**Abstract.**

This paper examines the evolution of the opening passage of *The Golden Bough* by James George Frazer, focusing on the priesthood of Nemi and its ritualistic violence. Through an analysis of Frazer's autograph *marginalia* and unpublished variants preserved at the Wren Library in Cambridge (Trinity College Library, Adv. C.21.68-71), the study traces the transformation of the text from a terse anthropological account into a vivid and dramatic *ekphrasis*. Employing methods of authorial philology, it highlights how Frazer's stylistic revisions – guided by classical rhetoric and romantic imagination – enhance the symbolic and sensory power of the scene, reflecting the author's broader effort to merge scientific inquiry with literary expression.

**Keywords.**

*The Golden Bough*, Frazer's autographs, authorial philology, variants.

Valeria Annunziata  
Scuola Normale Superiore di Pisa  
valeria.annunziata@sns.it

<sup>42</sup> GB, p. 1097.

Come lavorava Frazer

BIBLIOGRAFIA

Ackerman 1987: R. Ackerman, *J.G. Frazer. His Life and Work*, University Press, Cambridge.

Ackerman 2005: R. Ackerman (ed.), *Selected Letters of Sir J.G. Frazer*, University Press, Oxford.

Avalle 1970: D'A.S. Avalle, *L'analisi letteraria in Italia. Formalismo, strutturalismo, semiologia. Con una appendice di documenti*, Ricciardi, Milano-Napoli.

Beard 1992: M. Beard, *Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of The Golden Bough*, «Comparative Studies in Society and History» 24/2, pp. 203-224.

Contini 1974: G. Contini, *Come lavorava l'Ariosto*, in Id., *Esercizi di lettura sopra autori contemporanei con un'appendice di testi non contemporanei*, Einaudi, Torino, pp. 232-241 (rist. in Id., *Una corsa all'avventura. Saggi scelti (1932-1989)*, a cura di U. Motta, Carocci, Roma 2023, pp. 133-145).

Crawford 1990: R. Crawford, *Frazer and Scottish Romanticism: Scott, Stevenson and The Golden Bough*, in R. Fraser (ed.), *Sir James Fraser and the Literary Imagination*, Palgrave Macmillan, London, pp. 18-37.

de Bosis 2012: James G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, traduzione di L. de Bosis, Bollati Boringhieri, Torino.

Dei 1998: F. Dei, *La discesa agli inferi. James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce.

Dei 2020: F. Dei, *Il mito in Frazer e nelle poetiche del Modernismo*, in G. Leghissa-E. Manera (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma, pp. 71-80.

Dimpflmeier 2014: F. Dimpflmeier, *Nel bosco sacro. Realtà, finzione, magia e natura ne Il ramo d'oro di James G. Frazer*, «Belphégor» 12/1.

Dorandi 2007 : T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Carocci, Roma.

Eliot 1975 : T.S. Eliot, *Ulysses, Order and Myth*, in Id., *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. by F. Kermodé, Faber and Faber, London, pp. 175-178 (1<sup>st</sup> ed. 1923).

Valeria Annunziata

Frazer 1990: R. Frazer, *The Making of The Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument*, Macmillan, London.

Frazer 1898: J.G. Frazer (ed.), *Pausanias's Description of Greece*, 6 voll., Macmillan, London.

Frazer 1900: J.G. Frazer, *Pausanias and Other Greek Sketches*, Macmillan, London (trad. it. *Sulle tracce di Pausania*, a cura di R. Montanari, Adelphi, Milano 1994).

Frazer 1930: J.G. Frazer, *The Growth of Plato's Ideal Theory: An Essay*, Macmillan, London.

GB = J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition, Macmillan, London 1922.

GB<sup>1</sup> = J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, 1<sup>st</sup> ed., 2 voll., Macmillan, London 1890.

GB<sup>2</sup> = J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., 3 voll., Macmillan, London 1900.

GB<sup>3</sup> = J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3<sup>rd</sup> ed., 12 voll., Macmillan, London 1906-1915.

Isella 1987: D. Isella, *Le varianti d'autore (critica e filologia)*, in *Le carte mescolate. Esperienze di filologia d'autore*, Liviana, Padova, pp. 3-17 (già in «Archivio Storico Ticinese» 98-99, Bellinzona 1984, pp. 75-92; rist. in Id., *Le carte mescolate vecchie e nuove*, a cura di S. Isella Brusamolino, Einaudi, Torino 2009).

Italia-Raboni 2010: P. Italia-G. Raboni, *Che cos'è la filologia d'autore*, Carocci, Roma.

Italia-Raboni et al. 2021: P. Italia-G. Raboni et al., *What is Authorial Philology?*, Open Book Publishers, Cambridge.

Italia 2016: P. Italia, *Il metodo di Leopardi. Varianti e stile nella formazione delle Canzoni*, Carocci, Roma.

Lang 1897: A. Lang, *Modern Mythology*, Longmans, Green & Co., London-New York-Bombay.

Come lavorava Frazer

Leach 1961: E. Leach, *Golden Bough or Gilded Twig?*, «Daedalus» 90/2, pp. 371-399.

MacCormack 2010: S. MacCormack, *Pausanias and his commentator Sir James George Frazer*, «Classical Receptions Journal» 2/2, pp. 287-313.

Malinowski 1944: B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, London-New York.

Marett 1914: R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, Methuen & Co. Ltd., London.

Moroncini 1927: F. Moroncini, *Discorso proemiale*, premesso a G. Leopardi, *Canti*, edizione critica a cura di F. Moroncini, 2 voll., Cappelli, Bologna.

Palumbo 2008: L. Palumbo, *μίμησις rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli.

Rofena 2011: C. Rofena, *Wittgenstein e l'errore di Frazer. Etica morfologica ed estetica antropologica*, Mimesis, Milano-Udine.

Santi 2018: C. Santi, *Survivals totemici nella religione greca? Note su una controversia tra Andrew Lang e Sir James G. Frazer*, in M. De Martino (ed.), *The comparative mythology today. Müller, Frazer, Dumézil. Perspectives from the past to the future*, Atti del convegno Academia Belgica (Roma, 12 ottobre 2017), Agorà & Co., Sarzana-Lugano, pp. 19-48.

Sobrero 1999: A.M. Sobrero, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma.

Spineto 2000: N. Spineto, *The King of the Wood oggi: una rilettura di James Georges Frazer alla luce dell'attuale problematica storico-religiosa*, in J.R. Brandt-A.M. Leander Touati-J. Zahle (eds.), *Nemi-Status Quo. Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 17-24.

Stavru 2017: A. Stavru, *L'ekphrasis antica tra visualità e scrittura. Genealogia di un concetto*, in M. Martino-M. Ponzi (a cura di), *Visualità e scrittura*, Lithos, Roma, pp. 19-32.

Vickery 1973: J.B. Vickery, *The Literary Impact of "The Golden Bough"*, University Press, Princeton.

Wagenvoort 1980: H. Wagenvoort, *Pietas: Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden.

Valeria Annunziata

Webb 1999: R.H. Webb, *Ekphrasis Ancient and Modern: The Invention of a Genre*, «Word & Image» 15, pp. 7-18.

Wittgenstein 1967: L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, «Synthese» 17, pp. 233-253 (rist. in Id., *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. by R. Rhees, Brynmill, Retford 1979).

Wittgenstein 1975: L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, a cura di S. de Waal, Adelphi, Milano (ed. or. 1967).

Come lavorava Frazer

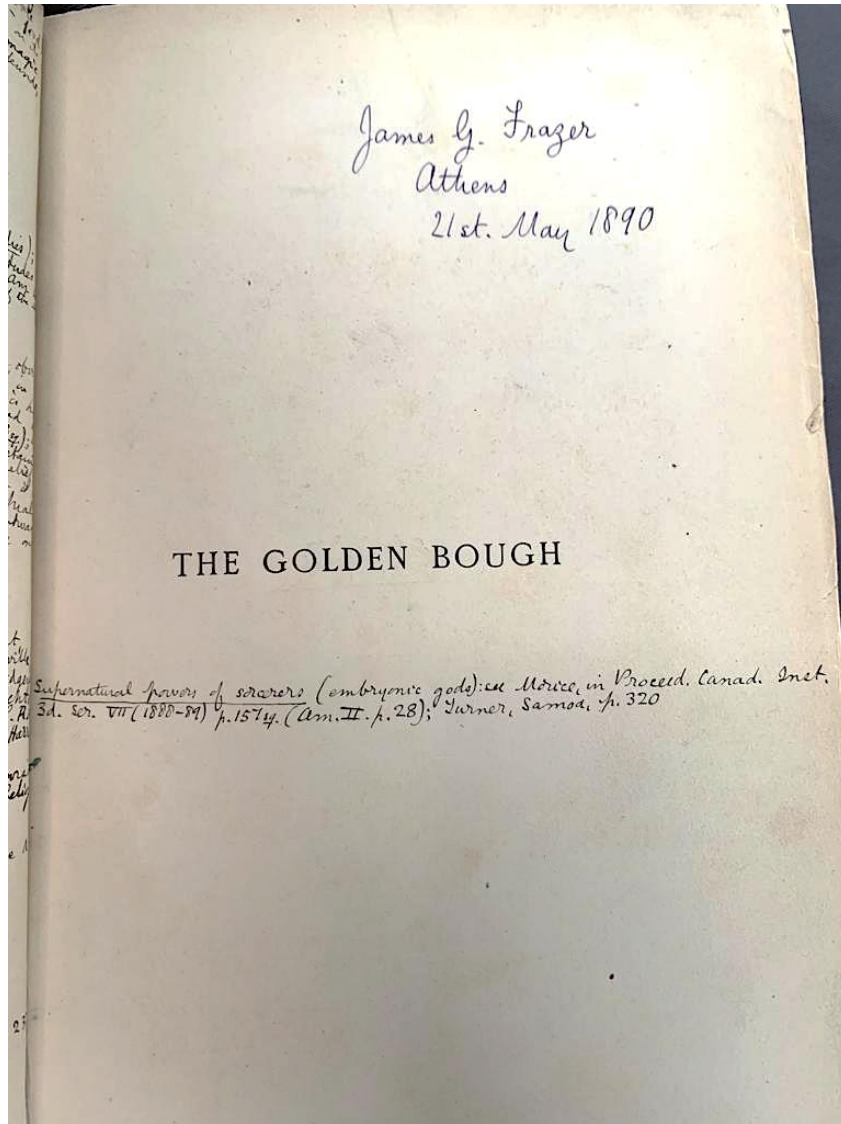
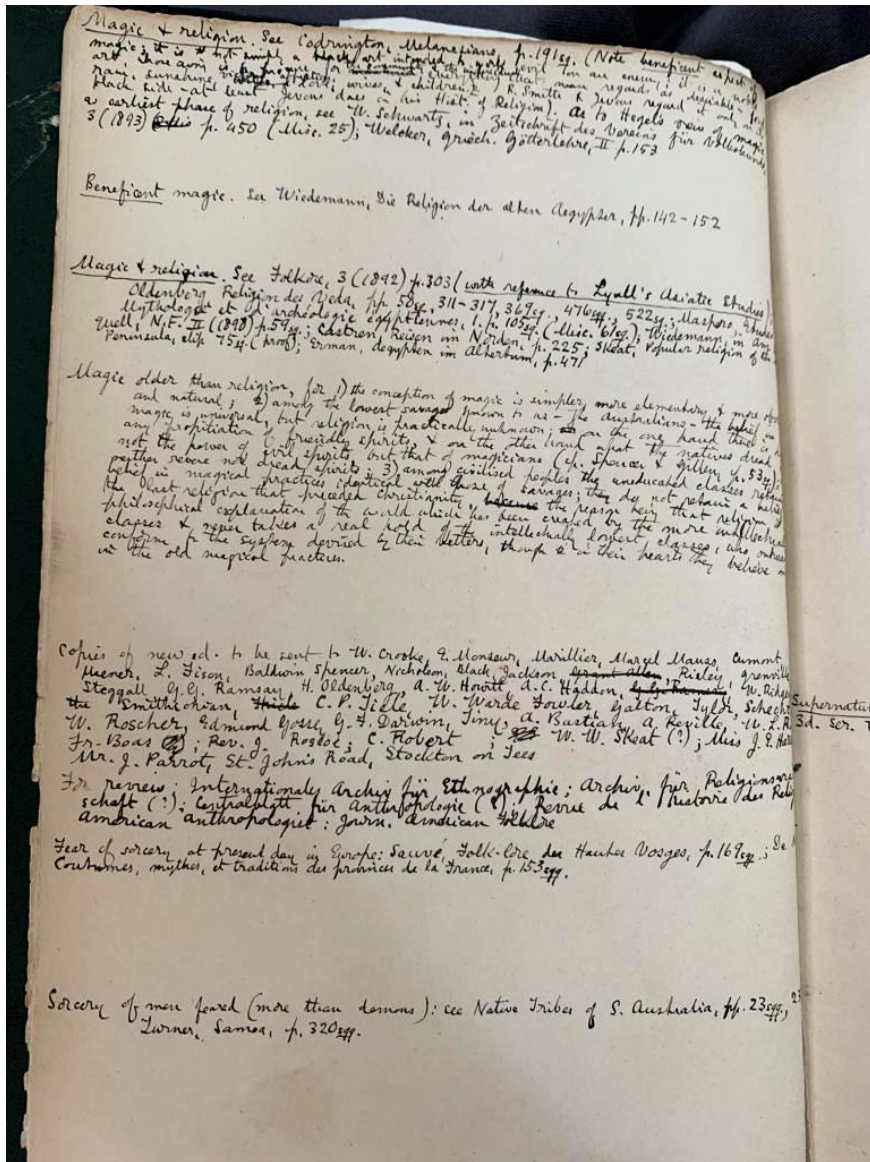


Fig. 1. TCC Adv. C.21.27, occhiello.  
Nota di possesso «James G. Frazer | Athens | 21st May 1890» e nota di lettura.  
[© Wren Library, Trinity College, Cambridge]



Magic & religion. See Codrington, Melanesians, p. 191sq. (Note beneficent as best  
 magic; it is not a black art, intended to injure, but an enemy; it is in  
 fact, the arm of the magic for the community, & the black art is reserved for  
 private, sometimes, & for the use of the individual. R. Smith & Jones regard it as  
 black with - at least - some cases in his Hist. of Religion. Cf. to Hegels view of  
 as earliest phase of religion, see W. Schwartz, in Zeitschrift des Vereins für  
 3 (1893) p. 450 (Mitt. 25); Wobler, Griech. Götterlehre, II p. 153

Beneficent magic. See Wiedemann, Die Religion der alten Ägypten, pp. 142-152

Magic & religion. See Folklore, 3 (1892) p. 303 (with reference to Lyall's Les'atse Studies)  
 Oldenberg, Religion der Aode, pp. 58sq., 311-317, 367sq., 476sq., 522sq.; Maspero, Revue  
 Mythologie et Archéologie égyptiennes, I, p. 162sq. (Mitt. 67sq.); Wiedemann, in Ann  
 Pommale, etc. 75sq. (Mitt.); Orman, depression im Altertum, p. 477

Magic older than religion, for 1) the conception of magic is simpler, more elementary & more  
 and natural; 2) among the lowest savages magic is as the Egyptians - the belief in  
 magic is magical, but religion is practically unknown; on the one hand there is  
 any propitiation of friendly spirits, & on the other hand just the natives dread  
 not the power of evil spirits, but that of magicians (cf. Spencer & Gillen, p. 53sq.)  
 rather than the power of evil spirits; 3) among civilized peoples the educated classes believe  
 in magical practices identical with those of savages; they do not believe in  
 the direct religion that precedes Christianity, because the yearning that religion is  
 philosophical explanation of the world which has been created by the more intellectual  
 classes & upon taken a real hold of intellectual expert classes, who reduce  
 compare to the system approved by their betters, though in their hearts they believe in  
 in the old magical function.

Copies of new ed. to be sent to W. Crooks, 2, Monseur, Wallier, Margt Mauss, Amant  
 Meener, L. Fison, Balhoim Spencer, Nicholson, Black Jackson, Rieley, M. Rieley, Sutherland  
 Steggall, G. G. Ramsay, H. Oldenberg, A. W. Hovatt, A. C. Hodson, ~~W. W. Streat~~ W. W. Streat  
 the Smithsonian, C. P. Tille, W. W. Streat, Galtorn, Tully, Scheuch  
 W. Roscher, Edmund Ross, G. F. Darwin, Jones, A. Bastian, A. Koyille, W. F. R.  
 Fr. Boas; Rev. J. Rossel; C. Robert W. W. Streat (?); Miss J. R. Hall  
 Mr. J. Parrot, St. John's Road, Stockton on Tees

For review: Internationales Archiv für Ethnographie; Archiv für Religionswiss  
 schaft (?); Centralblatt für Anthropologie (?); Revue de l'Histoire des Rel  
 american anthropologist; Journ. d'indian Ethnol

Fear of sorcery at present day in Europe: Saure, Folk-Lore des Hautes Vosges, p. 167sq.; Sa  
 Coutumes, mythes, et traditions des provinces de la France, p. 153sq.

Sorcery of men feared (more than women): see Native Tribes of S. Australia, pp. 230sq.  
 Turner, Samoa, p. 320sq.

Fig. 2. TCC Adv. C.21.27.  
 Note di Frazer poste sul verso della prima carta di guardia.  
 [© Wren Library, Trinity College, Cambridge]

Come lavorava Frazer

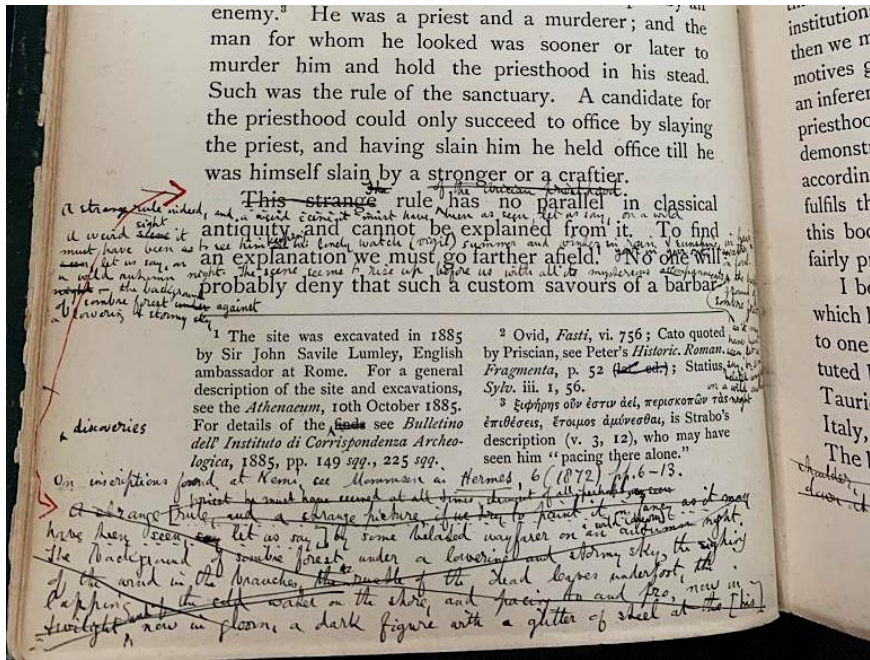


Fig. 3. TCC Adv. C.21.27, p. 2.  
Varianti di mano di Frazer.  
[© Wren Library, Trinity College, Cambridge]

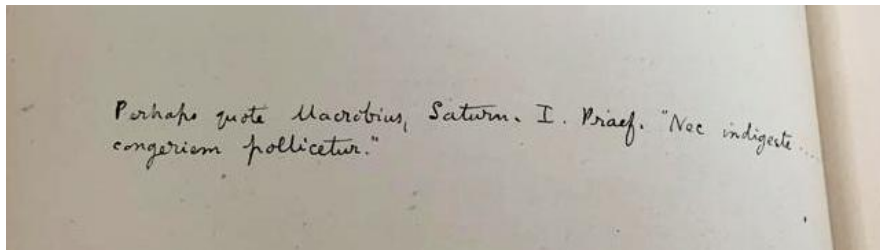


Fig. 4. TCC Adv. C.21.27.  
Nota di Frazer sul verso dell'ultima pagina di guardia anteriore.  
[© Wren Library, Trinity College, Cambridge]

## *Orazio a cena da Pavese. Appunti sull'inedito* Vita conviviale nella Roma d'Augusto\*

### 1. *Monti, Pavese e i classici latini*

Nel luglio del 1926 Cesare Pavese consegue la maturità classica al Liceo D'Azeglio di Torino. In quella scuola aveva frequentato, a partire dall'ottobre del 1923, l'indirizzo moderno, che prevedeva, accanto allo studio del latino, quello di una lingua moderna – l'inglese, nel caso di Pavese –, ma non del greco<sup>1</sup>. La conoscenza del latino Pavese la perfeziona con la guida di Augusto Monti, al quale rimarrà legato ben oltre gli anni del liceo, costruendo con lui un rapporto di schietta amicizia<sup>2</sup>. Il professor Monti – il 'profe', come

\* Sono riconoscente agli amici e colleghi Antonio Stramaglia e Massimiliano Malavasi per aver letto questo contributo e per averlo arricchito con i loro commenti; la mia gratitudine va anche agli anonimi referee della rivista per i loro utili suggerimenti. Solo mia resta, ovviamente, la responsabilità di eventuali errori o sviste.

<sup>1</sup> Sulla formazione liceale e universitaria di Pavese siamo ben informati grazie a Dughera 1992, pp. 24-28; utile anche la *Cronologia* (pp. LXVII-CV) nell'edizione dei racconti pavesiani curata da Masoero 2002. Pavese studiò la lingua greca da autodidatta sia nel periodo immediatamente successivo alla maturità (estate 1926), sia, in età più adulta, durante il confino a Brancaleone Calabro (1935-1936); per ricostruire il rapporto di Pavese con la lingua greca è utile Di Muro 2014, oltre alla bibliografia citata *infra* in n. 10.

<sup>2</sup> In base all'ordinamento scolastico dell'epoca, basato sulla Legge Casati del 1859, Pavese aveva già studiato il latino al ginnasio inferiore e superiore; il gin-

l'appellavano confidenzialmente i suoi allievi – in quel medesimo torno d'anni formerà al D'Azeglio molti futuri intellettuali che lasceranno un segno indelebile sulla storia italiana del dopoguerra: Leone Ginzburg, Giulio Einaudi, Giulio Cesare Argan, Ludovico Geymonat, Norberto Bobbio, per nominarne alcuni.

Che Monti fosse un amante e un profondo conoscitore della cultura classica è un dato di fatto: già studente di Liceo classico, negli anni universitari a Torino aveva perfezionato le sue competenze nel greco e nel latino – nonché la sua conoscenza delle culture che in quelle lingue si erano espresse – guidato da illustri antichisti come Ettore Stampini, Luigi Valmaggi e Giuseppe Fraccaroli<sup>3</sup>. Dopo la formazione universitaria, coniugò queste competenze classicistiche con la sua ricerca teorico-pedagogica, riflettendo a più riprese nei suoi articoli di «politica scolastica» sul rapporto fra i classici e la modernità e, più in particolare, sulle ricadute di questo rapporto sull'insegnamento scolastico<sup>4</sup>.

Ma è soprattutto con l'insegnamento che Monti coniugò la sua passione per la classicità greco-latina, instillandola in molti dei suoi

nasio inferiore lo frequentò presso l'Istituto «Sociale» dei Gesuiti di Torino, il ginnasio superiore presso il Liceo D'Azeglio (vd. Tesio 2011, p. 147, n. 1). Sul rapporto fra Pavese e Monti, sia quello della fase liceale sia quello della maturità, è imprescindibile Tesio 2011, pp. 147-159; vd. pure Maggi 2002 e recentemente Calcagno 2023.

<sup>3</sup> La sua tesi di laurea, discussa nel 1902, ebbe per argomento i personaggi di Agamennone ed Eumolpo in Petronio; la prima parte della tesi fu anche data alle stampe, a Torino nel 1907, con il titolo *Nuovi studi petroniani. I. Il retore Agamennone ed il poeta Eumolpo nel Satyricon di Petronio Arbitro*. In generale sulla figura e l'opera di Monti sono imprescindibili gli studi di Giovanni Tesio del 1980 e del 2023.

<sup>4</sup> Emblematico in questa prospettiva (anche soltanto) il titolo dell'imponente trattato scritto da Monti fra il 1919 e il 1921 e pubblicato nel 1923: *Scuola classica e vita moderna* (rist. poi nei Saggi di Einaudi nel 1968 e successivamente a Roma nel 2016 per le Edizioni di Storia e Letteratura). Su questo trattato, in cui, tra le altre cose, Monti sosteneva che la strada per ridare spirito alla scuola italiana passasse attraverso i classici greci e latini, vd. la postfazione di G. Tognon all'edizione del 2016; utili considerazioni sull'approccio didattico di Monti sono anche in Solera 2010. Trovo la definizione «politica scolastica» per indicare la tematica di molti scritti di Monti, pubblicati su riviste e quotidiani a partire dal 1909, in Bobbio 1981, p. 84 e *passim*.

allievi del D'Azeglio, in specie nel giovane Pavese. È lo stesso Monti a dircelo, in un'asserzione che è un misto di modestia e amara ironia: «Io ai miei scolari, a quelli di Torino, a quelli più miei – Pavese li rappresenta tutti – ho dato una cosa che potevano benissimo trovare da sé: la lettura dei classici; e una cosa di cui avrebbero benissimo fatto a meno, la politica, l'antifascismo!»<sup>5</sup>.

Nel luglio del 1926, reduce dalle fatiche della maturità, Pavese rinuncia agli svaghi estivi, cui pure avrebbe avuto diritto: in agosto si sottopone a un intenso ciclo di letture di autori antichi e moderni e, soprattutto, sta traducendo il quarto libro delle *Odi* di Orazio, febbrilmente intento a portare a termine l'impresa di tradurre tutto Orazio lirico, presumibilmente iniziata fra l'inverno e la primavera del 1926 e suo malgrado interrotta proprio dall'esigenza di prepararsi per la maturità<sup>6</sup>.

Questo lavoro di versione – senza dubbio imponente, specie se si considera che Pavese aveva diciassette anni, e probabilmente destinato nelle intenzioni dell'autore stesso a restare inedito<sup>7</sup> – è rimasto a lungo confinato nell'Archivio Pavese, conservato in cinquanta carte vergate con inchiostro nero, spartite in quattro fascicoli<sup>8</sup>. Solo nel 2013 le traduzioni oraziane del giovane Pavese sono

<sup>5</sup> La citazione proviene da p. 262 de *I miei conti con la scuola, cronaca scolastica del secolo XX*, un volume del 1965 in cui Monti fa un consuntivo dei suoi numerosi anni di insegnamento.

<sup>6</sup> Per la cronologia della traduzione pavesiana delle *Odi* riprendo le condivisibili conclusioni di Barberi Squarotti 2013, p. VIII (volume su cui tornerò a più riprese *infra*); cfr. pure Barberi Squarotti 2017, p. 15; vd. anche Condello 2016, p. 168.

<sup>7</sup> Barberi Squarotti 2013, p. X parla di una traduzione fatta «di getto e per così dire d'istinto, senza il bisogno o la preoccupazione di dare la mano definitiva»; cfr. pure Barberi Squarotti 2017, p. 15, ove si parla di una traduzione «scritta per restare nel cassetto».

<sup>8</sup> Sul manoscritto autografo della versione delle *Odi* basti Barberi Squarotti 2013, p. XVII. Il materiale è attualmente conservato presso l'Archivio Gozzano-Pavese del Centro Studi Interuniversitario per gli studi di Letteratura italiana «Guido Gozzano-Cesare Pavese», e (previa autorizzazione) è fruibile, come d'altra parte quasi tutti i materiali conservati in quella sede, anche attraverso la piattaforma «HyperPavese» gestita dallo stesso Centro Studi. Sui materiali presenti nell'Archivio vd. n. 11.

state messe a disposizione degli studi grazie all'edizione allestita da Giovanni Barberi Squarotti<sup>9</sup>. E proprio per impulso di questa edizione, meritoria quanto scrupolosa, l'attenzione degli studiosi si è finalmente rivolta al rapporto di Pavese con i classici latini, dopo anni in cui le indagini si erano soffermate unicamente sulle traduzioni pavesiane di autori classici greci<sup>10</sup>.

Oltre che dalle carte contenenti la traduzione dei *Carmina* di Orazio la passione di Pavese per la classicità latina è testimoniata da una miriade di altri materiali contenuti nell'Archivio Pavese. Tanto nel Fondo Einaudi, quanto nel Fondo Sini sono infatti conservati una serie di fascicoli contenenti versioni da classici latini, spesso intercalate ad appunti personali, sinossi, riflessioni critiche e, soprattutto, ad esperimenti poetici personali<sup>11</sup>. La cronologia di questi testi non è ricostruibile precisamente, data la quasi totale assenza di esplicite datazioni, anche se gli archivisti che nei primi anni Duemila si occuparono di riordinare l'archivio pavesiano li collocarono in un arco cronologico tra il 1923 e il 1925, vicino dunque agli anni del liceo e alla traduzione dei *Carmina*. Gli autori con cui il giovane Pavese si cimenta spaziano da Ennio, Plauto, Terenzio, Lucilio, Lucrezio a Catullo, Virgilio (georgico e bucolico), Tibullo, Propertio, Ovidio e Orazio. Soprattutto Orazio, di cui Pavese traduce anche *Epodi*, *Satire* ed *Epistole*, anche se non integralmente come invece fa con i *Carmina*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Barberi Squarotti 2013.

<sup>10</sup> Abbondantissima la bibliografia recente sulle traduzioni di Pavese dal greco e, in generale, sul suo rapporto con il mondo classico greco: vd. Dughera 1992; Cavallini 2008; 2010; 2010a; 2012; 2012a; 2013; 2013a; 2013b; 2014; 2014a; 2014b; 2015; 2017; Catalfamo 2006; 2009; 2012; 2013; Napolitano 2017; Trevisan 2021.

<sup>11</sup> I materiali conservati dall'Archivio Gozzano-Pavese, sulla cui storia vd. Masoero-Re Fiorentin 2009, sono distribuiti in due fondi: il Fondo Sini (siglato AGP AP), composto da circa 6000 carte, affidate in comodato al Centro Studi dagli eredi di Maria Pavese Sini, sorella di Cesare; e il Fondo Einaudi (siglato AGP FE), composto da circa 7000 carte, originariamente custodite presso la Casa Editrice Einaudi, dove Pavese lavorò dal 1934. Su alcune sottosezioni dei due fondi vd. nn. 37 e 38. Per semplificare d'ora in avanti citerò i mss. dei due fondi, ove possibile, omettendo l'abbreviazione AGP.

<sup>12</sup> Per i materiali manoscritti che trasmettono le traduzioni di Pavese di classici latini vd. complessivamente Sichera-Di Silvestro 2021, pp. 1505-1538.

Di fronte a queste traduzioni, spesso acerbe, spesso estemporanee e tutt'altro che immuni da sviste (e veri e propri svarioni), è istintivo (e più che legittimo) domandarsi perché nel triennio liceale Pavese si sia sottoposto a un tale *tour de force* traduttivo. È certo possibile che egli concepisse molte di queste traduzioni come pura esercitazione: compiti pomeridiani, cioè, destinati a consolidare la tecnica traduttiva che apprendeva durante le lezioni mattutine di Augusto Monti e, soprattutto, volti a ottenere risultati positivi nelle interrogazioni, nei compiti in classe e all'esame di maturità. Vi sono però tra le carte d'archivio traduzioni che non si lasciano ridurre alla categoria della mera esercitazione. Mi riferisco ad esempio alla versione, quasi integrale, delle *Bucoliche* e a quella, non integrale ma pure molto sostanziosa, delle *Georgiche*<sup>13</sup>; e ho soprattutto in mente la già più volte citata traduzione integrale dei *Carmina* di Orazio. La mole delle traduzioni virgiliane e oraziane e la loro qualità, più alta della media delle traduzioni pavesiane, fanno pensare a esperienze traduttive realizzate da Pavese *a latere* del *curriculum* scolastico e inducono a credere che egli non le concepisse come un semplice allenamento in vista delle interrogazioni, dei compiti in classe e dell'esame di latino della maturità<sup>14</sup>.

La ragione di un così intenso lavoro su particolari autori latini e la sua valenza ce li spiega lo stesso Pavese. In un appunto datato 14 aprile 1926 egli annovera l'esercizio pratico della traduzione fra i momenti fondamentali del suo apprendistato da poeta<sup>15</sup>. Dimostrando una maturità non comune per un diciassettenne, Pavese doveva dunque essere pienamente consapevole che la sua produ-

<sup>13</sup> Utili riflessioni teoriche sul rapporto di Pavese con le *Georgiche* in «*Ho da parlare di me. Ardo d'amore per le Georgiche*». *Leggere (i classici) con gli occhi di Leucò*, intervento tenuto da Valerio Capasa al convegno del 2020 *Cesare Pavese. Dialoghi con i classici*.

<sup>14</sup> Di questo avviso sono Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1505; vd. anche quanto rilevato da Barberi Squarotti 2017, p. 19 a proposito della traduzione pavesiana delle *Odi*.

<sup>15</sup> Mi pare molto significativo che l'appunto, conservato in AP X.13, cc. 1r-1v e utilmente riprodotto per intero da Barberi Squarotti 2013, VII, sia preceduto proprio da una traduzione, quella dei primi versi dell'*Inno a Pan* di Shelley. Sul valore di questa testimonianza vd. anche Fedeli 2013, p. 454.

zione personale di poesia dovesse passare attraverso lo studio della poesia altrui e che, ove questa poesia fosse scritta in lingue (anche antiche) diverse dall'italiano, la conoscenza di essa dovesse passare attraverso la traduzione<sup>16</sup>. Pure significativa del rapporto di Pavese con la classicità è una lettera datata 10 dicembre 1925 e indirizzata a Mario Sturani<sup>17</sup>, in cui, a margine di un discorso sull'originalità dell'arte, Pavese propugna chiaramente il valore della scuola dei classici:

«Perché debbo sprezzare, svillaneggiare, come fanno certi futuristi, tutto ciò che è passato? Io dico: il passato è passato: usi, istituzioni, lingue, storia, tutto è caduto, morto per sempre, ma i sentimenti che hanno agitato gli uomini del passato e che vivono eterni nelle produzioni di tutte le arti, perché han da essere da me considerati come cosa morta? Un sentimento, quando tu lo provi, è cosa viva»<sup>18</sup>.

Con slancio un po' idealistico, ma comunque dimostrando, ancora una volta, grande lucidità, Pavese sostiene che i classici non possono dirsi «cosa morta», pur se «usi, istituzioni, lingue, storia» da essi presupposti sono morti, e questo per via di un 'minimo comun denominatore' che lega l'esperienza letteraria del passato e quella del presente: «il sentimento»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Ponendosi sulla scia delle considerazioni di Pietralunga 1997 a proposito della traduzione pavesiana del *Prometheus Unbound* di Shelley, Barberi Squarrotti 2013, p. XI, rileva che la traduzione è per Pavese anche un modo per individuare un proprio «stile del tradurre». Sono d'accordo, nonostante le riserve avanzate sul punto da Condello 2016, p. 183, che nota come nella versione delle *Odi* affiorino «automatismi che talora [...] risentono di una letterarietà polverosa e imparaticcia, che riproduce frustoli di maniera sette-ottocentesca». Condello ha sicuramente ragione, ma mi pare che si possa cercare uno stile del tradurre, anche se, nel farlo, si commettono errori o se la ricerca fallisce.

<sup>17</sup> Pavese e Sturani si conobbero tra i banchi del D'Azeglio e sarebbero rimasti legati da una duratura – ma non imperitura – amicizia; sul loro rapporto vd. Cavaliere 2007, pp. 66-105.

<sup>18</sup> La lettera è in Mondo 1966, pp. 13-14.

<sup>19</sup> L'impronta di Monti sull'allievo è evidente (vd. *supra* nel testo): animato dallo spirito 'inclusivo' del maestro, Pavese interagirà nell'arco di tutta la sua vita con i classici, leggendoli e traducendoli. Sull'approccio didattico di Monti

## 2. Pavese e Orazio

Fra gli autori latini letti e/o tradotti da Pavese Orazio è preponderante, e sul perché di una 'frequentazione' così costante occorrerà svolgere alcune considerazioni. Prima, però, può essere utile una scorsa ai materiali (in parte ancora inediti) in cui il nome di Orazio ricorre e che testimoniano, anche al netto della su citata traduzione completa dei *Carmina*, la preferenza di Pavese per il venosino.

Nell'agosto del 1926 Pavese indirizza – proprio nel periodo in cui sta concludendo la traduzione dei *Carmina* (ma senza farvi esplicito riferimento) – una lettera a Monti, in cui gli illustra le letture in cui è impegnato. Dopo un cenno allo studio del greco che sta conducendo 'in proprio' e prima di elencare i nomi di Boiardo, Boccaccio, Thomas Mann e Walt Whitman, Pavese afferma: «leggo Orazio alternato a Ovidio: è tutta Roma imperiale che si scopre»<sup>20</sup>. Poche righe prima, nella medesima lettera (a p. 26), Pavese ci tiene a informare Monti con un po' di orgoglio di aver cominciato a frequentare i postriboli: «sono giunto a frequentare quei tali posti raccomandati da Catone e, non faccio per dire, ma la lotta è stata dura: l'ho vinta e tutta una parte nuova di mondo mi si è rivelata». Dietro al riferimento a Catone il Censore, severo e vigile custode del *mos maiorum*, si cela evidentemente Orazio, che nella *Satira* 1, 2, 31-32 aveva elogiato la tollerante saggezza di Catone, che per

ai classici moderni, che può essere senz'altro esteso anche ai classici greco-latini, e sui suoi effetti sullo spirito critico di Pavese, vd. pure Solera 2010, pp. 197-206. Coglie nel segno Barberi Squarotti 2013, p. VI: al di là dei meriti e dei demeriti di Pavese traduttore, la sua versione delle *Odi* di Orazio – così come, aggiungerei, le traduzioni latine non ancora edite – costringe a rivedere la *vulgata* sul classicismo di Pavese: non già un classicismo di seconda mano, formato – alla scuola di Kerényi, Frazer e Thomas Mann – sulla teoria del mito e del simbolo (che, come noto, saranno fondamentali per i *Dialoghi con Leucò*), ma anche (e prima di tutto) un classicismo di prima mano, esemplato sui testi antichi. Sul punto vd. anche Fedeli 2013, p. 456; Condello 2016, p. 178. Sul classicismo di Pavese vd. recentemente anche Guidorizzi 2021.

<sup>20</sup> La lettera è in Mondo 1966, pp. 25-28; la citazione è a p. 27.

distogliere i giovani dai rapporti adulterini raccomandava loro la frequentazione dei lupanari<sup>21</sup>.

Un paio di mesi dopo in quello stesso anno Pavese, appena iscritto alla Facoltà di Lettere di Torino (o in procinto di farlo), elenca in una lettera all'amico di liceo Tullio Pinelli le sue letture del momento: il nome di Orazio e soprattutto i suoi *Carmina* ritornano di nuovo<sup>22</sup>. Di notevole interesse sono poi alcune pagine datate 6 ottobre 1935 de *Il Mestiere di vivere*, il diario iniziato al principio del confino a Brancaleone Calabro e che Pavese terrà fino alla sua morte. Nelle pagine in questione, in posizione di rilievo in quanto costituiscono l'*incipit* dell'intera opera, Pavese riflette attraverso il filtro oraziano sulle sue ultime composizioni poetiche, scritte proprio a Brancaleone e destinate a confluire, aggiungendosi alle poesie scritte nel periodo pre-confino (dal 1930), nell'imminente *Lavorare stanca* (1936). Fra le poesie più recenti e quelle precedenti Pavese percepisce una netta differenza, che non riguarda tanto la qualità in sé dei componimenti, ma piuttosto il processo creativo che ne è alla base:

«C'era un tempo che avevo ben vivo nella mente un ammasso passionale e semplicissimo di materia, sostanza della mia esperienza, da ridurre a chiarezza e determinazione organiche nel poetare. [...] Sentivo di comporre qualcosa, che superava sempre il pezzo (del momento) (attuale). Venne il giorno che l'ammasso vitale fu tutto assunto nell'opera, e mi parve di non lavorare più che di ritagli o di sofisticare. Tant'è vero che [...] scusavo ora le ulteriori ricerche della mia poesia come applicazioni di una consapevole tecnica dello stato d'animo e facevo invece una poesia-gioco della mia vocazione poetica. Ricadevo cioè nell'errore, che, identificato e fuggito, aveva giovato a lasciarmi all'inizio tanta fresca

<sup>21</sup> Hor. *sat.* 1, 2, 31-32: *Quidam notus homo cum exiret fornice, 'Macte / virtute esto' inquit sententia dia Catonis; / 'nam simul ac venas inflavit taetra libido, / huc iuvenes aequom est descendere, non alienas / permolere uxores'*. Proprio a questo brano della lettera di Pavese accennerà, a distanza di molti anni, il destinatario stesso della lettera, Monti, ne *I miei conti con la scuola...* (1965, p. 254), esplicitando che Pavese aveva in mente proprio il monito catoniano contenuto nella satira.

<sup>22</sup> La lettera, datata 12 ottobre, è in *Mondo* 1966, p. 39. Sul rapporto con Pinelli, altro grandissimo amico di Pavese, vd. Masoero 2019 (anche per la bibliografia progressiva).

Giuseppe Dimatteo

baldanza creativa, di poetare, e sia pure indirettamente, su di me poeta (*Exegi monumentum...*)»<sup>23</sup>.

Pavese sente dunque le sue composizioni più recenti come una «poesia-gioco», frutto di una sofisticazione, di un processo creativo artefatto e, quindi, meno sincero; delle prime, invece, pur nell'attuale rammarico della smarrita «fresca baldanza creativa», rivendica orgogliosissimamente il valore, citando il celeberrimo *Exegi monumentum* (*carm.* 3, 30, 1), con cui, non meno orgogliosamente, Orazio aveva rivendicato il valore della sua lirica<sup>24</sup>.

Fra le prove del rapporto privilegiato che Pavese ha con Orazio va poi annoverato un breve scritto inedito intitolato *La vita di Orazio narrata da lui medesimo*<sup>25</sup>. In questa composizione in prosa la vita di Orazio è ricostruita da Pavese attraverso una fittissima messe di citazioni letterali – in forma sia estesa, sia compendiata – dalle opere di Orazio stesso. Di primo acchito l'operazione ha tutta la parvenza di un gigantesco – e poco utile – autoschediasma. C'è però da rilevare che le citazioni dalle *Satire*, dalle *Epistole*, dagli *Epodi* e, soprattutto, dalle *Odi* non sono intese da Pavese come semplici tessere che, giustapposte in modo inerte, concorrano a

<sup>23</sup> Il passo è in Guglielminetti-Nay 1990, p. 8.

<sup>24</sup> Se ben intendo, Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1506 interpretano la citazione oraziana come un autoironico commento di Pavese sul (poco) valore delle sue ultime composizioni poetiche (come dire, «proprio memorabile è l'opera che ho compiuto!»). Per parte mia, sarei invece propenso a pensare che Pavese abbia 'usato' Orazio per elogiare le sue composizioni precedenti, migliori di quelle più recenti, con il perfetto *exegi* che punta alle prime e le distingue dalle seconde. Che Pavese sentisse l'esigenza di leggere Orazio anche a Brancaleone Calabro lo dimostra una lettera del 5 agosto del 1935 (*Mondo* 1966, p. 417), in cui chiede alla sorella Maria, con una foga che tradisce una vera impellenza, una serie di libri, fra cui, appunto, i *Carmina*, in un'edizione con «molte note nelle pagine». Altri riferimenti e citazioni a/di Orazio sono raccolti in Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1506.

<sup>25</sup> In Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1506 il titolo dell'operetta, contenuta in FE 2.9 e 2.10, è riportato semplicemente come *La vita di Orazio*. Nell'autografo, alla c. 45r di FE 2.9, lo scritto reca la titolatura *La vita di Orazio narrata da lui medesimo*, seguita da un breve indice degli argomenti.

restituire un quadro biografico su Orazio<sup>26</sup>. Anzitutto a queste tessere citazionali sono spesso intercalati commenti più o meno ampi dello stesso Pavese, nei quali la singola citazione è contestualizzata attraverso una fitta rete di riferimenti all'intero componimento da cui è desunta. In secondo luogo, non è raro che a partire dalla singola citazione Pavese sviluppi interessanti considerazioni critiche, che talora lo portano anche a effettuare confronti con altri autori latini, come Catullo e il Virgilio delle *Georgiche* e delle *Bucoliche*<sup>27</sup>. Infine, e forse questo è il tratto più interessante de *La vita di Orazio...*, Pavese fa talora reagire con le citazioni oraziane anche ricordi autobiografici: come quando trova la chiave interpretativa del vagheggiamento oraziano della vita nel *rus sabino* (*Satira* 2, 6) nei sentimenti da lui stesso provati durante i lunghi periodi trascorsi in campagna<sup>28</sup>. Si potrà essere d'accordo o meno sul fatto che *La vita di Orazio...* sia un «precoce esperimento saggistico»<sup>29</sup>,

<sup>26</sup> Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1506 attribuiscono *La vita di Orazio narrata da lui medesimo* al triennio liceale 1923-1925. La netta preponderanza delle citazioni dalle *Odi* rispetto a quelle provenienti dal resto della produzione oraziana permette, a mio avviso, di avvicinare la genesi di questo scritto all'arco cronologico in cui Pavese lavorava alla traduzione dei *Carmina* (fra la fine del '25 e l'estate del 1926; vd. *supra* nel testo e n. 6) e di considerare questa biografia ragionata anche un lavoro propedeutico alla traduzione delle *Odi*.

<sup>27</sup> Di uno dei casi in cui Pavese, partendo da Orazio, coinvolge Virgilio rendono conto Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1507.

<sup>28</sup> Le riflessioni di Pavese sulla *Satira* 2, 6 di Orazio si estendono dalle ultime carte di FE 2.09 alle prime di FE 2.10.

<sup>29</sup> Questa la definizione di Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1507 è forse un po' esagerata, se si considera che quantomeno l'idea de *La vita di Orazio...* è sicuramente venuta a Pavese dal maestro Monti: in un importante capitolo di *Scuola scolastica e vita moderna* del 1923 (Tognon 2016, p. 85) egli elenca una serie di titoli di corsi di «letture oraziane» da lui tenuti al D'Azeglio, e fra essi ve n'è uno intitolato, appunto, «Orazio: vita narrata da lui medesimo». Ad ogni modo, l'individuazione di una fonte di ispirazione non sminuisce l'operazione di Pavese, che avrebbe potuto accontentarsi del corso tenuto da Monti a scuola, magari integrandolo con l'ampio profilo biografico di Orazio contenuto nel suo manuale scolastico di storia letteraria latina, il *Disegno storico della letteratura romana* di Umberto Nottola (edito a Firenze per Sansoni 1912<sup>2</sup>; vd. Sichera-Di Silvestro 2021, p. 1505), e invece si è cimentato a ricostruire in proprio la vita

ma resta comunque che questo «mosaico di brani di Orazio, congegnati insieme in modo da cavarne una biografia», come lo stesso Pavese – un po' modestamente – lo definì (FE 2.9, c. 45r), ci suggerisce, assieme alle altre testimonianze viste, che la prima ragione della sua costante frequentazione di Orazio fu un'affinità spirituale e poetica con il venosino.

Se si volesse precisare questa affinità, anche per evitare che essa finisca derubricata a una mera questione di gusti, è alla traduzione completa dei *Carmina* che bisognerebbe rivolgere l'attenzione, provando a rispondere a una domanda che anche altri studiosi si sono posti, a partire dall'edizione delle *Odi* pavesiane curata da Barberi Squarotti 2013. Pavese – lo si è visto – riteneva il tradurre un momento imprescindibile del proprio tirocinio di poeta e i classici fondamentali per la sua crescita artistica; ma perché, fra i tanti classici latini che aveva a disposizione, si è cimentato proprio con la traduzione dei *Carmina* di Orazio? Se l'è chiesto per primo proprio Barberi Squarotti, il quale ha giustamente inquadrato la questione nella più ampia prospettiva del classicismo di Pavese. Richiamandosi alle importanti riflessioni sul tema di Eugenio Corsini<sup>30</sup>, lo studioso afferma che Pavese, sedotto già a quest'epoca dai modelli e dalle forme espressive rappresentate dal cosmo letterario inglese e americano – un cosmo letterario tendenzialmente distante dall'orizzonte classico –, bilanciava questa pulsione verso il nuovo ricercando misura ed equilibrio negli autori classici<sup>31</sup>.

Anche Carlo Carena ha provato a formulare una risposta al quesito. In un *Domenicale* del «Sole-24ore», scritto nel 2013 in margine all'appena uscita edizione di Barberi Squarotti, lo studioso postula che il giovane Pavese si sia dedicato ad Orazio anzitutto mosso dalla volontà di impossessarsi e di rendere personalmente «il linguaggio di Orazio, la sua limpidezza percorsa da brividi, [...] l'aggettivo pregnante e provocante, l'immagine sontuosa e lette-

di Orazio attraverso la viva voce di Orazio stesso, con un impegno che mi sembra travalicare il mero studio scolastico. La autodefinizione di Pavese riportata *infra* nel testo è in FE 2.9, c 45r.

<sup>30</sup> Corsini 1964, p. 135.

<sup>31</sup> Barberi Squarotti 2013, pp. VI-VII.

riaria»<sup>32</sup>. La risposta di Carena, indubbiamente «fascinosa e seducente», come la definì Paolo Fedeli in un saggio del 2013 su Pavese e Leopardi traduttori di Orazio<sup>33</sup>, è condivisibile, ma forse un po' limitata: la *callida iunctura* dovette esercitare una profonda fascinazione su Pavese, ma non fu quello il solo aspetto della poetica oraziana che egli ammirava e che puntava a far suo. Lo spiega molto bene lo stesso Fedeli nel suo citato saggio del 2013. Anch'egli stimolato dal problema della preferenza per Orazio, Fedeli propone un serrato esame delle scelte traduttive di Pavese, nonché una finissima analisi della famosa *Ode* al Soratte (*carm.* 1, 9), per poi concludere così: «la lettura e la traduzione di Orazio hanno contribuito non poco all'avvicinamento di Pavese a quell'equilibrio e a quella misura che anche in futuro egli, costantemente, si sforzerà di perseguire. Non sorprende, allora, che abbia scelto proprio un autore come Orazio, così distante dalle giovanili aspirazioni [...], ma così vicino agli ideali del Pavese giovane e alla sua ricerca del *modus, in rebus*, certo, ma anche in *scriptis*».

### 3. *La Vita conviviale nella Roma d'Augusto*

A tutte le prove della passione di Pavese per Orazio – i frequenti riferimenti al venosino in lettere e appunti, e, soprattutto, *La vita di Orazio narrata da lui medesimo* e la traduzione dei *Carmina* – è possibile aggiungerne un'altra: un testo, ancora inedito, il cui studio risulterà prezioso perché rivela che Orazio non solo influenzò Pavese a livello di ideali e di stile – spingendolo cioè a perseguire con perseveranza, come rilevato da Fedeli, misura ed equilibrio *in rebus* e *in scriptis* –, ma ne ispirò in maniera assai diretta anche la fantasia creativa. Il testo in questione è intitolato *Vita conviviale nella Roma d'Augusto* (d'ora in poi *VC*), operetta semi-comica in prosa italiana ambientata nella Roma augustea<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Il *Domenicale* è del 21 aprile.

<sup>33</sup> Fedeli 2013, p. 454.

<sup>34</sup> L'unico studioso a nominare e descrivere brevemente la *VC* è, per quanto mi è stato possibile ricostruire, Barberi Squarotti 2013, p. XIV, ed è proprio in

L'operetta è tramandata da tre testimoni autografi del Fondo Einaudi e uno del Fondo Sini, che però offrono testi sensibilmente differenti per estensione e per grado di completezza. La redazione più estesa e più completa è contenuta in sette carte sciolte, in parte a quadretti e in parte a righe e vergate a penna, conservate nel Fondo Einaudi (AGP FE 2.5<sup>35</sup>). Benché si rilevino parecchie correzioni in rigo e interlineari nonché inversioni (anche a lapis), il testo è disposto sulla pagina in maniera piuttosto ordinata e soprattutto reca in calce (c. 34v) la firma di Pavese, elementi che inducono a credere che l'autore reputasse queste carte una sorta di versione definitiva dell'operetta. Un'altra redazione della VC è presente nel Quaderno 3 del Fondo Einaudi (AGP FE 2.36<sup>36</sup>), quaderno che contiene, oltre alla VC, abbozzi di lettere e di componimenti in inglese, appunti scolastici, riflessioni su Dante, su Tasso e un breve scritto intitolato *L'arte nelle elegie di Tibullo*, tradotto anche in latino (cc. 33v-35v). Il testo della VC, conservato alle cc. 4r-9r del quaderno, è vergato a penna in maniera molto disordinata ed è contraddistinto, oltre che da numerosissime aggiunte, correzioni interlineari e in rigo, dall'assenza di ampie sezioni narrative, presenti invece in FE 2.5. Analoghe considerazioni valgono per un altro manoscritto del Fondo Einaudi, AGP FE 2.4<sup>37</sup>: anche se le carte

relazione a quest'operetta che lo studioso parla di una funzione poetica dell'opera di Orazio per Pavese. Mi riprometto di approntare, in un futuro – spero – prossimo un'edizione di questo scritto.

<sup>35</sup> Oltre a presentare una paginazione a lapis da p. 1 a p. 12, il manoscritto reca anche una cartulazione a lapis (da c. 28r a c. 34v) e, negli angoli superiori dei fogli, tracce cassate di un'ulteriore cartulazione. Non avendo elementi per datare i vari sistemi di numerazione presenti nel ms., per citare i passi della VC provenienti da FE 2.5 seguirò la cartulazione a lapis, che mi pare la più coerente.

<sup>36</sup> Il quaderno è interamente e coerentemente cartulato.

<sup>37</sup> Il ms. reca sia una paginazione, sia una cartulazione (da c. 21r a c. 27v). Entrambi i sistemi di numerazione presentano difformità; ad esempio, nella porzione finale del manoscritto, la c. 26r è frapposta alle cc. 25v e 26v, che dovrebbero invece essere in sequenza. Dovendo scegliere un criterio citazionale, per i riferimenti a/da FE 2.4 userò la cartulazione. FE 2.5, 2.4 e 2.36 sono conservati in FE 2, una sezione del Fondo Einaudi (su cui vd. n. 11) costituita da una cartella in cartoncino grigio che reca la scritta autografa «Componimenti

che contengono l'operetta hanno una *facies* testuale più ordinata rispetto FE 2.36, pure questa redazione è sicuramente provvisoria, essendo priva di ampie sezioni di testo presenti invece in FE 2.5. L'ultimo testimone a me noto della VC è AGP AP X.61<sup>38</sup>, un quaderno del Fondo Sini che conserva, insieme a una brutta copia di una missiva in inglese e alcune prove giovanili in prosa, una redazione della nostra operetta (cc. 5v-18r). In verità, per le carte in questione – estremamente disordinate, con frequenti cancellature, correzioni e inversioni – non si può parlare in senso stretto di redazione: esse non tramandano l'operetta (nemmeno in maniera parziale, come fanno 2.36 e 2.4), ma unicamente delle sezioni testuali – anche estese –, giustapposte le une alle altre e separate da linee orizzontali, che non trovano riscontro né in FE 2.36 né in 2.4. Tali sezioni sono invece presenti in FE 2.5, anche se in AP X.61 compaiono in un ordine diverso rispetto a quello di FE 2.5 e, di conseguenza, si susseguono senza rispettare l'intreccio narrativo evincibile da quest'ultimo testimone. Le carte del Fondo Sini sono poi peculiari per un'altra ragione: hanno un rapporto privilegiato con FE 2.4. Riordinando infatti le sezioni testuali di AP X.61 sulla base dell'intreccio narrativo evincibile da FE 2.5, si ottiene una lunga pericope che colma quasi integralmente<sup>39</sup> la lacuna testuale che FE 2.4 presenta, come detto, rispetto a FE 2.5. A riprova della stretta relazione tra AP X.61 e FE 2.4 si possono aggiungere altri interessanti elementi: tre delle sezioni testuali di AP X.61 sono precedute da numeri di nota racchiusi tra parentesi che rimandano ad

di liceo»; i materiali raccolti in FE 2 sono molto eterogenei: oltre ai nostri autografi, vi si trovano traduzioni dall'inglese, esercizi di matematica, appunti, stralci diaristici, poesie e prose originali e lettere, nonché molte traduzioni di classici latini (cfr. n. 12). Per una ricognizione sui materiali contenuti in questa sezione vd. Solera 1999, pp. 239-241; Solera 2010, p. 197 (con note).

<sup>38</sup> Il quaderno è interamente e coerentemente cartulato. AP X.61 è uno dei quattro quaderni che, assieme a 55 fascicoli e altri materiali vari, costituiscono la sezione AP X del Fondo Sini (su cui vd. n. 11). Anche questa sezione conserva materiali eterogenei risalenti al periodo liceale.

<sup>39</sup> Il testo che si ottiene 'sommando' a FE 2.4 le sezioni (riordinate) di AP X.61 differisce da FE 2.5 per pochissimi elementi, il più sostanziale dei quali è la conclusione dell'operetta (presente, oltre che ovviamente in FE 2.5, anche in FE 2.36 pur se in maniera parziale).

altrettanti numeri di nota che, sempre fra parentesi, compaiono in FE 2.4; tali sezioni testuali sono poi confluite, con pochissime e minime varianti, in FE 2.5. È dunque probabilissimo che AP X.61 fosse un collettore in cui Pavese raccoglieva materiali che avrebbero arricchito la redazione di FE 2.4 e che, nel lavorare a queste sezioni, tenesse costantemente sott'occhio proprio quest'ultima redazione, come è pure probabilissimo che FE 2.5, come detto la redazione più estesa e più completa della *VC*, fosse in larga parte il risultato di un ampliamento di FE 2.4 realizzato da Pavese attraverso i materiali di AP X.61. Più difficile da inquadrare è la relazione tra FE 2.36 e 2.4: in FE 2.36 mancano ampie sezioni testuali presenti invece in FE 2.4, e ciò farebbe pensare che FE 2.36 sia precedente a FE 2.4; al contempo, però, la presenza nel testimone di una sezione testuale assente in FE 2.4, e poi confluita in 2.5, sembrerebbe condurre all'ipotesi opposta, quella della seriorità rispetto a FE 2.4.

Un indizio rende la prima ipotesi più plausibile. In FE 2.36 il testo della *VC* è introdotto, alla c. 3v, dal titolo *Scena conviviale al tempo d'Augusto*; questo titolo, che con tutta evidenza doveva essere quello pensato originariamente da Pavese per l'operetta, è poi trasformato, attraverso una serie di cancellature e integrazioni, in *Vita conviviale nella Roma d'Augusto*, titolo che, divenuto ormai definitivo per Pavese, aprirà FE 2.4 e 2.5. Se a questo indizio si aggiunge che la forma e l'assetto delle carte di FE 2.36 sono sciatti, che la grafia è poco composta, che numerosissime sono le correzioni (segni, questi, di una stesura molto rapida), si potrebbe ipotizzare che FE 2.36 sia la prima redazione dell'operetta – incompleta, provvisoria e fatta di getto – a partire dalla quale Pavese avrebbe in un secondo momento composto FE 2.4. Non osta a questa ricostruzione la su richiamata assenza in FE 2.4 di una sezione testuale presente invece in 2.36: è infatti possibile che, al momento di approntare la versione 'definitiva' della *VC*, ovvero – come detto – FE 2.5, Pavese, oltre a integrare 2.4 con le sezioni testuali contenute in AP X.61, sia ritornato anche a 2.36, prelevando da questa

prima versione, una scena che, al momento della composizione di 2.4, aveva deciso di non usare<sup>40</sup>.

Sulla cronologia dei singoli testimoni è difficile sbilanciarsi, perché nessuno di essi reca traccia di una datazione autografa. Procedendo a una datazione ipotetica basata su elementi estrinseci, gli archivisti che nei primi anni Duemila si occuparono di riordinare le carte pavesiane postularono il 1923 per FE 2.5 e FE 2.4 e il 1925 per FE 2.36 e AP X.61; non si discosta molto da tali datazioni Barberi Squarotti 2013 (p. XIV) che, nell'accennare brevemente alla VC, propone più genericamente l'arco cronologico 1924-1927. Circoscrivere i materiali *grasso modo* agli anni in cui Pavese frequentava il Liceo (1923-1926) mi pare più che condivisibile: in FE 2.36 e AP X.61, come detto, la VC convive con testi pertinenti alla *routine* scolastica (appunti d'aula, compiti a casa e simili); e, d'altra parte, è probabilissimo che il processo creativo da cui l'operetta è scaturita sia stato innescato proprio da uno studio delle opere di Orazio condotto fra i banchi di scuola e sulla scrivania di casa<sup>41</sup>. Le ipotesi di datazione degli archivisti e di Barberi Squarotti 2013 mi paiono, però, meno convincenti sul piano della cronologia relativa: AP X.61 non può essere successivo a FE 2.5 perché, come ho cercato di dimostrare, il secondo presuppone il primo; e dubbi analoghi nutro sulla seriorità rispetto a FE 2.5 di 2.36, che, come ho detto, sembra riflettere una fase di elaborazione germinale.

L'operetta, che non può essere considerata un racconto in senso stretto, ma è piuttosto, per riprendere l'efficace definizione di Barberi Squarotti, un «dialogo con una minima cornice narrativa»<sup>42</sup>, ha una trama molto semplice: Nasidieno è riuscito ad avere Meccenate ospite nella sua lussuosissima dimora; nell'intenzione di sbalordire lui e i molti altri invitati, il padrone di casa ha predisposto

<sup>40</sup> Al netto della possibilità che esistano altri autografi parziali o completi della VC – magari attualmente non schedati o perduti –, immaginerei per l'operetta la seguente trafila: FE 2.36, prima versione di getto (incompleta); FE 2.4, seconda versione, accresciuta da AP X.61 e dal recupero di una scena contenuta in FE 2.36; FE 2.5: versione 'definitiva' (firmata in calce).

<sup>41</sup> Per un tentativo di precisare la datazione della VC vd. n. 58.

<sup>42</sup> Barberi Squarotti 2013, p. XIV.

intrattenimenti vari e ha allestito un sontuosissimo banchetto; la riuscita dell'evento è però improvvisamente compromessa da un incidente, che provoca la fuga di molti degli ospiti e soprattutto di Mecenate. Perfettamente riconoscibile è la fonte dell'ispirazione di Pavese: si tratta della *Satira* 2, 8 di Orazio, nella quale Fundanio racconta ad Orazio la luculliana cena allestita da Nasidieno in casa sua per Mecenate, per lo stesso Fundanio e per altri ospiti, cena rovinata dall'improvviso crollo di un baldacchino con tendaggi<sup>43</sup>.

La satira oraziana è tuttavia, come si diceva, unicamente la fonte di ispirazione della *VC*: Pavese conserva, è vero, alcuni personaggi e l'ossatura narrativa della satira, ma gli innesti originali sono tanti e tali che la *VC* non può assolutamente essere considerata una copia né una traduzione del componimento oraziano.

Vediamo alcuni di questi innesti, partendo dai personaggi dell'operetta<sup>44</sup>. Ad esclusione di Mecenate, Orazio, Nasidieno e il suo servo Alcone<sup>45</sup>, i personaggi della *VC* sono tutti estranei alla *Satira* 2, 8. Essi sono comunque in un certo senso 'oraziani': Virgilio, Aristio Fusco, Telefo, Pirra, Rode e Glicera sono stati infatti prelevati da Pavese direttamente dalle *Satire*, dalle *Epistole* e, soprattutto, dalle *Odi* di Orazio<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Una conferma della fonte (ove mai fosse necessaria) è che alla c. 4v di FE 2.36 è visibile il nome di Balatrone, uno dei *clientes* di Mecenate che in Orazio partecipano alla cena di Nasidieno; nel manoscritto il nome è però cassato e sostituito in interlinea da Pavese con Telefo, uno dei personaggi della *VC*, e non ricorrerà più altrove. La presenza di questo nome può essere un altro indizio dell'antiorità di FE 2.36 rispetto a tutti gli altri testimoni; cfr. *supra* nel testo e n. 40.

<sup>44</sup> Se non specificato diversamente, i passi della *VC* sono sempre citati da FE 2.5.

<sup>45</sup> Lo schiavo non prende mai la parola né in Orazio né nella *VC*. Anche le *umbrae* di Mecenate compaiono in entrambi i testi: mentre in Orazio hanno un nome – Vibidio e il già richiamato Balatrone (vd. n. 43) – e prendono la parola, in Pavese sono anonimi e muti.

<sup>46</sup> Pur senza prendere mai direttamente la parola, nella *VC* figurano poi anche altri personaggi estranei alla satira di Orazio; si tratta di personalità del mondo politico e letterario dell'età repubblicana, soprattutto tarda, e della prima età imperiale: Catullo, Lesbia, Asinio Pollione, Augusto, Spartaco, Catone, Tibullo e Clodio.

Fra i personaggi tratti dalla *Satira* 2, 8 la figura di Nasidieno è sicuramente quella per cui Pavese è maggiormente debitore ad Orazio: anche nella *VC* il personaggio ha un'ansia parossistica di fare bella figura ed è terrorizzato al pensiero che i convitati non apprezzino adeguatamente qualche manicaretto o una delle sue trovate; opprimente nella sua sollecitudine, è privo di buon gusto, goffo e poco perspicace, perché non comprende le prese in giro ai suoi danni, nemmeno quando si fanno più scoperte. Pur nel rispetto della caratterizzazione oraziana, Pavese non rinuncia comunque a qualche innesto originale, calcando la mano su alcuni tratti di Nasidieno: l'ansia (già oraziana) di fare bella figura lo porta ad esempio a illustrare le sue trovate con la bocca piena, tempestando i convitati, specie Mecenate, con una disgustosa pioggia di saliva e cibo<sup>47</sup>; la sua tontaggine poi (anch'essa già oraziana) è amplificata dal clamoroso svarione per cui attribuisce a Socrate (e non a Diogene) l'etichetta di filosofo con la lanterna<sup>48</sup>.

Nella caratterizzazione di Mecenate, altro personaggio-chiave della *VC*, Pavese si prende invece maggiore libertà. Questo perché l'ipotesto oraziano gli lasciava ampi margini di manovra: in Orazio il personaggio ha un ruolo molto discreto e non prende mai la parola, sembrando di fatto una semplice vittima passiva delle ostentazioni di Nasidieno<sup>49</sup>. Anche se sarebbe esagerato parlare di una vera caratterizzazione psicologica, il Mecenate di Pavese ha una fisionomia più delineata di quello oraziano: si produce in battute di spirito, come quando, alla vista di Orazio stretto fra Rode e Glicera, paragona il terzetto alle tre Grazie; si interessa di letteratura, chiedendo notizie delle vicende artistiche e biografiche di Catullo; e soprattutto difende in maniera accorata l'imperatore Augusto e

<sup>47</sup> La scena degli sputacchi di Nasidieno è in FE 2.5, cc. 28v-29r.

<sup>48</sup> Lo svarione è in FE 2.5, c. 30r: «Ah, la fedeltà delle donne! Sentenziò Nasidieno, tirando in faccia a Mecenate un sospiro graveolente di vino. Ci vuol altro che Socrate, quello della lanterna, per trovarla! Io ho provate cinque mogli ma non vorrei la sesta».

<sup>49</sup> Sul ruolo di Mecenate nella satira vd. Freudenburg 2021, p. 291; cfr. anche La Penna 1996, p. 795.

il Principato, quando alcuni invitati – come vedremo – esprimono sentimenti filo-repubblicani.

Qualche considerazione è d'obbligo anche sull'altro personaggio che Pavese ha prelevato dall'ipotesto: Orazio. Nonostante nella satira abbia un ruolo strategico – è lui, con pochi ma calcolati interventi, a mettere in moto e a sollecitare la narrazione di Fundanio –, non è un personaggio particolarmente caratterizzato, né dai suoi pochi interventi è possibile ricavare particolari informazioni su di lui, se non che è un individuo alquanto curioso e che conosce già i invitati che hanno partecipato alla cena via via descrittagli da Fundanio<sup>50</sup>. L'Orazio della *VC* al contrario ha una fisionomia più delineata e definita sia sul piano psicologico, sia su quello fisico, e ciò indubbiamente per via del ruolo di protagonista che Pavese gli assegna. «Piccolo, grassoccio, semicalvo» – così lo descrive il narratore –, Orazio appare fin dalle prime battute come l'antagonista di Nasidieno: da solo o in combutta con Aristio Fusco e Virgilio ridicolizza ripetutamente il padrone di casa con atteggiamento un po' guascone e prova ad arginarne l'inopportuna e soffocante premura verso i invitati. Mecenate pare apprezzarne l'ironia e senz'altro si sente a lui legato da un sentimento di amicizia: proprio all'inizio dell'operetta, lo definisce «un burlone» e «un bravo compagno, che vale tant'oro»<sup>51</sup>.

Nella *VC* siamo anche messi a conoscenza della vita sentimentale di Orazio, dacché egli risulta legato a una donna di nome Glicera, personaggio per il quale Pavese si è senz'altro ispirato all'omonima etera di cui parlano le *Odi* 1, 19; 1, 30 e 3, 19<sup>52</sup>. Il profilo che di Glicera emerge da tali *Odi* è, come noto, quello della «bella crudele»: Orazio, rapito e infiammato dalla donna, sembra anelare a

<sup>50</sup> Nella satira il personaggio che interloquisce con Fundanio è anonimo, ma l'identificazione con Orazio è condivisa: vd. e.g. Kiessling-Heinze 1957<sup>6</sup>, p. 335; Fedeli 1994, p. 749; più dubbioso Freudenburg 2021, p. 289, che però non si avventura in identificazioni alternative. In *sat.* 2, 8 gli interventi diretti di Orazio, che – come vedremo – si situano nella cornice narrativa del componimento, sono in totale quattro: vv. 1-3; 4-5; 18-19; 79-80.

<sup>51</sup> FE 2.5, c. 28v.

<sup>52</sup> Una Glicera compare anche in *carm.* 1, 33, ma non si può identificarla con certezza con la donna degli altri carmi: sul punto basti Mazzoli 1996, pp. 755-756.

una relazione 'stabile'; Glicera sfugge a un rapporto di questo tipo, provocando in lui travaglio, ansie e struggimento. Nella *VC*, invece, Orazio e Glicera si scambiano ripetutamente abbracci e baci, interagiscono fra loro come una coppia consolidata e come coppia consolidata sono percepiti dagli altri invitati. Si direbbe che Pavese sia stato colpito dallo struggimento di Orazio per la donna e sia intervenuto a liberarlo da esso, compiendo una sorta di sofisticata opera di continuazione della biografia del venosino.

Emerge poi dalla *VC*, in un'interessante sezione su cui torneremo più avanti, un'altra caratteristica saliente dell'Orazio pavese: il suo sentimento politico. Stimolato da una battuta di Telefo sulla fannullaggine delle legioni dell'esercito romano e dalla piccata risposta a quest'ultimo di Mecenate, Orazio si lancia infatti in una breve arringa che forse sarebbe esagerato definire anti-imperiale, ma che non è senz'altro sbagliato considerare filo-repubblicana. Per questa inclinazione repubblicana del personaggio, nonché per la sua ironia, il suo aspetto fisico ed il suo rapporto con Mecenate, Pavese può aver senz'altro attinto alle lezioni scolastiche di Monti e/o alle storie letterarie su cui studiava; ho però la forte sensazione – una sensazione che corroborerò fra poco – che per la costruzione del 'suo' Orazio egli abbia soprattutto impiegato nozioni di 'prima mano', scaturite cioè da una lettura approfondita e intensiva dell'intera produzione oraziana.

La prova della conoscenza avanzata, all'epoca della composizione della *VC*, di tutta la produzione di Orazio si ricava soprattutto dalla caratterizzazione dei personaggi oraziani estranei alla *Satira 2*, 8, per i quali Pavese si ispira direttamente ai componimenti di Orazio in cui essi figurano. Così avviene, ad esempio, per Aristio Fusco, uno dei protagonisti dell'operetta. Come noto, il ritratto che di Fusco emerge dai componimenti oraziani a lui dedicati è quello di un uomo arguto e di buon gusto, specie letterario<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> L'essenziale sul personaggio, citato per nome in *sat.* 1, 9, 61 e 1, 10, 83, nonché dedicatario di *carm.* 1, 22 ed *epist.* 1, 10, è in Biondi 1996, pp. 643-644 (con bibliografia). FE 2.5 è l'unico manoscritto in cui il personaggio è sempre chiamato Fusco; in FE 2.36 il suo nome è sempre Fulvio, mentre in FE 2.4 Fulvio

Ma in Orazio Fusco è soprattutto un amico del poeta, quasi un fratello, che lo accompagna per gran parte del suo percorso esistenziale e poetico, ed è proprio a questo loro rapporto privilegiato che Pavese sembra essersi ispirato per il 'suo' Fusco: nella *VC* egli ha una grandissima complicità con Orazio, e i due sono l'uno la 'spalla' dell'altro, sempre pronti a sfottersi bonariamente fra di loro, ma soprattutto a sfottare il padrone di casa e gli altri invitati<sup>54</sup>.

Un procedimento simile è usato da Pavese anche per tratteggiare Pirra, le cui caratteristiche salienti – la fluente chioma dorata e la fascinosa sensualità – provengono senza dubbio dalla caratterizzazione fisica e psicologica che di lei Orazio offre nell'ode 1, 5<sup>55</sup>. La dipendenza pavesiana dall'ode 1, 5 è peraltro confermata da un altro elemento: quando Pirra fa la sua prima comparsa nella *VC*, è «coronata di rose», dettaglio che mi pare riflettere l'enigmatico (e discusso) *multa... in rosa* del primo verso di *carm.* 1, 5<sup>56</sup>.

Anche per la coppia Telefo-Rode Pavese ha preso spunto da Orazio: la relazione amorosa tra i due personaggi è infatti palesemente ispirata a *carm.* 3, 19<sup>57</sup>, nel cui finale (vv. 25-27) vengono menzionati *en passant* gli approcci della giovane Rode all'altrettanto giovane Telefo. In quest'ode, tutta incentrata su una festa alquanto noiosa e che Orazio vorrebbe più 'movimentata', questi approcci sono un dettaglio tutto sommato secondario. Dopo aver importato tale dettaglio, però, Pavese lo espande e lo usa per conferire spessore biografico a Telefo e Rode: nella *VC*, infatti, i due

è quasi sempre cassato da Pavese e corretto in interlinea con Fusco; in AP X.61, invece, il personaggio si chiama Furio (eccetto pochissimi casi in cui è denominato Fusco).

<sup>54</sup> Proprio Fusco e Orazio ordinarono un piano per far sì che Nasidieno smetta di parlare mentre mastica (cfr. n. 47): in combutta con Virgilio si metteranno a parlare di letteratura: vd. cc. 28v-29r.

<sup>55</sup> L'essenziale su Pirra è in Romano 1996, pp. 851-852 (con bibliografia).

<sup>56</sup> Anche se non mancano interpretazioni alternative, l'immagine evocata dalla *iunctura* oraziana è probabilmente quella del letto di rose: vd. da ultimo Pianezzola-Baldo 2024, p. 202. Questa è l'interpretazione che Pavese segue nel tradurre *carm.* 1, 5: «Qual giovane delicato, tutto stillante di profumi, ti preme, o Pirra, su un letto di rose, in quell'antro di delizie?» (la citazione è fatta sulla base di Barberi Squarotti 2013).

<sup>57</sup> Vd. *supra* nel testo.

personaggi non hanno una relazione casuale, ma una storia d'amore stabile – della quale, come si vedrà, sono noti, anche agli altri convitati, dettagli e aneddoti –, e come due innamorati si comportano, mostrandosi gelosi l'uno dell'altra, provocandosi a vicenda, bisticciando e facendo poi pace<sup>58</sup>.

Non meno originali sono gli interventi effettuati da Pavese sull'assetto narrativo della *Satira* 2, 8. Il componimento ha un'articolazione narrativa raffinata, ma estremamente lineare, che consta di una minima cornice narrativa e una narrazione principale. La cornice è di fatto il dialogo tra Fundanio e Orazio, avvenuto il giorno successivo alla cena di Nasidieno: il primo ha preso parte alla cena a casa di Nasidieno, il secondo no, ma muore dalla voglia di sapere come sia andata e sollecita il primo a raccontargli tutto. La narrazione principale contiene appunto il racconto degli eventi della cena, ed è gestita da Fundanio quasi<sup>59</sup> completamente. Nella VC Pavese elimina la cornice narrativa, con due conseguenze: 1) sparisce il personaggio (Fundanio) che nella cornice raccontava (*ex post*) ad Orazio quanto accaduto da Nasidieno la sera prima, e al

<sup>58</sup> Come detto (vd. *supra* nel testo), i materiali manoscritti che trasmettono la VC si lasciano ricondurre – ipoteticamente, vista l'assenza di datazioni autografe – al triennio in cui Pavese frequenta il liceo (1923-1926), e proprio all'ultimo anno di questo triennio (1926) risale verosimilmente la traduzione dei *Carmina*. L'impiego, come visto, massiccio nella VC di personaggi provenienti dalle *Odi* e la derivazione delle loro vicende personali dalle stesse *Odi* potrebbero indurre ad avvicinare il periodo di composizione dell'operetta a quello in cui Pavese lavorò sulle traduzioni, specie se questi due elementi vengono fatti reagire con un appunto di Pavese contenuto alle cc. 3v-4r di AP X.61: «Questo tema mi è capitato addosso che avevo tutt'altro per il capo. E allora, non so come, ho cacciato a viva forza quel tutt'altro nel mio svolgimento. E chi non gli piacerà, non avrà che da tapparsi le orecchie». È chiaro che con 'tema' e 'svolgimento' Pavese si riferisce alla VC; se, come mi sembra, «quel tutt'altro» che Pavese aveva «per il capo» quando l'idea della VC gli è balenata in mente è la traduzione delle *Odi*, allora egli potrebbe aver lavorato quasi parallelamente alla traduzione e alla composizione della VC.

<sup>59</sup> Fundanio è coadiuvato nella narrazione anche da alcuni dei personaggi che hanno preso parte alla cena, nella misura in cui con i loro interventi diretti – riportati tutti da Fundanio – contribuiscono al progresso della narrazione; ciò non toglie che egli mantenga per tutto il componimento il ruolo indiscusso di 'regista' (cfr. *infra* nel testo).

suo posto compare un narratore omodiegetico anonimo, presente alla cena, che racconta gli eventi ‘in presa diretta’; 2) Orazio, il personaggio che nella cornice della satira fungeva da ‘motore’ della narrazione, viene trasferito nella narrazione principale, divenendo uno dei convitati di Nasidieno: un aspetto, questo, su cui torneremo.

Ha ancora a che fare con il ruolo del narratore anche un’altra rilevante modifica apportata da Pavese all’ipotesto. Mentre in Orazio gli interventi diretti dei vari personaggi sono sempre ‘pilotati’ da Fundanio, che introduce le loro parole – anche quando stiano dialogando tra loro – con clausole citanti con e senza verbo di dire<sup>60</sup>, in Pavese tale schema, pur presente, è assai spesso sostituito da un realistico dialogo puro<sup>61</sup>, che vede i personaggi interagire disinvoltamente tra loro senza la mediazione del narratore.

Rimanendo sull’assetto narrativo, va anche segnalato che nella VC la fase propriamente descrittiva della narrazione è molto più ricca di quella dell’ipotesto: il narratore pavesiano indugia infatti molto più del Fundanio di Orazio su dettagli relativi all’ambiente in cui il banchetto ha luogo, su quelli riguardanti gli intrattenimenti organizzati dal padrone di casa e sui piatti e i vini che via via si avvicinano a tavola, e una simile dovizia di dettagli è riscontrabile anche negli interventi diretti dei convitati (specie in quelli di Nasidieno).

La satira si contraddistingue poi, se si eccettua la storia adombrata nella cornice, per la quasi completa sovrapposibilità di *fabula* e intreccio: quando Fundanio inizia a narrare, lo fa seguendo l’ordine naturale degli eventi, descrivendo il banchetto nell’alternarsi delle sue portate, fino al tragico crollo dei tendaggi sui piatti

<sup>60</sup> Complessivamente Fundanio riporta le parole degli altri personaggi presenti alla cena solo cinque volte, cedendo la parola tre volte a Nasidieno (vv. 16-17; 43-53; 75-76), una a Vibidio (34) e una a Balatrone (65-74), le due *umbrae* di Mecenate, e una a Nomentano (61-63), *cliens* di Nasidieno. Per l’espressione ‘clausola citante’ (o ‘cornice’) a indicare porzioni discorsive che esplicitamente introducono o annunciano la parola altrui, vd. Calaresu 2004, pp. 34, 149-160.

<sup>61</sup> Con ‘dialogo puro’ intendo i discorsi riportati senza clausole citanti o, per riprendere la terminologia messa a punto da Calaresu 2004, p. 173, «forme esplicite senza cornice» di rappresentazione e riproduzione di un discorso all’interno di un testo.

e alla fuga degli ospiti. Diversamente, l'andamento narrativo della VC è 'perturbato' da alcuni innesti digressivi, che provocano una sfasatura tra *fabula* e intreccio.

La prima digressione si sviluppa a partire da una scenata di gelosia di Telefo nei confronti della sua amante Rode (c. 29v), rea di essere rimasta affascinata dalla figura di Catullo, poco prima chiamato in causa da Orazio con l'intenzione di ridicolizzare Nasidieno (c. 29r). Il simpatico battibecco fra gli amanti fornisce a Pavese l'occasione di innestare nella narrazione il racconto – gestito dal narratore anonimo – di un episodio della vita di Telefo e Rode: mentre l'uno all'insaputa dell'altra setacciavano la Suburra in caccia di avventure sessuali, i due si erano casualmente incontrati; pur avendo scoperto la loro reciproca infedeltà, non si erano lasciati e, al contrario, il loro legame si era consolidato<sup>62</sup>.

La seconda deviazione dall'asse narrativo portante è costituita dal racconto di sapore novellistico, narrato principalmente da Fusco, di un episodio di crudeltà verso gli schiavi, di cui è protagonista Asinio Pollione: questi fece annegare in una vasca di vino di Chio una sua bellissima schiava proveniente proprio da Chio, rea di aver mostrato disgusto, in sua presenza, per il profumo di questo vino; non contento, Pollione fece bere tutto il vino in cui la schiava era annegata a uno schiavo innamorato della ragazza che aveva osato difenderla, e infine lo fece vergare a morte<sup>63</sup>.

Benché anche questa seconda deviazione di fatto sia, alla stregua di quella di Telefo e Rode, una digressione narrativa, essa è tuttavia molto più articolata della prima per una serie di ragioni.

<sup>62</sup> L'episodio è in FE 2.5, c. 29v.

<sup>63</sup> FE 2.5, cc. 30r-30v. In FE 2.5 la vicenda degli schiavi di Asinio Pollione, per la quale non mi è stato possibile rintracciare fonti antiche, segue immediatamente il racconto della disavventura nella Suburra di Telefo e Rode (vd. n. precedente). La vicenda è raccontata anche in AP X.61 in due diverse versioni: la prima in cc. 6r-9r; la seconda, più vicina al testo di FE 2.5, in cc. 10v-11r; non è invece presente né in FE 2.4, né in FE 2.36. In quest'ultimo manoscritto l'aneddoto su Telefo e Rode è seguito da una storiella sull'infedeltà femminile raccontata da Nasidieno: si tratta della storia di un vecchio avaro di nome Lico, tradito da una giovane schiava che aveva in casa, storia per cui Pavese sembra aver preso ispirazione dall'*Ode* 3, 19 di Orazio (cfr. *supra* nel testo).

In primo luogo, non provoca, come la prima, una sospensione nella linea narrativa principale: il racconto di Fusco è infatti punteggiato di molteplici interventi di altri personaggi (Rode, Nasidieno, Glicera, Telefo, Pirra) che interagiscono scherzosamente fra loro contribuendo al progresso della narrazione principale.

In secondo luogo, proprio a partire da essa si innesca fra alcuni convitati un polemico scambio di vedute (FE 2.5, cc. 31r-v), che è, per via del suo tenore 'satirico', una delle sezioni più interessanti della VC. A un monito di Virgilio, secondo cui trattare gli schiavi con la stessa crudeltà mostrata da Asinio potrebbe provocare una insurrezione come quella di Spartaco, reagiscono polemicamente Telefo e Orazio, per i quali una 'bella' rivolta schiavile sarebbe il rimedio perfetto alla torpida inattività dell'esercito romano, le cui legioni oziano tutto il giorno e i cui generali passano il tempo a gozzovigliare, proprio come Clodio, che dinanzi a loro ora giace ubriaco fra le braccia di Pirra<sup>64</sup>. A questo punto, avendo colto un'implicita polemica anti-augustea nelle parole di Telefo e Orazio, interviene Mecenate per ricordare ai convitati che il divino Augusto ha a cuore tutti i suoi sudditi (FE 2.5, c. 31r). Il suo intervento però non placa né gli animi, né la polemica: Orazio, al quale la parola 'sudditi' usata da Mecenate non va giù, ricorda che il termine un tempo era invisibile ai cittadini di Roma; Telefo reagisce allora all'afflato di nostalgia repubblicana di Orazio, affermando che le condizioni di vita sotto l'impero sono migliori di quelle del periodo repubblicano, perché all'epoca mancavano le belle schiave d'importazione che ha ora in casa, i gioielli che regala alla sua Rode e i profumi con cui egli ama cospargersi; la frivolezza e la fatuità di queste argomentazioni suscitano lo sdegno di Virgilio, che si accoda al sentimento di nostalgia espresso in precedenza da Orazio e, dopo aver nominato Catone, l'alfiere della *respublica* ro-

<sup>64</sup> Difficile l'identificazione del Clodio di cui parla Pavese. Se pure in questo caso egli si è ispirato alle opere di Orazio, si potrà pensare a *M. Clodius Aesopus*, lo scialacquatore ricordato in *sat.* 2, 3, 239-241 per aver ingerito una costosissima perla disciolta nell'aceto, anche se, diversamente da quanto dice Pavese, nelle fonti non si fa menzione di un suo ruolo di comandante dell'esercito romano (vd. Münzer 1900, p. 67).

mana, difende la purezza dei costumi dei Romani del passato repubblicano e la loro integrità morale, ascrivendo proprio a queste qualità le vittorie da loro riportate su altri popoli.

La tendenza di Pavese ad arricchire e complicare l'asciuttezza narrativa dell'ipotesto emerge anche da un altro elemento. Come più volte detto, nella satira l'evento organizzato da Nasidieno è rovinato da un clamoroso colpo di scena: proprio mentre è servito il piatto forte della serata, una murena adagiata fra dei crostacei, la cui elaboratissima preparazione è doviziosamente descritta da Nasidieno, il baldacchino sospeso sulla sala crolla sulla mensa, saturando oltretutto l'ambiente di polvere. Pure nella VC la sventura cala dall'alto, ma a una prima peripezia, Pavese ne aggiunge una seconda. Subito dopo il fragoroso concerto dei musicisti fatti venire da ogni parte dell'impero<sup>65</sup>, Nasidieno tenta di sbalordire i suoi ospiti con un'altra trovata, per la quale ha investito un'immane quantità di denaro: ha dato mandato ai suoi servi di far scendere dal soffitto una fitta pioggia di petali di rose di ogni colore. Per la smania di mostrare agli invitati questa sorpresa, egli ha però dimenticato di ordinare ai servi di sprecchiare le mense, con l'effetto che i petali cadono nei piatti degli ospiti, rovinando i cibi in essi contenuti (32r). Fatto salvo il diletto degli ospiti ai suoi danni, il clamoroso incidente non ha conseguenze troppo gravi, specie se paragonate a quelle cagionate invece dalla seconda catastrofe che, sempre dall'alto, sta per abbattersi sul convito (32v). Uno degli schiavi addetti alla pioggia di petali perde una scarpa che dal soffitto rovina in un grande bacile di salsa posto davanti a Mecenate, imbrattandolo completamente. A questo punto, tra le risate delle etere, e mentre Fusco e Orazio si lanciano in soccorso di Mecenate, Nasidieno, visibilmente sotto shock, non smette di invocare il perdono dell'ospite d'onore, ma inutilmente: Mecenate, sdegnato, tronca

<sup>65</sup> Più che un concerto, quella descritta a c. 31v di FE 2. 5 è un'accozzaglia fastidiosa di suoni, che sulle prime fa ammutolire i commensali: Nasidieno, infatti, ha dato ordine ai suonatori degli strumenti a fiato, di quelli a corda e di quelli a percussione di suonare tutti insieme «perché ne venisse ben valutato il numero e la potenza». Anche questa esibizione è un innesto originale di Pavese.

la cantilena del padrone di casa alzandosi e andandosene via, seguito da quasi tutti gli ospiti.

#### 4. *Lo statuto letterario della Vita conviviale*

Prima di trarre qualche conclusione più generale sull'operazione letteraria compiuta da Pavese, ritengo sia utile fornire un breve schizzo dello stile della VC, lasciando l'approfondimento a chi, con maggiore competenza di me, vorrà rivolgere l'attenzione a questo scritto.

La prosa impiegata da Pavese è complessivamente semplice e scorrevole, anche se andrà rilevato che alla sintassi scarna, prevalentemente paratattica, che conferisce velocità e ritmo alle amplissime sezioni dialogiche, risponde, nelle fasi dove è preponderante la descrizione, una maggiore complessità ipotattica, con accumulo di subordinate implicite ed esplicite. Peculiari sono poi alcuni aspetti della *facies* lessicale del testo. Il più appariscente è la presenza nel testo di lessemi e locuzioni in latino. Così, ad esempio, la prima volta che prende la parola nell'operetta, Orazio lo fa apostrofando il padrone di casa con un *Nasidiene mi*, a cui Nasidieno replica con un *carissime*<sup>66</sup>; quando poi Nasidieno vuole farsi ripetere una domanda (scomoda) che Orazio gli ha appena rivolto, lo fa con un *dixisti?*<sup>67</sup>; e sempre in latino sono l'apostrofe *ocelle mi*, di marca plautina, rivolta dall'etera Delia a Virgilio, il termine *umbrae*, usato per individuare gli anonimi clienti di Nasidieno e

<sup>66</sup> Lo scambio di apostrofi è alle cc. 28r-v di FE 2.5. Poco più avanti (vd. n. seguente) Orazio si rivolgerà a Nasidieno con *Nasidiene noster*.

<sup>67</sup> FE 2.5, c. 29r: «Qui Orazio si sollevò sul cùbito e interruppe: “*Nasidiene noster*, che gli Dei mi perdonino se interrompo le tue parole non meno saporite delle tue vivande, ma dimmi: hai mai letto nulla di quel Catullo Veronese?” L'anfitrione s'arrestò di botto. Le braccia in alto, il naso arricciato, la bocca semiaperta e fuori ne gemeva un liquido ambiguo. “*Dixisti?*” – articolò appena. “Sì, ti domando se leggesti mai nulla di Valerio Catullo. E ti domando questo perché appunto in una di quelle sue poesie divine [...] egli canta la murena affogata e tu, certo, ti sei ispirato ai suoi versi nel farla preparare”». Presumibilmente *Dixisti?* è un'interrogativa ellittica di compl. ogg. (= [cosa] hai detto?; [cosa] dicevi?); non trovo riscontri nella letteratura latina di una simile ellissi, mentre è normale, specie in Plauto e Terenzio, l'interrogativa *quid dixisti?*

*insane*, ancora plautino, rivolto a Fusco da Orazio<sup>68</sup>. Interessante è anche la propensione di Pavese alla grafia conservativa per i nomi propri, per cui Virgilio è «Vergilio», Rode è «Rhode», ma ben più significativa è la presenza nella VC di calchi diretti di parole o costrutti latini: il verbo ‘giacere’ ricalcato sul latino *iaceo* per indicare lo ‘stare (distesi, secondo l’uso romano) a tavola’<sup>69</sup>; il verbo ‘tentare’ nell’accezione di ‘far vibrare’ le corde di uno strumento plasmato sul latino *tempto*<sup>70</sup>; il termine ‘sintesi’, ad indicare una veste, ricalcato sul latino *synthesis* (a sua volta calco dal greco); o, ancora, il costrutto ‘sotto la giuria di’, che ricalca il *sub* + abl. latino indicante la persona o la cosa alla cui autorità o al cui giudizio si è tenuti a sottostare<sup>71</sup>.

Due di questi fenomeni lessicali – e segnatamente la propensione al calco e il ricorso alla grafia conservativa – sono rintracciabili anche nella versione pavesiana delle *Odi* di Orazio, e conferiscono ad essa, come rilevava Barberi Squarotti 2013 (p. XII) tracciando un bilancio delle scelte traduttive di Pavese, una vistosa patina archeologica e un’aura anticheggiante. Come ha acutamente ipotizzato Federico Condello, tali fenomeni potrebbero derivare da

<sup>68</sup> Resp.: FE 2.5, c. 29v; 31r; 28v. Fra le apostrofi latine va segnalato anche *praesidium meum* rivolto a Orazio, Virgilio e Fusco da Nasidieno nella battuta finale della VC: «“Oh, grazie, *praesidium meum*. *Valete, valete* tutti, amici”» (FE 2.5, c. 34v). Interessante poi *deliciae meae* rivolto da Orazio a Glicera (FE 2.5, c. 28v); sia in FE 2.5, sia in 2.4 l’espressione è posta da Pavese tra doppi apici alti a indicare con tutta evidenza una citazione, la cui fonte non può che essere la notissima apostrofe incipitaria *Passer, deliciae meae puellae* del carme 2 di Catullo. Se l’intento di Pavese era davvero citare Catullo, andrà notato che il genitivo singolare *meae* del carme è stato rifunzionalizzato da Pavese come vocativo plurale.

<sup>69</sup> FE 2.5, 28r: «oggi che tu ti degni di giacere alla mia mensa»; per l’accezione in questione di *iaceo* cfr. *ThL* 7.1, 15, 76-16, 20.

<sup>70</sup> FE 2.5, c. 31v: «i citaristi tentavano le corde delle loro pesanti lire»; per l’accezione cfr. e.g. *Ov. met.* 10, 145: *temptavit pollice chordas*; *Phaedr. app.* 12, 1: *asinus iacentem vidit in prato lyram, accessit et temptavit chordas ungula*. Il medesimo calco è anche in Poliziano e Pascoli: cfr. *GDLI* 897 [15].

<sup>71</sup> FE 2.5, c. 28v: «Nasidieno, allora, volto al convitato, che, sotto la giuria di Glicera, aveva ripreso allegramente con Fusco una gara a chi vuotava più presto un maggior numero di coppe, gli rispose ben forte...». Per tale accezione di *sub* + abl. vd. *OLD*<sup>2</sup>, 1835 [15].

un lato dagli automatismi di una tecnica traduttiva di matrice scolastica, che talora conduce a un «traduttese da ginnasio», dall'altro dalle traduzioni oraziane del Sette-Ottocento, gonfie di un classicismo di maniera, che Pavese ha introiettato e che lascia riemergere forse involontariamente mentre traduce<sup>72</sup>. Si tratterebbe perciò di fenomeni incidentali, direttamente legati a un'imperfetta o inefficiente tecnica traduttiva, come pure incidentale sarebbe il loro effetto 'antichizzante'.

Non mi pare si possano trarre le stesse conclusioni per la *VC*: l'operetta non è una traduzione e non si può postulare dunque né che i calchi e le grafie conservative siano l'esito di imperfezioni traduttive, né, di conseguenza, che l'effetto da essi prodotto sia accidentale. Al contrario, tali elementi e i conseguenti effetti rispondono a una precisa volontà di Pavese: avendo sacrificato il latino per l'italiano, con l'uso dei calchi e delle grafie conservative (ma anche con il ricorso al latino), egli cerca di rendere quantomeno percepibile nell'ipertesto l'eco della lingua in cui la *Satira* 2, 8 di Orazio era scritta.

Le ragioni di questa scelta possono essere esaminate partendo da due questioni più ampie e fra loro connesse: quella degli obiettivi che Pavese si è prefisso nel sottoporre il testo oraziano a questo elaborato processo di modifica; e quella del modo in cui la sua operazione vada classificata. È su questi problemi che, prima di concludere, mi soffermerò, e nel farlo mi richiamerò al concetto di transtestualità elaborato da Gérard Genette, al cui sistema teorico ho d'altronde fatto già più volte riferimento nel corso del saggio, per quanto implicitamente<sup>73</sup>.

Partendo dal secondo problema, quello classificatorio, bisogna anzitutto constatare che la *VC* e la *Satira* di 2, 8 di Orazio sono in rapporto di ipertestualità: l'operetta pavesiana, pur non parlando

<sup>72</sup> Condello 2016, pp. 183 e 187 (ove ricorre l'espressione citata); più in particolare, nella traduzione pavesiana lo studioso rileva tessere traduttive provenienti dalle versioni oraziane di Francesco Borgianelli (1736), di Francesco Corsetti (1778) e di Mario Rapisardi (1898).

<sup>73</sup> La transtestualità, o «trascendenza testuale del testo», è per Genette 1982-97, p. 3 tutto ciò che mette un testo in relazione, manifesta o segreta, con altri testi.

direttamente della satira di Orazio (in tal caso avremmo parlato di metatestualità), da essa deriva e senza di essa non potrebbe esistere<sup>74</sup>. Il passaggio da un ipotesto a un ipertesto si realizza attraverso una serie di modificazioni e di recuperi messi in atto dall'autore dell'ipertesto, ed è proprio dalla corretta valutazione di questi scarti e di queste analogie che dipende, nel sistema ideato da Genette, la classificazione dell'ipertesto. Nell'ambito dell'ipertestualità le operazioni che si possono compiere su un testo sono, secondo lo studioso, essenzialmente due: un ipotesto (testo anteriore) può essere trasformato o imitato in/da un ipertesto (testo posteriore); nel primo caso tra l'ipotesto e l'ipertesto si instaura una relazione ipertestuale di «trasformazione», nel secondo di «imitazione». La differenza tra queste due operazioni può essere illustrata riprendendo 'letteralmente' Genette: «Per trasformare un testo può bastare un gesto semplice e meccanico (al limite, strapparne semplicemente qualche pagina: si tratterebbe di una trasformazione riduttrice); per imitarlo, bisogna necessariamente acquisirne una padronanza almeno parziale: la padronanza di quei tratti che si è scelto di imitare»<sup>75</sup>.

Per classificare un ipertesto è poi essenziale, secondo Genette, stabilire quale sia l'intenzione che spinge l'autore dell'ipertesto a modificare l'ipotesto. Molto più precisamente di me, che ho usato il generico e atecnico 'intenzione', Genette parla di «regimi», individuandone (almeno) tre: 1) regime ludico, quando l'autore dell'ipertesto 'gioca' con l'ipotesto, divertendosi a modificarlo senza intenzioni aggressive o canzonatorie nei confronti del testo di partenza (e/o del suo autore); 2) satirico, quando gli interventi sull'ipo-

<sup>74</sup> La metatestualità è «la relazione, più comunemente detta di "commento", che unisce un testo ad un altro testo di cui esso parla, senza necessariamente citarlo (convocarlo), al limite senza neppure nominarlo» (Genette 1982-97, p. 6); si tratta di una relazione di tipo sostanzialmente descrittivo o intellettuale, che si instaura comunemente fra un'opera letteraria e il suo commento scientifico. Iperestualità e metatestualità sono due dei cinque tipi di relazioni transtestuali; gli altri sono l'intertestualità, la paratestualità e l'architestualità. Il concetto di ipertestualità è l'oggetto precipuo dell'indagine condotta nel 1982 da Genette nel volume *Palimpsestes. La littérature au second degré*.

<sup>75</sup> Genette 1982-97, p. 9.

testo hanno la funzione di criticare o canzonare l'ipotesto (e/o il suo autore); 3) serio, nel caso in cui l'autore dell'ipertesto resti 'neutro' nei confronti dell'ipotesto (e/o del suo autore)<sup>76</sup>.

Dall'incrocio delle due relazioni ipertestuali (trasformazione; imitazione) con i tre regimi (ludico; satirico; serio) Genette deriva una griglia di classificazione per le opere ipertestuali, ed è proprio in questa griglia che tenterò di collocare la VC di Pavese, prendendo le mosse dal problema del regime dell'operetta<sup>77</sup>.

Mi sembra che in nessun modo l'ipertesto pavesiano mostri tracce di un atteggiamento critico verso l'ipotesto o verso il suo autore: Pavese non 'gonfia' i tratti stilistici e/o tematici caratteristici della *Satira 2, 8* e/o di Orazio, come avrebbe fatto, satiricamente, l'autore di un ipertesto (imitativo) caricaturale; né piega quegli stessi tratti dell'ipotesto al volgare, al basso, come avrebbe fatto, sempre satiricamente, l'autore di un travestimento (trasformativo) ipertestuale. E non mi sentirei di affermare nemmeno che il lavoro pavesiano sull'ipotesto oraziano sia all'insegna del *lusus*: con la sua operetta Pavese non vuole divertirsi e divertire imitando scherzosamente delle caratteristiche della satira oraziana e/o di Orazio, come avrebbe invece fatto l'autore di un *pastiche*; né, tantomeno, si mette a storpiare (cioè trasformare) qua e là parole o frasi dell'ipotesto, divertendosi a nascondere al lettore, magari sfidandolo ad un gioco di identificazione, come avrebbe fatto l'autore di una parodia. Piuttosto Pavese si relaziona con l'ipotesto con serietà, con un atteggiamento neutro o forse addirittura di ammirazione – cosa che, per inciso, mi sembra perfettamente in linea con la passione nei confronti di Orazio che, come detto, lo aveva preso precocemente già sui banchi del liceo.

Definito come serio il regime della VC, non resta che stabilire la relazione che la lega alla *Satira 2, 8*; per farlo sarà essenziale

<sup>76</sup> Genette 1982-97, pp. 32-33. Dicevo poco fa che lo studioso individua «(almeno) tre» regimi. In effetti Genette è ben consapevole dell'esistenza di una serie di gradi intermedi fra i tre macro-regimi ludico, satirico e serio, e pertanto propone (35) un più fluido schema circolare di classificazione, in cui tra il regime ludico e quello satirico c'è il regime ironico, tra il satirico e il serio c'è il regime polemico, tra quello ludico e quello serio c'è il regime umoristico.

<sup>77</sup> La griglia è in Genette 1982-97, p. 33.

valutare analogie e differenze fra ipertesto e ipotesto, nonché la loro portata.

Come visto nelle pagine precedenti, Pavese effettua una serie di modifiche sulla linea narrativa di base della satira oraziana, che potrebbe essere sunteggiata così: Nasidieno tiene a casa sua una cena il cui ospite d'onore è Mecenate; i invitati mangiano e bevono, finché un incidente li mette in fuga. Su questa linea narrativa Pavese innesta l'episodio che ha per protagonisti Telefo e Rode e quello relativo ad Asinio Pollione, nonché la descrizione dell'esibizione dei musicisti e, soprattutto, duplica l'incidente che porta alla fuga degli ospiti, oltre, più in generale, ad arricchire notevolmente la fase descrittiva della narrazione. Ebbene, ognuna di queste modifiche potrebbe essere classificata come atto di trasformazione dell'ipotesto. Più in particolare, per riprendere ancora una volta la terminologia genettiana, Pavese avrebbe sottoposto l'ipotesto a un'«amplificazione», procedimento trasformativo derivato da contemporanee operazioni di «espansione» (dilatazione di particolari, di descrizioni, moltiplicazione di episodi secondari ecc.) e di «estensione» (aggiunta di episodi estranei al soggetto iniziale)<sup>78</sup>. Sempre in direzione del regime trasformativo sembrerebbero condurre altre modifiche, cui pure ho già accennato: l'innesto delle digressioni su Telefo e Rode e su Asinio potrebbe essere considerato, genettianamente, una «transmodalizzazione intramodale»<sup>79</sup>; la scomparsa della cornice narrativa e il conseguente racconto operato 'in presa diretta' sarebbe una «transfocalizzazione»<sup>80</sup>; e, infine, il passaggio dall'esametro dell'ipotesto alla prosa dell'ipertesto – senz'altro la modifica più appariscente operata da Pavese – sarebbe una «prosicizzazione»<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Sull'amplificazione vd. Genette 1982-97, pp. 316-324; sull'estensione e l'espansione Genette 1982-97, pp. 307-316.

<sup>79</sup> Sulla transmodalizzazione, che, fra le altre cose, può consistere nell'inserimento nell'ipotesto di anacronie, vd. Genette 1982-97, pp. 341-344, in part. 343-344.

<sup>80</sup> Sulla transfocalizzazione, operazione che modifica il punto di vista narrativo, vd. Genette 1982-97, pp. 344-351.

<sup>81</sup> Sulla prosicizzazione, che comporta la trasformazione in un ipertesto in prosa di un ipotesto in versi, vd. Genette 1982-97, pp. 256-263.

Se si incrociano il regime e la relazione individuati dall'analisi appena condotta, la VC potrebbe essere classificata come una «trasformazione seria», o «trasposizione». Rientrerebbe, cioè, in quella che per Genette è la pratica ipertestuale più importante, finendo in una classe di testi in cui si possono annoverare opere fondamentali della letteratura occidentale, quali il *Doktor Faustus* di Thomas Mann e l'*Ulysses* di Joyce<sup>82</sup>. Tuttavia, un rapido confronto fra la relazione che, ad esempio, l'*Ulysses* instaura con il suo ipotesto, l'*Odissea* di Omero, e la relazione che lega la VC alla *Satira 2, 8* di Orazio ci costringerà ad ammettere di essere finiti su una falsa pista: l'*Ulysses* è, per usare la stessa brutale nettezza di Genette, una trasformazione «che consiste nel trasporre l'azione dell'*Odissea* nella Dublino del XX secolo»<sup>83</sup>. Non si può tuttavia affermare che la VC conviviale trasponga la 'cena con catastrofe' della *Satira 2, 8* in un altro luogo e in un'altra epoca: esattamente come l'ipotesto l'operetta è ambientata a Roma, in casa di Nasidieno, e all'epoca di Orazio, e condivide dunque con l'ipotesto sia l'ambientazione geografica, sia quella cronologica.

Per cambiare prospettiva ed uscire dall'*impasse* potrà essere utile aggiungere, a quelli già richiamati in precedenza, ulteriori scarti dell'ipertesto rispetto all'ipotesto. Fatta eccezione per Mecenate e Nasidieno<sup>84</sup>, i personaggi della VC sono radicalmente diversi da quelli della satira oraziana: Orazio, Pirra, Virgilio, Aristio Fusco, Rode, Delia, Glicera, Telefo, Clodio (e il narratore) sono gli ospiti del Nasidieno di Pavese, ma non erano stati invitati da quello di Orazio. Molto diverse rispetto a quelle oraziane sono pure le tema-

<sup>82</sup> Sulla trasposizione, pratica in cui rientra anche la traduzione, vd. Genette 1982-97, pp. 246-449. L'ampiezza con cui Genette tratta la trasposizione dipende sia dall'importanza che, come detto, a questa pratica lo studioso riconosce, sia dal fatto che essa deriva da una enorme varietà di procedimenti spesso concatenati (cfr. pp. 246-247).

<sup>83</sup> Vd. Genette 1982-97, pp. 8-9. Per non scandalizzarsi troppo di fronte alla brutalità dell'affermazione di Genette sull'*Ulysses*, si tenga presente che fu lo stesso Joyce a costruire, in collaborazione con i critici Carlo Linati, Stuart Gilbert e Valéry Larbaud, degli articolatissimi schemi che aiutassero il lettore a orientarsi nelle relazioni strutturali fra il suo romanzo e l'*Odissea*.

<sup>84</sup> Su Alcone e le *umbrae* di Mecenate vd. n. 45.

tiche che gli ospiti di Pavese affrontano nei loro dialoghi durante la cena, come pure molto differente è il menu che il Nasidieno di Pavese ha preparato per loro. Se questi ‘nuovi’ scarti si sommano alla già richiamata presenza nella VC delle digressioni, estranee a Orazio, su Telefo e Rode e su Asinio Pollione e ai due incidenti che mettono in rotta gli ospiti, diversi sia per tipologia sia per numero dall’incidente oraziano, non si potrà non convenire che quella di Pavese e quella di Orazio non sono la stessa cena. O, per dirla in termini più rigorosi: la VC non può essere considerata una variazione della *Satira* 2, 8, ma è una variazione sulla *Satira* 2, 8; il che, in termini genetici, equivale non a una trasformazione, ma a un’imitazione dell’ipotesto.

Ma più che negli scarti i segnali del processo imitativo messo in atto da Pavese si colgono negli elementi di continuità fra ipertesto e ipotesto: l’evidente coincidenza dell’ossatura narrativa (Nasidieno dà una cena per Mecenate a casa sua; un incidente la fa fallire); la presenza proprio di Nasidieno e Mecenate fra i personaggi della VC; l’andamento insistentemente dialogico (che enfatizza il dialogismo della satira); e infine la *facies* stilistica anticheggiante, o meglio latineggiante, attraverso cui, come visto, Pavese tenta di far sentire l’eco della lingua oraziana. Questi elementi di continuità non sono che alcuni dei tratti di cui l’autore di un ipertesto imitativo deve acquisire piena padronanza – come predicava Genette nella citazione su riportata relativa alla differenza fra regime trasformativo e regime imitativo.

Pavese ha dunque individuato degli specifici tratti stilistici e tematici nella *Satira* 2, 8 di Orazio e li ha ‘generalizzati’, ovvero ha fatto di essi una «matrice di imitazione infinitamente riutilizzabile»<sup>85</sup>. Se il ragionamento che ci ha condotti a questo punto è corretto, la VC è un ipertesto imitativo serio, da ricomprendersi nella categoria delle «continuazioni» insieme a opere come, ad esempio, l’*Eneide* di Virgilio e i *Posthomeric* di Quinto Smirneo<sup>86</sup>. Fatte natu-

<sup>85</sup> Genette 1982-97, p. 91. In Genette il verbo ‘generalizzare’ (fr. ‘*généraliser*’), che di proposito ho evidenziato graficamente, significa non ‘rendere generale’, ma ‘trasformare in un genere’.

<sup>86</sup> Sulla pratica della continuazione vd. Genette 1982-97, pp. 189-246. Sui *Posthomeric* e sull’*Eneide*, vd. risp. pp. 208, 211-213.

ralmente tutte le debite differenze sia quantitative sia qualitative rispetto a tali opere, Pavese lavora sull'ipotesto oraziano in maniera simile a come Virgilio e Quinto Smirneo operano sui loro ipotesti – ovvero *grosso modo* l'*Iliade*, il Ciclo Troiano e un po' di tragedia attica. A partire da una serie di tratti liberamente attinti dall'ipotesto oraziano, Pavese costruisce una nuova fallimentare cena a casa di Nasidieno, alla quale partecipano ospiti diversi, che chiacchierano su temi diversi, che mangiano cibi diversi e che abbandonano la cena per via di incidenti diversi; analogamente Virgilio e Quinto Smirneo partivano da una serie di tratti stilistici e tematici attinti dagli ipotesti (che potremmo definire genericamente epichemi) per costruire i loro nuovi poemi epici, diversi e distinti dagli ipotesti<sup>87</sup>.

Cosa abbia spinto Pavese a una operazione simile è facilmente ipotizzabile: Orazio, lo si è visto, è uno degli autori latini – o forse l'autore latino – che Pavese più ama; si avvicina alla sua opera precocemente negli anni del liceo, traducendone febbrilmente non solo tutte le *Odi*, ma anche parzialmente *Epodi*, *Satire* ed *Epistole*, e a lui resta legato anche nella maturità, come dimostrano appunti, lettere e, soprattutto, le testimonianze da *Il Mestiere di vivere*. Più difficile è, invece, determinare la ragione per cui dal *corpus* oraziano Pavese abbia scelto proprio la *Satira* 2, 8. Il componimento non figura fra le satire di Orazio tradotte da Pavese, né si trovano, per quanto abbia potuto vedere, riferimenti ad esso o ai personaggi che vi appaiono nei numerosi appunti e note sugli autori latini che si incontrano nelle carte giovanili pavesiane. Certo, la ragione potrebbe essere puramente estetica: la *Satira* 2, 8, che concludeva il secondo libro dei *Sermones* e con esso l'intera esperienza satirica

<sup>87</sup> In modo più rozzo si potrebbe anche dire che l'operazione messa in atto da Pavese – ma anche da Virgilio e Quinto Smirneo – consista nella creazione di un nuovo capitolo di una saga. Propedeutica a operazioni di questo tipo è, per l'appunto, la trasformazione in genere di una serie di tratti tematici e/o stilistici presenti nell'ipotesto – quella creazione di una matrice di imitazione o 'generalizzazione' di cui parlava Genette (vd. *supra* nel testo e n. 85). Come lo studioso avverte, una volta creata, la matrice di imitazione sarebbe, almeno in linea teorica, riutilizzabile all'infinito: si potrebbero cioè creare nuove opere letterarie basate su quella medesima matrice di imitazione.

di Orazio, potrebbe aver intrigato Pavese per via della raffinatissima e controllatissima ironia che la vena tutta o per via del suo protagonista Nasidieno, un «personaggio da operetta», come è stato detto<sup>88</sup>, e sicuramente uno dei più riusciti di Orazio.

Ma forse più che la ragione dovremmo accontentarci di trovare il ‘movente’ che ha indotto Pavese a condurre proprio su questa satira il suo particolare esperimento letterario. Nelle battute finali della satira, e più precisamente al v. 79, Orazio, prendendo per l’ultima volta la parola, si rivolge così a Fundanio: *Nullos his mallem ludos spectasse*. Come accennato più volte, Orazio non ha preso parte alla cena di Nasidieno, e tutti i suoi precedenti interventi diretti nel componimento tradivano la sua smania di sapere come la cena si fosse svolta. In questo suo ultimo intervento, che arriva dopo il resoconto da parte di Fundanio delle fasi più salienti della cena – il catastrofico crollo dei tendaggi (54-56), lo strazio di Nasidieno per l’incidente (58-59), gli spassosi interventi di Nomentano (61-63) e di Balatrone (65-74), e le maldicenze degli ospiti che accompagnano la momentanea uscita di scena del padrone di casa –, la smania di Orazio si è ormai trasformata nel doloroso rammarico di chi, con la sua assenza, si è perso uno spettacolo unico e irripetibile: «Non c’è spettacolo che avrei visto più di questo» – sospira Orazio<sup>89</sup>. Proprio questa frase, o meglio il rammarico che da essa trapela, potrebbe allora essere stato il ‘movente’ di Pavese: scrivendo una nuova cena di Nasidieno, nella quale anche Orazio è stato invitato, egli ha voluto lenire il rammarico del venosino e saziarne la curiosità, mettendolo in condizione di assistere,

<sup>88</sup> Per Nasidieno come «personaggio da operetta» e per la maestria della caratterizzazione oraziana vd. Minissale Camaioni 1987; sull’identità e lo *status* di Nasidieno vd. Minissale Camaioni 1996, pp. 818-819 (con discussione della bibliografia pregressa); vd. pure Fedeli 1994, pp. 750-751, utilissimo per precisare le differenze tra Nasidieno e il suo ‘emulo’ petroniano Trimalchione.

<sup>89</sup> Tutti gli avvenimenti che ho appena elencato sono descritti da Orazio con *ludi*: «il termine che Orazio adopera [...] è quanto mai appropriato, perché a partire dall’improvvisa caduta del baldacchino la descrizione ha assunto caratteristiche sceniche» (Fedeli 1994, p. 763 [*ad l.*]). Sulle connessioni fra la *Satira* 2, 8 e la commedia vd. più in generale Freudenburg 2021, pp. 289, 295, 297 (*ad* 2, 8, 1).

finalmente da testimone oculare, alle esilaranti quanto goffe prodezze di Nasidieno.

## 5. Conclusioni

Pavese, come detto, ebbe, fin dall'adolescenza e oltre, una predilezione per Orazio: lo provano chiaramente i frequenti riferimenti al venosino e alla sua opera nelle lettere e ne *Il mestiere di vivere*, ma anche *La vita di Orazio narrata da lui medesimo* e le numerosissime traduzioni oraziane. Queste ultime, specie quella integrale dei *Carmina*, risultano particolarmente preziose anche per altre ragioni. Danno la sensazione che quella di Pavese fosse, più che una semplice predilezione, una vera e propria smania di interazione con l'*auctor* antico; e consentono, inoltre, una valutazione, anche se parziale, dell'effettiva incidenza del modello oraziano sull'opera pavesiana. Come rilevato da Barberi Squarotti<sup>90</sup>, non sarà infatti casuale che la pratica della grafia conservativa per i nomi antichi, inaugurata nella traduzione dei *Carmina*, ritorni a distanza di anni nei più maturi *Dialoghi con Leucò* (1947); né sarà incidentale l'opzione, sempre nei *Dialoghi*, di quella forma dialogica, che Pavese aveva appreso proprio traducendo i versi lirici di Orazio<sup>91</sup>. Al netto di questi elementi, il capitolo sull'incidenza di Orazio sull'opera di Pavese resta comunque ancora tutto da scrivere. È un compito che, da studioso di letteratura latina, lascio agli specialisti di Pavese, anche se, in conclusione di questo lavoro, mi permetto un rilievo e un suggerimento per chi si dedicherà a ricerche mirate in questo campo: molto tempo prima dei *Dialoghi con Leucò* la grafia conservativa e soprattutto la forma dialogica sono già caratteristiche fondamentali della VC. Per questa ragione, ma anche e soprattutto perché in essa quella smania di Pavese di interagire con l'*auctor* antico si traduce in un atto creativo – ossequio-

<sup>90</sup> Barberi Squarotti 2013, p. XIV.

<sup>91</sup> L'impostazione tendenzialmente dialogica della produzione lirica oraziana, peraltro elemento di continuità rispetto alla poesia neoterica, è un fatto noto: sulla questione bastino La Penna 1968, pp. CXV-CXX; Citroni 1983; Venini 1997, pp. 705-706 con ulteriore bibliografia.

so, se si vuole, ma pur sempre originale –, quest'operetta è l'argomento con cui aprirei quel capitolo dedicato a Orazio in Pavese.

**Abstract.**

This article investigates a singular chapter in the reception of Horace's *Cena Nasidieni* (sat. 2, 8), namely Cesare Pavese's unpublished *Vita conviviale nella Roma d'Augusto* (VC). The first part of the article contains a survey of the most significant references to Horace made by Pavese in his epistolary and *Il mestiere di vivere*. Then, it dwells on his translations of Horace's works (in particular *Carmina*) and his unpublished biography of Horace, which he composed during his lyceum years. In the second part, the article offers an in-depth analysis of the manuscript tradition of VC and a study of the literary status of this work based on Gérard Genette's theory of hypertextuality.

**Keywords.**

Cesare Pavese, *Vita conviviale nella Roma d'Augusto*, Horace, Nasidienus, Hypertextuality, Gérard Genette, Augusto Monti.

Giuseppe Dimatteo

Università degli studi di Cassino e del Lazio meridionale

giuseppe.dimatteo@unicas.it

Giuseppe Dimatteo

## BIBLIOGRAFIA

Barberi Squarotti 2013: G. Barberi Squarotti (a cura di), *Le Odi di Quinto Orazio Flacco tradotte da Cesare Pavese*, Olschki, Firenze.

Barberi Squarotti 2017: G. Barberi Squarotti, *Le Odi di Orazio nella traduzione di Cesare Pavese*, in E. Cavallini, *Scrittori che traducono scrittori. Traduzioni "d'autore" da classici latini e greci nella letteratura italiana del Novecento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 15-32.

Biondi 1996: G.G. Biondi, s.v. *Aristio Fusco*, in *Enciclopedia Oraziana*, I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 643-644.

Bobbio 1981: N. Bobbio, *Monti e Gobetti*, «Belfagor» 36, pp. 83-97.

Boggione-Masoero 2021: V. Boggione-M. Masoero (a cura di), *Cesare Pavese: dialoghi con i classici* (Atti del Convegno, 3-4 novembre 2020), Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Borgianelli 1736: F. Borgianelli, *Le Opere di Quinto Orazio Flacco tradotte in rima* app. Antonio Bortoli, Venezia.

Calaresu 2004: E. Calaresu, *Testuali parole. La dimensione pragmatica del discorso riportato*, FrancoAngeli, Milano.

Calcagno 2023: L.V. Calcagno, 'Sotto la betulla': *Augusto Monti e Cesare Pavese*, «Sinestesie Online» 40, pp. 1-18.

Calvino 1966: I. Calvino (a cura di), *Cesare Pavese. Lettere 1945-1950*, Einaudi, Torino.

Capasa 2020: V. Capasa, «*Ho da parlare di me. Ardo d'amore per le Georgiche*». *Leggere (i classici) con gli occhi di Leucò*, intervento tenuto al convegno *Cesare Pavese. Dialoghi con i classici* (tenutosi online il 3-4 novembre 2020), organizzato dal Centro Interuniversitario per gli Studi di Letteratura Italiana in Piemonte «Guido Gozzano-Cesare Pavese» (l'intervento è reperibile al seguente link: <https://iris.unito.it/retrieve/e27ce433-76a7-2581-e053-d805fe0acbaa/Cesare%20Pavese-Dialoghi%20con%20i%20classici.docx>).

Carena 2013: C. Carena, *Cesare Pavese, traduttore oraziano troppo precipitoso*, «Il Sole 24 Ore - Domenica» 21 aprile 2013, p. 37 (recensione a Barberi Squarotti 2013).

*Orazio a cena da Pavese*

Catalfamo 2006: A. Catalfamo (a cura di), *Un viaggio mitico. Pavese 'intertestuale'. Alla ricerca di se stesso e dell'eticità della storia* (Sesta rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana), Ce.Pa.M., Santo Stefano Belbo.

Catalfamo 2009: A. Catalfamo (a cura di), *Cesare Pavese oltre il centenario* (Nona rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana), Ce.Pa.M., Santo Stefano Belbo.

Catalfamo 2012: A. Catalfamo (a cura di), *Cesare Pavese, un greco del nostro tempo* (Dodicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana), CUECM, Catania.

Catalfamo 2013: A. Catalfamo (a cura di), *Cesare Pavese: il mito classico e i miti moderni* (Tredicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana), CUECM, Catania.

Cavaliere 2007: S. Cavaliere, *Gli scritti giovanili di Cesare Pavese*, diss. Dottorato di ricerca in Italianistica, XIX ciclo, Università di Bologna.

Cavallini 2008: E. Cavallini, *Appunti per una performance multimediale di testi: i Dialoghi con Leucò di Cesare Pavese*, in P. Castillo-S. Knippschild-M. García Morcillo-C. Herreros (edd.), *Imágenes. La antigüedad en las artes escénicas y visuales* (Congreso Internacional "Imágenes". La Antigüedad en las Artes escénicas y visuales, Logroño, 22-24 de octubre de 2007), Universidad de La Rioja, Logroño, pp. 37-56.

Cavallini 2010: E. Cavallini, *Cesare Pavese e la ricerca di Omero perduto (dai Dialoghi con Leucò alla traduzione dell'Iliade)*, in Ead. 2010a, pp. 97-132.

Cavallini 2010a: E. Cavallini (a cura di), *Omero mediatico. Aspetti della ricezione omerica nella civiltà contemporanea* (Atti delle giornate di studio, Ravenna, 18-19 gennaio 2006), Dupress, Bologna.

Cavallini 2012: E. Cavallini, *L'Inno Omerico a Dioniso nella traduzione di Pavese*, in Catalfamo 2012, pp. 45-62.

Cavallini 2012a: E. Cavallini, "Elena λευκώλενος": citazioni omeriche nelle lettere dal confino di Cesare Pavese, «AION(filol)» 34, pp. 149-160.

Cavallini 2013: E. Cavallini, *Pavese tra gli dèi: Calvino primo commentatore dei Dialoghi con Leucò*, in S. Fornaro-D. Summa (a cura di), *Eidolon. Saggi sulla tradizione classica*, Edizioni di Pagina, Bari, pp. 125-143.

Giuseppe Dimatteo

Cavallini 2013a: E. Cavallini, *Dagli scritti giovanili ai Dialoghi con Leucò: traduzioni e citazioni da Saffo in Cesare Pavese*, «AION(filol)» 35, pp. 151-163.

Cavallini 2013b: E. Cavallini, *Da Brancaleone a Forte dei Marmi: Pavese e il 'mare greco'*, in Catalfamo 2013, pp. 5-14.

Cavallini 2014: E. Cavallini (a cura di), *La "musa nascosta": mito e letteratura greca nell'opera di Cesare Pavese* (Atti del Convegno, Ravenna, 19-20 marzo 2013), Dupress, Bologna.

Cavallini 2014a: E. Cavallini, *"E in primavera le mele": due frammenti di lirica greca nella traduzione di Cesare Pavese*, in Cavallini 2014, pp. 101-118.

Cavallini 2014b: E. Cavallini, *"Il desiderio schianta e brucia": versi di Saffo in Schiuma d'onda di Cesare Pavese*, in A. Catalfamo (a cura di), *Pavese, Fenoglio e la "dialettica dei tre presenti". Quattordicesima rassegna di saggi internazionali di critica pavesiana*, CUECM, Santo Stefano Belbo-Catania 2014, pp. 167-173.

Cavallini 2015: E. Cavallini, *La Nekyia omerica (Odissea XI) nella traduzione di Cesare Pavese*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Cavallini 2017: E. Cavallini (a cura di), *Scrittori che traducono scrittori. Traduzioni 'd'autore' da classici latini e greci nella letteratura italiana del Novecento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

Citroni 1983: M. Citroni, *Occasione e piani di destinazione nella lirica di Orazio*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 10/11, pp. 133-214.

Condello 2016: F. Condello, *Ultime su Pavese classicista (Orazio, un po' di Esiodo e un po' di Omero)*, «Studi e problemi di critica testuale» 92, pp. 171-207.

Corsetti 1778: F. Corsetti, *Le Odi di Q. Orazio Flacco tradotte in verso italiano*, app. Bindi, Siena.

Corsini 1964: E. Corsini, *Orfeo senza Euridice: i Dialoghi con Leucò e il classicismo di Pavese*, «Sigma» 3-4, pp. 121-146.

Di Muro 2014: C. Di Muro, *Cesare Pavese e i classici*, «Storie di storie» 1, pp. 20-29.

Dughera 1980: A. Dughera, *Tra gli inediti di Pavese: le traduzioni dai classici greci*, «Studi Piemontesi» 9, pp. 31-45 (rist. col medesimo titolo, in Dughera 1992, pp. 13-37, da cui si cita).

Orazio a cena da Pavese

Dughera 1981: A. Dughera, *La Teogonia di Esiodo e tre Inni omerici nella traduzione di Cesare Pavese*, Einaudi, Torino.

Dughera 1992: A. Dughera, *Tra le carte di Pavese*, Bulzoni, Roma.

Fedeli 1994: P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco. Le opere*, II.2, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.

Fedeli 2013: P. Fedeli, *I classici traducono i classici*, «Maia» 65, pp. 453-468.

Freudenburg 2021: D. Freudenburg, *Horace. Satires Book II*, University Press, Cambridge.

Genette 1982-97: G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it., *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997, da cui si cita).

Guglielminetti-Nay 1990: M. Guglielminetti-L. Nay (a cura di), *Cesare Pavese. Il mestiere di vivere*, Einaudi, Torino.

Guidorizzi 2021: G. Guidorizzi, *Un vivaio di simboli*, in Boggione-Masoero 2021, pp. 1-6.

Kiessling-Heinze 1957<sup>6</sup>: A. Kiessling-R. Heinze, *Q. Horatius Flaccus. Satiren*, Weidmann, Berlin.

La Penna 1968: A. La Penna, *Orazio e la morale mondana europea*, in *Orazio. Tutte le opere*, Sansoni Editore, Firenze, pp. XI-CLXXXVIII.

La Penna 1996: A. La Penna, s.v. *Mecenate*, in *Enciclopedia Oraziana*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 792-802.

Maggi 2002: L. Maggi, *L'allievo prediletto*, «Sincronie» 12, pp. 57-67.

Masoero 2002: M. Masoero (a cura di), *Cesare Pavese. Tutti i racconti* (introduzione di M. Guglielminetti) Einaudi, Torino.

Masoero 2019: M. Masoero, *Documenti di una lunga amicizia. Il carteggio tra Cesare Pavese e Tullio Pinelli (1926-1949)*, in S. Magherini-P. Sabbatino (a cura di), *Per Franco Contorbia*, II, Società Editrice Fiorentina, Firenze, pp. 749-755.

Masoero-Re Fiorentin 2009: M. Masoero-S. Re Fiorentin, *L'archivio digitale «Gozzano-Pavese»*, in S. Magherini (a cura di), *Tradizione e modernità. Archivi*

Giuseppe Dimatteo

*digitali e strumenti di ricerca* (Convegno di Studi, Firenze, 27-28 ottobre 2006), Società Editrice Fiorentina, Firenze, pp. 45-58.

Mazzoli 1996: G. Mazzoli, s.v. *Glicera*, in *Enciclopedia Oraziana*, I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 755-756.

Minissale Camaioni 1987: F. Minissale Camaioni, *Nasidieno Rufo, un personaggio da operetta (interpretazione della satira oraziana II, 8)*, «Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti» 63, pp. 211-218.

Minissale Camaioni 1996: F. Minissale Camaioni, s.v. *Nasidieno Rufo*, in *Enciclopedia Oraziana*, I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 818-819.

Mondo 1966: L. Mondo (a cura di), *Cesare Pavese. Lettere 1924-1944*, Einaudi, Torino.

Mondo-Calvino 1973<sup>2</sup>: L. Mondo-I. Calvino (a cura di), *Cesare Pavese. Lettere 1926-1950*, I-II, Einaudi, Torino (1968<sup>1</sup>).

Monti 1907: A. Monti, *Nuovi studi petroniani. I. Il retore Agamennone ed il poeta Eumolpo nel Satyricon di Petronio Arbitro*, Torino 1907.

Monti 1923: A. Monti, *Scuola classica e vita moderna*, Pittavino e C., Torino.

Monti 1965: A. Monti, *I miei conti con la scuola. Cronaca italiana del XX secolo*, Einaudi, Torino.

Münzer 1900: F. Münzer, s.v. *Clodius* (16), in *RE*, IV. 1, col. 67.

Napolitano 2017: M. Napolitano, *Note di lettura alla Teogonia esiodea nella traduzione di Pavese*, in M. Taufer (a cura di), *Tradurre classici greci in lingue moderne*, Rombach Verlag, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien, pp. 23-44.

Pianezzola-Baldo 2024: E. Pianezzola-G. Baldo, *Orazio. Odi*, vol. I, libri I e II, Mondadori, Milano.

Pietralunga 1997: M. Pietralunga, *P.B. Shelley*, Prometeo slegato, *Traduzione di C. Pavese*, Einaudi, Torino.

Rapisardi 1898: M. Rapisardi, *Opere*, V (*Le Odi di Orazio, L'Empedocle, Il Prometeo di Shelley*), Giannotta Editore, Catania.

*Orazio a cena da Pavese*

Romano 1996: E. Romano, s.v. *Pirra*, in *Enciclopedia Oraziana*, I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 851-852.

Sichera-Di Silvestro 2021 = A. Sichera-A. Di Silvestro, *Cesare Pavese. L'opera poetica. Testi editi, inediti, traduzioni*, Mondadori Libri, Milano.

Solera 1999 = E. Solera, «*Un tema, per me...*». *I componimenti scolastici di Cesare Pavese*, «Levia Gravia» 1, pp. 239-258.

Solera 2010 = E. Solera, *Le prose scolastiche di Cesare Pavese: "un compito a casa", tra saggio critico e riflessione diaristica*, in G. Brandone-T. Cerrato (a cura di), *Incontro con Pavese. Un giorno di simpatia totale* (Atti del Convegno di studi Convitto Nazionale Umberto I-Liceo Classico D'Azeglio Torino, 23-24 ottobre 2008), Liceo Classico statale Massimo D'Azeglio, Torino, pp. 197-210.

Solera 2010a = E. Solera, *Le prose scolastiche di Pavese*, in G. Brandone-T. Cerrato (a cura di), *Incontro con Pavese. Un giorno di simpatia totale* (Atti del Convegno di studi Convitto Nazionale Umberto I-Liceo Classico D'Azeglio Torino, 23-24 ottobre 2008), Liceo Classico statale Massimo D'Azeglio, Torino, pp. 211-247.

Tesio 1980: G. Tesio, *Augusto Monti. Attualità di un uomo all'antica*, L'arciere, Cuneo.

Tesio 2011: G. Tesio, *Augusto Monti e Cesare Pavese: un'affinità "dissimilare"*, in Id., *Novecento in prosa da Pirandello a Busi*, Edizioni Mercurio, Vercelli, pp. 147-159.

Tesio 2023: G. Tesio, *Augusto Monti. Letteratura e coscienza democratica*, Araba Fenice, Cuneo.

Tognon 2016: G. Tognon, *Postfazione a Monti 1923*.

Trevisan 2021: A. Trevisan, «*L'ira canta, o dea, del Peleide Achille*». *Pavese traduttore del primo canto dell'Iliade*, in Boggione-Masoero 2021, pp. 28-39.

Venini 1997: P. Venini, s.v. *Monologo*, in *Enciclopedia Oraziana*, II, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, pp. 705-706.

## *Scolii tucididei illuminanti*

### 1.

Nel cosiddetto «secondo proemio tucidideo» (V, 26)<sup>1</sup> campeggia, tra le varie frasi che hanno imbarazzato gli interpreti perché incongrue rispetto a quel che Tucidide dice di sé altrove, una indicazione particolarmente ostica per chi intenda riferirla a Tucidide: «ho seguito l'intera guerra essendo in grado di intendere per età (αἰσθανόμενος τῆ ἡλικία)».

Se si tien conto di quel che Tucidide dice di sé al principio dell'opera – di avere cioè «intuito già ai primi sintomi premonitori del conflitto la sua enormità» (I, 1) – l'espressione «ero in grado di intendere in ragione dell'età (= ero già in età di ragione)» appare piuttosto ridicola. E infatti gli antichi interpreti (di cui gli scolii sono il riflesso) tentarono di dare un senso a quelle parole, ovviamente con escogitazioni non meno tortuose di quelle azzardate poi dai moderni.

<sup>1</sup> ἐπεβίων δὲ διὰ παντὸς αὐτοῦ αἰσθανόμενός τε τῆ ἡλικία καὶ προσέχων τὴν γνώμην, ὅπως ἀκριβές τι εἶσομαι· καὶ ξυνέβη μοι φεύγειν τὴν ἑμαυτοῦ ἔτη εἴκοσι μετὰ τὴν ἑς [ἑς è omesso da una parte della tradizione] Ἀμφίπολιν στρατηγίαν, καὶ γενομένω παρ' ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασι, καὶ οὐχ ἦσσον τοῖς Πελοποννησίων [variante prevalente Πελοποννησίους] διὰ τὴν φυγὴν, καθ' ἡσυχίαν τι αὐτῶν μᾶλλον αἰσθέσθαι.

Una prima nota, presente in quasi tutti i manoscritti tucididei corredati di scoli, spiega αἰσθανόμενος τῇ ἡλικίᾳ come equivalente di ἀκμάζων, come indicante cioè la «piena maturità»: ἀντὶ τοῦ ἀκμάζων<sup>2</sup>. Una seconda nota, presente nell'Additional 11727 della British Library (= M) aggiunge alla prima spiegazione una seconda. Lo si può definire ἀκμάζων – aggiunge questo scolio – «per il fatto che non era invecchiato, quanto all'età, nel tener dietro a tutti gli avvenimenti» (διὰ τὸ μὴ παρηγηκέναι τὴν ἡλικίαν παρακολουθῶν πᾶσιν = p. 773 Kleinlogel-Alpers-Valente).

Spiegazione alquanto buffa, giacché, se questo fosse il senso di αἰσθανόμενος τῇ ἡλικίᾳ, Tucidide direbbe retrospettivamente, anni dopo: «non ero (mentalmente) invecchiato quanto all'età pur seguendo tutti gli avvenimenti (cioè per quasi 30 anni)». Non va dimenticato che si sta parlando di «capacità di intendere (αἰσθάνεσθαι)» in relazione all'età (τῇ ἡλικίᾳ).

Ma la spiegazione dello scoliasta non sta in piedi: infatti l'autore dice il contrario, mette in relazione *appunto con la ἡλικία* la «capacità di intendere». Dunque non può voler dire che, nonostante l'età avanzante man mano col procedere trentennale degli avvenimenti, era rimasto lucido di mente! (E, per giunta, ora, dopo anni, lo direbbe retrospettivamente.)

In genere gli interpreti moderni glissano sul valore (invero elementare) di αἰσθανόμενος: «bescheidene, elementare Ausdruck» la definì giustamente Ernst Kalinka<sup>3</sup>. Il quale notò che «difficilmente Tucidide si sarebbe servito di una tale espressione se nel 431 a.C. era già un uomo maturo (*in reiferem Alter*)», quale – agguingiamo noi – certamente era alla luce di quel che di se stesso dice e del suo intuito politico già negli anni 435/4 quando si manifestarono i primi sintomi del conflitto (εὐθύς καθισταμένου: cioè lo scontro corinzio-corcirese).

Naturalmente, non sono mancati dotti moderni che hanno tentato di mettere tutto d'accordo (I, 1; V, 26 e lo scolio διὰ τὸ μὴ παρηγηκέναι τὴν ἡλικίαν) elucubrando sullo scolio! E sono talvol-

<sup>2</sup> Per il valore di ἀκμάζων si può ricordare la Rodopi, ἀκμάζουσα per età e bellezza, di Erodoto, II, 134.

<sup>3</sup> *Zu Thukydides*, in *Festschrift Theodor Gomperz*, Hölder, Wien 1902, p. 101.

ta approdati al seguente compromesso: che cioè Tucidide intenderebbe dire «non ero troppo giovane all'inizio della guerra né troppo vecchio al termine di essa»<sup>4</sup>. In realtà l'unico significato possibile di αἰσθανόμενος τῇ ἡλικίᾳ è: «la mia età mi metteva in grado di *intendere* quanto accadeva» (cioè i fatti e il loro rilievo). Sono dunque le parole di un autore che, mentre puntualizza di aver avuto nozione della guerra sin dal suo inizio, intende anche chiarire – ciò di cui Tucidide (I, 1) non ha alcun bisogno – di aver avuto, all'epoca, un'età sufficiente per «rendersi conto» (αἰσθάνεσθαι) degli avvenimenti che si stavano verificando.

Questo mettere in rapporto la propria età con i compiti da affrontare lo ritroviamo nella scena più importante dell'*Anabasi*: quella in cui Senofonte – che ha finalmente spiegato, a modo suo, perché si è trovato coinvolto nella disastrosa impresa di Ciro il giovane e del capo mercenario Clearco – dà conto della decisiva azione da lui intrapresa per salvare quell'armata allo sbando e, davanti all'assemblea militare, dichiara di avere una età sufficiente per affrontare i compiti che lo attendono (III, 1, 25: οὐδὲν προφασίζομαι τὴν ἡλικίαν ἀλλὰ καὶ ἀκμάζειν ἡγοῦμαι ἐρύκειν ἅπ' ἐμαυτοῦ τὰ κακὰ).

È degno di attenzione il fatto che gli unici storici antichi a noi noti che parlino della propria ἡλικία in relazione ai compiti assolti (o da assolvere) sono Senofonte in quella memorabile pagina dell'*Anabasi* e l'autore del cosiddetto «secondo proemio tucidideo».

<sup>4</sup> Il ventottenne Wilamowitz, *Die Thukydideslegende*, «Hermes» 12, 1877, p. 327 se la cavò appunto così: «am Anfang nicht zu jung am Ende nicht zu alt» e perciò «ich war ein ἡλικίος αἰσθάνεσθαι». È un gioco di parole estrarre ἡλικίος da ἡλικία e inoltre immaginare Tucidide che, da più che vegliardo, dice di sé qual era al momento della fine della guerra: «allora non ero troppo vecchio»... Proprio una contorsione del genere rivela la difficoltà di applicare quelle parole ad una autodescrizione di Tucidide. Avremmo davanti la pagina postrema di Tucidide che entra in rotta di collisione con quella non meno tardiva di I, 1 (scritta quando i 27 anni di guerra sono ormai trascorsi, anche perché allude al coinvolgimento della Persia nel conflitto: μέρει τινὶ τῶν βαρβάρων κτλ.).

Il che, in aggiunta ai tanti altri indizi altrove segnalati<sup>5</sup>, suggerisce che Senofonte e quell'autore (definito da Eduard Schwartz «der Herausgeber») siano la stessa persona.

2.

L'autore del cosiddetto «secondo proemio tucidideo» dichiara (V, 26, 5) che la prolungata sua condizione di esule egli l'ha trascorsa nel Peloponneso. Che questo egli intenda dire, con parole inequivocabili, fu bene inteso dall'erudizione antica confluita negli scolii a Tucidide: ὅτι ὁ συγγραφεὺς ἔτη εἴκοσιν ἔφυγε τὴν πατρίδα καὶ περὶ Πελοπόννησον διέτριβεν<sup>6</sup>.

Questa nota marginale intende riferirsi – com'è chiaro dalla posizione dello scolio per esempio nel Vat. gr. 126 (f. 117<sup>r</sup>) – all'*intero* svolgimento del testo: da ξυνέβη μοι φεύγειν τὴν ἐμαυτοῦ ἔτη εἴκοσι fino a (παρὰ) τοῖς Πελοποννησίοις διὰ τὴν φυγὴν.

È il nesso γενομένω παρὰ τοῖς Πελοποννησίοις<sup>7</sup> διὰ τὴν φυγὴν che impone la deduzione tratta dallo scolio: l'autore sta parlando di una *permanenza continuativa* nel Peloponneso «causata dall'esilio». Ed è piuttosto evidente che una tale permanenza continuativa nel Peloponneso è incongrua se riferita a Tucidide (presente 'sul campo' in Sicilia nel 415-413) mentre è del tutto calzante con la ben nota vicenda di Senofonte, condannato all'esilio nel 399 (*Anabasi*, VII, 7, 57) e rimasto saldamente «presso i Peloponnesiaci» (prima al servizio di Tibrone, Dercillida, Agesilao; poi in Elide «in-sediato lì dagli Spartani»: *Anabasi*, V, 3, 7) ininterrottamente. È sintomatico, e merita di essere qui segnalato, che invece, per quel che riguarda Tucidide, la tradizione biografica antica ne ha collocato l'«esilio» in Tracia (Skaptè Hyle) in totale difformità rispetto

<sup>5</sup> L. Canfora, *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio*, Laterza, Roma-Bari 2016, pp. 159-183; Id., *La grande guerra del Peloponneso*, Laterza, Bari-Roma 2024, pp. 233-258. Per la genesi ateniese e autoptica dei capitoli tucididei sul 411, cfr. Id., *Tucidide e il colpo di Stato*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>6</sup> Lo scolio è dato, tra l'altro, dalla prima mano del Vat. gr. 126 e del Par. Suppl. grec 255.

<sup>7</sup> La tradizione manoscritta è concorde. Solo il Monac. gr. 226 dà Πελοποννησίων (lezione prediletta senza motivi cogenti dai moderni editori).

alla tradizione esegetica rispecchiata dallo scolio, il quale fu indotto all'ineludibile deduzione dal nesso inequivocabile *παρὰ Πελοποννησίοις διὰ τὴν φυγὴν*. È un peccato che questi scolii – che hanno il pregio di ancorarsi strettamente al testo – siano stati di fatto ignorati o trattati con immotivata sufficienza.

L'autore del cosiddetto «secondo proemio tucidideo» dice dunque di aver meglio conosciuto (*μᾶλλον αἰσθέσθαι*), cioè da vicino, *τὰ Πελοποννησίων* grazie alla coatta continuativa presenza *in loco* conseguente al suo esilio trascorso appunto nel Peloponneso. Non sfuggirà dunque la sostanziale affinità di questa importante dichiarazione con l'esordio della *Costituzione degli Spartani* di Senofonte: «ho capito perché Sparta pur essendo la meno popolata tra le città greche, sia risultata invece la più potente quando ho conosciuto (*κατενόησα*) il sistema (*τὰ ἐπιτηδεύματα* = ordinamenti, stile di vita sociale, politica etc.) degli Spartani» (I, 1). Un tale esordio, di uno scritto nato dall'esperienza diretta del mondo spartano, significa che tale esperienza diretta ha consentito all'autore di comprendere finalmente e pienamente la ragione della prevalenza *in primis* militare di Sparta (*δυνατωτάτη* pur essendo *ὀλιγανθρωποτάτη*), cioè – in concreto – perché ha vinto la grande guerra (431-404 a.C.). Il che ben si accorda con la importante dichiarazione dell'autore del «secondo proemio»: ho potuto *μᾶλλον αἰσθέσθαι* le vicende di quella guerra essendo stato *παρὰ Πελοποννησίοις διὰ τὴν φυγὴν*. E si noti che l'esordio della *Costituzione degli Spartani* lascia intendere qualcosa di più esplicito: *prima di fare quell'esperienza diretta* del mondo spartano non mi era chiara la ragione di quella loro “massima potenza” (cioè prevalenza militare).

E si può anche dire che questa presa di posizione – che accomuna V, 26, 5 e *Costituzione degli Spartani*, I, 1 – sembra alludere ad un luogo capitale dell'epitafio pericleo riscritto da Tucidide (II, 36, 4: non racconterò le guerre che abbiamo vinto contro i barbari

e contro i greci perché è materia ben nota, ma dirò ἀπὸ δὲ οἴας ἐπιτηδεύσεως ci siamo arrivati, ἦλθομεν ἐπ' αὐτά)<sup>8</sup>.

Il senofonteo ἐπιτηδεύματα, strumento della superiorità degli Spartani, richiama il tucidideo-pericleo ἐπιτήδευσις, strumento della superiorità degli Ateniesi. Così come ἦλθομεν ἐπ' αὐτά trova riscontro nel discorso di Senofonte ai soldati (*Anabasi*, VII, 1, 27 ἡμεῖς γὰρ οἱ Ἀθηναῖοι ἦλθομεν εἰς τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λακεδαιμονίους).

3.

Questo importante discorso di Senofonte ai soldati, nel quale si rievoca con serietà e competenza l'entrata in guerra di Atene nel 431, conduce ad una ulteriore constatazione: Senofonte condivide il concetto centrale che sta alla base della visione tucididea della lunga guerra con Sparta. Si tratta cioè della visione di quel conflitto come un unico e ininterrotto conflitto ventisettennale che, al di là delle interruzioni di varia durata, ebbe termine soltanto con la resa di Atene nel 404. Durata enorme (27 anni), che è alla base della diagnosi tucididea di maggiore "grandezza" di questa guerra rispetto a tutte le precedenti e che discende, in sostanza, dalla 'scoperta' della causa «verissima ma nascostissima» (I, 23, 6) di questo immane conflitto: l'impossibilità per Sparta di accettare la crescita costante irrefrenabile (se non appunto con la guerra) della potenza ateniese. 'Scoperta' che impone di risalire alla genesi stessa dell'impero ateniese che – in virtù di tale arretramento cronologico (478 a.C.) della "vera causa" del conflitto – vanifica il peso delle cause immediate e contingenti (l'ultimatum spartano respinto da Pericle e la conseguente invasione spartana dell'Attica nella primavera del 431 a.C.).

Questa visione, del tutto difforme dalla percezione contemporanea oltre che dei politici e pensatori del secolo successivo, è del

<sup>8</sup> Il nesso tra i due luoghi (*Costituzione degli Spartani*, I, 1 e Tucidide, II, 36, 4) è posto in rilievo nel recente commento della *Constitution des Lacédémoniens*, texte établi par D. Muratore, traduit et commenté par J. Ducat, Les Belles Lettres, Paris 2025, p. 58.

tutto peculiare di Tucidide<sup>9</sup>: ed è dunque molto significativo constatare come Senofonte, nell'*Anabasi*, la faccia propria assumendola come ovvia.

I due luoghi dell'*Anabasi* dai quali si ricava l'adozione, da parte di Senofonte, della visione tucididea dell'unità dell'intero conflitto e della sua causa vera sono i seguenti: VI, 1, 26-27 e VII, 1, 27. In entrambi i casi si tratta di due allocuzioni di Senofonte alle truppe. Nel primo caso Senofonte sta motivando perché, «essendoci uno spartano (Λακεδαιμονίου ἀνδρὸς παρόντος)», lui, Senofonte, non può accettare di assumere il comando supremo dei (superstiti) Diecimila: non sarebbe prudente (ἀσφαλές) giacché essi, gli Spartani, «non cessarono di far guerra (οὐκ ἐπαύσαντο πολεμοῦντες) alla mia città (lui dice: «alla mia patria») finché non la costrinsero tutta quanta (cioè tutte le fazioni ateniesi che su questo punto si scontrano) ad accettare la supremazia spartana (ὁμολογεῖν Λακεδαιμονίους καὶ αὐτῶν ἡγεμόνας εἶναι)». Il concetto di “guerra ininterrotta” fino alla resa del 404 è qui evidente: οὐκ ἐπαύσαντο πολεμοῦντες. Nel secondo caso, ugualmente si tratta di non mettersi contro gli Spartani impadronendosi con la forza di Bisanzio. I soldati lo sollecitano a capeggiare tale impresa (VII, 1, 21: «ora devi dimostrare che sei un uomo!»), ma Senofonte spiega perché non è il caso, e parte dall'esperienza del 431, quando «entrammo in guerra (ἦλθομεν ἐς τὸν πόλεμον)» muniti di forze ragguardevoli e tuttavia «fummo sconfitti (κατεπολεμήθημεν: *disfatti*) come tutti voi sapete (VII, 1, 27)». Ed è chiara qui la nozione di una guerra incominciata nel 431 (quando avevamo «300 triremi negli arsenali» e l'impero intatto) e terminata tragicamente con la resa incondizionata del 404. I due luoghi (VI, 1 e VII, 1) si completano vicendevolmente. E la causa vera è detta nell'intervento precedente: “non smisero la guerra fino a che non ci soggiogarono”. Dunque la causa non era Corcira o il decreto su Megara, era la intollerabile e sempre crescente potenza economico-militare cui Atene era assurta.

<sup>9</sup> Lo si coglie nell'oratoria e anche nell'epitafio di Aspasia nel *Menesseno* platonico.

Difficile riscontrare maggiore unità di vedute di quella che si osserva tra la diagnosi tucididea (I, 23, 6 e I, 88) e i due importanti interventi pronunciati (è molto probabile che lo fossero davvero) da Senofonte.

4.

Un'altra frase del cosiddetto «secondo proemio tucidideo» difficilmente riferibile a Tucidide è quella conclusiva. Qui l'autore dice che l'esilio, in quanto trascorso nel Peloponneso, non soltanto gli ha consentito di conoscere meglio quella realtà ma anche di poterlo fare «in tranquillità» (καθ' ἡσυχίαν).

Ove riferita a Tucidide – il cui “esilio” cadrebbe appena nell'ottavo anno di guerra, di una guerra che proseguirà per un'altra ventina d'anni – quella frase, che esalta una conquistata «tranquillità» appare a dir poco inverosimile. E lo scolio, dovendola riferire all'autore che sta commentando, ne fa risaltare tutta l'assurdità nel mentre che si sforza di darle un senso. E se la cava così nel tentativo di spiegare quella «tranquillità»: διὰ τὸ ἡσυχάζειν καὶ μὴ πολεμεῖν αὐτὸς, μᾶλλον παρηκολούθησα τοῖς γινομένοις, «per il fatto di essere ormai tranquillo non dovendo combattere in prima persona (πολεμεῖν αὐτός), potei seguire meglio gli avvenimenti»<sup>10</sup>. L'assurdità di questa frase – peraltro coerente col καθ' ἡσυχίαν τι αὐτῶν μᾶλλον αἰσθέσθαι che intende chiosare – consiste nell'immaginare:

1) che Tucidide, continuamente impegnato nei combattimenti (?) fino al momento in cui sarebbe stato esiliato, era impedito nel suo lavoro di narratore delle vicende belliche proprio dal fatto di prendervi parte (!);

2) che però, grazie all'esilio, sarebbe stato finalmente sgravato dal peso di prender parte direttamente alla guerra e avrebbe potuto, così, dedicarsi, in tranquillità, a raccontare la guerra...

<sup>10</sup> Il più importante testimone dello scolio è, in questo caso, l'Additional 11727. Lo dà anche una mano recente che ha postillato il Laur. 69.2.

Per giunta nella condizione di esule: e quindi escluso dall'Attica e da tutti i territori dell'impero ateniese<sup>11</sup>, e perciò magari indotto a fare il 'cronista al seguito' dell'esercito spartano.

Ma torniamo alla trovata esegetica dello scolio: non si vede perché, lontano dalla guerra nel suo quotidiano farsi (dal πολεμεῖν αὐτός), Tucidide si troverebbe in condizioni migliori per raccontarla (!). E per giunta, addirittura, «in tranquillità».

È chiaro che ἡσυχία che ha consentito di attingere maggiori informazioni su Sparta (sulla guerra *ormai conclusa*: donde, appunto, ἡσυχία) non può che riferirsi a Senofonte. Il quale ha infatti trascorso *tutto l'immediato dopoguerra*, e anche gli anni successivi, tra reduci spartani (come Clearco e altri) e comandanti spartani (Tibrone, Dercillida etc.), i quali di quella guerra – in particolare del modo in cui s'era conclusa – avevano ricordi che arricchivano la 'memoria' ateniese di essa. E se ne è giovato per integrare il lascito tucidideo («scrinia Thucydidis», per dirla con Ludwig Breitenbach<sup>12</sup>) finito nelle sue mani.

Il pregio dello scolio consiste dunque, tra l'altro, proprio nell'aver tentato di dare un qualche senso a quella (*ex hypothesi* tucididea!) proclamazione di ἡσυχία in piena guerra: «non combatteva più e perciò poteva scrivere meglio!».

In realtà καθ' ἡσυχίαν, detto del lavoro storiografico, fa pensare all'isolamento fecondo dello scrittore: Senofonte a Scillunte<sup>13</sup>, Sallustio che ormai *procul a re publica*<sup>14</sup> beatamente scrive negli «Horti Sallustiani». Ed è probabilmente proprio quel καθ' ἡσυχίαν che, inteso come attestazione di Tucidide su se stesso, ha fatto nascere l'idilliaca immagine di un Tucidide che – mentre la guerra prosegue per anni – se ne sta, remoto e tranquillo «sotto il platano di Skaptè Hyle» (Marcellino, *Vita di Tucidide*, 25), e racconta, non si capisce come, giorno per giorno, campagna per campagna, battaglia per battaglia, assemblea per assemblea, la guerra che imperversa dalla Sicilia alle isole dell'Egeo.

<sup>11</sup> È questo che comporta lo *status* di φεύγων.

<sup>12</sup> Cfr. Senofonte, *Elleniche*, libro I, introduzione, traduzione e note di L. Canfora, Edizioni di Pagina, Bari 2025, pp. 64 e *passim*.

<sup>13</sup> Diogene Laerzio, II, 52.

<sup>14</sup> *Bellum Catilinae*, 4.

*Excursus*  
*Il giovane-vecchio e l'angoscia degli interpreti*

Tucidide aveva ascoltato Pericle parlare all'assemblea e ne descrive l'oratoria in modo circostanziato (II, 65, 8-9). Pericle era morto nel 429 a.C. Le ben soppesate parole con cui Tucidide descrive gli effetti dell'oratoria periclea sulla massa degli ascoltatori implicano una notevole e durevole esperienza dell'efficacia di tale oratoria. Peraltro Pericle non parlava di frequente all'assemblea: evitava l'effetto assuefazione, parlava di rado ben sapendo che ciò sortiva un ben maggiore effetto. Appariva a parlare ogni tanto «come la nave Paralos» diceva il peripatetico Critolao (presso Plutarco, *Precetti politici*, 15 = 811c).

Dunque Tucidide dovette ascoltarlo più e più volte per poter formulare quel circostanziato giudizio. Inoltre, come lui stesso afferma, Tucidide ha seguito da presso fin nei dettagli (spostamenti navali, entità delle flotte coinvolte, direttive impartite dal comando ateniese) il delicato conflitto corinzio-corcirese (435/433 a.C.). Era dunque un uomo maturo politicamente consapevole ben prima del 431.

1.

Rispetto a questi dati di fatto crea disagio αἰσθανόμενος τῆ ἡλικίᾳ (V, 26, 5). Frase che significa: «l'età che avevo quando scoppiò la guerra [431] già mi consentiva di capire (αἰσθάνεσθαι)».

I moderni interpreti si dividono in due gruppi. Da un lato ci sono quelli che si rendono conto che la frase è particolarmente imbarazzante se riferita (come infatti andrebbe riferita) alla condizione mentale-intellettuale dell'autore nel 431 quando la guerra ebbe inizio: «l'ho vissuta per intero αἰσθανόμενος τῆ ἡλικίᾳ e aguzzando la mente (προσέχων τὴν γνώμην) per sapere qualcosa di preciso (ὅπως ἀκριβές τι εἶσομαι)». Citiamo per esempio Anthony A. Andrewes (presso *Historical Commentary on Thucydides* di A.W. Gomme, vol. IV, University Press, Oxford 1970, p. 12): quelle parole – scrive Andrewes – non significano «that he might be thought senile at the time of writing this chapter», esse vanno intese, come

di norma (*usually*) nel senso «that he was *old enough* in 432 to have adequate insight into events of that time». E si lascia sedurre dalla escogitazione di Finley «who find a defensive note in the assertion». Non si rende conto però che solo un giovanissimo avrebbe adoperato «a defensive note» non certo il già maturo Tucidide buon conoscitore del retropensiero dei comandi ateniesi (non impegnarsi fino in fondo) nella guerra corinzio-corcirese o giudice penetrante dell'oratoria periclea.

Un altro gruppo di interpreti punta invece sull'estremo opposto. Secondo costoro, Tucidide, ormai molto vecchio, direbbe qui che, quando la guerra finiva, lui non era debilitato nell'intelletto ma «percepiva» (αἰσθάνομενος) il senso degli accadimenti. Questa interpretazione a dir poco sconcertante fu oggetto di disputa tra H. Göller critico verso le *Untersuchungen* di K.W. Krüger über das *Leben des Thukydides* (1832) e Krüger medesimo, il quale reagì osservando: un vecchio non direbbe di sé di essere αἰσθάνομενος τῆ ἡλικίᾳ... Fa un po' sorridere Ambroise Firmin Didot, il quale nell'introduzione alla sua edizione bilingue e commentata di Tucidide (I, 1832), arrovellandosi su quella frase e optando per l'ipotesi che lì parli un vegliardo proteso a difendere e rivendicare la propria lucidità, ebbe questa uscita: quanti ultraottantenni «on voit conserver la force de leur esprit!» (p. IV, nota 2).

Alle prese con l'insolubile problema, Moses Hadas (1960) se la cavò così: «even as a young man Thucydides must have had some reputation for military and political competence [...] and was mature enough» all'inizio della guerra «to follow events *intelligently*»<sup>15</sup>. Insomma un vero giovane-vecchio. «Né troppo giovane né troppo vecchio» secondo la gioviale escogitazione del giovane Wilamowitz.

<sup>15</sup> Thucydides, *The Peloponnesian war*, translated by B. Jowett, with introductory essays by H. Baldwin and M. Hadas, Bantam Books, New York-Toronto-London 1960, pp. 9-10.

*Scolii tucididei illuminanti*

**Abstract.**

The often neglected *corpus* of the scholia on Thucydides reveals some nonsense of the so called «second preface» if attributed to Thucydides. Mental contortions of many modern scholars about Thucydides, V, 26, 5.

**Keywords.**

Ancient, medieval and modern scholarship, Thucydides' biography, Xenophon's *Anabasis*.

**Luciano Canfora**

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
luciano.canfora@uniba.it



*La politica e il diritto degli antichi e dei moderni*

**a cura di Maria Stefania Montecalvo**



*La politica e il diritto degli antichi e dei moderni.  
Leggere il passato per riformare il presente  
tra Francia e Italia*

Nel corso del secolo dei Lumi l'interpretazione dell'antichità greco-romana poté avvalersi, per alcuni aspetti, sia della distanza storica che ne faceva un oggetto privilegiato di indagine, sia dei significativi progressi compiuti nella conoscenza del mondo antico da diversi punti di vista: filologico, storico, antiquario e giuridico. La polemica contro il pirronismo contribuì, tra XVII e XVIII secolo, a definire criteri metodologici più rigorosi per lo studio dell'antico, favorendo quel processo che avrebbe condotto nel secolo successivo alla sistematizzazione dell'*Altertumswissenschaft*, la "scienza dell'antichità". Pur consolidata nell'Ottocento, essa affondava infatti le proprie radici nel rinnovamento degli studi in età umanistica e rinascimentale e trovò nel clima culturale dei Lumi un terreno particolarmente fertile.

Parallelamente, tuttavia, le urgenze della contemporaneità spinsero intellettuali e riformatori a volgere lo sguardo al passato classico: talvolta assunto come modello ideale, talvolta invece criticamente discusso o persino respinto. In un'epoca segnata da profonde trasformazioni politiche, giuridiche e culturali, l'antichità finì così per configurarsi come un vero e proprio laboratorio di riflessione. Ciò avvenne tanto sul piano teorico – nella storiogra-

fia, nella filologia e negli studi giuridici – quanto sul piano pratico, nel dibattito politico, nella giurisprudenza e nell'attività legislativa. In questo quadro la Francia rappresentò uno dei principali centri di elaborazione di tali riflessioni, esercitando una forte influenza anche in altri contesti europei, tra cui in particolare quello dell'Italia meridionale.

La sezione qui presentata prende origine da un panel proposto da Maria Stefania Montecalvo e Ida Gilda Mastrorosa nell'ambito del XVI Congresso Internazionale di Studi sul Diciottesimo Secolo (*L'Antichità e la costruzione del futuro nel secolo dei Lumi*, Roma, 3-7 luglio 2023). I contributi raccolti esplorano, da prospettive differenti ma complementari, le modalità attraverso cui il mondo antico fu letto, tradotto, reinterpretato e mobilitato nel dibattito culturale e politico dell'età illuministica, mettendo in luce i processi di trasmissione e mediazione culturale tra Francia e Italia e il ruolo che l'antichità continuò a svolgere come repertorio di modelli e contro-modelli per pensare le trasformazioni della società moderna.

Alcuni saggi si concentrano in particolare sulle pratiche di lettura, traduzione e ricezione dei testi antichi o della cultura antiquaria settecentesca. Il contributo di Nunzio Bianchi (*Voltaire ad Altamura. Traduzioni di scritti voltairiani tra le carte di Luca de Samuele Cagnazzi*), attraverso l'analisi delle carte di Luca de Samuele Cagnazzi conservate nel Fondo Cagnazzi dell'Archivio-Biblioteca-Museo Civico di Altamura, ricostruisce la presenza di traduzioni italiane di testi di Voltaire, mostrando come gli ambienti colti della Puglia settecentesca partecipassero al dibattito europeo sul rapporto tra antichi e moderni e come la traduzione costituisse uno strumento privilegiato di mediazione culturale. In questa prospettiva, emerge il ruolo di Cagnazzi come intellettuale attento alla circolazione delle idee illuministiche e impegnato a introdurre nel contesto locale nuovi strumenti di riflessione sulla cultura antica e moderna.

Alla circolazione di modelli linguistici e filologici nella cultura italiana del Settecento è dedicato anche il saggio di Rosa Otranto (*Prospero Petroni traduttore della grammatica di Port-Royal*), che ricostruisce il progetto – rimasto manoscritto – di traduzione italia-

na della celebre grammatica di Port-Royal intrapreso dal letterato barese Prospero Petroni. Attraverso lo studio del codice Marciano greco X 37 e della biblioteca personale dello studioso, il contributo illumina le vicende compositive di questa impresa versoria e offre uno spaccato significativo delle pratiche di studio e di trasmissione del sapere negli ambienti eruditi del tempo. In questo stesso orizzonte si colloca il contributo di Pasquale Massimo Pinto (*Isocrates in the 18<sup>th</sup> Century. A Look at his Reception through the Editions and Translations*), che affronta in prospettiva europea la fortuna di Isocrate nel XVIII secolo attraverso una ricognizione delle principali edizioni e traduzioni del *corpus* isocrateo. Dall'edizione di William Battie alle traduzioni inglesi di Joshua Dinsdale e John Gillies, fino ai lavori francesi di Athanasius Auger e agli sviluppi in età napoleonica, il saggio ricostruisce un capitolo significativo della ricezione moderna dell'oratore ateniese, mettendo in luce le diverse letture ideologiche e politiche cui la sua opera fu sottoposta e il valore che le venne attribuito come modello di formazione morale e di riflessione sul governo delle comunità.

A queste indagini sulla ricezione e sulla circolazione dei testi si affiancano contributi che esaminano il modo in cui l'antichità fu utilizzata come chiave interpretativa per riflettere su questioni politiche e istituzionali della modernità. Il saggio di Ida Gilda Mastroianni (*“Une certaine gravité de moeurs”: norme giuridiche e concezione della donna nell'antica Roma secondo Montesquieu*) analizza alcuni luoghi dell'*Esprit des lois* per indagare la concezione montesquieuiana dello status giuridico e morale delle donne nell'antica Roma, mettendo in luce il modo in cui Montesquieu intrecci dimensione storica, giuridica ed etico-politica nella valutazione del rapporto tra costumi, istituzioni e stabilità degli ordinamenti repubblicani.

Il contributo di Maria Stefania Montecalvo (*Imperi, colonie, federazioni tra teoria e prassi nella riflessione del baron de Sainte-Croix*) esamina invece la riflessione del baron de Sainte-Croix, membro dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres e poi dell'Institut de France, la cui analisi delle istituzioni e delle esperienze politiche dell'antichità – dalle colonie greche alle federazioni e alle forme

Maria Stefania Montecalvo

imperiali – si intreccia strettamente con il dibattito politico contemporaneo, in particolare nel contesto delle discussioni sulle colonie moderne e sui modelli repubblicani negli anni della Rivoluzione francese.

La sezione si chiude con il saggio di Claudio Schiano (*Lo scontro tra Roma e Cartagine nella riflessione illuministica sulla “rivalità delle nazioni”*), dedicato alla ricezione delle guerre puniche nella riflessione etico-politica del Settecento, con particolare attenzione al contesto napoletano e al pensiero di Gaetano Filangieri e Antonio Genovesi. Attraverso il confronto con Montesquieu, il contributo mostra come il conflitto tra Roma e Cartagine venga reinterpretato nel quadro dei dibattiti illuministici sulla rivalità tra nazioni e sulla cosiddetta “gelosia di commercio”, offrendo un esempio significativo di come gli eventi dell’antichità potessero essere utilizzati per discutere i rapporti economici e politici tra gli Stati moderni.

Nel loro insieme, i saggi qui raccolti mostrano come nel Settecento l’antichità non fosse soltanto oggetto di erudizione, ma anche uno strumento privilegiato per pensare il presente e immaginare il futuro. Attraverso la traduzione dei testi, la ricostruzione filologica e la riflessione storico-politica, l’esperienza greco-romana costituiva infatti un repertorio di esempi, modelli e contro-modelli con cui interpretare e trasformare il mondo moderno.

Maria Stefania Montecalvo  
Università degli Studi di Foggia  
mariastefania.montecalvo@unifg.it

*Voltaire ad Altamura. Traduzioni di scritti voltairiani  
tra le carte di Luca de Samuele Cagnazzi*

1. *Voltaire ad Altamura*

A scanso di equivoci, va detto subito che Voltaire (1694-1778), nelle Puglie, non ci andò mai, men che meno ad Altamura, almeno a quel che risulta. Il viaggio in Italia, molto desiderato e più volte programmato, Voltaire non riuscì mai a realizzarlo; ma in Italia, di cui apprezzò lingua e letteratura (scrisse anche in italiano), di certo arrivarono i suoi scritti. E, di sicuro, circolarono anche nelle Puglie, ad Altamura, tra le mani di studiosi che animarono l'intellettualità di questa cittadina pugliese, e a qualcuno di questi scritti toccò pure la sorte di essere tradotto, come mostrano alcune carte e appunti inediti di cui si tratta in queste pagine.

Nel cosiddetto Fondo Cagnazzi dell'Archivio-Biblioteca-Museo Civico (ABMC) di Altamura (Bari) sono raccolte carte private, appunti vari, lettere, quaderni di esercizi e altri materiali appartenuti a Luca de Samuele Cagnazzi e ad altri studiosi a questi legati. Il fondo così denominato raccoglie l'insieme dei documenti e materiali che, poco più di trent'anni fa (1993), furono rinvenuti nelle soffitte della dimora Rajola Pescarini in Altamura, appartenuta nei secoli XVIII-XIX alle famiglie de Gemmis e Cagnazzi, e salvati da sicura perdita per interessamento e intervento di Michele Marvulli

e di Giuseppe Tragni, insieme ad altro materiale, della medesima provenienza, ritrovato dal Tragni presso un rigattiere locale<sup>1</sup>: si tratta di materiali di un certo interesse, e non solo per la storia locale, ma anche in relazione al contesto di più ampio respiro a motivo della presenza in Altamura di studiosi e intellettuali, con una vasta rete di contatti e sodali in tutta la Penisola e oltre, che, variamente legati al territorio locale e spesso gravitanti sulla capitale partenopea, erano a vario titolo legati all'Università di Altamura. Fondata nel 1747 e ufficialmente aperta agli inizi dell'anno seguente con i primi corsi di carattere umanistico (Lettere umane, Eloquenza latina ed Eloquenza greca), l'Università di Altamura fu la prima in terra di Puglia e costituiva un *unicum* nel quadro delle istituzioni scolastiche settecentesche del Regno di Napoli, nonché il primo centro per l'alta formazione creato in provincia dai Borbone. Concepita dal suo ideatore, mons. Marcello Papiniano Cusani (antigesuita per formazione che aderiva al regalismo anticurialista del Giannone) come scuola di studi superiori totalmente laica, l'Università del centro murgiano raccolse intorno a sé molti docenti e numerosi studenti e si resse, tra alterne vicende, per quasi un secolo<sup>2</sup>.

A questa realtà accademica sono a vario titolo legate, come si dirà, le carte di cui si discute in queste pagine.

<sup>1</sup> Per la storia di questi recuperi si veda M. Marvulli, *La visita della regina Maria Carolina ad Altamura nel 1797 (da un inedito di Luca De Samuele Cagnazzi)*, «Altamura» 37, 1996, pp. 183-215: 183 e n. 2, e Id., *Il declino dell'Università di Altamura in un inedito di Luca de Samuele Cagnazzi*, «Altamura» 42, 2001, pp. 175-217: 175 n. 1.

<sup>2</sup> Sull'Università di Altamura, oltre al pionieristico contributo di O. Serena (*Di un'antica Università di Studi nelle Puglie*. Memorie storiche pubblicate nel 1884 ed ora dall'autore rivedute e corrette, Tipografia Leggieri, Altamura 1887), qui basti rinviare all'aggiornato lavoro di B. Raucci, *Chierici, sperimentatori, rivoluzionari. Storia dell'Università di Altamura*, prefazione di F.P. De Ceglia, Aracne, Roma 2022, ove è anche possibile recuperare tutta la bibliografia pregressa; in particolare sull'insegnamento delle discipline umanistiche vd. N. Bianchi, *Studi greci e latini nell'antica Università di Altamura (1748-1821)*, «Studia philologica Valentina» 21, n.s. 18, 2019, pp. 23-45.

## 2. Voltaire lost in translation

Tra i vari faldoni confluiti nel Fondo Cagnazzi, quello segnato III D 9 (che consta di undici fascicoli numerati) conserva *inter varia* appunti di diversa natura. Il fasc. 10, contrassegnato come «Appunti di studi filosofici (L de S. Cagnazzi?)», originariamente forse un quinione (i fogli finali, lacerati e molto deteriorati, non consentono di accertare il tipo di fascicolazione), conserva tra le sue carte tre distinti testi, acefalo il primo (per caduta di fogli), integri e provvisti di titolazione gli altri due<sup>3</sup>. Il primo comincia con le parole ...*differenza dalla materia?*... [fig. 1]; il secondo porta l'intitolazione *Sopra il paradosso Che le scienze hanno nociuto ai costumi*; il terzo, infine, è intitolato *I due Consolati*.

Più precisamente, i testi si presentano come segue: 1. cc. [1]r-[5]r, testo anepigrafo: *inc.* «|differente dalla materia? è questo uno spirito [pu]ro?...», *des.* «...Passiamolo dolcemente senza lagnarci per le difficoltà dalle quali saremo rischiarati nella vita immortale che incomincerà domani»; 2. cc. [5]v-[7]r: *tit.* «Sopra il paradosso Che le scienze hanno nociuto ai costumi», *inc.* «Grazie a Dio io ho bruciati tutti i miei libri, mi disse ieri Timone...», *des.* «...chiese una penna, ed il calamajo per scrivere contro quelli che coltivano lo spirito». 3. cc. [7]v-[9]r: *tit.* «I due Consolati», *inc.* «Il grande filosofo Citofilo diceva un giorno ad una femina sconsolata...», *des.* «...Essi fecero erigere una bella statua al Tempo, con questa iscrizione: *A colui che consola*».

Le cc. [9]v-[10]v sono bianche.

È stato possibile identificare questi testi, che non costituiscono prosa originale, ma sono più precisamente la traduzione italiana di opere precedenti. Nel primo caso (n° 1), pur trovandoci di fronte ad un testo acefalo (per il quale è da mettere in conto la perdita di almeno un foglio iniziale), il tenore della scrittura e una citazione latina al suo interno (dalle *Metamorfosi* di Ovidio) permettono di identificarlo con sicurezza: si tratta della versione italiana (pur-

<sup>3</sup> Le carte non sono numerate, né è stata apposta foliazione in sede di conservazione: qui viene fornita una numerazione di comodo basata sul conteggio progressivo delle carte.

troppo largamente mutila) della riflessione di Voltaire sull'anima, concepita nel 1738 e variamente ripresa, rimaneggiata e pubblicata in diverse versioni fino a quella apparsa nei *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques* (1770) e infine nella *section IX* della voce *Âme* nell'edizione di Kehl del *Dictionnaire Philosophique* (1784-1789)<sup>4</sup>. Questa versione italiana, si apre con il quesito (il testo è mutilo, come si diceva, per caduta e lacerazione di varie carte) *differe[n]te dalla materia?* che rende il francese di Voltaire *Est-ce quelque chose d'absolument] différent de la matière ?*

L'identificazione del testo n° 2 è molto più agevole, conservandosi di esso incipit e titolo: *Sopra il paradosso che le scienze hanno nociuto ai costumi*. Si tratta di altro scritto voltairiano, appunto *Sur le paradoxe que les sciences ont nui aux mœurs*, apparso per la prima volta nel 1756 nei *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* pubblicati dai fratelli Cramer (capitolo VI) in risposta al discorso di Rousseau contro le lettere e le arti del 1750<sup>5</sup>. In tutte le stampe pubblicate vivente Voltaire il testo mantenne sempre questo titolo, declassato in seguito a sottotitolo e scalzato da un più sintetico *Timon*, dal nome del protagonista (che rievoca, nel nome come nel tono generale, l'omonima opera di Luciano di Samosata)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Una prima stesura compare come lettera *Sur l'Âme* nell'edizione olandese delle *Lettres (Lettre philosophique, par M<sup>e</sup>. de V\*\*\*, avec plusieurs pièces galantes et nouvelles de différens auteurs, P. Poppy, La Haye 1738, pp. 1-22)*, come *Lettre sur l'Âme* nell'edizione parigina del 1747 (*Aux dépens de la Compagnie, Paris 1747, pp. 3-22*); variamente ripresa, rimaneggiata e pubblicata in diverse versioni fino alla redazione apparsa nei *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques (Œuvres de Monsieur de V\*\*\*, II)*, Cramer, Genève 1770, pp. 85-90, e infine nella *Section IX* dell'articolo *Âme* del *Dictionnaire philosophique* nelle *Œuvres complètes* pubblicate a Kehl sotto la direzione di Beaumarchais e Condorcet (1785).

<sup>5</sup> *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie (Collection complète des œuvres de Mr. de Voltaire, premier édition, IV)*, Cramer, Genève 1756, pp. 45-47.

<sup>6</sup> Vd. É. Egger, *De Lucien et de Voltaire*, in *Mémoires de littérature ancienne*, A. Durand, Paris 1862, pp. 473-486, e in partic. p. 478 ove si osserva come per il *Timon* Voltaire prenda in prestito da Luciano nient'altro «que le nom de son héros». Per la presenza di Luciano nell'opera di Voltaire cfr. J. Rentsch, *Lucianstudien*, M. Wieprecht, Plauen 1895 (cap. 1. *Lucian und Voltaire*); L. Schenk,

Anche il terzo e ultimo testo (n° 3), infine, è uno scritto voltairiano: si tratta della traduzione italiana del ‘conte philosophique’ *Les deux consolés*, apparso per la prima volta a stampa nel 1756 nei *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie* (capitolo V)<sup>7</sup>.

### 3. Cagnazzi traduttore di Voltaire

A voler provare a precisare meglio il contesto storico e culturale in cui videro la luce queste traduzioni, si dovrà innanzitutto rilevare che, quanto alla grafia presente nelle carte del fasc. 10 del Fondo Cagnazzi, III D 9, il confronto con quella di altri manoscritti non sembra lasciar adito a dubbi: si tratta proprio della mano di Luca de Samuele Cagnazzi<sup>8</sup> (il che, come si diceva all’inizio, a proposito di una certa eterogeneità archivistica del Fondo Cagnazzi, non era affatto scontato)<sup>9</sup>.

*Lukian und die französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung*, Universitäts-Buchdruckerei, München 1931; G. Santato, *Alfieri e Voltaire. Dall’imitazione alla contestazione*, Olschki, Firenze 1988, pp. 44-45 (ove si ricorda una lettera di Melchiorre Cesarotti in cui Luciano è definito «il Voltaire dell’antichità»); cfr. inoltre Chr. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1979, spec. pp. 155-157, e B. Danna, *L’ombra di Voltaire in Italia. Fra satira luciana e poesia sepolcrale tardosettecentesca*, «Lettere Italiane» 48, 1996, pp. 79-94.

<sup>7</sup> *Mélanges de littérature, d’histoire et de philosophie* (Collection complete des œuvres de Mr. de Voltaire, premier édition, IV), Cramer, Genève 1756, pp. 42-44.

<sup>8</sup> Mi limito a osservare che alcune peculiarità grafiche (per esempio la lettera g a forma di 3 ribassato, la E maiuscola tracciata in due tempi, la d con voluta chiusa a sinistra) trovano puntuale riscontro nelle scritture sicuramente autografe del Cagnazzi. Si confronti per esempio ABMC, Fondo Cagnazzi, ms. 344 («Notizie varie di Altamura raccolte e scritte da me L. de Samuele Cagnazzi l’anno 1839»): manoscritto autografo della autobiografia del dotto altamurano pubblicata, in forma tutt’altro che integrale, da Alessandro Cutolo (L. de Samuele Cagnazzi, *La mia vita*, memorie inedite a cura di A. Cutolo, Hoepli, Milano 1944).

<sup>9</sup> Nel fascicolo 11 si conservano, sotto l’intestazione archivistica *Sintesi di storia antica*, due quaternioni contenenti una traduzione italiana – o, più verosimilmente, una riduzione/adattamento in italiano – di alcuni capitoli della ben nota *Histoire ancienne* (voll. I-XIII, Paris 1730-1738) di Charles Rollin (Parigi

Nunzio Bianchi

Dunque Luca de Samuele Cagnazzi (Altamura 1764-Napoli 1852), prete e arcidiacono della Cattedrale di Altamura, uomo politico, studioso di economia, matematica, fisica, statistica – primo docente di questa disciplina, di cui scrisse il primo trattato moderno –, figura poliedrica, membro di molte accademie, ancora ventunenne ottenne la cattedra di matematica e fisica nell'università di Altamura, ma insegnò anche in altre città. Il suo profilo si può riassumere, nei tratti essenziali, con le parole di un benemerito e illustre suo concittadino, Ottavio Serena, che ne scrisse una documentata biografia:

Primo scrittore e professore di statistica in Italia, autore di moltissime opere, nacque in Altamura nel 1764, fu professore prima di Matematiche e poscia di Fisica e Metafisica nell'Università altamura dal 1787 al 1799; Cancelliere della Municipalità repubblicana di Altamura nel 1799, Professore di Economia politica in Firenze nel 1801, Professore di Economia politica e di Arte Statistica nell'Università di Napoli dal 1806 al 1821, Direttore Capo della Divisione Statistica e Commercio del Ministero dell'Interno di Napoli dal 1810 al 1821, Deputato al Parlamento napoletano nel 1848, Presidente anziano della Camera dei Deputati nella famosa giornata del 15 maggio del 1848. Dopo i fatti di quell'anno fuggì in Toscana, ritornò in Napoli infermo, e infermo fu trascinato sullo sgabello dei rei per la causa del 15 maggio. Nel 1852, della età di 88 anni, affranto da mali morali e fisici, morì in Napoli

1661-1741): la scrittura di questi fogli non sembra riconducibile alla mano di Luca de Samuele Cagnazzi, ma è comunque possibile ricondurla ai suoi interessi di ricerca e di studio nonché al contesto altamura: vd. N. Bianchi, *Rollin ad Altamura*, in *La biblioteca salvata. Classici greci e latini tra i libri di Luca de Samuele Cagnazzi*, a cura di N. Bianchi e A. Divincenzo, Edizioni di Pagina, Bari 2025, pp. 154-162. Oltre a questi materiali, nell'ABMC di Altamura si conservano il manoscritto degli *Elementi di Fisica* di Cagnazzi e gli appunti di chimica organica-merceologia-agricoltura, di scienze, di scienze naturali (di recente tutti editi da Raucci, *Chierici* cit., pp. 236-282) e un testo manoscritto di chimica rilegato: cfr. B. Raucci, *La diffusione delle scienze nell'Università di Altamura: un difficile percorso di affermazione*, in *Atti del XXIII Congresso Nazionale di Storia della Fisica e dell'Astronomia*, a cura di P. Tucci, A. Garuccio, M. Nigro, Progedit, Bari 2004, pp. 349-361: 359 n. 36.

tra le persecuzioni della polizia borbonica e il compianto di tutti gli uomini di cuore e di mente<sup>10</sup>.

E alla luce di questo pur breve profilo è forse tanto più significativo l'interesse che il Cagnazzi riserva per questi testi voltairiani, al punto da decidere di tradurli. Il primo di questi scritti, si diceva, è quello con la riflessione sull'anima, in cui Voltaire esordiva: «Chiamiamo anima ciò che anima. Non ne sappiamo di più, a causa dei limiti della nostra intelligenza. I tre quarti del genere umano non vanno oltre, e non si fanno carico dell'essere pensante; l'altro quarto cerca; nessuno però ha trovato, né troverà»; e altre riflessioni di questo genere (tra cui il riconoscere un'anima anche agli animali) dovettero richiamare l'attenzione di uno scienziato e cattolico illuminato come Luca de Samuele Cagnazzi.

È possibile che il Cagnazzi – che conosce e cita nei suoi *Elementi dell'arte statistica* il *Dictionnaire philosophique*<sup>11</sup> – abbia tuttavia tenuto presente l'edizione pubblicata nei *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques* (1770), o un'edizione simile, ove il testo francese si conclude con le parole *...dans la vie immortelle qui commencera demain*, là dove si interrompe la sua versione, «...nella vita immortale che incomincerà domani», cui segue ampio spazio bianco a sancire appunto la fine del testo.

Il secondo testo, la traduzione del trattato *Sur le paradoxe que les sciences ont nui aux mœurs*, scaturì, come detto, dalla polemica con Rousseau e in risposta al di lui *Discorso sulle scienze e le arti* (1750), nel quale si sosteneva che le arti e le scienze corrompessero i costumi e fossero uno strumento con cui i tiranni esercitassero il potere. La risposta di Voltaire, che confutava queste idee, ben si addice agli interessi scientifici e all'idea di progresso che il Cagnazzi propugnò per tutta la vita, inteso quale strumento di miglioramento materiale e generale del tenore di vita di qualunque

<sup>10</sup> Serena, *Di un'antica Università* cit., pp. 70-71.

<sup>11</sup> *Elementi dell'arte statistica. Parte seconda*, Napoli, stamp. Flautina, 1809, p. 48 nota a (si fa riferimento alla voce *Age* del *Dictionnaire*).

individuo: non stupisce, dunque, che avesse fatto oggetto specifico di interesse, di studio e di traduzione questo scritto voltairiano.

Il terzo e ultimo testo è la traduzione di *Les deux consolés*, un racconto filosofico, pubblicato per la prima volta nel 1756, che narra di come i due protagonisti, il filosofo Citofilo e la donna sua interlocutrice, alquanto afflitta, riescano a consolarsi a vicenda. Citofilo tenta di consolare la donna ricordandole tutte le grandi donne della storia che hanno conosciuto dolori e patito disgrazie. E quando l'unico figlio del filosofo muore, la donna a sua volta si prova a consolare il filosofo ricordandogli di tutti i sovrani che hanno perso i loro figli. Tre mesi dopo i due si rincontrano, stupendosi di trovarsi allegri, e decidono di erigere una statua al Tempo con la scritta: *À celui qui console*, «A colui che consola». Questo racconto, che Voltaire compose dopo la lettura delle *Tuscolane* ciceroniane e che è intriso di motivi classici, a cominciare appunto da quello della *consolatio*, è tradotto dal Cagnazzi per motivi che faticheremmo a lungo a indovinare: chissà se avesse voluto dedicare questo testo consolatorio a qualche persona a lui vicina o lo avesse solo pensato per uso strettamente personale. Va detto anche, per un migliore inquadramento, che Voltaire scriverà questo racconto negli anni in cui matura una concezione deterministica della natura e poi anche della storia (dottrina che affonda le sue radici nel determinismo universale di Newton): difficile dire se qualcosa di questa visione voltairiana abbia in qualche misura influito sulle scelte del traduttore (che conosceva benissimo anche Newton). Resteremmo nel campo delle ipotesi e altre ne potremmo affacciare.

Si dovrà aggiungere inoltre che tutta questa faccenda di traduzioni in quel di Altamura merita di essere osservata anche dalla prospettiva prettamente voltairiana. Vale a dire che le traduzioni, edite e inedite, costituiscono sempre, com'è noto, un buono strumento di indagine per la ricezione dei testi, e del pensiero dei loro autori; e questo caso altamurano mi pare che aggiunga, tra l'altro, un ulteriore piccolo tassello al quadro, variamente documentato, della fortuna di Voltaire in Italia. Va detto pure che i suoi scritti circolarono fin da subito nella nostra Penisola: pur immerse nella

loro vita locale e nelle loro posizioni attardate, le università italiane erano infatti «aperte all'Europa più di quanto appaia»<sup>12</sup>, come mostrano le tante opere a stampa di Rousseau, Diderot e Voltaire, e la presenza di molti altri materiali francesi, nelle biblioteche pubbliche e private del territorio. A ciò si aggiunga pure che, malgrado l'opera pionieristica di Eugène Bouvy (*Voltaire et l'Italie*, 1898) la presenza di Voltaire nella cultura italiana, nel XVIII secolo come nei secoli successivi, sarebbe ancora in gran parte da ripercorrere<sup>13</sup>.

Anche sui motivi della scelta di tradurre questi testi voltairiani restiamo, come detto, nel campo delle ipotesi. È utile ricordare pure che, sul suolo italico, di Voltaire si accolse «l'appello alla tolleranza religiosa, la critica al privilegio feudale, la laicizzazione del potere dello Stato attuabile attraverso la riforma sociale, amministrativa e giuridica»<sup>14</sup>. È vero che si guardò a Voltaire più spesso come al poeta e al letterato (le opere teatrali sono oggetto privi-

<sup>12</sup> G. Dotoli, *Paesi che si danno la mano*, in *Viaggiatori dell'Adriatico. Percorsi di viaggio e scrittura*, a cura di V. Masiello, Palomar, Bari 2006, pp. 149-162: 155.

<sup>13</sup> Sulla presenza di Voltaire nella cultura italiana si può rinviare appunto a E. Bouvy, *Voltaire et l'Italie*, Hachette, Paris 1898; per il quadro locale pugliese cfr. anche le considerazioni di M.A. De Cristofaro, *Percorsi formativi e culturali dei patrioti del 1799*, in *Patrioti e insorgenti in provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata. Atti del convegno di Altamura-Matera (14-16 ottobre 1999)*, a cura di A. Massafra, Edipuglia, Bari 2002, pp. 529-552: 537-538. I principali studi novecenteschi sulla ricezione italiana e le traduzioni di scritti di Voltaire sono ricordati nel lavoro di Santato, *Alfieri e Voltaire* cit., p. 53 n. 36 e *passim*; in particolare si vedano L. Ferrari, *Le traduzioni italiane del teatro tragico francese nei secoli XVII° e XVIII°. Saggio bibliografico*, É. Champion, Paris 1925; Th. Besterman, *A provisional bibliography of Italian editions and translations of Voltaire*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century» 18, 1961, pp. 263-310; S. Rotta, *Voltaire in Italia. Note sulle traduzioni settecentesche delle opere voltairiane*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia» s. II, 39.3-4, 1970, pp. 387-444 (rist. in S. Rotta, *Montesquieu e Voltaire in Italia*, a cura di F. Arato, con una prefazione di R. Minuti, Stem, Modena 2016, pp. 179-271); L. Macé, *La première réception tragique de Voltaire en Italie*, «Euvres & Critiques» 33.2, 2008, pp. 133-149; si leggano inoltre le riflessioni di L. Bianchi, *Voltaire e l'Italia: Voltaire cattolico?*, «Società e Storia» 154, 2016, pp. 705-720.

<sup>14</sup> De Cristofaro, *Percorsi formativi* cit., p. 538.

legiato delle traduzioni italiane settecentesche)<sup>15</sup> che al filosofo e storiografo; furono i giacobini di fine secolo a salutare in Voltaire il grande liberatore dai conformismi. E in particolare non sfugge come Voltaire stesso dialogasse e interloquisse con esponenti del cattolicesimo illuminato italiano che a lui guardavano e con lui interagivano (Giuseppe Maria Galanti, per esempio, invierà nel 1774 a un Voltaire ormai ottantenne il suo *Elogio storico del signor abate Antonio Genovesi*, del 1772)<sup>16</sup>.

Quando il Cagnazzi abbia messo mano a queste traduzioni non è possibile precisare: il contesto archivistico potrebbe forse permettere di ipotizzare un'epoca vicina alla fine degli anni '90 del Settecento<sup>17</sup>: anni, peraltro, piuttosto travagliati della sua vicenda personale (il ritorno da Napoli ad Altamura), come più in generale di quella storico-politica (i fatti drammatici della rivoluzione altamura del 1799 e la sua fuga da Altamura nei primi mesi di quell'*année terrible*). Ragion per cui non è escluso che queste traduzioni del Cagnazzi potessero trovare un qualche impiego anche nelle pratiche di insegnamento nel contesto dell'Università murgiana, come del resto accadeva in altri centri e università europee. Non è possibile asserirlo con sicurezza: certo è che il 1799 segnerà anche il declino dell'Università di Altamura, che nel 1821 giungerà al suo triste capolinea, quando venne sancita la chiusura definitiva dell'Ateneo dopo decenni di stentata sopravvivenza, e chissà se quella fase turbolenta della storia altamura, e non solo, non sia da annoverare tra le cause che impedirono o soltanto resero inutile la pubblicazione delle versioni voltairiane (come di altri appunti e scritti) rimaste così manoscritte.

<sup>15</sup> Cfr. Rotta, *Voltaire in Italia* cit.

<sup>16</sup> Cfr. *Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des livres*, [a cura di M.P. Alekseev], Académie des Sciences de l'URSS, Moscou-Leningrad 1961, p. 403 n° 1425.

<sup>17</sup> Le carte in questione presentano analogie con molti degli appunti di chimica organica-merceologia-agricoltura, di scienze, di scienze naturali (cfr. *supra* n. 9), che potevano costituire dei lavori preparatori agli *Elementi di Fisica* o un trattato che Cagnazzi si accingeva a scrivere sul finire degli anni '90: vd. Raucchi, *Chierici* cit., pp. 158-160.

Quanto alla disponibilità di libri, anche in francese, non è certo questione che fa problema alla ricostruzione qui offerta per la versione dei testi di Voltaire: sappiamo di libri, italiani e non solo, di ambito umanistico storico e scientifico, giunti ad Altamura per molte e varie vie. Il Cagnazzi stesso, per esempio, poté liberamente disporre dei libri di Giuseppe Carlucci, suo maestro e tra i primi docenti dell'Università altamurana (nel 1749 gli era stata affidata la cattedra di Filosofia e geometria): la passione per la lettura dei classici, per le scienze e la filosofia naturale avevano spinto il Carlucci a procurarsi «ottimi libri», tra i quali per esempio – come ricorda lo stesso Cagnazzi<sup>18</sup> – le opere di Galilei e di Newton.

Ben fornita era anche la biblioteca di Gioacchino de Gemmis – nominato arciprete e quindi responsabile dell'Università altamurana nel 1783, amico di Antonio Genovesi, uomo di sicura preparazione umanistica ma anche di buona cultura tecnico-scientifica, e imparentato col Cagnazzi. Il de Gemmis, tra i primi a istituire una biblioteca pubblica ad Altamura con il concorso e il sostegno della cittadinanza, aveva disposto che i docenti dell'Ateneo murciano non leggessero più i loro manoscritti né dettassero i loro appunti durante le lezioni, ma che dovessero stampare i manuali, cioè «quelle istituzioni – come scrisse lo stesso de Gemmis<sup>19</sup> – che hanno meritata pubblica approvazione» (unica testimonianza del genere che si conservi sono gli *Elementi di fisica* del Cagnazzi stesso, rimasti a lungo manoscritti e inediti e solo di recente pubblicati da Barbara Raucci)<sup>20</sup>.

Ma bisognerà ricordare anche che lo stesso ambiente familiare del Cagnazzi non era affatto privo di libri, anche di quelli freschi di stampa: lo zio Domenico, come è testimonianza nei ricordi del nipote, aveva «tutte le opere di Cartesio, o de' più distinti Carte-

<sup>18</sup> L. de Samuele Cagnazzi, *Notizie varie di Altamura*, ABMC, ms. F 344, p. 93. «Io profittai nella prima età assai dalla sua [sc. di Carlucci] conversazione, e da' suoi libri più che dalla sua istruzione» (Cagnazzi, *La mia vita* cit., p. 13).

<sup>19</sup> G. de Gemmis, *Relazione sullo stato delle scuole*, Bari, ASB, *Reali dispacci*, pubbl. in E. Bosna, *Per una Storia della Scuola in Terra di Bari*, Adriatica, Bari 1974, p. 37, e in Raucci, *Chierici* cit., in appendice.

<sup>20</sup> *Elementi di fisica composti per uso della Regia Università di Altamura*, in Raucci, *Chierici* cit., pp. 271-282.

siani, Silvano Regis<sup>21</sup>, Malebranche<sup>22</sup>, Harnaud<sup>23</sup>, Lamy<sup>24</sup>, la Biblioteca Regionata di GianClerico<sup>25</sup>, o la Biblioteca Universale<sup>26</sup>, ed altri di simili libri allora novissimi in materia di filosofia così naturale, che razionale»<sup>27</sup>. È una biblioteca *à la page* che si allinea alle sensibilità e alle espressioni del pensiero filosofico e scientifico del tempo.

Dalle lettere e dalle *Memorie* di Cagnazzi (nelle quali tuttavia non si parla quasi mai della vita accademica altamurana)<sup>28</sup> apprendiamo anche di spedizioni di casse di libri (e di oggetti scientifici ed altro ancora) ad Altamura provenienti da Napoli<sup>29</sup>, ove tra l'altro Cagnazzi aveva soggiornato a lungo e frequentato salotti letterari, studi privati, librerie e luoghi d'incontro degli intellettuali napoletani e di *savants* che giungevano e soggiornavano nella capitale partenopea<sup>30</sup>. E da Napoli, dopo essersi addottorato in legge il 10 giugno 1790, il Cagnazzi tornò ad Altamura, ove era stato nominato professore di Filosofia naturale e razionale<sup>31</sup> e ove probabilmente si diede a tradurre Voltaire.

<sup>21</sup> Il filosofo Pierre-Sylvain Régis (1632-1707).

<sup>22</sup> Nicolas Malebranche (1638-1715).

<sup>23</sup> Il teologo Antoine Arnauld (1612-1694).

<sup>24</sup> Francois Lamy (1636-1711).

<sup>25</sup> La *Bibliothèque raisonnée*, cominciata da Jean le Clerc (1657-1736) e continuata da altri sotto il nome di *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe* in Olanda: *Bibliothèque ancienne et moderne pour servir de suite aux bibliothèques universelle historique et choisie*, tt. 1-29, D. Mortier, Amsterdam 1714-1730.

<sup>26</sup> La *Bibliotheca universalis* (apud C. Froshoverum, [Tiguri] 1545) di Conrad Gesner (1516-1565).

<sup>27</sup> Cagnazzi, *Notizie varie di Altamura*, ABMC, ms., F 344, pp. 90-91. Cfr. Raucci, *Chierici* cit., p. 134.

<sup>28</sup> Raucci, *Chierici* cit., p. 172.

<sup>29</sup> Ivi, p. 131.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 137-138.

<sup>31</sup> Ivi, p. 143.

APPENDICE\*

[1]

[\*\*\*] differe[n]te dalla materia? è questo uno spirito [pu]ro? è questo un essere medio tra la materia che noi ne<sup>32</sup> conosciamo poco, e lo spirito che affatto non conosciamo? è questa<sup>33</sup> una proprietà data da [Dio] alla materia organizzata?

Essi fanno allora della esperienza su dagl'in[setti, su] da ve[rm]i della terra; essi li tagliano in mo[lt]e parti, e [se ]ne meravigliasi di vedere che in fine di qualche tempo vengono<sup>34</sup> delle teste a [tut]te queste parti tagliate; il medesimo animale si riproduce, e tira dalla sua distruzione medesima la sua moltiplicazione. Ha egli molte anime, che aspettano per animare queste pa[rt]i riprodotte, che si sia tagliata la testa dal p[rimie]ro tronco? Essi rassomigliano agli alberi, c[he] ger[mo]gliano da rami<sup>35</sup>, e che si riproducono dai tralci; questi alberi hanno essi molte anime. Non vi è apparenza; dunque è probabile che l'anima di queste besti[e] è di un'altra specie che noi chiamiamo anima vegetativa nelle pian[te] che è una facoltà di un ordine superiore, che Dio si è degnato dare a c[er]te parti di materia; questa<sup>36</sup> [è] una nuova prova della [su]a potenza; un nuovo soggetto di ad[or]ar!

Un uomo impetuoso, [e cattivo ragi]onatore<sup>37</sup> comprende<sup>38</sup> questo discorso, e dice loro: Voi siete scelerati, di cui bisognerebbe bruciare i corpi per il bene delle vostre anime; perché vo[i] negate l'immortalità dell'anima dell'uomo. I vostri Filosofi si guardano tra loro tutti stonati; uno di essi li risponde con dolcezza: Perché bruciarci si prestamente. Sopra che voi ave[te] p[ot]uto pensare

\* Nella trascrizione si seguono criteri conservativi; si normalizzano gli accenti e si interviene il meno possibile sull'interpunzione. Con le parentesi quadre [...] si indicano i punti in cui il supporto manca per deterioramento (i supplementi all'interno delle parentesi sono suggeriti su base congetturale o sulla base del testo francese); con le parentesi uncinate <...> si corregge o integra qualche caso di patente errore di trascrizione; con il sottolineato si rendono le sottolineature espresse mediante trattini nel testo.

<sup>32</sup> *ne* aggiunta interlineare.

<sup>33</sup> *questa* corretto su *questo*.

<sup>34</sup> *li* depennato dinanzi a *vengono*.

<sup>35</sup> *rami* corretto forse su *tralci*.

<sup>36</sup> *questa* corretto su parola non decifrabile.

<sup>37</sup> Nel testo francese: *et mauvais raisonneur*.

<sup>38</sup> *comprende* corretto forse su *apprende*.

che noi abbiamo l'idea che la vos[tr]a anima crudele è mortale? Sopra quello<sup>39</sup> che voi credete, riprende l'altro, che Dio à data agli bruti<sup>40</sup>, che sono organizzati come noi, la facoltà d'avere de' sentimenti, e delle idee[. O]r questa anima delle bestie perisce con essi, dunque voi credete che l'anima degli uomini perisce ancora.

Il Filosofo risponde: Noi non siamo affatti sicuri che quella che [noi] chiamiamo anima negli [animali] perisca con essi; noi sappiamo benissimo che la materia non perisce, e noi crediamo che può essere che Dio abbia messa negli animali qualche cosa che conserverà sempre, se Dio vuole, la facoltà di aver delle ide<e><sup>41</sup>. Noi non ci assicuriamo troppo, che la cosa sia così; perché n'appartiene poco agli uomini d'essere presuntuosi; ma noi non osiamo limitare la potenza di Dio. Noi diciamo che è probabilissimo che le bestie, che sono [m]ateria, ànno ricevuta da lui un poco d'intelligenza. Noi discorriamo continuamente delle proprietà della materia, che è dire, i doni di Dio, di cui prima non ne avevamo idea. Noi abbiám dal principio<sup>42</sup> definita la materia una sostanza estesa; di poi noi abbiamo riconosciuto che b[isogna]va raggiungere la solidità; qualche tempo dop[o] ha bisognato ammettere che questa materia à una forza, che si chiama forza d'inerzia[; do]po quella noi siamo stati assai m[eravigliati d'es]sere<sup>43</sup> obbligati di confessare che la materia gravita.

Quando noi abbiamo voluto inoltrarci più lontano nelle nostre ricerche, noi siamo stati forzati di riconoscere degli esseri che rassomigliano alla materia in qualche cosa, e che non hanno intanto gli altri attributi de' quali la<sup>44</sup> materia è dotata. Il fuoco elementare, per esempio, agisce sopra i nostri sensi come gli altri corpi: ma non tende ad un centro come essi; egli sfugge al contrario del corpo in linea retta da ogni lato. Egli non se<m>bra<sup>45</sup> obbedire alle leggi di attrazione, della gravità, come gli altri corpi. L'ottica ha de' misteri de' quali non se ne potrebbe in nessun conto rendere ragione, che osando supporre che i raggi di [l]uce si penetrano tra loro. Vi è certamente qual[che c]osa nella luce che la distingue d[alla] materia conosciuta; sembra che la luce sia [un essere]<sup>46</sup> medio tra i corpi, e le altre<sup>47</sup> specie di esseri che noi ignoriamo. È verisimi-

<sup>39</sup> *che* depennato dinanzi a *quello*.

<sup>40</sup> Lettura incerta (nel testo francese: *brutes*).

<sup>41</sup> *ide (sic)* nel testo.

<sup>42</sup> La parola *principio* è ripetuta alla carta seguente (come sovente Cagnazzi usa fare al cambio di fascicolo in altri appunti autografi: cfr. Raucci, *Chierici* cit., p. 236).

<sup>43</sup> Nel testo francese: *étonnés d'être*.

<sup>44</sup> *de' quali la* corretto su parole non decifrabili.

<sup>45</sup> *sebra* nel testo.

<sup>46</sup> Nel testo francese: *un être*.

<sup>47</sup> *le altre* corretto su *gli altri*.

lissimo che queste altre specie sono esse ancora un mezzo che conduce ad<sup>48</sup> altre creature, e che vi è ancora una catena di sostanze che si elevano all'infinito Usque adeo quod tangit idem est, tamen ultima distant<sup>49</sup>.

Questa idea a noi pare degna della grandezza di Dio, se qualche cosa ne è degna. Tra questa sostanza, egli ha potuto senza dubbio sceglierne una che ha situata nel nostro corpo, e che si chiama anima umana; i Libri Sacri che noi abbiamo letti, c'insegnano che questa anima è immortale. La Ragione è d'ac[c]ordo con la Rivelazione; perché come una sostanza qualunque perirebbe? ogni forma si distrugge, l'essere resta. Noi non possiamo [concepi]re<sup>50</sup> [l]a creazione d'una sos[ta]nza, né il suo [ann]ichi[la]me[n]to<sup>51</sup>; ma noi osiamo affermare<sup>52</sup> [che il maes]tro[...]<sup>53</sup> assoluto di tutti gli esseri non possa dare ancora de' sentimenti, e delle percezioni all'essere che si appella materia. Voi siete molto sicuri che l'essenza della vostra anima è di pensare, e noi non ne siamo mica sicuri, perché allorache noi esaminiamo un feto, non abbiamo della pena a credere che la sua anima abbia molte idee nel suo cervello; e non dubbitiamo assai che in un sonno pieno, e profondo, in un letargo completo, se abbia giammai fatte delle meditazioni. Così a noi pare che il pensiero potrebbe ben essere, non l'essenza dell'essere pensante, ma un dono che il Creatore ha fatto a questi esseri, che noi chiamiamo pensanti; e tutto questo ci ha fatta nascere la supposizione, che se egli v[ol]eva, avrebbe potuto fare questo dono ad un atomo, conservarlo eternamente questo atomo, e [il s]uo dono, o distruggerlo a suo piacere. La difficoltà consiste meno ad indovinare come la materia potrebbe<sup>54</sup> pensare, che ad indovinare come una sostanza qualunque pensa. Voi avete le idee, perché Dio ha voluto darvele; perché voi volete impedirlo di<sup>55</sup> darle alle altre specie? Sarete voi assai intrepidi per osare credere che la vostra anima è precisamente dello stesso genere che le sostanze che sono più da vicino<sup>56</sup> alla Divinità? Vi è grande apparenza che elle sono di un ordine molto superiore, e che in conseguenza Dio si è degnato<sup>57</sup> darli una maniera di pensare infini-

<sup>48</sup> *ad* corretto su *alle*.

<sup>49</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, VI, 67 («fino al punto che ciò che è vicino è simile, mentre gli estremi si distinguono nettamente»): sono i versi con i quali Ovidio descrive l'opera di tessitura in cui si cimentano con grande maestria Atena e Aracne: quest'ultima, conscia della sua abilità, aveva sfidato la dea, ma ridotta alla sconfitta da quella venne trasformata in ragno.

<sup>50</sup> Nel testo francese: *concevoir*.

<sup>51</sup> Nel testo francese: *anéantissement*.

<sup>52</sup> *noi*: svista per *non*? Nel testo francese si legge: *nous n'osons affirmer*.

<sup>53</sup> Nel testo francese: *le maître*.

<sup>54</sup> *la materia potrebbe* corretto su *una sostanza qualunque*.

<sup>55</sup> *di* corretto su *dal*.

<sup>56</sup> *sono più da vicino* corretto su *si avvicinano più*.

<sup>57</sup> *degnatoto (sic)* nel testo.

Nunzio Bianchi

tamente più bella; nello stesso modo che<sup>58</sup> ha accordata una misura di idee mediocrissima agli animali, che sono di un ordine inferiore a voi. Io ignoro come vivo, come do la forza; e voi volete, che io sappia come ho le idee: l'anima è un orologio che Dio ci ha dato a governare; ma non ci ha detto di [cosa]<sup>59</sup> è composta la molla di questo orologio.

Vi è niente in tutto questo da cui si possa ricavare che la nostra anima sia mortale? Anche una volta noi pensiamo come voi sopra l'immortalità che la fede ci annunzia; ma crediamo<sup>60</sup> che noi siamo troppo ignoranti per affermare che Dio non abbia il potere d'accordare il pensare ad un sol essere che vorrà. Voi limitate la potenza del Creatore, che è senza confini, e noi l'estendiamo così lontano come s'estende la sua esistenza. Perdonateci di crederlo potentissimo, come noi vi perdoniamo di restringere il suo potere. Voi sapete senza dubbio tutto quello che egli può fare, e noi non ne sappiamo niente. Viviamo da fratelli, adoriamo in pace il nostro Padre commune; voi con le vostre anime savie, ed ardite, noi con le nostre anime ignoranti e timide. Noi abbiamo un giorno a vivere. Passiamolo dolcemente senza lagnarci per le<sup>61</sup> difficoltà delle quali saremo rischiarati<sup>62</sup> nella vita immortale che incomincerà domani.

[2]

Sopra il paradosso  
Che le scienze hanno nociuto ai costumi

Grazie a Dio io ho bruciati tutti i miei libri, mi disse ieri Timone. Che, tutti senza eccezione! Poco importa<sup>63</sup> di aver bruciati il Giornale di Trevoux, i Romanzi correnti, ed alcuni pezzi nuovi. Ma che vi hanno fatto Cicerone e Virgilio, Racin<sup>64</sup>, La Fontaine, l'Ariosto, Addi[s]on, e Pope? Io ho bruciato, replicò egli; questi sono i cor[ruttori] del Genere umano. I Maestri di Geometria, e di Aritmetica ancora sono mostri. Le Scienze sono il più orribile flaggello della Terra. Senza esse noi avremmo avuti sempre l'Età dell'oro. Io rinunzio alla gente di lettere per sempre, a tutti i paesi ove le arti sono conosciute. Egli è spaventato di vivere nella città, ove si porta la misura in ora<sup>65</sup> nelle sacche, ove si sono fatti venire dalla China de' piccioli insetti per covrirsi della loro lanug-

<sup>58</sup> *cha* depennato dinanzi a *che*.

<sup>59</sup> Nel testo francese: *quoi*.

<sup>60</sup> *noi* depennato dinanzi a *crediamo*

<sup>61</sup> *per le* corretto su *delle*.

<sup>62</sup> Nel testo francese: *pour de difficultés qui seront éclairés*.

<sup>63</sup> *che l'abbiate fatto* depennato dopo *importa*.

<sup>64</sup> Così nel testo.

<sup>65</sup> Nel testo francese: *la mesure du temps en or*.

gine, ove si sentono cento istrumenti che si accordano, che incantano le orecchie, e che cullano l'anima in<sup>66</sup> un dolce riposo. Tutto quello è orribile; egli è chiaro che non vi sono altri che Iroquois che siano gente dabbene bisogna ancora che essi sieno lontani da Quebec, ove io suppongo che dannose Scienze di Europa si sieno introdotte.

Quando Timone ebbe ben svaporata la sua bile, io lo pregai di dirmi senza stizza<sup>67</sup> quello che li avea inspirata tanta avversione per le Belle Lettere. Egli mi confessò ingenuamente, che la sua noia era venuta originariame[n]te da una specie de gente che si fanno garzoni di Libri, e che da quello bello stato ove li induce l'impotenza di prendere una professione onesta, insultano ogni mese gli uomini li più stimabili dell'Europa per guadagnare il loro salario. Voi avete ragione, li dissi io. Ma vorrete voi che si uccidano tutti i cavalli di una città perché ve ne sono alcuni che tirano de' calci e servono male.

Io vidi che questo uomo avea incominciato ad odiare l'abuso delle Arti, e che era pervenuto infine ad odiare le Arti medesime. Voi converrete, mi disse, che l'industria dà all'uomo de' nuovi bisogni. Questi bisogni infiammano le passioni, e le passioni fanno commettere tutti i delitti. L'Abbate Suger governava assai bene lo Stato nel tempo d'ignoranza. Ma il Cardinale di Richelieu, che era Teologo e Poeta, fece tagliare più teste che cattivi pezzi da Teatro che fece. Appena fu stabilita l'Academia Francese, che li Cinque Marti, i de Thou, i Marillac, passarono per le mani del Boja. Se Errico<sup>68</sup> VIII non avesse studiato, non avrebbe mandate due delle sue femine sopra del palco. Carlo IX non ordinò il massacro di S. Bartolomeo, che perché il s[uo] maestro Amiot li avea insegnato a fare i versi. Ed i Cattolici non massacrarono in Irlanda tre o quattro mila famiglie di Protestanti per altro, che per aver appreso a fondo la Summa di S. Tommaso.

Voi pensate dunque, li dissi, che Attila, Genserico, Odoacro, ed altri simili abbino studiati lungo<sup>69</sup> tempo nelle Università. Io non dubbito intanto, mi disse egli, e sono persuaso che essi hanno scritto assai in versi ed in prosa; senza questo avrebbero essi distrutta una parte del Genere umano? Essi leggevano continuamente i Casuisti, e la Morale rilasciata da Gesuiti, per calmare i scrupoli, che la Natura selvaggia c'insegna ancora. Questo non è che a forza di spirito, e di coltura si può divenire cattivo. Vivono i sciocchi per essere onesta gente. Egli fortificò questa idea con molte ragioni capaci di far riportare un premio in una Academia. Io lo lasciava dire. Noi partimmo per andare a cenare in campagna. Egli maldiceva caminando la barbarie delle Arti, ed io leggeva Orazio.

<sup>66</sup> *in* corretto su *ad*.

<sup>67</sup> *stizza* corretto su *umore*.

<sup>68</sup> *Errico* corretto su *Errigo* (?).

<sup>69</sup> *lungo* corretto su parola non decifrabile.

Nunzio Bianchi

Ad un lato di un bosco noi fummo arrestati dagli assassini, e spogliati di tutto spietatamente. Io domandai a questi signori in quale Università essi aveano studiato. Essi mi confessarono che niuno di essi avea<sup>70</sup> giammai appreso a leggere.

Dopo essere stati così rubbati dagli ignoranti, noi arrivammo quasi nudi alla<sup>71</sup> casa ove noi dovevamo cenare. Ella apparteneva ad uno dei più savj uomini dell'Europa. Timone seguendo i suoi principj doveva aspettarsi di essere divorato. Intanto questo non vi fu; egli ci vesti, e c'improntò del denaro, ci<sup>72</sup> fece la più grande accoglienza: e Timone nel<sup>73</sup> finir<sup>74</sup> di mangiare chiese una penna, ed il calamaio per scrivere contro quelli che coltivano lo spirito.

[3]

I due Consolati

Il grande filosofo Citofilo diceva un giorno ad una femina sconsolata e che avea giusta causa d'esserci: Madama, la Regina d'Inghilterra figlia del grande Errico IV fu ancora infelice come voi: ella fu cacciata da i suoi regni; fu data a perire su dell'Oceano per le tempeste; ella vide morire il suo Reale Sposo su del palco. Io ne sono<sup>75</sup> dolente per essa, disse la dama; ed essa si mise a piangere le sue proprie<sup>76</sup> disgrazie.

Ma, disse Citofilo, voi vi sovvenite di Maria Stuard: ella amava assai onestamente un bravo musico che avea un bellissimo contratenore. Il suo marito uccise il suo musico avanti gli occhi suoi; ed in seguito la sua buona amica, e la sua buona parente la Regina Elisabetta, che si diceva vergine, li fece tagliare il collo sopra di un palco coperto di nero, dopo averla tenuta nelle carceri diciotto anni. Questa è troppo crudeltà, rispose la Dama; ed ella di nuovo s'immergeva nella sua malinconia.

Voi può l'essere<sup>77</sup> avrete inteso parlare, disse il consolatore, della bella Giovanna di Napoli, che fu presa, e strangolata? Me ne sovviene in confuso, disse l'afflitta.

<sup>70</sup> *sapea* depennato dinanzi a *avea*.

<sup>71</sup> *alla* corretto su *nella*.

<sup>72</sup> Dinanzi a *ci* lettera depennata non decifrabile.

<sup>73</sup> *Nell'* nel testo.

<sup>74</sup> *unire* (?) depennato dinanzi a *finir*.

<sup>75</sup> *Io ne so. A me ne* depennato dinanzi a *Io ne sono*.

<sup>76</sup> *le sue proprie* corretto su *li suoi propri*.

<sup>77</sup> *che* depennato dopo *essere*.

Bisogna che io vi conti, aggiunse l'altro, l'avventura d'un Sovrano che fu detronizzato a tempo mio dopo aver cenato, e che è morto in un'isola deserta. Io so tutta questa storia, rispose la Dama.

E bene dunque io voglio dirvi ciocché è accaduto ad una grande Principessa a quale io ho insegnata la Filosofia. Ella avea un amante, come lo hanno tutte le grandi e belle Principesse. Suo padre entrò nella sua camera<sup>78</sup>, e sorprese l'amante che avea il viso tutto infocato, e l'occhio risplendente come un carbonchio; la Dama pur anche avea la tinta assai viva. Il viso del giovane uomo dispiaque talmente al padre, che li diede uno sciaffo il più enorme che si sia mai avuto nella sua Provincia. L'amante prese un pajo di mollette da strappar peli, e ruppe la testa al suo suocero, che guarì a pena, e che porta ancora la cicatrice di questa ferita. L'amante smarrito, saltò per la finestra, e si slogò il piede; di maniera che oggidì esso zoppica visibilmente, sebene per ogni altro egli abbia un taglio ammirabile. L'Amante fu condannato alla morte per aver rotta la testa ad un grandissimo Principe. Voi potete giudicare dello stato in cui era la Principessa quando si mandava ad appiccare<sup>79</sup> l'amante. Io l'ho veduto molto tempo allora che egli era nelle carceri; non mi parlava d'altro che della sua infelicità.

Perché non volete voi dunque che io pensi ai miei? li disse la Dama. Questo è, disse il Filosofo, perché non bisogna pensarci, e che tante grandi Dame essendo state sì sfortunate, vi sta male di disperarvi. Pensate ad Ecuba, pensate Niobe. Ah, disse la Dama, se io fossi vissuta nel lor tempo, o in quello della bella Principessa, e se per consolarle voi li avreste raccontate<sup>80</sup> le mie infelicità, pensate voi che elle vi avessero ascoltato?

Il posdomani<sup>81</sup> il Filosofo perde il suo figlio unico, e fu sul punto di morirne di dolore. La Dama fece formare una lista di tutti i Re che aveano perduti i loro figli, e la portò al Filosofo; egli la lesse, la trovò assai esatta, e non cessò di piangere. Tre mesi dopo essi si videro, e restarono<sup>82</sup> maravigliati di trovarsi di un umore lietissimo. Essi fecero erigere una bella statua al Tempo, con questa iscrizione: A colui che consola.

<sup>78</sup> *camera* corretto su parola non decifrabile.

<sup>79</sup> *appiccare* preceduto da *legare* depennato.

<sup>80</sup> *raccontate* così nel testo.

<sup>81</sup> *posdomani* preceduto da *gior* depennato.

<sup>82</sup> *restarono* preceduto da *furono* depennato.

Nunzio Bianchi

**Abstract.**

This study examines previously unpublished Italian translations of Voltaire's works from the Fondo Cagnazzi (Archivio-Biblioteca-Museo Civico, Altamura), attributed to Luca de Samuele Cagnazzi (1764–1852). Linked to European references and Altamura's intellectual milieu, the translations reveal a selective reception of Voltaire, showing how translation served as cultural mediation and intellectual engagement in a provincial yet connected setting.

**Keywords.**

Voltaire, Italian translation, Luca de Samuele Cagnazzi, Altamura.

Nunzio Bianchi

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
nunzio.bianchi@uniba.it

Voltaire ad Altamura

Differenza della materia? e questo uno spirito  
no? - questo un essere morto ma la materia do  
ne consumano poco, e lo spirito di affatto non  
consumano? e questo una proprietà data da  
alla materia organizzata?  
Essi fanno allora delle esperienze su degli in-  
setti della terra; essi li tagliano in  
due o pezzi, e ne maravigliano di vedere che  
in fine di qualche tempo la verga delle teste  
che questi pezzi tagliati, il medesimo ani-  
male si riproduce, e viva dalla sua divisione  
medesima la sua moltiplicazione. Ma agli molte  
anime che aspettano per animare queste parti  
riprodurre, che si sia tagliata la cassa dal per-  
to tronco? Essi rassomigliano agli alberi, e ge-  
nerano de' sassi, e che si riproducono dai vetri;  
questi alberi hanno essi molte anime? non si è  
affare; dunque è probabile che l'anima

Fig. 1

Altamura, Archivio-Biblioteca-Museo Civico (ABMC),  
Fondo Cagnazzi, III D 9, fasc. 10, c. [1]

*“Une certaine gravité de mœurs”:  
norme giuridiche e concezione della donna  
nell’antica Roma secondo Montesquieu*

1. *Premessa*

Per quanto non sia stato oggetto di approfondimenti in prospettiva miratamente antichistica, l’interesse di Montesquieu a prendere posizione sullo spazio da riconoscere alle donne in ambito pubblico e privato è stato indagato a più riprese dalla storiografia moderna, nella cornice di lavori che oltre a cogliervi una linea misogina, antifemminista o per converso profemminista, ne hanno fatto emergere l’approccio polivalente e secondo taluni ambiguo sul punto nel contesto di vari scritti<sup>1</sup>, nonché l’inclinazione ad in-

<sup>1</sup> Oltre Clinton 1975; Geffriaud Rosso 1977; Hoffmann 1977, p. 323 si vedano in particolare Kra 1984, spec. p. 273 per la percezione di Montesquieu delle donne quali individui con attitudini contraddittorie e irrazionali nella cornice di opere come le *Lettres persanes* e p. 278 ss. per la sua capacità di superare l’idea della inferiorità femminile, esplorando aspetti variamente capaci di influenzarne la condizione nonché fattori e circostanze in grado di incidere sul carattere e sul comportamento muliebri; Kra 1992. Sulla rappresentazione delle donne nelle *Lettres persanes* vd. anche Shanley-Stillman 1982; Durand-Sendrail

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

quadrare la soggezione femminile all’ autorità maritale in rapporto alla concezione del potere nell’ *Esprit des Lois*<sup>2</sup>.

Partendo da quest’ orizzonte, non è difficile supporre che dietro la convinzione dell’ autore che il dominio delle donne in seno al nucleo familiare fosse contrario alla ragione e alle leggi di natura a causa di una *foiblesse* reputata consustanziale al genere, ma che per converso non lo fosse il loro coinvolgimento nel governo dell’ impero, grazie a qualità come la dolcezza e la moderazione, più conformi a compiti di governo<sup>3</sup>, possa esservi stata oltre all’ influenza di una consolidata linea di pensiero risalente alla tradizione antica la parallela presa d’ atto dell’ ascesa di alcune figure femminili nelle corti europee dei secoli precedenti e del suo tempo<sup>4</sup>.

Nondimeno, particolari passaggi del trattato maggiore del Barone de la Brède riflettono posizioni pregiudiziali nei confronti delle donne con esiti differenti a seconda delle forme di governo, come l’ idea di una loro propensione ad atteggiamenti intollerabili quali discordie, indiscrezioni, gelosie, tali da renderle negli ordinamenti monarchici facile strumento di chi avesse fatto leva sulla loro fra-

1989; Schaub 1995; McAlpin 2000; Jeng 2017; Radica 2023 che ha rimarcato l’ attenzione dell’ autore per costumi e statuto femminili da definirsi in rapporto alle concrete condizioni della vita domestica e civile, con ruoli e spazi delle donne distinti in qualità di membri della famiglia e di soggetti sottoposti a regimi giuridici che ne delineano sotto vari aspetti la posizione subalterna al coniuge.

<sup>2</sup> Sul punto, oltre Hoffmann 1977, pp. 330-351, cfr. Schaub 2023.

<sup>3</sup> Montesquieu, *De l’Esprit des Lois*, VII, 17, *De l’administration des femmes*: «Il est contre la raison et contre la nature que les femmes soient maîtresses dans la maison, comme cela étoit établi chez les Égyptiens; mais il ne l’est pas qu’elles gouvernent un empire. Dans le premier cas, l’état de foiblesse où elles sont ne leur permet pas la prééminence: dans le second, leur foiblesse même leur donne plus de douceur et de modération; ce qui peut faire un bon gouvernement, plutôt que les vertus dures et féroces» (il passo è tratto dall’edizione Caillois 1951, p. 348. A tale edizione si riferiscono anche i luoghi citati nelle note che seguono, sia dell’ *Esprit des lois*, che delle *Lettres persanes* e delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*).

<sup>4</sup> Sulle preoccupazioni dei pensatori illuministi, fra cui Montesquieu, circa il potere crescente delle donne e la possibilità che partecipassero attivamente alla vita politica cfr. Outram 2006, pp. 118-119.

gilità e la loro vanità assecondandone l'amore per il lusso<sup>5</sup>. Analogamente emergono giudizi severi sul rapporto fra avvenenza muliebre e facoltà di esercizio della ragione, richiamato a supporto della necessità di sottomettere le donne senza riconoscere loro in vecchiaia un *empire* non concesso in giovinezza neppure dalla bellezza<sup>6</sup>. In questo contesto, che accreditando agli uomini quale fattore di naturale distinzione la *force* e la *raison*, riconosceva di fatto nel matrimonio uno stato desiderabile per creature capaci di esercitare in modo mutevole nel corso del tempo il proprio ascendente sull'universo maschile attraverso l'aspetto fisico e il fascino, Montesquieu poneva l'accento anche sul variare dei costumi coniugali in rapporto al variare delle aree climatiche. In tal senso, il raggiungimento più tardivo in quelle temperate da parte delle donne della capacità di generare e il possesso di «plus de raison et de connoissances» al momento delle nozze, avrebbe comportato la possibilità di introdurre oltre alla monogamia anche «une espèce d'égalité dans les deux sexes». Un'acquisizione il cui significato può essere inteso anche in rapporto ad un altro passaggio in cui notiamo, oltre ad

<sup>5</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des Loïs*, VII, 9, *De la condition des femmes dans les divers gouvernements*, p. 341: «Les femmes ont peu de retenue dans les monarchies, parce que, la distinction des rangs les appelant à la cour, elles y vont prendre cet esprit de liberté qui est à peu près le seul qu'on y tolère. Chacun se sert de leurs agréments et de leurs passions pour avancer sa fortune; et comme leur foiblesse ne leur permet pas l'orgueil, mais la vanité, le luxe y règne toujours avec elles. Dans les États despotiques, les femmes n'introduisent point le luxe; mais elles sont elles-mêmes un objet du luxe. Elles doivent être extrêmement esclaves. Chacun suit l'esprit du gouvernement, et porte chez soi ce qu'il voit établi ailleurs. Comme les lois y sont sévères et exécutées sur-le-champ, on a peur que la liberté des femmes n'y fasse des affaires. Leurs brouilleries, leurs indiscretions, leurs répugnances, leurs penchants, leurs jalousies, leurs piques, cet art qu'ont les petites âmes d'intéresser les grandes, n'y sauroient être sans conséquence. De plus, comme dans ces États les princes se jouent de la nature humaine, ils ont plusieurs femmes, et mille considérations les obligent de les renfermer. Dans les républiques, les femmes sont libres par les lois, et captivées par les mœurs; le luxe en est banni, et avec lui la corruption et les vices».

<sup>6</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI, 2, *Que dans les pays du midi il y a dans les deux sexes une inégalité naturelle*, p. 509.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

un nuovo riferimento all’impatto del clima sulla natura femminile, anche la fiducia che nei *pays du Nord* la natura meno passionale delle donne rendesse più agevole guidarle, consentendo di impostare in modo più equilibrato le relazioni fra i due sessi, fino a far apparire quello muliebre, in ragione della sua grazia, un ornamento per la società<sup>7</sup>.

## 2. La repressione della licenziosità muliebre in ambito romano: fra strumentalizzazione e limiti

Volendo interrogarsi più specificamente sulle posizioni maturate da Montesquieu sulla condizione e lo *status* giuridico delle donne nell’antica Roma e l’interpretazione che intese proporre nell’*Esprit des lois*, al di là della ricostruzione storiografica, conviene tener presente sul piano generale che egli ne ammettesse un ruolo «utile alla buona conduzione della cosa pubblica», suggerendo un’ideale conciliazione di limiti derivanti da contesti e fattori differenti, sì da circoscriverne libertà ed eccessi e consentirne l’espressione di qualità positive nella sfera privata, come l’obbedienza al coniuge all’interno delle pareti domestiche, fondamentale contro i rischi di disgregazione sociale derivanti da forme di malcostume quali l’adulterio<sup>8</sup>.

In questa direzione, meritano attenzione alcune sezioni del libro VII dell’opera dove, dopo un’articolata discussione sul lusso e le leggi suntuarie<sup>9</sup>, non priva di richiami alle decisioni assunte per la *correction des mœurs et du luxe des femmes* da Augusto e poi da Tiberio, identificato il *luxe* quale causa in grado di decretare la fine

<sup>7</sup> Cfr. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, XVI, 11, *De la servitude domestique indépendante de la polygamie*, p. 517.

<sup>8</sup> Come globalmente rimarcato da Tortarolo 1997, spec. p. 237.

<sup>9</sup> Cfr. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, VII, 1-7, pp. 332-340. Sulle posizioni dell’autore circa la ricerca della ricchezza e del lusso quale indizio di degenerazione scaturita dall’abbandono della *vertu* cfr. anche Montesquieu, *Esprit des Lois*, III, 3, p. 252.

degli ordinamenti repubblicani<sup>10</sup>, l'autore formulava una riflessione emblematica per comprendere ch'egli considerasse la buona condotta delle donne in primo luogo un aspetto ineludibile per il buon funzionamento di un ordinamento statale. In tale contesto, notiamo l'acquisizione della loro incontinenza come la peggiore delle sciagure, foriera di conseguenze deleterie sulla stabilità delle costituzioni, in ragione della quale Montesquieu riteneva che i buoni legislatori avessero perseguito *une certaine gravité de mœurs* sul piano legislativo attraverso misure adatte a reprimere finanche forme inutili di galanteria, poiché andava bandito non soltanto il vizio, ma anche la sua semplice parvenza<sup>11</sup>.

Nella medesima cornice, ispirata da apprezzamento per il primato espresso dalle *villes grecques* quanto a virtù, castità, sempli-

<sup>10</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 4, *Des lois somptuaires dans les monarchies*, pp. 336-337 dove l'autore metteva a frutto quanto letto in Cass. Dio 54.16.3 a proposito dell'intervento augusteo, nonché in Tac. *Ann.* III, 52-53 per quello tiberiano, in risposta alla proposta di ripristinare la normativa suntuaria caduta in desuetudine, avanzata dagli edili nel 22 d.C. In tale contesto, va peraltro notato il giudizio lapidario riservato da Montesquieu alle risposte con cui, stando al resoconto dioneo, il primo avrebbe tacitato le richieste *importunes* dei senatori: tale atteggiamento di favore verso il lusso, tipico delle monarchie, era rivelatore del regime autocratico introdotto da Augusto: «C'est qu'il fonde une monarchie, et dissolvoit une république». Per ulteriori precisazioni sull'interpretazione di Montesquieu della condotta dell'artefice del principato, cfr. Mastroserosa 2012; Mastroserosa 2018, pp. 290-295; Mastroserosa 2023, pp. 60-61, con bibliografia anteriore.

<sup>11</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 8, *De la continence publique*, pp. 340-341: «Il y a tant d'imperfections attachées à la perte de la vertu dans les femmes, toute leur âme en est si fort dégradée, ce point principal ôté en fait tomber tant d'autres, que l'on peut regarder, dans un État populaire, l'incontinence publique comme le dernier des malheurs, et la certitude d'un changement dans la constitution. Aussi les bons législateurs y ont-ils exigé des femmes une certaine gravité de mœurs. Ils ont proscriit de leurs républiques non seulement le vice, mais l'apparence même du vice. Ils ont banni jusqu'à ce commerce de galanterie qui produit l'oisiveté, qui fait que les femmes corrompent avant même d'être corrompues, qui donne un prix à tous les riens, et rabaisse ce qui est important, et qui fait que l'on ne se conduit plus que sur les maximes du ridicule, que les femmes s'entendent si bien à établir».

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

cità femminili<sup>12</sup>, volgendo lo sguardo alle istituzioni introdotte nell’Urbe per vigilare sui comportamenti delle donne, dopo aver sottolineato la mancata attribuzione di una specifica competenza sul punto alla magistratura della censura, il Barone si appuntava sul *tribunal domestique*<sup>13</sup>, alludendo con ciò ad un regime giurisdizionale familiare distinto da quello pubblico, che nell’antica Roma avrebbe permesso al *pater familias* di essere affiancato da congiunti o da altri personaggi autorevoli, nel giudicare imputazioni a carico di sottoposti alla sua *patria potestas*. Pur non consentendo il suo riferimento di intendere in che misura presupponesse l’esistenza di un effettivo tribunale domestico attivo con procedure analoghe a quelle adottate nei processi penali, ovvero in grado di sostituirsi alla giurisdizione ordinaria della *civitas*, o piuttosto di un consesso sulla cui convocazione non vigesse alcun obbligo per il *pater familias*, nella libertà di scelta del quale sarebbe rientrata per consuetudine anche la facoltà di ricorrervi così come l’identificazione dei membri chiamati a farne parte<sup>14</sup>, è significativo che

<sup>12</sup> Cfr. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, VII, 9, *De la condition des femmes dans les divers gouvernements*, pp. 341-342. Sull’apprezzamento riservato più in generale dall’autore all’ordinamento politico greco cfr. Felice 2012, pp. 8-9; Cambiano 2018, pp. 162-163.

<sup>13</sup> Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, VII, 10, *Du tribunal domestique chez les Romains*, p. 342: «Les Romains n’avoient pas, comme les Grecs, des magistrats particuliers qui eussent inspection sur la conduite des femmes. Les censeurs n’avoient l’œil sur elles que comme sur le reste de la république. L’institution du tribunal domestique suppléa à la magistrature établie chez les Grecs. Le mari assembloit les parents de la femme, et la jugeait devant eux». In tale contesto merita d’essere sottolineato che Montesquieu riconoscesse al marito, e non al padre, il diritto di convocare i congiunti della moglie e di sottoporla a giudizio in loro presenza, facendo leva su una testimonianza di Dion. Hal. *Ant. Rom.* II, 25 (6) che ascriveva la misura a Romolo, richiamata nella nota *ad loc. cit.* Sull’uso dello storico greco da parte di Montesquieu cfr. Martin 1987.

<sup>14</sup> Sul punto, ampiamente dibattuto dalla storiografia moderna, oltre Volterra 1948, che poneva l’accento sull’inesistenza presso le fonti antiche di indizi della sussistenza di un tribunale domestico con effettiva ed autonoma giurisdizione, cfr. Fayer 1994, pp. 133-135; nonché fra i lavori più recenti, anche per la discussione delle posizioni anteriori, Russo Ruggeri 2009; Russo Ruggeri 2010; Donadio 2012; Ramon 2015; Viarengo 2024.

Montesquieu ne assumesse il ruolo in chiave storica e ne rimarcasse l'efficacia di strumento adatto ad assicurare all'ordinamento repubblicano il controllo dei costumi muliebri. Al contempo, va notato ch'egli ne evidenziava tuttavia l'arbitrarietà sanzionatoria derivante dalla difficoltà di prescrivere sul piano delle leggi, cioè generale, il rispetto di qualità comportamentali riguardanti invece il piano individuale, come la pudicizia:

Ce tribunal maintenoit les mœurs dans la république. Mais ces mêmes mœurs maintenoient ce tribunal. Il devoit juger non seulement de la violation des lois, mais aussi de la violation des mœurs. Or, pour juger de la violation des mœurs, il faut en avoir. Les peines de ce tribunal devoient être arbitraires, et l'étoient en effet; car, tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même. Le tribunal domestique regardoit la conduite générale des femmes<sup>15</sup>.

Al di là di considerazioni che riflettono l'acume di Montesquieu nell'operare una chiara distinzione sulla prescrittività di buoni costumi per via legislativa e l'osservanza spontanea della buona condotta, il seguito dell'analisi denota la valorizzazione del carattere perentorio della persecuzione prevista dai Romani anche in sede pubblica contro i comportamenti licenziosi e *in primis* contro l'adulterio, ritenuto un vero e proprio crimine. Una linea sanzionatoria in cui la ricostruzione del filosofo-giurista identificava la soluzione dettata dall'interesse dello stato non solo a reprimere la sregolatezza femminile, bensì anche l'eventualità che coinvolgesse i mariti altrettanto incontinenti o addirittura propensi a nascondere la lascivia delle mogli senza sottoporla a punizione, ad ignorarla anziché vendicarla:

Mais il y avoit un crime qui, outre l'animadversion de ce tribunal, étoit encore soumis à une accusation publique: c'étoit l'adultère; soit que, dans une république, une si grande violation

<sup>15</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois* VII, 10, *Du tribunal domestique chez les Romains*, pp. 342-343.

“*Une certaine gravité de mœurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

de mœurs intéressât le gouvernement; soit que le dérèglement de la femme pût faire soupçonner celui du mari; soit enfin que l'on craignit que les honnêtes gens mêmes n'aimassent mieux cacher ce crime que le punir, l'ignorer que le venger<sup>16</sup>.

In questa cornice, l'evocazione in un passaggio successivo in termini non positivi dell'indebolimento, con l'avanzare del tempo, del tribunale domestico e dell'accusa pubblica, in concomitanza con il declino dell'ordinamento repubblicano e dei buoni costumi che aveva salvaguardato<sup>17</sup>, lascia intuire la posizione complessivamente favorevole di Montesquieu sulla repressione dell'immoralità femminile globalmente garantita dal sistema familiare romano, prima dell'introduzione delle *quaestiones perpetuae* e della ripartizione giurisdizionale che aveva comportato, indebolendo l'efficacia dell'organo fin dalle origini deputato a vigilare su quella. Al contempo, se ne ricava che a giudizio dell'autore, impegnato a valutare in prospettiva evolutiva e politico-comparativa i fattori di declino della buona condotta delle donne, il timore di un uso improprio avesse contribuito a far cessare il ricorso all'accusa pubblica a loro carico e analogamente avesse inciso una prescrizione della *Iulia de adulteriis coercendis* con cui si ammetteva la possibilità di accusare una donna di adulterio solo dopo aver provveduto all'incriminazione del marito con l'accusa di averne favorito la sregolatezza, in tal modo praticamente annullando il ricorso all'accusa contro la donna:

La loi Julia ordonne qu'on ne pourroit accuser une femme d'adultère, qu'après avoir accusé son mari de favoriser ses dérèglements; ce qui restreignit beaucoup cette accusation, et l'anéantit pour ainsi dire<sup>18</sup>.

Corredata da una nota che fa inoltre intravedere l'apprezzamento di Montesquieu per la posteriore misura abrogativa di Costantino, a suo dire intervenuto per impedire l'ingerenza indegna

<sup>16</sup> Ivi, p. 343.

<sup>17</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 11, *Comment les institutions changèrent a Rome avec le gouvernement*, p. 343.

<sup>18</sup> Ivi, p. 344.

di estranei in vicende familiari private<sup>19</sup>, il richiamo nel passo alla legge *Iulia de adulteriis coercendis*, con cui come è noto fra il 18 e il 16 a.C. su iniziativa di Augusto i comportamenti licenziosi e gli adulterii divennero imputabili in capo ad un preciso *crimen*<sup>20</sup>, si segnala – come detto – per il riferimento alla perseguibilità della donna adultera solo dopo (cioè a condizione che) vi fosse già stata la persecuzione del marito per favoreggiamento.

Al di là del cogliere in ciò una delle cause che avevano contribuito a limitare il ricorso a tale accusa e dunque un fattore che aveva indebolito la possibilità di controllare l'osservanza dei buoni costumi muliebri, l'interpretazione di Montesquieu appare tanto più rimarchevole se per converso rammentiamo che storicamente la *lex Iulia de adulteriis coercendis* non vincolava affatto la persecuzione pubblica del reato a carico della donna alla condizione di una preesistente persecuzione del marito per favoreggiamento (ovvero per *lenocinium*), costituendo l'*adulterium* un *crimen* di per sé addebitabile al coniuge, che in effetti lo aveva subito, solo qualora non si fosse attivato per denunciare l'uomo colto in flagranza di adulterio con la propria moglie o non divorziasse prontamente da lei<sup>21</sup>. Benché non sia agevole chiarire eventuali motivazioni sottese alla lettura proposta dall'autore nel passo, non coerente con le prescrizioni previste dalla norma augustea quale restituita da

<sup>19</sup> *Ibid.*: «Constantin l'ota entièrement: "C'est une chose indigne, disoit-il, que des mariages tranquilles soient troublés par l'audace des étrangers"». Sul l'innovazione apportata da Costantino con una costituzione pubblicata a Nicomedia nel 326 conservata in *Cod. Th.* 9.7.2 e poi in *Cod. Iust.* 9.9.29(30), intesa a limitare il diritto di persecuzione della donna adultera alle *proximae necessariaeque personae* e a ridurre con ciò il carattere pubblico del *crimen*, riservando al marito l'accusa *iure mariti vel patris* cfr. Fayer 2005, pp. 326-337.

<sup>20</sup> Sulla misura, anche in rapporto all'intervento complessivo a tutela del matrimonio intrapreso da Augusto con la *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, di poco anteriore, ci limitiamo qui a rinviare a Astolfi 1996; Rizzelli 1997; Fayer 2005, pp. 212-326; Severy 2003, pp. 52-56; 232-251; Spagnuolo Vigorita 2010; Ferrary 2012; Evans Grubbs 2019; Bonin 2020; Moreau 2020; Mastrorosa 2025. Per un quadro sullo statuto femminile in età augustea cfr. Coppola Bisazza 2016; Rohr Vio 2023.

<sup>21</sup> Sul punto basti qui il rinvio alla discussione in Rizzelli 1997, pp. 123-170.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

una tradizione testuale pur complessa, occorre rilevare ch'essa annetteva al coinvolgimento maschile nella misura introdotta dal provvedimento il ruolo di deterrente in sé sufficiente a far desistere dal contestare il *crimen* anche alle donne, facendo implicitamente derivare dall'attenzione rivolta alla salvaguardia della reputazione maschile la disincentivazione di una adeguata tutela della buona condotta femminile.

Del resto, è significativo che, dopo aver richiamato alla fine del capitolo l'inadeguatezza di una legge di tenore analogo voluta in età moderna da papa Sisto V (1585-1590)<sup>22</sup>, che aveva tentato di incrementare le denunce di comportamenti impropri delle mogli prevedendo la condanna a morte dei mariti che non vi avessero provveduto<sup>23</sup>, il ragionamento di Montesquieu non si limitasse a rammentare l'insofferenza delle donne all'assoggettamento all'istituto della *tutela* perpetua gravante su di esse nell'antica Roma e anche presso i popoli germanici, che introdussero l'istituto nelle monarchie da loro fondate<sup>24</sup>. Piuttosto, tornando a discutere della *lex Iulia de adulteriis* nella cornice di considerazioni concernenti le pene volute dagli imperatori per combattere la dissolutezza femminile, Montesquieu ne traeva occasione per denunciare le distorsioni che ne erano derivate sul piano applicativo innanzitutto ad

<sup>22</sup> Si tratta della bolla *Ad compescendam*, promulgata nel novembre del 1586, di cui Montesquieu traeva notizia dalla biografia del pontefice scritta da Gregorio Leti (Ginevra, 1669). Per il testo di questa misura legislativa assai severa introdotta da Sisto V contro particolari casi di adulterii, stupri e lenocinii commessi a Roma, crimini per i quali prevedeva la pena di morte, cfr. *Magnum Bullarium Romanum*, t. II, Lugduni, 1673, pp. 559-560.

<sup>23</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 11, p. 344: «Sixte-Quint sembla vouloir renouveler l'accusation publique».

<sup>24</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois* VII, 12, *De la tutelle des femmes chez les Romains*, p. 344: «Les institutions des Romains mettoient les femmes dans une perpétuelle tutelle, à moins qu'elles ne fussent sous l'autorité d'un mari. Cette tutelle étoit donnée au plus proche des parents par mâles; et il paroît, par une expression vulgaire, qu'elles étoient très gênées. Cela étoit bon pour la république, et n'étoit point nécessaire dans la monarchie. Il paroît, par les divers codes des lois des barbares, que les femmes, chez les premiers Germains, étoient aussi dans une perpétuelle tutelle. Cet usage passa dans les monarchies qu'ils fondèrent; mais il ne subsista pas».

opera di Augusto e Tiberio, con effetto prevalente sulle componenti dell'*ordo* senatorio, nonché per accennare ai bilanci nient'affatto lusinghieri che da ciò avevano ricavato gli storici antichi:

La loi Julia établit une peine contre l'adultère. Mais, bien loin que cette loi, et celles que l'on fit depuis là-dessus, fussent une marque de la bonté des mœurs, elles furent au contraire une marque de leur dépravation. Tout le système politique à l'égard des femmes changea dans la monarchie. Il ne fut plus question d'établir chez elles la pureté des mœurs, mais de punir leurs crimes. On ne faisoit de nouvelles lois pour punir ces crimes, que parce qu'on ne punissoit plus les violations, qui n'étoient point ces crimes. L'affreux débordement des mœurs obligeoit bien les empereurs de faire des lois pour arrêter à un certain point l'impudicité; mais leur intention ne fut pas de corriger les mœurs en général. Des faits positifs, rapportés par les historiens, prouvent plus cela que toutes ces lois ne sauroient prouver le contraire. On peut voir dans Dion la conduite d'Auguste à cet égard, et comment il éluda, et dans sa préture et dans sa censure, les demandes qui lui furent faites. On trouve bien dans les historiens des jugements rigides, rendus, sous Auguste et sous Tibère, contre l'impudicité de quelques dames romaines; mais en nous faisant connoître l'esprit de ces règnes, ils nous font connoître l'esprit de ces jugements. Auguste et Tibère songèrent principalement à punir les débauches de leurs parentes. Ils ne punissoient point le dérèglement des mœurs, mais un certain crime d'impiété ou de lèse-majesté qu'ils avoient inventé, utile pour le respect, utile pour leur vengeance. De là vient que les auteurs romains s'élèvent si fort contre cette tyrannie. La peine de la loi Julia étoit légère. Les empereurs voulurent que, dans les jugements, on augmentât la peine de la loi qu'ils avoient faite. Cela fut le sujet des invectives des historiens. Ils n'examinèrent pas si les femmes méritoient d'être punies, mais si l'on avoit violé la loi pour les punir. Une des principales tyrannies de Tibère fut l'abus qu'il fit des anciennes lois. Quand il voulut punir quelque dame romaine au delà de la peine portée par la loi Julia, il rétablit contre elle le tribunal domestique. Ces dispositions, à l'égard des femmes, ne regardoient que les familles des sénateurs, et non pas celles du peuple. On vouloit des prétextes aux accusations contre les grands; et les déportements des femmes en pouvoient fournir sans nombre. Enfin ce que j'ai dit, que la bonté des mœurs n'est pas le principe du gouvernement d'un seul, ne se vérifia jamais mieux que sous ces

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

premiers empereurs; et si l'on en doutoit, on n'auroit qu'à lire Tacite, Suétone, Juvénal et Martial<sup>25</sup>.

Concepita ancora una volta a partire dal recupero di informazioni tratte da una pluralità di fonti antiche, comprendente anche autori capaci attraverso la vena satirica ed epigrammatica di interpretare con spirito graffiante l'esito insufficiente delle misure di moralizzazione promosse da Augusto e poi dal successore, la riflessione formulata in questo passo denota come allineandosi alla storiografia antica Montesquieu ponesse l'accento sull'abuso strumentale fattone all'interno dell'ordinamento altoimperiale. Una posizione significativa, in quanto oltre ad aderire alla linea di interpreti come Tacito e Cassio Dione, impegnati a rendere conto dell'inasprirsi nell'alto principato di procedimenti giudiziari riguardanti il reato di adulterio, ci lascia scoprire che a giudizio dell'interprete de la Brede esso non avesse ottenuto adeguata attenzione da parte di governanti mai realmente intenzionati a correggere il malcostume femminile in un'età di degrado quale gli appariva quella imperiale, o nella migliore delle ipotesi interessati solo a punire i comportamenti impropri delle donne della propria famiglia, come nel caso di Augusto e Tiberio. Ma al di là di considerazioni che denotano l'acquisizione di posizioni accreditate dalle fonti a proposito dell'abuso di incriminazioni per *laesa maiestas* verificatosi all'inizio del principato giulio-claudio e del clima di vessazione generatosi nei confronti dell'aristocrazia senatoria, il bilancio di Montesquieu si spingeva oltre: appuntandosi sull'imperversare della dissolutezza femminile, ampliava lo sguardo sì da far emergere che attraverso la malintesa applicazione di una norma concepita per combatterla, nel I secolo si era consumato un dissidio radicale fra i primi imperatori e la nobiltà.

In quest'ottica, che comunque riconosceva nella tutela dei buoni costumi delle donne un fattore di impatto rilevante al di là del piano etico ed individuale, ineludibile cioè sotto il profilo politico, meritano attenzione anche i capitoli finali del libro VII del-

<sup>25</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII 13, *Des peines établies par les empereurs contre les débauches des femmes*, pp. 345-346.

l'*Esprit de lois* dove emerge un'interpretazione restrittiva del significato delle leggi suntuarie, prospettate quale strumento normativo introdotto dai censori per imporre la frugalità alle donne. Ne reca traccia l'accostamento alla *lex Oppia* (215 a.C.) specificamente riguardante i costumi femminili, della *lex Fannia* (161 a.C.) e della *Lex Licinia* (131/103 a.C.), per converso intese a colpire gli eccessi alimentari dei ceti più elevati, cioè l'attribuzione a queste ultime di una finalità inerente all'universo femminile che in verità non ebbero<sup>26</sup>. In direzione analoga, si segnalano anche le riflessioni svolte in un altro luogo a proposito dell'istituto della dote, da Montesquieu giudicata ammissibile all'interno di un ordinamento monarchico al fine di garantire l'agiatezza dei mariti, ma inutile in quello repubblicano che avrebbe dovuto mantenersi alieno dal lusso e tanto più in quello dispotico che ne avrebbe previsto una condizione di assoggettamento analoga a quella delle schiave<sup>27</sup>. Al di là della distinzione, in sé coerente con la tripartizione adottata dall'autore sotto il profilo delle forme politico-istituzionali<sup>28</sup>, ne ricaviamo l'adesione all'idea di una naturale subalternità delle donne coerente con i loro limiti comportamentali, del resto riflessa anche dall'affermazione contenuta nel seguito del discorso a proposito del loro scarso interesse per gli affari domestici e la cura della casa, ad occuparsi della quale in ambito francese le avrebbe indotte la comunanza dei beni prevista dalle leggi. Al contempo cogliamo

<sup>26</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 14, *Lois somptuaires chez les Romains*, pp. 346-347: «Nous avons parlé de l'incontinence publique, parce qu'elle est jointe avec le luxe, qu'elle en est toujours suivie, et qu'elle le suit toujours. Si vous laissez en liberté les mouvements du cœur, comment pourrez-vous gêner les faiblesses de l'esprit? A Rome, outre les institutions générales, les censeurs firent faire, par les magistrats, plusieurs lois particulières, pour maintenir les femmes dans la frugalité. Les lois *Fannienne*, *Licinienne* et *Oppienne* eurent cet objet».

<sup>27</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VII, 15 *Des dots et des avantages nuptiaux dans les diverses constitutions*, p. 347.

<sup>28</sup> Cfr. *Considérations* 8 (Montesquieu 1951, ed. Caillois, pp. 111-116); per ulteriori precisazioni e indicazioni bibliografiche sull'adesione dell'autore al modello della costituzione mista d'ispirazione antica (cfr. Polyb. 6.11-18), si veda Mastrorosa 2023, pp. 59-60, n. 11.

*“Une certaine gravité de moeurs”*: norme giuridiche e concezione della donna

anche l’opposizione di Montesquieu alla possibilità che le donne avessero comunque un accesso diretto alle risorse patrimoniali, reputato un pericoloso viatico verso l’amore per il lusso. Al di là di considerazioni ispirate dall’intento di riflettere in chiave teoretico-politica sull’efficacia di misure previste dall’ordinamento romano nei loro confronti, ulteriori passaggi dell’*Esprit de lois* permettono di cogliere la tendenza dell’autore a inquadrare in chiave strumentale lo statuto ad esse riconosciuto nei secoli in cui l’Urbe realizzò la sua ascesa, come lascia intuire l’apprezzamento per il costume vigente fra i Sanniti, di cui Montesquieu rammentava l’uso di concedere ai giovani capaci di dar prova delle qualità più desiderabili sul piano civico, la possibilità di scegliersi per moglie la fanciulla che volevano<sup>29</sup>.

### 3. Spazi d’elezione del femminile: matrimonio e procreazione

Malgrado posizioni come le precedenti, altri luoghi del trattato maggiore del Barone de la Brede, dedicati a particolari aspetti di un istituto come il matrimonio, fondamentale per comprendere la condizione delle donne nell’antica Roma, consentono di rilevarne, insieme ad un uso selettivo delle fonti storiche e giuridiche, l’approccio critico sui limiti previsti a loro carico dall’ordinamento romano. In tal senso, le considerazioni dedicate all’introduzione e alla gestione del *repudium*<sup>30</sup>, lasciano emergere non solo l’attenzione prestata da Montesquieu alla differenza fra il carattere unilaterale di quest’ultimo, fondato sulla volontà e il vantaggio di una delle due parti, e la condivisione della decisione insita nel divorzio, in quanto atto di scioglimento delle nozze a partire dal mutuo consenso in caso di incompatibilità reciproca. Piuttosto, vi cogliamo la denuncia della durezza di una norma risalente al fondatore dell’Urbe che impediva alle donne di ricorrere al ripudio, talvolta per

<sup>29</sup> Cfr. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, VII, 16 *Belle coutume des Samnites*, p. 348.

<sup>30</sup> Cfr. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, XVI, 16, *De la répudiation et du divorce chez les Romains*, pp. 520-522.

loro necessario, riconoscevano la prerogativa solo all'uomo, di per sé favorito da una posizione di superiorità all'interno delle pareti domestiche concepita anche come facoltà coercitiva. Oltre a identificarvi la concessione alla componente maschile della coppia dell'opportunità di abusare ulteriormente di una condizione di predominio, la sua valutazione rifletteva insieme alla consapevolezza della condizione d'inferiorità delle donne all'interno del vincolo matrimoniale, anche l'idea che in fondo esse dovessero e potessero disporre di un unico *medium* relazionale rappresentato dalla bellezza fisica assicurata dalla giovinezza, pur delimitato dal tempo.

Partendo da questa posizione non stupisce che, occupandosi più specificamente dell'introduzione del ripudio a Roma<sup>31</sup>, dopo aver richiamato in termini adesivi il giudizio plutarco sulla eccessiva severità della norma romulea che concedeva di avvalersene solo agli uomini<sup>32</sup>, menzionando il riconoscimento posteriore della facoltà di ricorrervi anche alle donne romane Montesquieu ne ricavasse lo spunto non solo per ascrivere alla fase decemvirale la ricezione in ambito romano di quanto già previsto a loro vantaggio dalle leggi ateniesi, bensì per indugiare sulla datazione del più antico caso di scioglimento del vincolo coniugale attestato nella storia dell'Urbe. In tal senso, dopo aver messo in discussione il contenuto di testimonianze discordanti sulla cronologia dell'episodio che aveva visto protagonista Carvilio Ruga, pronto a ripudiare la moglie in ragione della sua sterilità, tratte da Dionigi di Alicarnasso, Valerio Massimo, Gellio, il suo ragionamento accreditava quella proposta dalla versione plutarca che collocava l'episodio poco prima dell'inizio dell'età repubblicana, reputandola più adatta a dimostrare l'ingresso della prassi anteriormente alla fase in cui la codificazione decemvirale aveva poi provveduto a ratificare quanto

<sup>31</sup> Sul tema oltre Corbett 1930, pp. 218-248, cfr. Robleda 1982; Fernández Baquero 1987; Ruiz Fernández 1988; Giunti 2004, pp. 316-338; Astolfi 2014, pp. 359-390; Mastrorosa 2016; Agnati 2017.

<sup>32</sup> In caso di adulterio, di tentativo di avvelenamento e di falsificazione delle chiavi da parte della moglie: vd. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI, 16, *De la répudiation et du divorce chez les Romains*, p. 520. Cfr. Plut. *Rom.* 22.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

già invalso nell'uso<sup>33</sup>. In questo orizzonte, attento a recuperare il rapporto fra evoluzione della prassi e capacità dell'ordinamento di recepirlo sul piano normativo, merita d'essere notata la lettura politica avanzata nel seguito del passo a proposito della reazione suscitata dalla scelta di Carvilio Ruga, secondo le fonti innamorato della moglie ma pronto ad ovviare alla sua incapacità di procreare col ripudio per tener fede al giuramento fatto di generare figli per la repubblica in ottemperanza alla richiesta dei censori e perciò anche ad attirarsi l'ostilità del popolo, a giudizio di Montesquieu in verità contrariato non tanto dalla sua decisione quanto dall'accettazione del giogo impostogli dai magistrati<sup>34</sup>.

Un'interpretazione significativa, dietro cui possiamo intravedere l'implicita adesione dell'autore all'accezione civica della fun-

<sup>33</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI, 16, *De la répudiation et du divorce chez les Romains*, p. 521. Cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* II, 25, 7 per l'attribuzione al 234 a.C.; Val. Max, II, 1, 4 al 604 a.C.; Gell. XVII, 21, 44 al 235 a.C.; Gell. IV, 3, al 231 a.C.; Plut. *Quaest. Rom.* 14, 267c; *Comp. Thes. et Rom.* 6, 4; *Comp. Lyc. et Num.* 3, 13 al 524 a.C. Per la discussione delle diverse datazioni attestate dalle fonti antiche per il ripudio di Carvilio Ruga cfr. Fayer 2005, pp. 78-81 (che parla invero di divorzio, stante l'uso in buona parte fungibile dei due termini nelle fonti), nonché tra i contributi più recenti Jacobs 2009.

<sup>34</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVI, 16, *De la répudiation et du divorce chez les Romains*, p. 522: «Les auteurs que j'ai cités disent que Carvilius Ruga aimoit sa femme; mais qu'à cause de sa stérilité, les censeurs lui firent faire serment qu'il la répudieroit, afin qu'il pût donner des enfants à la république; et que cela le rendit odieux au peuple. Il faut connoître le génie du peuple romain pour découvrir la vraie cause de la haine qu'il conçut pour Carvilius. Ce n'est point parce que Carvilius répudia sa femme qu'il tomba dans la disgrâce du peuple: c'est une chose dont le peuple ne s'embarrassoit pas. Mais Carvilius avoit fait un serment aux censeurs, qu'attendu la stérilité de sa femme, il la répudieroit pour donner des enfants à la république. C'étoit un joug que le peuple voyoit que les censeurs alloient mettre sur lui. Je ferai voir, dans la suite de cet ouvrage, les répugnances qu'il eut toujours pour des règlements pareils. Mais d'où peut venir une telle contradiction entre ces auteurs? Le voici: Plutarque a examiné un fait, et les autres ont raconté une merveille». Per l'origine della notizia riguardante l'opposizione popolare suscitata dalla decisione di Carvilio cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* II, 25, 7.

zione delle nozze presupposta dall'etica romana<sup>35</sup>, del resto riflessa anche dal bilancio espresso in un altro luogo dell'*Esprit des lois* dove, tornando a menzionare le leggi matrimoniali varate da Augusto nell'arco di un trentennio<sup>36</sup>, il filosofo-storico del diritto rievocava con perizia vari aspetti<sup>37</sup> di quella che gli appariva la parte più bella delle leggi civili romane e che si sostanziava in un ricco *corpus* di norme, frutto di un riconoscibile sforzo sistematico:

Cette loi d'Auguste fut proprement un code de lois, et un corps systématique de tous les règlements qu'on pouvait faire sur ce sujet. On y refondit les lois Juliennes, et on leur donna plus de force; elles ont tant de vues, elles influent sur tant de choses, qu'elles forment la plus belle partie des lois civiles des Romains<sup>38</sup>.

Montesquieu non nutriva dubbi sul fatto che si fosse trattato di provvedimenti normativi varati innanzitutto per il bisogno dei Romani di fronteggiare il depauperamento demografico causato dalle guerre, non solo quelle contro nemici esterni, ma ancor più dalle discordie civili e dalle proscrizioni, situazione aggravata dalla diminuzione dei matrimoni dovuta al disinteresse verso le nozze generato dalla corruzione dei costumi e dal declino morale, che aveva pesato su un'istituzione del cui valore naturale egli riteneva che chiunque avrebbe dovuto farsi custode. Per porre riparo a tale crisi già Cesare era intervenuto con premi e divieti cui era seguito un piano complessivo a favore della formazione di nuove famiglie e a sostegno della natalità promosso dall'artefice del Principato: un programma politico perseguito con fermezza e convinzione che aveva incontrato tuttavia molti ostacoli e resistenze, tanto da indurre l'imperatore ad intervenire in prima persona a sostegno della *Lex Papia Poppaea* con l'orazione della quale il Barone de la Brede traeva notizia da Cassio Dione, recuperandovi le argomentazioni con cui Augusto aveva reso conto delle sue scelte e ricordato ai concittadini che una città è fatta di uomini prima che di

<sup>35</sup> Cfr. Cic. *Off.* 1.17.54.

<sup>36</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIII, 21, *Des lois des Romains sur la propagation de l'espèce*, pp. 697-707, spec. 699.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, pp. 700-703.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 699.

*“Une certaine gravité de moeurs”*: norme giuridiche e concezione della donna

pietre e che il suo unico fine è garantire la perpetuità dello stato<sup>39</sup>. Non va peraltro trascurato che riflettendo sullo smantellamento progressivo della legislazione matrimoniale da lui voluta, Montesquieu identificasse un fattore storico di forte incidenza nell'affermazione di tendenze filosofiche che proponevano come modello la vita speculativa e poi nella religione cristiana che individuava nella continenza la perfezione della vita cristiana, ascrivendo a Costantino e agli imperatori cristiani posteriori la demolizione scaturita dall'accordare vantaggi non a chi si risposava, ma a chi non si sposava affatto. In questa cornice, si affermava comunque il significato di una grande opera legislativa, di cui erano rimaste sparse ma consistenti tracce lungo la storia dell'impero, nelle fonti giuridiche non meno che in quelle teologiche, a riprova della sua importanza, recuperate e riassemblate con cura dall'autore:

On en trouve des morceaux dispersés dans les précieux fragments d'Ulpian; dans les lois du Digeste tirées des auteurs qui ont écrit sur les lois Papiennes; dans les historiens et les autres auteurs qui les ont citées; dans le code Théodosien qui les a abrogées; dans les Pères qui les ont censurées, sans doute avec un zèle louable pour les choses de l'autre vie, mais avec très peu de connaissance des affaires de celle-ci. [...] Des sectes de philosophie avoient déjà introduit dans l'empire un esprit d'éloignement pour les affaires [...]. De là une idée de perfection attachée à tout ce qui mène à une vie spéculative; de là l'éloignement pour les soins et les embarras d'une famille. La religion chrétienne, venant après

<sup>39</sup> Ivi, pp. 698-699: «Pendant que les maladies et les guerres nous enlèvent tant de citoyens, que deviendra la ville, si on ne contracte plus de mariages? La cité ne consiste point dans les maisons, les portiques, les places publiques: ce sont les hommes qui font la cité. Vous ne verrez point, comme dans les fables, sortir des hommes de dessous la terre pour prendre soin de vos affaires. Ce n'est point pour vivre seuls que vous restez dans le célibat: chacun de vous a des compagnes de sa table et de son lit, et vous ne cherchez que la paix dans vos dérèglements [...] Mon unique objet est la perpétuité de la république. J'ai augmenté les peines de ceux qui n'ont point obéi; et, à l'égard des récompenses, elles sont telles que je ne sache pas que la vertu en ait encore eu de plus grandes: il y en a de moindres qui portent mille gens à exposer leur vie; et celles-ci ne vous engageroient pas à prendre une femme et à nourrir des enfants?». Per l'orazione augustea cfr. Cass. Dio 56.2-9. nonché in merito Mastro Rosa 2007.

la philosophie, fixa, pour ainsi dire, des idées que celle-ci n'avoit fait que préparer. [...] Il est certain que les changements de Constantin furent faits, ou sur des idées qui se rapportoient à l'établissement du christianisme, ou sur des idées prises de sa perfection<sup>40</sup>.

#### 4. Conclusioni

Nel complesso, osservazioni e giudizi formulati nei passaggi dell'*Esprit des lois* sopra considerati a proposito della linea adottata dai Romani in materia di controllo della condotta muliebre, lasciano emergere come addentrandosi lungo un sentiero diverso da quello che poco più di un quarto di secolo prima lo aveva indotto nelle *Lettres persanes*<sup>41</sup> a delineare profili di femminilità sotto più aspetti riprovevoli, Montesquieu individuasse in alcune misure assunte durante la storia dell'Urbe il riflesso dell'attenzione prestata ai comportamenti delle donne, al loro statuto entro la *civitas* e all'identificazione della loro posizione ottimale nel contesto dell'ordinamento politico. Ne ricaviamo inoltre la consapevolezza di come la definizione dei loro spazi fosse stata condizionata da fattori diversi collegati innanzitutto all'evoluzione dei costumi prodottasi per ragioni varie e al tentativo di regolamentare a più riprese a livello statale un istituto basilare come il matrimonio.

Nondimeno, alcune valutazioni riflettono anche lo sforzo dell'autore di conciliare la visione plurisecolare di una subalternità femminile determinata da limiti comportamentali ritenuti propri del genere, con la memoria del ruolo giocato da talune figure as-

<sup>40</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIII, 21, *Des lois des Romains sur la propagation de l'espèce*, pp. 699, 705.

<sup>41</sup> Cfr. *Lettres Persanes*, XXVI (Montesquieu 1949, ed. Caillois, pp. 168-170) a proposito della scarsa virtù riflessa dall'interesse per la cosmesi delle donne europee; LII (ivi, pp. 206-208) sul loro gusto di dissimulare l'invecchiamento; LV (ivi, pp. 211-212) sulla loro propensione all'infedeltà; CVII (ivi, pp. 290-291) dove indagando sul predominio acquisito in Francia dalle donne impegnate a rafforzare le proprie posizioni a corte, in grado di istituire vere e proprie reti capaci di influenzare ministri, magistrati, prelati, Montesquieu lamentava la loro capacità di stabilire relazioni di mutuo soccorso, tali da far pensare che avessero creato un nuovo stato nello stato.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

surte a protagoniste fino alla tarda antichità<sup>42</sup>, a partire da una prospettiva che in ogni caso sapeva identificare ancora una volta nella storia romana un tesoro di esperienze comunque ineludibile<sup>43</sup>. In quest’ottica, che denota la proficuità dell’approccio al contempo storiografico e teoretico adottato da Montesquieu sul tema, le sue posizioni possono offrire spunti utili per tornare ad interrogarsi sui caratteri del dibattito maturato in Francia nel XVIII secolo sulla concezione della donna e sull’incidenza che poté avere su di esso anche la riflessione sul suo evolversi in età romana.

#### Abstract.

Focussing on certain passages from the *Esprit des lois*, this contribution highlights Montesquieu’s tendency to consider the *status* of women in ancient Rome from both a legal and ethical perspective. In this regard, in addition to the author’s interest in approaching the subject from a political perspective, we note the emphasis placed on information useful for understanding its evolution in relation to marriage and his conviction that vigilance over women’s customs was a strong point of the Roman institutional system.

#### Keywords.

Montesquieu, *Esprit des lois*, Women in ancient Rome, Roman marriage, Reputation.

Ida Gilda Mastrorosa  
Università degli Studi di Firenze  
idagilda.mastrorosa@unifi.it

<sup>42</sup> Possiamo ricavarlo da altri contesti della produzione dell’autore come la menzione in *Considérations* 13 (Montesquieu 1951, ed. Caillois, pp. 137-138) di Cleopatra quale simbolo di femminilità connotata dalla civetteria e capace di soggiogare figure chiave della scena politica romana; nonché 20 (ivi, p. 187) il riferimento a Teodora quale prostituta divenuta sposa di un uomo che aveva esercitato il dominio assoluto come mai nessuno nella storia, capace di avere la meglio su di lui con la sua indole capricciosa, nella cornice di un passo in cui d’altro lato Montesquieu evidenziava che, diversamente dalla poligamia ammessa in Oriente per l’uomo al fine di sottrarlo a tentativi di coercizione femminile, a Costantinopoli il prevalere della monogamia aveva permesso alle donne di esercitare un ruolo forte indebolendo il governo.

<sup>43</sup> Per uno sguardo complessivo sull’interesse di Montesquieu per la storia romana, sottolineato in direzioni molteplici dalla storiografia moderna, cfr. Roberto 1998; de Senarclens 2003; Andrivet 2012.

Ida Gilda Mastrorosa

#### BIBLIOGRAFIA

Agnati 2017: U. Agnati, *Profili giuridici del repudium nei secoli IV e V*, ESI, Napoli.

Andrivet 2012: P. Andrivet, «Rome enfin que je hais...»? *Une étude sur les différentes vues de Montesquieu concernant les anciens Romains*, Paradigme, Orléans.

Astolfi 1996: R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, 4<sup>a</sup> ed., CEDAM, Padova.

Astolfi 2014: R. Astolfi, *Il matrimonio nel diritto romano classico*, 2<sup>a</sup> ed., Wolters Kluwer-CEDAM, Padova.

Bonin 2020: F. Bonin, *Intra 'legem Iuliam et Papiam'. Die Entwicklung des augusteischen Eherechts im Spiegel der Rechtsquellenlehren der klassischen Zeit*, Caccucci, Bari.

Cambiano 2018: G. Cambiano, *I moderni e la politica degli antichi. Tra Machiavelli e Nietzsche*, Il Mulino, Bologna.

Clinton 1975: K.B. Clinton, *Femme et Philosophe: Enlightenment Origins of Feminism*, «Eighteenth-Century Studies» 8, pp. 283-299.

Coppola Bisazza 2016: G. Coppola Bisazza, *La posizione giuridica della donna in epoca Augustea. Aspetti innovatori*, in R. Rodríguez López-M.J. Bravo Bosch (ed.), *Mujeres en tiempos de Augusto. Realidad social e imposición legal*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 27-52.

Corbett 1930: P.E. Corbett, *The Roman Law of Marriage*, Clarendon Press, Oxford (rist. Scientia Verlag, Darmstadt 1979).

de Senarclens 2003: V. de Senarclens, *Montesquieu historien de Rome. Un tournant pour la réflexion sur le statut de l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Droz, Genève.

Donadio 2012: N. Donadio, *Iudicium domesticum, riprovazione sociale e persecuzione pubblica di atti commessi da sottoposti alla patria potestas*, «Index» 40, pp. 175-195.

Durand-Sendrail 1989: B. Durand-Sendrail, *Les belles histoires: féminisme de Montesquieu dans les Lettres Persanes?*, «Romance Notes» 30, pp. 39-49.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

Evans Grubbs 2019: J. Evans Grubbs, *Singles, Sex and Status in the Augustan Marriage Legislation*, in S.R. Huebner-C. Laes (eds.) *The Single Life in the Roman and Later Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 105-124.

Fayer 1994: C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*. Parte Prima, «L’Erma» di Bretschneider, Roma.

Fayer 2005: C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*. Parte Terza, *Concubinato, divorzio, adulterio*, «L’Erma» di Bretschneider, Roma.

Felice 2012: *Imperi e stati del Mediterraneo nell’Esprit des lois di Montesquieu*, «Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni» 4, pp. 1-26.

Fernández Baquero 1987: M.E. Fernández Baquero, *Repudium-Divortium (origen y configuración jurídica hasta la legislación matrimonial de Augusto)*, Universidad de Granada, Granada.

Ferrary 2012: J.-L. Ferrary, *La législation augustéenne et les dernières lois comitiales*, in Id. (a cura di), *Leges publicae. La legge nell’esperienza giuridica romana*, IUSS Press, Pavia, pp. 569-592.

Geffriaud Rosso 1977: J. Geffriaud Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Libreria Goliardica-Nizet, Pisa-Paris.

Giunti 2004: P. Giunti, *Consors vitae: matrimonio e ripudio in Roma antica*, Giuffrè, Milano.

Jacobs 2009: A. Jacobs, *Carvilius Ruga v Uxor: A famous Roman divorce*, «Fundamina. A Journal of Legal History» 15, pp. 92-111.

Jeng 2017: I-K. Jeng, *Montesquieu’s Political Analysis of the Woman Problem in the Persian Letters*, «Interface. Journal of European Languages and Literatures» 2, pp. 9-38.

Hoffmann 1977: P. Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Ophrys, Paris (rist. Slatkine Reprints, Genève 1995).

Kra 1984: P. Kra, *Montesquieu and Women*, in S.I. Spencer (ed.), *French Women and the Age of Enlightenment*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 272-284.

Kra 1992: P. Kra, *Multiplicity of Voices in the Lettres Persanes*, «Revue belge de Philologie et d’Histoire. Langues et littératures modernes» 70, pp. 694-705.

Ida Gilda Mastrorosa

Martin 1987: P.-M. Martin, *Denys d'Halicarnasse source de Montesquieu*, in R. Chevallier (éd.), *L'antiquité gréco-romaine vue par le siècle des Lumières* (Caesaronum XXIIbis), Centre de Recherches A. Piganiol, Tours, pp. 301-336.

Mastrorosa 2007: *I prodromi della Lex Papia Poppaea: la propaganda demografica di Augusto in Cassio Dione LVI, 2-9*, in P. Desideri-M. Moggi-M.Pani-A. Lazzarotti (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, ETS, Pisa, pp. 281-304.

Mastrorosa 2012: *Le visage d'Auguste chez Montesquieu: les manifestations ambiguës du pouvoir autocratique dans la Rome antique*, in P. Hummel (éd.), *De Fama. Études sur la construction de la réputation et de la postérité*, Philologicum, Paris, pp. 79-99.

Mastrorosa 2016: I.G. Mastrorosa, *Matronae e repudium nell'ultimo secolo di Roma repubblicana*, in F. Cenerini-F. Rohr Vio (a cura di), *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda repubblica e primo impero*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste, pp. 65-87.

Mastrorosa 2018: *Octavien-Auguste à l'“ombre” des Lumières: Saint-Évremond, Montesquieu et Mably*, in A. Daguet-Gagey-S. Lefebvre (éd.), *L'empereur Auguste et la mémoire des siècles*, Artois Presses Université, Arras, pp. 281-299.

Mastrorosa 2023: I.G. Mastrorosa, *Pompée stratège de la dissimulation pendant le siècle des Lumières: les reproches parallèles de Montesquieu et de Mably*, in I.G. Mastrorosa (éd.), *Regards croisés sur la Rome ancienne et les Lumières*, Classiques Garnier, Paris, pp. 55-78.

Mastrorosa 2025: I.G. Mastrorosa, *Les dernières étapes de la législation augustéenne sur le mariage*, in A. Dalla Rosa-F. Hurlet (éd.), *La dernière époque augustéenne*, Ausonius Éditions, Bordeaux, pp. 231-245.

McAlpin 2000: M. McAlpin, *Between Men for All Eternity: Feminocentrism in Montesquieu's Lettres persanes*, «Eighteenth-Century Life» 24, pp. 45-61.

Montesquieu 1951: Montesquieu [Charles-Louis de Secondat, Baron de], *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in Id., *Œuvres complètes*, Texte présenté et annoté par Roger Caillois, t. II, Gallimard, Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 69-209.

“*Une certaine gravité de moeurs*”: norme giuridiche e concezione della donna

Montesquieu 1949: Montesquieu [Charles-Louis de Secondat, Baron de], *Lettres persanes*, in Id., *Œuvres complètes*, Texte présenté et annoté par Roger Caillois, t. I, Gallimard, Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 129-373.

Montesquieu 1951: Montesquieu [Charles-Louis de Secondat, Baron de], *De l'Esprit des lois*, in Id., *Œuvres complètes*, Texte présenté et annoté par Roger Caillois, t. II, Gallimard, Paris, «Bibliothèque de la Pléiade», pp. 225-995.

Moreau 2007: Ph. Moreau, *Loi Iulia de maritandis ordinibus*, in J.-L. Ferrary-Ph. Moreau (éd. par), *Lepor. Leges Populi Romani* (on-line), IRHT-TELMA, Paris, ult. agg. 12/03/2020 (<http://telma.irht.cnrs.fr/outils/lepor/notice449/>).

Outram 2006: D. Outram, *L'Illuminismo*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *The Enlightenment*, 2<sup>a</sup> ed., Cambridge University Press, Cambridge 2005).

Radica 2023: G. Radica, *Le statut civil et politique des femmes chez Montesquieu*, «Dix-Huitième Siècle» 55, pp. 213-229.

Ramon 2015: A. Ramon, *Repressione domestica e persecuzione cittadina degli illeciti commessi da donne e filii familias*, in L. Garofalo (a cura di), *Il giudice privato nel processo civile romano. Omaggio ad Alberto Burdese*, vol. III, Wolters Kluwer-Cedam, Padova, pp. 615-678.

Rizzelli 1997: G. Rizzelli, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Edizioni del Grifo, Lecce.

Robleda 1982: O. Robleda, *Il divorzio in Roma prima di Costantino*, «ANRW» II.14, pp. 347-390.

Roberto 1998: U. Roberto, *Diritto e storia: Roma antica nell'Esprit des lois*, in D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Liguori, Napoli, pp. 229-280.

Rohr Vio 2023: F. Rohr Vio, *La restaurazione repubblicana di Augusto tra realtà e propaganda: riflessioni sulla politica a tutela della famiglia*, «FuturoClassico» 9, pp. 126-151.

Ruiz Fernández 1988: E. Ruiz Fernández, *El divorcio en Roma*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Russo Ruggeri 2009: C. Russo Ruggeri, *Iudicium domesticum e iudicium publicum in Cic. de fin. 1. 7. 24*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris» 75, pp. 515-534.

Ida Gilda Mastrorosa

Russo Ruggeri 2010: C. Russo Ruggeri, *Ancora in tema di iudicium domesticum*, in «Juris antiqui Historia» 2, pp. 51-102.

Schaub 1995: D.J. Schaub, *Erotic Liberalism: Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters*, Rowman and Littlefield, Lanham (MD).

Schaub 2023: D.J. Schaub, *Montesquieu and the Liberty of Women*, in K.F. Callanan-S.R. Krause (eds.), *The Cambridge Companion to Montesquieu*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 198-215.

Severy 2003: B. Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, Routledge, New York-London.

Shanley-Stillman 1982: M.L. Shanley-P. Stillman, *Political and Marital Despotism: Montesquieu's Persian Letters*, in J.B. Elshtain (ed.), *The Family in Political Thought*, University of Massachusetts Press, Amherst (NY), pp. 66-79.

Spagnuolo Vigorita 2010: T. Spagnuolo Vigorita, *Casta domus. Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*, 3<sup>a</sup> ed., Jovene, Napoli.

Tortarolo 1999: E. Tortarolo, *L'illuminismo. Ragioni e dubbi della modernità*, Carocci, Roma.

Viarengo 2024: G. Viarengo, *Giustizia familiare e giustizia pubblica a Roma: un tentativo di sintesi alla luce delle ricerche più recenti*, in I. Fagnoli (a cura di), *Scripta Extravagantia. Studi in ricordo di Ferdinando Zuccotti*, Led, Milano, pp. 743-766.

Volterra 1948: E. Volterra, *Il preteso tribunale domestico in diritto romano*, «Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche» 8, pp. 103-153 (rist. in Id., *Scritti giuridici*, II. *Famiglia e successioni*, Jovene, Napoli 1991, pp. 127-177).

*Imperi, colonie, federazioni tra teoria e prassi  
nella riflessione del baron de Sainte-Croix*

«Les fastes des anciennes Républiques retracent à nos yeux des actions auxquelles nous croyons être encore intéressés, malgré la distance des temps, et qui produisent en nous une émotion toujours agréable & souvent très-vive, malgré la diversité des mœurs & du gouvernement».

L'attività intellettuale di Guillaume-Emmanuel-Joseph Guilhem de Clermont-Lodève baron de Sainte-Croix (1746-1809) fu contraddistinta da una tensione continua tra teoria e prassi, come è dato riscontrare ripercorrendo la sua biografia<sup>1</sup> e come emerge fin dai suoi primi scritti. Appartenente alla nobiltà del Comtat-Venaissin e destinato alla carriera militare, seguendo le orme di uno zio che si era distinto nella campagna delle Fiandre e contro gli attacchi inglesi in Bretagna e a Santo Domingo, Sainte-Croix si dedicò, per quel che si può ricostruire dalla corrispondenza e dalle sue prime prove, ad un'interpretazione del mondo antico in stretta relazione con l'attualità. Nell'inedito commento inviato a Esprit Calvet a complemento delle note interpretative sull'iscrizione di Orrippo

<sup>1</sup> Per la ricostruzione della biografia del baron de Sainte-Croix cfr. M.S. Montecalvo, *Guillaume-Emmanuel-Joseph de Clermont-Lodève Guilhem de Sainte-Croix (1746-1809)*, vol. I *Carteggio*, vol. II *Biografia* («Carteggi di Filologi» 16), Gonnelli, Firenze 2014.

(IG VII, 52), egli, ad esempio, prendendo spunto dalla tradizione sugli abitanti di Megara, criticava severamente la propensione al lusso dei suoi contemporanei<sup>2</sup>:

Le luxe, ce vice destructeur des empires les plus puissants, et qui annonce avec certitude la ruine prochaine des nations dans lesquelles il fait des progrès, enfin qui fanne, si j'ose m'exprimer ainsi, les lauriers que nos ancêtres on acquit par leur valeur, qui detruit les principes de toute vertu, et confond ches les hommes les idées inalterables du juste et de l'injuste, par les moyens que nous employons assouvir ces desirs iniques [...] Le luxe, dis-je, voluptueux de cette republique fut la vraie cause du mepris national.

### 1. *La tensione tra repubbliche e empire*

A questa professione di austerità si accompagna l'ammirazione per le *républiques* degli antichi, e in particolare dei Greci, presente nel pensiero di Sainte-Croix fin dai suoi primi scritti e che si intreccia con la riflessione sugli imperi e la considerazione dei rapporti tra colonia e madrepatria.

Sono riflessioni che si ritrovano fin dalla prima edizione della rilevante e meglio conosciuta sua opera, l'*Examen critique des historiens d'Alexandre-le-Grand*, vincitrice del premio bandito dall'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres nel 1772 e poi pubblicata in forma ampliata nel 1775<sup>3</sup>, nella cui introduzione Sainte-Croix lasciava trapelare un'ammirazione per le repubbliche antiche, esordendo con una riflessione sul legame tra letteratura e politica nell'ambito di una ricostruzione generale della grandezza e deca-

<sup>2</sup> Avignon, Bibliothèque Municipale Ceccano ms. 2367, f. 250v. La trascrizione rispecchia la grafia dell'autore. Sulle prime interpretazioni dell'epigrafe cfr. M.S. Montecalvo, *L'iscrizione di Orrippo da Megara ad Avignone e al Cabinet des médailles: storia ed interpretazioni di IG VII 52*, in M. Mayer i Olivé et al. (edd.), *Atti del "XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae"* (Barcelona, 3-8 settembre 2002), Institut d'estudis Catalans, Barcelona 2007, pp. 973-982.

<sup>3</sup> Sulle diverse edizioni, oltre alla biografia prima menzionata, cfr. M.S. Montecalvo, *Il barone de Sainte-Croix e gli studi di geografia*, «FuturoClassico» 4, 2018, pp. 176-208 e P. Briant, *Alexandre des Lumières*, Gallimard, Paris 2012.

denza della storia greca: «L'état des Lettres dépend de la constitution politique: toujours la liberté vivifie & nourrit les talens; toujours ils furent étouffés par le despotisme»<sup>4</sup>.

L'asservimento dei Greci alla monarchia macedone era stata per il barone la causa di una completa decadenza intellettuale. Donde il dubbio sulla legittimità di una ricostruzione storiografica imperniata sulle azioni di un singolo, per quanto grande, conquistatore, invece che sulle vicende di un «peuple libre», in cui si sarebbero segnalate invece le virtù di molti e non di uno solo, e che risultavano attuali nonostante la distanza temporale:

Dans une République, au contraire, chaque individu joue un rôle plus ou moins considérable: les succès & les malheurs de l'Etat sont ceux de sa famille. Les exploits de ses Concitoyens sont les titres de ses enfants, & la splendeur de sa Patrie, leur noblesse. Les fastes des anciennes Républiques retracent à nos yeux des actions auxquelles nous croyons être encore intéressés, malgré la distance des temps, et qui produisent en nous une émotion toujours agréable & souvent très-vive, malgré la diversité des mœurs & du gouvernement<sup>5</sup>.

Sia nell'edizione del 1775 che in quella di gran lunga ampliata del 1804 e che risente, nell'impostazione ideologica, degli avvenimenti della Rivoluzione, Sainte-Croix considerava l'impero di Alessandro l'esito della conquista macedone, senza prendere in considerazione e anzi criticando aspramente le proposte attualizzatrici contemporanee, come quelle di Pierre-Daniel Huet, William

<sup>4</sup> *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand*, Dessain junior, Paris 1775, p. 1.

<sup>5</sup> *Examen critique* 1775, p. 8. A commento di queste parole era inserita una nota che smorzava questi toni filorepubblicani, con una giustificazione della bontà della monarchia nella quale il barone spiegava che i 'vizi' della democrazia rendono il popolo spesso più dispotico dei tiranni: «Cet enthousiasme républicain ne fauroit cependant faire supporter les vices de la Démocratie. Le peuple est souvent le plus terrible & le plus injuste de tous les despotes, ses caprices sont l'unique règle de ses actions: l'homme est né tyran».

Robertson e William Vincent<sup>6</sup>, che vedevano in Alessandro quasi un precursore della compagnia delle Indie, consideravano la fondazione delle varie Alessandrie quali parti di una strategia commerciale e attribuivano al principe «de grandes vues de commerce», riprendendo, nel caso di Vincent, soprattutto, le considerazioni di Montesquieu (*Esprit des Lois*, XXI, 8) sulla possibile unione tra Oriente e Occidente grazie al commercio marittimo che la conquista dell'India avrebbe favorito<sup>7</sup>.

## 2. *Il rapporto tra colonia e madrepatria: antichi e moderni*

Fu probabilmente la necessità di chiarire il rapporto tra colonia e madrepatria, oltre che l'attenzione per quanto stava accadendo nelle colonie inglesi dell'America settentrionale, a indurre il barone a dedicarsi a questo argomento in un'opera pubblicata in forma anonima a Yverdon nel 1779, con il titolo *De l'état et du sort des colonies des anciens peuples*, presso la stamperia di Fortunato Bartolomeo De Felice, che Sainte-Croix frequentò tra il 1778 e il 1782 e presso cui diede alle stampe opere che si contraddistinguono per la varietà e l'attualità degli argomenti con prese di posizione non sempre espresse in maniera moderata. Nel catalogo manoscritto delle proprie opere, databile al periodo compreso tra il 1797 e il 1800 e probabilmente in rapporto con la richiesta di una pensione, egli presentava così l'opera:

Cet ouvrage, dans lequel, l'opinion de Bougainville est réfutée<sup>8</sup>, je me declare pour la liberté des colonies anciennes. Rien

<sup>6</sup> Sulla prospettiva commerciale, Huet e Robertson cfr. i contributi di Pierre Briant, soprattutto in *Alexandre des Lumières*, Gallimard, Paris 2012; sulle colonie antiche e moderne cfr. Montecalvo, *Sainte-Croix cit.*, vol. II *Biografia*, pp. 142-159 e Ead., *Il barone de Sainte-Croix e gli studi di geografia cit.*, pp. 202-208.

<sup>7</sup> *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand. Seconde édition, considérablement augmentée*, Delance et Le Sueur, Paris 1804 (rist. Grand et Bachelier, Paris 1810), pp. 413-418.

<sup>8</sup> Jean-Pierre de Bougainville (1722-1763) aveva negato alle colonie libertà e indipendenza rispetto alla madrepatria (Bouganville aveva vinto nel 1745 il

n'est plus vrai, avec quelques restrictions, qui regardent plus la forme que le fond. J'entend parler ici seulement des colonies des Grecs, qui, sans être dépendantes en aucune manière, de leurs métropoles, conservèrent pour elles, des égards ou de la déférence politique et continuèrent d'avoir avec elles, des relations politiques. M. l'abbé Barthélemy<sup>9</sup> a qui ce même ouvrage est dédié, m'a fait quelques observations, dont j'aurais profité pour une seconde édition. Je n'ai d'autre intention que d'en fondre ce qu'il y a de bon, dans quelque autre ouvrage. Il se ressent beaucoup trop de la précipitation avec laquelle je l'ai écrit, et le style en manque quelquefois de goût. L'abbé Remy, dans le *Mercure*<sup>10</sup>, et M. Gailard, dans le *Jal des Sçavans*<sup>11</sup> m'ont critiqué avec assez de fondement, surtout le premier qui m'a un peu trop chicané. Cependant le morceau sur les colonies Carthaginoises est à conserver; et on pourroit tirer du reste, un assez bon mémoire sur la question proposée par l'Académie des Belles Lettres, en 1745<sup>12</sup>. La dernière section, relative aux colonies des peuples modernes est un hors d'œuvre; à peine pourroit-on en tirer trois ou quatre bonnes réflexions. Dans le cours de l'ouvrage, on y remarquera encore quelques observations, dignes d'attention, telle est surtout celle sur le prétendu article du traité conclu entre Gelon et les Carthaginois, concernant les sacrifices humains, et dont Montesquieu a fait honneur au maître de Syracuse etc... et plusieurs réflexions dont la révolution française n'a prouvé que trop la vérité<sup>13</sup>.

La critica di piglio moralistico che Sainte-Croix aveva espresso nei confronti dei cittadini di Megara prima ricordata ritorna anche nella ricostruzione della storia delle colonie antiche: oltre alle cause di ordine naturale («l'intempérie de l'air, la sterilité des campagnes, les tremblemens de terre») che a suo avviso avevano

premio bandito dall'Académie royale des Inscriptions et Belles Lettres che aveva come soggetto *Quels étoient les droits des Métropoles Grecques sur les colonies envers les Métropoles; et les engagements réciproques des unes et des autres*. Cfr. E. Gabba, *Colonie antiche e moderne*, in Id., *Cultura classica e storiografia moderna*, Il Mulino, Bologna 1995, pp. 41-61.

<sup>9</sup> Jean-Jacques Barthélemy (1716 - 1795), l'autore del celebre *Voyage de Anacharsis* (de Bure l'aîné, Paris 1788).

<sup>10</sup> «*Mercure de France*», samedi 25 novembre 1780, pp. 160-171.

<sup>11</sup> «*Journal des Savans*» juin 1780, pp. 398-403.

<sup>12</sup> Cfr. *supra* n. 8.

<sup>13</sup> Paris, Bnf, ms. NAF 1030, f. 207v-208r.

determinato le migrazioni e le fondazioni di colonie, considerava quelle imputabili al comportamento degli esseri umani, in una successione continua, a somiglianza degli eventi della storia della terra, e presentando le stesse dinamiche nelle colonie fondate successivamente dai discendenti dei coloni: fondazioni e migrazioni determinate da guerre esterne e interne («des séditions & des troubles domestiques») che costrinsero intere popolazioni a insediarsi in altri luoghi «pour obéir aux loix inexorables de la nécessité, & non pour céder aux funestes impulsions de l'avarice & de l'ambition», cui si aggiungevano talora le persecuzioni religiose:

A ces causes générales des anciennes émigrations on peut joindre celle de l'intolérance religieuse. Les annales de l'Égypte nous en fournissent le premier exemple. On sait que dans le dernier siècle les malheureux troubles de l'Angleterre engagèrent un grand nombre de ses habitans de différentes sectes à se transplanter en Amérique. Que la France auroit épargné de sang, si la politique insidieuse & barbare de Catherine de Medicis lui eût permis de seconder le projet de l'Amiral de Coligni, qui vouloit faire servir quelques contrées du nouveau Monde d'asyle aux calvinistes persécutés! Ce royaume auroit encore réparé les grandes pertes qu'il effuya par la funeste révocation de l'édit de Nantes, si Louis XIV ou, après lui, le duc d'Orléans eussent accepté les offres que les réfugiés françois leur firent d'aller peupler cette fertile contrée située au delà des monts Apalaches & arrosée par le Mississipi. Elle n'auroit point été livrée avec une cruelle indifférence au pouvoir de deux nations étrangères, & seroit devenue à la fois le boulevard des possessions des François dans le nouveau Monde & une source intarissable pour eux de prospérités<sup>14</sup>.

La corretta individuazione del legame tra madrepatria e colonia era necessaria perché i contemporanei di Sainte-Croix si servivano invece della storia del mondo antico per sostanziare l'ingerenza della madrepatria nelle colonie moderne. Il barone sottolineava la giusta interpretazione di quanto espresso da Grotius, quando riferendosi, sulla scorta di Tucidide (I, 34, 1) e Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* III, 11, 1), alla fondazione delle colonie, affermava: «novus

<sup>14</sup> *De l'état et du sort*, pp. 3-5.

populus sui juris nascitur»<sup>15</sup>, definizione poi fraintesa dai suoi commentatori, in primis Cocceius<sup>16</sup>, che consideravano la colonia uno 'strumento passivo' nelle mani della madrepatria. E tracciava un profilo critico degli 'imperi' coloniali, denunciandone la politica commerciale e il conseguente asservimento delle popolazioni assoggettate. In particolare Cartagine e Atene fornivano materia per queste considerazioni e spunti per analogie con l'epoca contemporanea.

La storia dell'impero cartaginese, ricostruita mettendo in luce i progressi della città nella politica e nel commercio, i rapporti con la madrepatria, con le potenze del Mediterraneo e con le altre colonie fenicie, dava al barone una prima occasione per precisare come non esistessero legami di dipendenza tra colonia e madrepatria, nel caso specifico tra Tiro e Cartagine, bensì relazioni di ordine religioso. Per altro verso, Cartagine stessa aveva gestito il crescere della propria potenza all'insegna della prevaricazione nei confronti delle altre colonie fenicie, come Utica<sup>17</sup> e le colonie libiche della Bizacena, soprattutto dopo i contatti con le popolazioni numidiche, verso le quali i Cartaginesi avevano «le même mépris que les Espagnols ont aujourd'hui pour leur anciens compatriotes, qui se sont alliés avec les Indiens»<sup>18</sup>. Sotto il velo di Cartagine si nascondeva in verità l'Inghilterra<sup>19</sup> e il comportamento di questa

<sup>15</sup> Hugo Grotius, *De Jure belli ac pacis libri tres. In quibus jus naturae & gentium : item juris publici praecipua explicantur*, apud N. Buon, Parisiis 1625, l. II, c. IX, § X p. 249.

<sup>16</sup> Henricus de Cocceius, *Grotius illustratus*, sumptibus Ioannis Iacobi Korn, Wratislaviae 1744-1752, t. II, p. 547.

<sup>17</sup> *De l'état et du sort*, pp. 32-33.

<sup>18</sup> Ivi, p. 35. Una considerazione analoga è espressa in relazione ai Portoghesi naturalizzati africani (pp. 42-43).

<sup>19</sup> Montesquieu paragonava invece Atene all'Inghilterra tramite lo Pseudo Senofonte (*Esprit des Lois* l. XXI, c. VII). Nell'ultima parte dell'opera Sainte-Croix confutava William Barron che riteneva di trovare nella storia greca un precedente per giustificare le vessazioni operate dalla madrepatria nei confronti delle colonie (pp. 324-327) e, soprattutto, criticava William Pitt conte di Chatam, paragonato, negativamente, con Pericle, a capo di un'Atene 'imperiale' ed oppressiva (pp. 331-334). L'opera di Barron confutata da Sainte-Croix

potenza nei confronti delle sue colonie, come mostrano alcune espressioni allusive: «Les loix prohibitives d'une nation commerçante sont sans cesse en contradiction avec sa conduite, à l'égard des autres peuples, parce que l'intérêt est la mesure de son équité»<sup>20</sup>. L'impero cartaginese si assicurò il dominio delle maggiori isole del Mediterraneo ed esercitò tutta la sua brutalità, sottolineando il barone, sulla Corsica, la Sardegna e la Sicilia, «victimes de la politique de Carthage» e non esenti «des loix barbares qu'elle avoit dictées, et dont quelques nations modernes n'ont pas craint de faire usage»<sup>21</sup>.

Quanto ad Atene, la sua storia, ripercorsa soprattutto attraverso l'opera di Tucidide, offriva al barone ulteriore materia di riflessione in merito alla relazione tra impero e colonie e alla natura dei rapporti tra madrepatria e colonia. Lo studioso citava il caso di Corinto e Corcira e dopo aver ricordato le prese di posizione di corinzi e corcirei (Tucidide, I, 34-38) concludeva:

Il résulte de ces discours, que les liens qui unissoient ensemble les colonies & les métropoles, étoient très-foibles. Ils ne consistoient qu'en de vaines marques de respect. [...] On cite encore plusieurs prérogatives des métropoles sur les colonies, pour montrer la superiorité des unes & la dépendance des autres. On ne craint même pas d'avancer que la religion & la politique concouroient à

è la *Histoire des colonies des anciennes républiques adaptée à la dispute présente de la Grande Bretagne avec ses colonies américaines*, chez J. van Schoonhoven, Amsterdam 1778 (traduzione in francese con note e aggiunte di Antoine-Marie Cerisier della *History of the colonization of the free States of antiquity applied to the present contest between Great Britain and the American colonies. With Reflections concerning the future settlement of these colonies*, T. Cadell, London 1777).

<sup>20</sup> *De l'état et du sort*, p. 39. La critica al commercio è un tratto costante in Sainte-Croix, anche in relazione alla considerazione che i suoi contemporanei ebbero della spedizione di Alessandro Magno. Oltre all'Inghilterra, anche altri imperi coloniali contemporanei sono tenuti presenti nelle comparazioni tra antico e moderno, per esempio, in riferimento a quanto attuato dai Cartaginesi con le popolazioni della Sardegna: «Il y a certainement peu de différence entre noyer les négociants étrangers, & les ensevelir dans les mines, comme les Espagnols l'ont souvent pratiqué. Les Hollandois n'ont guere mieux traité les habitans des Moluques que les Carthaginois ceux de Sardaigne» (pp. 44-45).

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 43-46.

resserrer les nœuds de leur amitié, en avouant toutefois qu'il seroit impossible de concilier un grand nombre de traits de l'histoire grecque, avec l'exacte observation de ces engagements<sup>22</sup>.

Né i legami di ordine religioso né quelli di consanguineità erano prova di dipendenza della colonia nei confronti della madrepatria<sup>23</sup>. Soprattutto nel caso del rapporto Atene-Delo, preso a modello da Bougainville, Sainte-Croix osservava come «des actes de tyrannie ne sauroient jamais être des droits de paternité» e valorizzava, come prima ricordato, l'interpretazione di Grotius, sostenendo inoltre che «une colonie n'est dans la dépendance de sa métropole qu'autant qu'elle a reconnu légalement son autorité»<sup>24</sup>. La distanza è il fattore che legittima l'indipendenza, «leur liberté [*scil.* dei coloni] doit donc augmenter à proportion de la distance des pays qu'ils habitent, & les difficultés qui s'opposent à leur communication avec ceux chez qui réside le corps législatif»<sup>25</sup>.

Nel caso di Atene, la ricostruzione dei suoi rapporti con le colonie e della gestione degli stranieri si colloca inoltre nella riflessione sulle forme politiche della *polis*, di cui Sainte-Croix critica i vani, a suo dire, tentativi democratici che talora produssero cambiamenti radicali e non tutti di segno positivo e, in generale, sull'inaffidabilità del *peuple*. I progressi dell'oclocrazia, per riprendere le sue parole, raggiunsero il culmine all'epoca di Pericle: «Ce fut alors que la puissance exécutive s'étant jointe à la législative, le peuple devint lui-même un vrai tyran. Par une multitude de décrets particuliers, il exerçoit indistinctement tous les actes de gouvernement, & agissoit à la fois, comme souverain & comme magistrat»<sup>26</sup>. Le «talent de la parole» raggiunse la sua massima espressione ad Atene, ma produsse anche mali peggiori all'epoca della

<sup>22</sup> Ivi, pp. 111-112.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 112-126

<sup>24</sup> Ivi, p. 126.

<sup>25</sup> Ivi, p. 127.

<sup>26</sup> Ivi, p. 150. Si riferisce probabilmente a dichiarazioni di questo tipo quando commenta in NAF 1030 f. 208r: «on y remarquera encore quelques observations, dignes d'attention, [...] et plusieurs reflexions dont la revolution françoise n'a prouvé que trop la verité».

guerra del Peloponneso, le cui ripercussioni all'interno della *polis* «rendirent encore le peuple plus absolu, par l'extinction d'un grand nombre de familles aussi illustres par leurs services que par leur ancienneté»<sup>27</sup>.

L'entità dei tributi e l'invio di nuove colonie all'epoca di Pericle nonché la conferenza indetta dal politico e guardata con sospetto dai Lacedemoni<sup>28</sup> furono a suo avviso le cause profonde della guerra del Peloponneso. Sainte-Croix ne narrava l'esordio riprendendo il racconto tucidideo delle ostilità tra Corcira, colonia di Corinto, Epidamno, colonia di Corcira, e Corinto e delle decisioni ateniesi<sup>29</sup> e poi istituiva un parallelo tra Corcira e gli Stati Uniti ribadendo, come già nella *Préface*, l'utilità dell'analogia con la storia naturale: «Le même causes ont toujours les mêmes effets dans le monde moral comme dans le monde physique. Il n'est donc pas impossible de prévoir avec quelques certitude les révolutions politiques. Une combinaison juste du passé & du présent peut seule dévoiler l'avenir»<sup>30</sup>.

La guerra del Peloponneso è dunque ritenuta «la première guerre remarquable qu'une colonie grecque eut avec sa métropole & dont les suites furent funestes à toute la Grèce»<sup>31</sup> e il mondo antico era ancora messo in un rapporto dialogico con l'epoca attuale, in particolare per l'analogia istituita in relazione all'assenza di dichiarazioni formali. Alla mancanza di «déclaration entre les Corinthiens qui étoient les agresseurs, & les Athéniens qui venoient de s'allier avec les Corcyréens» corrispondeva un simile «manque de formalité [...] renouvelé de nos jours par une politique insidieuse & vindicative». E denunciava:

<sup>27</sup> *De l'état et du sort*, p. 155.

<sup>28</sup> Deriva da Plutarco, *Vita di Pericle* 17.

<sup>29</sup> *De l'état et du sort*, pp. 169-174.

<sup>30</sup> *Ivi*, p.173.

<sup>31</sup> Nel narrare la guerra del Peloponneso rivolgeva un'attenzione particolare alla politica coloniale, per es. narrava di Anfipoli (pp. 179-182) mettendo in evidenza l'interesse ateniese per le miniere d'oro più che per la posizione vicina alla Tracia.

Le droit des gens ne seroit-il donc plus un lien sacré & inviolable entre les peuples de la terre? La guerre commercera-t-elle désormais par un brigandage inhumain, & les premiers exploits d'une nation voisine continueront-ils à être des forfaits? Puissent les injustes dépouilles dont elle s'énorgueillit, être à l'avenir les seuls trophées qu'on érigea sur son tombeau!<sup>32</sup>.

L'inizio formale della guerra coincide anche con un inasprimento della condotta di Atene verso le colonie. Spostandosi di continuo dall'antico al moderno, Sainte-Croix delineava «le sort des sujets des Etats démocratiques & des aristocraties héréditaires» e legava la supremazia sui «peuples étrangers» all'assicurazione della libertà: «L'homme semble né pour la tyrannie; il l'exerce avec plus de rigueur sur des peuples étrangers quand il est forcé de vivre lui-même libre, & de laisser ses concitoyens dans l'indépendance»<sup>33</sup>.

Dopo la guerra, Atene si trovò popolata di schiavi e di stranieri ammessi nel novero dei cittadini: Sainte-Croix faceva proprie le parole dello Pseudo-Senofonte per dipingere una realtà degradata della società ateniese e ripercorreva le tappe principali dell'espansionismo di Atene rimarcando come essa avesse trattato da sempre le colonie, a partire da quelle dell'Eubea, come sue suddite<sup>34</sup>.

### *3. Le ragioni dell'indipendenza*

L'amore per la libertà e la resistenza al despotismo sono i temi portanti del quinto capitolo, dedicato alle colonie moderne<sup>35</sup>. L'«ambition» e l'«avarice» che già causarono la rovina di Atene, Sparta e Roma, «villes conquérantes», e di Tiro, Cartagine «& autres Etats commerçans» sono altresì presenti nelle nazioni moderne e nella loro politica coloniale e sarebbero secondo il barone presaghe di analoga decadenza:

<sup>32</sup> *De l'état et du sort*, pp. 174-175.

<sup>33</sup> Ivi, p. 186.

<sup>34</sup> Ivi, p. 155.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 298-336.

Maria Stefania Montecalvo

Peuples modernes! attendez-vous un meilleur sort? Votre cupidité exerce son empire sur toute la surface de la terre. Vos haines implacables & vos jalousies éternelles ont suscité des orages, qui produiront bientôt une commotion salutaire au repos de l'univers. Le moment approche où vos sceptres de fer vont être rompus en éclats. Les liens de consanguinité, que vous avez changés en de pesantes chaînes, ne tarderont pas à être brisés. Toutes les nations, que vous subjuguiez, sous prétexte de les protéger, & de fournir à leurs besoins, n'obéiront plus qu'à leurs propres loix. Si elles vous permettent de partager leurs richesses, ce sera pour achever de vous corrompre & de vous détruire<sup>36</sup>.

La ribellione delle colonie inglesi dell'America settentrionale è dunque per il barone il primo passo di un successivo e progressivo processo di decolonizzazione che avrebbe interessato le colonie indiane e, accennando alla situazione nel Bengala, vessato dall'«afreux despotisme» inglese, ne prevedeva lo sviluppo:

La rivalité, qui règne entre les Mahométans & les Indiens, les a empêchés jusqu'aujourd'hui de se réunir contre leur ennemi commun; mais l'Angleterre doit s'attendre que, fatigués d'un joug aussi dur, ils s'accorderont enfin pour le secouer [...] Les autres nations européennes peuvent-elles espérer un meilleur sort? Leur état dans les Indes est aussi précaire que funeste à leur bonheur. La révolution dont je parle leur fera sans doute ouvrir les yeux sur leurs vrais intérêts, que le luxe & une aveugle cupidité les portent à méconnoître. [...] La communication de ses colonies<sup>37</sup> avec les nations européennes que le tems amenera, malgré tous les efforts de l'Espagne, des revoltes d'Indiens domiciliés, & des invasions de ceux qui ont conservé leur liberté, accéléreront ou peut-être produiront cette grande révolution<sup>38</sup>.

Per quanto riguarda i Francesi, molto più moderati a suo giudizio nell'amministrazione delle colonie, egli auspicava una riduzione dell'autoritarismo e criticava la corruzione dei nobili amministratori della colonia, con alcune eccezioni: Champlain, de Callière, de Frontenac, de Vaudreuil, i quali si sarebbero interessati al

<sup>36</sup> Ivi, pp. 298-299.

<sup>37</sup> Si riferisce alle colonie della Spagna.

<sup>38</sup> *De l'état et du sort*, pp. 300-302.

bene del Canada. La difesa dei possedimenti francesi, a rischio rispetto alla potenza inglese, sarebbe stata possibile grazie ad un potenziamento della marina<sup>39</sup>.

Il Canada, dunque, avrebbe dovuto ribellarsi agli Inglesi, prendendo a modello l'«acte memorable» delle colonie americane «qui console l'humanité de tant de siècles de tyrannie»<sup>40</sup> ed individuando in Luigi XVI una guida sicura:

Braves & généreux Canadiens, rompez les chaînes qui vous attachent, contre le vœu de la nature, aux ennemis de votre patrie! Que ces armes, qui ont fait autrefois sa gloire, vous servent à recouvrer votre liberté! Cette mere tendre vous y invite. Elle vous a allaités, & a soutenu votre enfance. La terre que vous habitez est arrosée du sang de ses guerrieres. Elle déplore encore le cruel moment où elle se trouva forcée de vous livrer à un joug étranger. Hâtez-vous de le secouer. Un jeune et vertueux monarque secondera vos efforts & vous couvrira de son bouclier. Protecteur de la tranquillité publique, il préfère au titre de conquérant, ceux d'arbitre de ses voisins & de vengeur de l'humanité opprimée. Il cherche plutôt à graver son nom dans le cœur de toutes les nations, que sur les monuments lugubres de la victoire. Manes de Vaudreuil, des Iberville, des Villiers, &c. sortez des ombres du tombeau<sup>41</sup>! Venez exciter le courage de vos compatriotes! Que le souvenir de vos exploits soit le garant de leur succès! Conduisez-

<sup>39</sup> *De l'état et du sort*, p. 309. Alcuni degli argomenti accennati in questo contesto avrebbero ricevuto una più ampia trattazione in opere specificatamente loro dedicate, come il trattato del 1763 paragonato alla situazione attuale e l'opera sulla marina inglese: *Observations sur le traité de paix, conclu à Paris le 10 Février 1763, entre la France, l'Espagne et l'Angleterre: relativement aux intérêts de ces Puissances, dans la guerre présente*, Amsterdam [Yverdon], 1780; *Histoire des Progrès de la puissance navale de l'Angleterre, suivie d'Observations sur l'Acte de navigation*, impr. De Felice, Yverdon 1782 (De Bure, Paris 1786: seconda edizione ampliata).

<sup>40</sup> *De l'état et du sort*, p. 327.

<sup>41</sup> Pierre Rigaud de Vaudreuil (1698-1778), ultimo governatore della Nouvelle France; Pierre Le Moyne d'Iberville (1661-1706): come Vaudreuil aveva valorizzato le truppe canadesi.

Maria Stefania Montecalvo

les sur les cendres de Montcalm<sup>42</sup>! Qu'ils y jurent d'arracher des mains de leurs tyrans ce précieux dépôt!<sup>43</sup>.

Un accorato appello al popolo inglese, invitato a recedere dalle posizioni tiranniche traendo esempio dal passato chiude quest'opera: «Ouvrez les annales de Carthage, celle d'Athènes, &c. vous y lirez votre destinée. Interrogez les peuples de l'Europe; ils soupirent tous après l'heureux moment, où votre puissance s'évanouira dans le sein des ondes qui l'ont vu naître»<sup>44</sup>.

#### 4. Dalla teoria alla prassi

L'impegno del barone non rimase circoscritto a riflessioni teoriche ma ebbe modo di manifestarsi in alcune occasioni a partire dagli anni Ottanta in relazione ad alcune avvenimenti nel Comtat Venaissin che interessavano i rapporti tra le comunità e l'amministrazione pontificale e poi, con maggiore evidenza, durante la Rivoluzione, quando l'ideale repubblicano lo portò a proporre la trasformazione del Comtat Venaissin in repubblica indipendente a imitazione delle *républiques* degli antichi.

##### 4.1. Contro l'amministrazione papale

Durante la primavera del 1783, in relazione ad un progetto di riforma dei tribunali collegiali avverso dall'amministrazione pontificale<sup>45</sup>, Sainte-Croix, all'epoca vigliere di Sarrians e Oppède, prese le parti di queste comunità e segnalò al pontefice gli abusi di potere di cui esse erano fatte oggetto nelle *Remontrances du Comtat-Venaissin*.

Gli effetti della pubblicazione non tardarono: il primo dicembre 1784 il vice-legato sospese la diffusione dello scritto e il 14 dello stesso mese vietò a chiunque di trarne ispirazione per future pro-

<sup>42</sup> Louis-Joseph de Montcalm (1712-1759), comandante in capo durante la guerra dei Sette Anni.

<sup>43</sup> *De l'état et du sort*, pp. 322-323.

<sup>44</sup> Ivi, p. 336.

<sup>45</sup> Cfr. in dettaglio Montecalvo, *Sainte-Croix*, vol. II *Biografia*, pp. 177-185.

poste politiche. Nei confronti di Sainte-Croix e dei suoi sostenitori si attuò una vera e propria persecuzione. Per il barone fu disposto l'arresto e il trasferimento a Castel Sant'Angelo: riuscì ad evitare la cattura solo perché tempestivamente avvisato mentre si trovava in una casa privata ad Avignone. Non rimaneva che la fuga: prima a Sault, vicino ad Avignone ma già territorio francese e poi a Parigi, dove il barone poteva godere dell'appoggio del cugino François-Charles de Raymond de Mormoiron, comte de Modène, amministratore dal 1777 del Palais du Luxembourg, proprietà del conte di Provenza. Fu lì dall'inizio del 1785.

Sarebbe ritornato a Mormoiron solo nell'aprile del 1786, non senza essere passato a rendere omaggio al vicelegato Casoni ad Avignone. Lasciato il «palais infecte» di Avignone<sup>46</sup>, lo attendevano le ripercussioni dell'anno passato a Parigi. «Je croiois trouver dans ma campagne, des objets de consolation, et un repos certain», confidava a Pierre-Michel Hennin, *premier commis* al Ministero degli Esteri, che lo aveva aiutato a gestire i rapporti con la diplomazia francese, «mais partout j'ai été frappé des traces encore fumantes d'une persecution dont il y a peu d'exemples. On n'avoit rien oublié pour mettre le desordre dans mes affaires et sperer ma ruine. Delateurs, faussaires, traitres, calomniateurs &c s'étoient reunis contre moi. D'autres non moins vils s'étoient prevalu de ma position, pour en tirer avantage, et abuser de l'inexperience d'une femme timide et allarmée». Invece un'accoglienza trionfale gli era stata riservata dal *peuple*, solidale contro i suoi persecutori, anche se sperava di trasferirsi a Parigi, tentativo vanificato dalla morte di Vergennes e dalle ostilità incontrate al ministero della marina.

#### 4.2. *A favore dei parlamenti e della Rivoluzione*

Nel frattempo l'attività dei parlamenti francesi attirò l'attenzione di Sainte-Croix (ridivenuto console per gli anni 1787-1788), ma fu a partire dalla primavera-estate del 1789 che il mutamento della protesta parlamentare in Rivoluzione finì per coinvolgerlo

<sup>46</sup> Così lo definisce nella lettera a Hennin del 26 maggio 1786 (cfr. Montecalvo, *Sainte-Croix*, vol. I *Carteggio*, p. 162) donde derivano le citazioni.

direttamente. Rispetto a tale sua attività si formò una vulgata non solo e non tanto da parte dei rivoluzionari quanto degli ambienti filopapali. Questo ha comportato talora un fraintendimento della condotta di Sainte-Croix, come è il caso del ritratto un po' caricato brevemente tracciato da Mathiez<sup>47</sup>. Tra le fonti di questa versione di un Sainte-Croix più estremista di quanto non fosse vi è sicuramente la narrazione bilingue sui fatti della Rivoluzione<sup>48</sup>, variamente attribuita (a Giorgi sottodotario, Thomas suo collaboratore, Passeri, l'avvocato fiscale, ma certamente a cura dei primi due, come conferma Charpenne<sup>49</sup>); e, in genere, le corrispondenze dei prelati romani che non avevano dimenticato i fatti del 1783-1785 e che vigilavano sulla condotta del barone<sup>50</sup>.

L'intervento di Sainte-Croix è databile all'autunno del 1790, quando egli fu sollecitato dai rivoluzionari avignonesi in funzione apparentemente antipapale e indipendentista. Dall'inizio del mese di settembre, infatti, si chiedeva l'assemblea degli Stati generali per Avignone e il Comtat Venaissin. Il 13 si era tenuta un'assemblea generale straordinaria degli stati generali del Comtat Venaissin, il giorno dopo vi fu una sollevazione popolare. Iniziò in quella data

<sup>47</sup> A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituante (La constitution du clergé. L'affaire d'Avignon)*, A. Colin, Paris 1911, pp. 60-61: «Après la grande peur, Raphel demanda le réunion des Etats généraux. Il était ardemment secondé par un noble philosophe très populaire, le baron de Sainte-Croix, homme de lettres enthousiaste, qui détestait profondément le gouvernement pontifical et rêvait de transformer sa petite patrie en une république indépendante, sur le modèle de celles de l'ancienne Grèce».

<sup>48</sup> *Mémoires sur la Révolution d'Avignon et du Comtat Venaissin. Memorie sulla Rivoluzione di Avignone e del Contado Venaissino*, s. l. 1793. Mathiez la attribuisce a Passeri.

<sup>49</sup> P. Charpenne, *Histoire de la Révolution dans Avignon et le Comtat et de leur réunion définitive à la France*, I, Librairie Emile Lechevalier, Paris 1892, p. 41.

<sup>50</sup> I materiali conservati all'Archivio del Vaticano mostrano una rete di informatori locali, ingaggiati, a vario titolo, dalle autorità pontificie: esemplare è la raccolta in Segreteria di Stato, Francia 581, contenente anche un diario dell'assemblea del Contado dal 27.9.1790 all'11.1.1791 (ff. 13r-178). Da questi documenti de Sainte-Croix risulta essere tenuto sotto un controllo costante. Nel dettaglio cfr. Montecalvo, *Sainte-Croix*, vol. II *Biografia*, pp. 228-252.

il coinvolgimento del barone. Bernardi<sup>51</sup>, autore di una notizia biografica manoscritta per Dacier, segretario dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres e incaricato dell'*Éloge* di Sainte-Croix, riteneva che il suo intervento fosse stato 'manipolato' dai rivoluzionari: alludeva a Raphel<sup>52</sup> che nel 1789 era console e che, con i suoi sostenitori, si proponeva di attuare anche nel Comtat quanto si stava facendo a Parigi. E, come altri (Giorgi e Cottier), narra l'arrivo di Sainte-Croix a Carpentras il 14 settembre 1789 (NAF 22278, f. 337v-338r):

Ceux qui vouloient bouleverser ce país, desiroient d'avoir à leur tête, au moins en apparence, un homme d'une aussi bonne réputation que M. de Ste Croix. Ils le croyoient éaspéré contre la cour de Rome, et ils comptoient que l'esprit de vengeance le rendroit un instrument docile de leurs desseins séditieux. [f. 338r] Dans une première émeute qu'il y eut à Carpentras, on obligea l'évêque qui par la place étoit le président nè des états, d'écrire à M. de Ste Croix pour l'engager à venir se mettre à la tête de l'administration. Cela n'auroit peut être pas suffi pour l'y déterminer; mais il ne put resister aux prieres et aux larmes d'une infinité de personnes dont les parens étoient sur le point d'être égorgés. On lui persuada que sa présence étoit le seul moyen d'éviter l'effusion de sang, dont on étoit menacé. On ne se trompa. Il fut recu à Carpentras aux acclamations générales. Son arrivèe calma tous les esprits. Les victimes désignées furent sauvées.

<sup>51</sup> Joseph-Eléazar-Dominique Bernardi (1751-1824), *chef de la division des affaires civiles* del ministero della Giustizia all'epoca della redazione della notizia biografica su de Sainte-Croix (1809), riassume gli eventi di alcuni anni che lo segnarono profondamente, prima della Rivoluzione, ma che sono celati in parte delle biografie contemporanee.

<sup>52</sup> Jean-Joseph-Claude-Vincent Raphel (Puyméras 1743 - ?) avvocato. Redattore delle «Annales du Comtat Venaissin» e poi dell'«Observateur du Midi». Su di lui Charpenne, *Histoire de la Révolution* cit., pp. 223-227; su Sainte-Croix pp. 228-237.

Charles Cottier<sup>53</sup> riprende invece, probabilmente, la narrazione di Giorgi e tace la lettera del vescovo:

Ce même jour fut encore remarquable par l'arrivée à Carpentras du baron de Sainte-Croix, de Mormoiron, retiré alors dans sa maison de campagne, près de Sarrians, où il consacrait tout son temps à l'étude des sciences et des lettres. Pressé par Raphel, qui n'ignorait pas toute l'influence qu'il pourrait avoir dans la grande question du moment, ce savant publiciste s'était décidé à quitter sa rétraite pour se transporter au cœur de sa province, dont il voulait faire, disait-il, une petite république sur le modèle de celle de l'antique Grèce. Raphel alla au-devant de lui à la porte de la ville et le conduisit en triomphe à l'assemblée, au milieu des acclamations du peuple.

Il 25 settembre fu scelto per il *comité* che avrebbe dovuto ottenere la convocazione degli stati generali nel Comtat<sup>54</sup>. In questo torno di tempo vanno collocate le *Réflexions sur les Etats du Comté Venaissin*<sup>55</sup>. Il barone proponeva l'unione tra Avignone e il Comtat, la riforma delle assemblee e il voto generale; invocava la *nature*, la *raison* e la *nécessité* per la convocazione degli Stati, pur mantenendo il rispetto del Papa. Ripercorreva la storia delle assemblee del Comtat, soffermandosi sulla «*inégalité de la représentation*» ed esortava all'impegno per evitare «*anarchie*» e «*despotisme*».

#### 4.3. *Il progetto di trasformare il Comtat Venaissin in una repubblica*

Bernardi confidava a Dacier che l'amico si lasciò convincere a favore della possibile istituzione di un governo repubblicano nello Stato di Carpentras (NAF 22278, f. 338v-339r):

<sup>53</sup> C. Cottier, *Histoire de la Révolution d'Avignon et du Comté Venaissin, en 1789 & années suivantes*, t. I, Seguin aîné, Paris; Fischer-Joly et Cie, Avignon 1844 (rist. an. J. Laffitte, Marseille 1974), p. 43.

<sup>54</sup> Della commissione facevano parte i vescovi di Vaison, di Carpentras, de Roy, il primo console di Cavaillon, de Gérente di Pernes, de Guillermier di Bollène, de la Pailhonne di Sérignan.

<sup>55</sup> Una copia è in conservata a Paris, BnF 8° LK2 4650 (9): il testo è anonimo, ma nell'indice manoscritto è attribuito a de Sainte-Croix.

Il fut question alors d'ériger le comtât vénaissin en république. Cette insinuation venoit de Paris; et j'ai toujours pensé que c'étoit un essai que vouloient faire les républicains de cette grande ville. M. de Ste Croix plein des idées républicaines, qu'il avoit puisées dans les écrivains grecs, fut prêt à donner dans la piège, dont il ne se doutoit peut être pas. Un jour qu'il me consultoit à ce sujet, je me contentai de lui répondre, que je ne les croyois pas assés honnettes gens pour devenir républicains.

Je ne j'en rappelle cette anecdote, dont [f. 339r] M. Dacier fera l'usage convenable à la mémoire de notre illustre ami, que parcequ'à mon grand étonnement je l'entendis raconter il n'y a pas longtems à un fonctionnaire de Paris, qui ayant été envoyé alors en qualité de commissaire d'un département voisin du Comtât, d'Avignon, eut comme moi l'occasion de connoitre ce projet par la bouche même de M. de Ste Croix.

La possibile formazione di uno stato indipendente si intrecciava con due proposte: la convocazione degli Stati generali del Comtat Venaissin e la richiesta di annessione alla Francia<sup>56</sup>. Il deputato di Aix, Charles-François Bouche aveva presentato la proposta di riunione del Comtat alla Francia a Parigi il 12 novembre 1789<sup>57</sup>. L'assemblea nazionale la respinse (tra i sostenitori, invece, Durand de Maillane e Robespierre), pur autorizzandone la pubblicazione. Il 25 novembre 1789 l'assemblea degli Stati del Comtat Venaissin si espresse in proposito e incaricò de Sainte-Croix di redigere la *Déclaration*<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Mentre la Francia esitava a pronunciarsi a favore dell'unione si fece avanti il progetto 'repubblicano': nei *Mémoires* di Charles Barbaroux, editi per la prima volta nel 1936 da Alfred Chabaud (Paris, A. Colin) è messo in evidenza il ruolo di Jean Duprat (1760-31.10.1793), girondino, fratello minore di Jean-Etienne, giacobino, riguardo all'abbandono del progetto (pp. 88-89); secondo R. Moulinas, *Histoire de la Révolution d'Avignon*, Aubanel, Avignon 1986, p. 157 Duprat e Lescuyer appoggiavano questo modello per interessi personali.

<sup>57</sup> Prima della Rivoluzione aveva pubblicato un *Essai sur l'histoire de Provence, suivi d'une notice des Provençaux célèbres*, Marseille 1785 e un'opera sul *Droit public de la Provence sur la contribution aux impositions*, Aix et Paris 1788<sup>2</sup>.

<sup>58</sup> *Déclaration et protestation de l'assemblée des États du Comté Venaissin, réunis aux Membres du Comté Venaissin*: nel *Recueil de pièces pour servir à l'histoire de la Révolution d'Avignon et du Comtat Venaissin*, n. 7 (Avignon, BM, ms.

Sainte-Croix in verità oscillava tra la fedeltà al papa e l'adesione al movimento rivoluzionario, come testimoniato dallo scritto *Des Droits du pape sur le Comté-Venaissin et l'Etat d'Avignon*, concepito per confutare le proposte di Bouche e arricchito di approfondimenti storici rispetto alle opere di Garampi e dell'abbé Maury.

In un altro scritto, le *Réflexions sur les États du Comté Venaissin* (1789), Sainte-Croix proponeva l'unione tra Avignone e il Comtat, la riforma delle assemblee e l'introduzione del voto per testa e non per ordine, in modo che ogni deputato disponesse di un voto uguale, ritenendo necessaria la convocazione degli Stati generali del Comtat, nel rispetto dovuto al papa, ed esortando all'impegno collettivo per evitare *anarchie* e *despotisme*.

Nel corso del 1790, il barone rimase attivo all'interno dell'Assemblea rappresentativa del Comtat Venaissin, pronunciandosi a favore dell'abolizione di ogni distinzione tra nobiltà e Terzo stato<sup>59</sup>, denunciando le lentezze dell'amministrazione romana nei processi decisionali e auspicando la costruzione di un nuovo ordine sociale fondato su «liberté civile, sûreté personnelle, propriété sacrée, égalité en droits», principi che derivano dalla necessaria «suppression de toute distinction d'ordres»<sup>60</sup>.

2958; AAV, Segr. Stato, Leg. Avignone, 227, ff. 2-3). I firmatari sono: il vescovo di Carpentras, il vescovo di Vaison, il marchese L'Espine, Raphel, de Vignes, de Gérente, Benoît de la Pailhonne oltre a Sainte-Croix. I principi su cui la *protéstation* si fonda sono *les droits des peuples* (cfr. anche Mathiez, *Rome et le clergé français* cit., p. 68 n. 2). Alla fine di novembre 1789 il Papa aveva chiesto a ciascuna comunità di pronunciarsi; l'11 dicembre il vicelegato invitò tutte le comunità a convocare un consiglio per comunicare il parere favorevole o meno alla convocazione degli Stati; infine alla fine di gennaio 1790 fu riferito a Celestini che di 74 comunità 55 avevano votato favorevolmente (Moulinas, *Histoire de la Révolution d'Avignon* cit., p. 68).

<sup>59</sup> Discorso del 24 marzo 1790 (Avignon, Bibliothèque municipale ms. 2958).

<sup>60</sup> Discorso del 25 marzo 1790 (Avignon, Bibliothèque municipale ms. 2958). Ravvisa la necessità assoluta, a suo avviso, della convocazione degli Stati generali. Non manca, tuttavia, di criticare l'atteggiamento di alcuni deputati dell'Assemblea rappresentativa, colpevoli di mancanza di lungimiranza e di incapacità di valutare le conseguenze delle proprie decisioni. Gli Stati generali rappresenterebbero infatti il «consentement nécessaire» del popolo, da cui emana ogni

L'attività di Sainte-Croix non passò inosservata alla corte di Roma. Un rapporto sull'assemblea rappresentativa di Carpentras, inviato a Roma il 29 settembre 1790 e conservato nell'Archivio vaticano, testimonia il punto di vista dei fedeli del papa<sup>61</sup>: l'autore, originario di Pernes, descrive l'assemblea come una riunione illegittima di ribelli.

Con il radicalizzarsi della Rivoluzione e le tensioni tra Avignone e il Comtat, Sainte-Croix perse progressivamente il consenso popolare e, nell'ottobre 1792, fu costretto a fuggire a Parigi, dove visse il resto della Rivoluzione, partecipando alle sedute dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres fino alla sua chiusura, il 9 agosto 1793.

##### *5. Il modello federativo tra politica e religione*

Alle ultime sedute dell'Académie Sainte-Croix aveva dato lettura di un *Mémoire sur les assemblées amphyctioniques et fédératives des Grecs*. L'argomento si ricollegava all'interesse per la storia del diritto e delle federazioni cui forse si era ispirato nella partecipazione ai primi movimenti rivoluzionari nel Comtat prima ricordati<sup>62</sup>. Insieme con un altro *mémoire* sulle leggi cretesi, lo studio sulle anzionie fu pubblicato nel 1799<sup>63</sup>. Nel catalogo dei propri scritti questa è l'ultima opera commentata (NAF 1030, f. 215r):

C'est la réunion de deux memoires lus a l'académie, et auxquels j'ai fait beaucoup de changemens et d'additions. Cet ouvrage parut dans le moment ou la litterature et la librairie étoient dans l'état le plus deplorable. Aussi s'en vendit-il très peu d'exem-

potere legislativo. Il discorso si conclude significativamente con una citazione del *Contrat social* di Rousseau, richiamando la «bonté du peuple» e la necessità di guidarlo con saggezza.

<sup>61</sup> Segreteria di Stato, Francia 639, n. 13.

<sup>62</sup> Suo intendimento, come negli anni passati, era anche quello di ricostruire il trattato di Aristotele sulle repubbliche e di commentare i sette libri della *Politica* (p. XI), di cui segnala la necessità di una nuova edizione sulla base dei manoscritti posseduti dalla Bibliothèque Nationale (p. 413 n. 1).

<sup>63</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs, et de la législation de Crète*, Paris, Jansen, an VII [1799] (ristampato nel 1804, Paris, Samson, in 8°, an XII).

plaires a Paris. On en a envoyé un assès grand nombre, chès l'étranger, quoique j'eusse évité de le rependre; cependant il fut connu de quelques personne, dont l'une m'a enpoli. Elle proposa le 27 fructidor (le 13<sup>bre</sup> 1799) a l'institut national de proclamer cet ouvrage, comme le mellieur en litterature, qui eut paru cette année et l'indiquer par la à l'extime et à la reconnoissance de la nation. Cette proposition fut mal recue et rejettée. Des membres entre-autres Daunou<sup>64</sup> et Garan-Coulon<sup>65</sup> prétendèrent y trouver des intentions contrerevolutionnaires. Cela est faux. J'ai laissé parler les faits, et ce n'est pas ma faute s'ils ne s'accordent pas avec les idees des revolutionnaires. Les reflections dont ces mêmes faits sont accompagnés, naissent du sujet, ne tiennent a aucun systeme et n'ont pas été écrits pour favoriser un parti. Des gens même m'ont reproché d'avoir montré du penchant pour les republicues. Voila ce qui arriva, lorsqu'on publia des ouvrages, dans des tems de troubles et de faction, ou l'impartialité est un tel phénomène qu'on refuse d'y croire. A la verité, ma preface est tres hardie; mais elle ne renferme que des observations generales qui ne regardent pas la France en particulier, mais toute l'Europe. Dieu veuille que ceque j'y ai dit sur le sort de lettres ne soit pas une prophetie. Du reste M. Delisle de Salles<sup>66</sup> qui a fait la proposition dont je viens de parler n'a pas eu de mauvaises intentions; mais il auroit du etre plus prudent et ne point m'exposer a l'envie et a la colere des mechans. Je n'ai eu aucune part a la demarche qui m'a autant surpris qu'afligé.

Destinatario ideale dell'opera sono, come nel 1779, gli Stati dell'America settentrionale che egli considerava un laboratorio storico-politico e istituzionale grazie alla novità della indipendenza dalla madrepatria e alle possibilità offerte dal territorio<sup>67</sup>:

<sup>64</sup> Pierre Claude François Daunou (1761-1840) aveva collaborato al colpo di Stato del 18 brumaio ed era, all'epoca, molto vicino a Napoleone.

<sup>65</sup> Jean-Philippe Garran de Coulon (1748-1816), avvocato, convenzionale, membro dell'Institut.

<sup>66</sup> Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales (1741-1816) faceva parte dell'Institut per la classe di Sciences morales et politiques.

<sup>67</sup> Nella recensione all'opera di Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur (*Voyage dans la Haute-Pensylvanie et dans l'État de New-York, par un membre adoptif de la nation Onéida*; traduit et publié par l'auteur des Lettres d'un Cultivateur

Les Anglo-Américains viennent de rompre les noeuds qui les attachoient à leur mère patrie. Puissent-ils reserrer et fortifier les nouveaux liens, qu'un immense territoire, une population toujours croissante, des loix trop hâtives ou insuffisantes, des intérêts divers ou opposés tendent à relâcher. Ah! Le sort de l'Amérique septentrionale ne doit pas être indifférent au reste du monde, puisqu'elle offre un asyle à la liberté et à l'humanité<sup>68</sup>.

Ma emergono anche altri temi d'attualità, in particolare la questione greca e quella italiana. Riguardo alla possibile liberazione dei Greci, però, non mostrava fiducia nella resistenza dei Manioti: «Au reste, de ce repaire ne viendra jamais le salut des Grecs; il faut l'attendre d'une autre part; si toutefois les peuples, redevenus en quelque sorte barbares, peuvent de nouveau se civiliser, et faire reflourir les sciences et les arts, près les avoir perdus»<sup>69</sup>. Per l'Italia, invece, auspicava la creazione di un governo federativo:

La marche de l'esprit humain seroit partout le même, dans l'établissement des sociétés politiques, sans les obstacles qu'offrent la situation des différentes contrées et les événements qui en résultent. L'Italie semble par-là avoir été destinée à être le théâtre de grandes révolutions; ensuite à devenir la proie des nations boréales ou circoïnvoisines. Le plus puissant préservatif de toutes ces calamités, qui en ont fait le tombeau de tant millions d'hommes, auroit été sans doute une ligue fédérative fortement cimentée. Mais on ne pouvoit l'attendre de la jalousie qui animoit les premiers peuples qui habitoient ce beau pays, ni de l'ambition de Rome, qui en vouloit faire le vaste cratère d'un volcan indistinguible.

L'interesse per gli Stati Uniti era invero predominante: lo studioso si ispirava alla *History of the principal republics* di John Adams, così come ad altri esponenti del pensiero 'repubblicano', da Bodin a Harrington, aveva presente Grotius, Montesquieu, criticava Locke,

américain, 3 vol. in 8°, de l'imprimerie Crapelet, Maradan, Paris [1801], «Bibliothèque Française», 12. germinal an IX - avril 1801, pp. 166-180, 1. floréal an IX - mai 1801, pp. 30-45) condivideva l'elogio di Washington e addirittura lo poneva al di sopra degli eroi dell'antichità.

<sup>68</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, pp. 269-270.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 201.

e, d'altro canto, mostrava, come in altri casi, una propensione per i sostenitori della teoria del progresso, soprattutto Antoine-Yves Goguet<sup>70</sup>.

I «gouvernemens fédératifs», secondo Sainte-Croix, mostravano il legame tra politica e religione: «Leurs origine», affermava «me paroissant avoir bien des rapports avec l'établissement de la religion, soit publique, soit mystérieuse des Grecs, je me déterminai à donner d'abord cet ouvrage, persuadé que le retard de l'autre<sup>71</sup> ne peut qu'être avantageux aux intérêts de la vérité»<sup>72</sup>. Questo convincimento è ribadito alla fine del *mémoire*<sup>73</sup>, ove l'evoluzione della società è intesa come evoluzione del sentimento religioso:

Dans l'enfance de la société comme dans celle de la vie, le coeur a conduit les hommes: ils sentoient vivement tout ce qu'ils devoient à l'Être Suprême; et quoique irascibles, ils savoient encore pardonner. En sortant de leurs forêts, ils bâtirent donc des temples et s'assemblèrent alentour; ils y offrirent des sacrifices, célébrèrent des fêtes et concilièrent leurs différends: voilà l'origine et le but des assemblées amphictyoniques que nous avons trouvées établies chez presque tous les anciens peuples de la Grèce et de l'Italie. Elles n'ont pas été inconnues dans les autres contrées, mais le souvenir ne s'en est pas conservé; on sait seulement qu'elles substistoiènt également en Orient, avant que le mahométisme eut changé la croyance religieuse de presque tous les peuples de cette contrée<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> L'opera di Antoine-Yves Goguet (1716-1758), *De l'origine des loix, des arts, et des sciences; et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Paris 1758 era allora un punto di riferimento tra gli studiosi, come mostra anche l'apprezzamento di Edward Gibbon.

<sup>71</sup> Sainte-Croix si stava occupando della riedizione dell'opera sui culti misterici, altro filone importante delle sue ricerche. La prima edizione era stata pubblicata nel 1784, con importanti e non condivisi interventi redazionali di Villoison, la seconda sarà data alle stampe postuma, nel 1817 per cure di de Sacy.

<sup>72</sup> *Des anciens Gouvernemens fédératifs*, p. VIII.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 261-270.

<sup>74</sup> Ivi, p. 261.

Contrariamente a Locke, egli credeva che le istituzioni politiche e sociali non avessero avuto origine nella violenza e nell'oppressione ma fossero il frutto del progresso del genere umano, per quanto imperfetto, e che tale progresso fosse dovuto alla propensione verso il divino, presente nella vita degli uomini grazie agli oracoli:

Avant et depuis l'établissement des sociétés, la crainte et l'espérance attachèrent les regards inquiets de l'homme sur l'avenir. Il sentit aussitôt que les moyens de le connoître n'étoient pas en sa puissance; il interrogea la divinité, et crut aux réponses de ses prétendus interprètes: telle fut l'origine des oracles qui eurent la plus grande influence sur les sortes des Grecs<sup>75</sup>.

Come Goguet, Sainte-Croix attribuiva grande importanza agli oracoli ma non solo nella preistoria greca («temps héroïques») bensì anche nelle epoche successive. Tale fortuna spiegava come, in mancanza di una unione federativa, si fosse fatto ricorso all'anfizionia. Il credito riconosciuto agli oracoli favorì il particolarismo greco ed ebbe un ruolo anche quando, sotto la guida di Arato, il primo ad aver compreso i reali principi di un governo federativo, la corruzione dei costumi e i singoli interessi minarono la costruzione di un più ampio progetto. Con la caduta dell'impero, si vanificò la possibilità di una federazione:

La terre alloit changer de face; les républiques et les empires devoient disparoître, comme les tentes de quelque horde fugitive, dans une nuit orageuse. Semblables aux torrens de laves qui consomment et engloutissent tout, les irruptions des barbares firent périr, après la chute de l'empire romain, les plus précieux monumens. Le souvenir même des anciens institutions se perdit; et on étoit alors trop ignorant ou trop malheureux pour penser à la plus salutaire, celle du gouvernement fédératif<sup>76</sup>.

La ricostruzione di un fallimento antico si accompagnava, nella prefazione («très hardie», come egli stesso la definiva) a un bilan-

<sup>75</sup> Ivi, pp. 263-264.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 267-268.

cio molto severo della decadenza della cultura non solo francese ma europea. Alle considerazioni di carattere politico si aggiungeva la constatazione del declino delle lettere: nostalgico della cultura del XVII secolo (come nell'*Examen des historiens d'Alexandre le Grand* del 1804) dipingeva la situazione culturale di Inghilterra e Germania<sup>77</sup>:

Quand on perd de vue la posterité pour s'attirer les regards passagers de ses contemporains, lorsqu'abjurant ses principes, on veut tout sacrifier aux intérêts d'une faction, il faut renoncer à sa propre estime, et s'attendre à être voué tôt ou tard au mépris. Un philosophe doit armer sa conscience d'une triple cuirasse contre l'opinion à la fois corrompue et corruptrice. Ne pas lui résister est la dernière des lâchetés; et en devenir l'organe, le plus impardonnable de tous les crimes<sup>78</sup>.

Come nell'opera del 1779, ricordava la critica che Montesquieu aveva mosso al giuramento degli anfizioni, riportato da Eschine, *In Ctesiphontem* 110-113, rilevandone il carattere contraddittorio e la possibilità che le città dell'anfizionia potessero essere distrutte<sup>79</sup>. Sainte-Croix aveva cercato di eludere queste contraddizioni nell'opera di venti anni prima. Ora, invece, sottolineava la mancanza di dati e che non si poteva trarre una conclusione generale da casi isolati. Il problema più generale riguardava i diritti dell'anfizionia e la loro riconoscibilità e ricorreva così nuovamente a Grotius in merito al «droit des gens» per definire il diritto anfizionico:

Quoique les anciens Grecs n'eussent pas les même lumières que nous sur le droit des gens<sup>80</sup>, ils s'accordoient néanmoins sur certains articles: 1° dans leurs guerres particulières ils devoient laisser ensevelir les morts; 2° après la victoire il n'étoit permis d'élever aucun trophée durable; 3° lorsqu'une ville étoit prise, tous ceux qui se refugioient dans les temples ne pouvoient être mis à mort, sans blesser les loix les plus sacrées; 4° les sacrilèges

<sup>77</sup> Ivi, pp. XII-XVI.

<sup>78</sup> Ivi, p. XII.

<sup>79</sup> Nel terzo *article* dedicato a *Des loix ou coutumes des Amphictyons de Delphes, et de l'autorité qu'ils exercèrent dans la Grèce* (pp. 43-82).

<sup>80</sup> In nota rinvia alla "immortale" Grotius.

devoient rester sans sépulture; 5° chacun avoit la liberté d'assister aux jeux publics, d'aller consulter les oracles, celle de se rendre aux temples communs, d'y sacrifier, etc.<sup>81</sup>.

Delimitato il campo dei poteri anfizionici<sup>82</sup>, teso a «défendre» la verità, «soit contre des erreurs accréditées, soit contre les efforts de l'esprit systématique»<sup>83</sup>, Sainte-Croix ribadiva dunque il carattere esclusivamente religioso dell'assemblea<sup>84</sup>, basandosi su alcuni passi demostenici per il ruolo di Filippo ai giochi pitici ed il rapporto con l'anfizionia<sup>85</sup>, e in particolare ricordando che il sovrano macedone, come poi Alessandro<sup>86</sup>, in procinto di condurre la spedizione contro la Persia, si era fatto conferire la carica di coman-

<sup>81</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, pp. 50-51.

<sup>82</sup> Tra le garanzie anfizioniche figurava l'incolumità del tempio di Delfi (pp. 52-54), il cui oracolo era preso in considerazione anche dal punto di vista giuridico (pp. 73-74), giacché «tout ce qui avoit rapport à la religion étoit plutôt du ressort de cette assemblée». Lo studioso prendeva in considerazione l'autorità esercitata dagli anfizioni relativamente ad iscrizioni e monumenti pubblici ed esponeva diversi esempi delle loro competenze, soprattutto il diritto di promantia. Precisava però che non rientrava nella loro autorità la dichiarazione di apoteosi: criticava Socrate Scolastico (*Hist. Eccl.* III, 20) riguardo al presunto decreto anfizionico che avrebbe elevato Alessandro Magno al rango divino (pp. 71-78). Questa precisazione era importante perché offriva un argomento contro i sostenitori dell'evemerismo.

<sup>83</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 83.

<sup>84</sup> *Art. IV: La grande assemblée amphictyonique fut-elle réellement la diète générale des différens peuples de la Grèce?* (pp. 83-114). L'anfizionia era messa a confronto con la lega delio attica (che lo studioso considerava una forma primitiva di governo federale) e quella peloponnesiaca. «Dans toutes ces différentes ligues, quoiqu'il y eut toujours une ville qui commandât aux autres, elle ne pouvoit jamais se conduire à leur égard d'une manière arbitraire. Athènes et Sparte n'eurent point ce droit: elles se l'arrogèrent seulement quelquefois par la force» (pp. 93-95). A ribadire la distanza delle anfizionie dai governi federativi, adduceva come argomento anche la partecipazione delle comunità, come Atene, a diverse associazioni anfizioniche (Delfi, Delo, Calauria): il che non sarebbe stato possibile se avessero avuto carattere politico e non religioso (p. 159).

<sup>85</sup> *Phil.* III, 32; *de falsa leg.* 327; *de pace* 23.

<sup>86</sup> Smentisce la testimonianza di Diodoro XVII, 4 a proposito del ruolo dei Tessali.

dante autocratico della Grecia in un'assemblea straordinaria tenuta a Corinto, e non in una dell'anfizionia, come sarebbe stato preferibile per Filippo «*puisque il y étoit assuré de la pluralité des suffrages, ayant également à sa disposition tous ceux des peuples de la Thessalie, et les deux qu'on venoit d'accorder aux Macédoniens*»<sup>87</sup>.

In conclusione, Sainte-Croix affermava che «*les Amphictyons n'intervenoient pas ordinairement dans les affaires publiques de la Grèce, et [...] leur assemblée n'eut jamais rien de ce qui constitue une diète fédérative*». Questo era già stato sostenuto da Marsham e Dodwell, «*qui restreignoient encore leurs fonctions [scil. degli anfizioni] à la simple administration du temple de Delphes et au soin de l'oracle d'Apollon. Prideaux chercha à les étendre davantage et Fréret parut d'abord embrasser son sentiment*»<sup>88</sup>.

L'osservazione è significativa. Si è sovente attribuita a studiosi successivi (Sainte-Croix è stato spesso dimenticato) la corretta delimitazione dei poteri dell'anfizionia. Nel corso degli anni Sainte-Croix aveva via via precisato il carattere religioso dell'associazione, peraltro già affermato da studiosi precedenti (Marsham e Dodwell). Era probabilmente stata l'autorità di Fréret<sup>89</sup> – che in alcuni scritti paragonava l'anfizionia alla federazione – a esercitare la sua influenza su Sainte-Croix e altri studiosi. Il barone aveva poi riconsiderato il problema: caso emblematico di come lo studio del mondo antico (e dei contesti storici in generale) possa seguire una sorta di 'spirale' interpretativa. Ma anche Fréret aveva compiuto un analogo percorso, qui riproposto con citazioni significative<sup>90</sup>. «*Voilà comme un savant éclairé, – commenta – se méfiant*

<sup>87</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 96.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>89</sup> Nell'opera dedica due *éclaircissements* a Fréret: *Opinion de Fréret sur les assemblée amphictyonique* (pp. 308-319); *Remarques sur l'opinion de Fréret* (pp. 319-324). Lo scritto di Fréret (*Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitans de la Grèce*) all'epoca era ancora inedito.

<sup>90</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, pp. 99-101. Le citazioni di Fréret derivano da: *Défense de la chronologie*, Paris 1758, p. 108, *Éloge de Charles de Valois*, MAIBL, t. XXI, 1754, p. 236, e da un inedito (*Opinion de Fréret sur les assemblées amphictyoniques*, pp. 308-319, cui seguono le *Remarques* di Sainte-Croix).

de ses premières idées, n'oublie rien pour les rectifier, et parvient à dissiper les préjugés qui déroboient à ses yeux la vérité»<sup>91</sup>. Altri, come Montesquieu (*Esprit de Lois* IX, c. 1, 2)<sup>92</sup> si era lasciato «entraîner à l'opinion générale», come anche «un auteur moins célèbre, mais ayant une érudition plus solide, doué de cet esprit de sagesse, depuis long-tems méconnu parmi nous [...] le judicieux et modeste Goguet», anch'egli vittima «de l'opinion commune». Anche Goguet, che paragonava l'anfizionia ai modelli offerti dalla Germania, dall'Olanda e dalle leghe svizzere<sup>93</sup>, considerava suo fondatore Anfizione, quale «un des plus grands hommes que la Grèce ait produits». Il commento di Sainte-Croix è severo: «C'est ainsi que, faute d'un examen approfondi, on crée de grands hommes, même dans l'obscurité des tems, et on trouve partout des chefs-d'oeuvres, fruit de l'imagination des gens quelquefois les plus sages»<sup>94</sup>. Analogia paragonata con la confederazione elvetica era stata proposta dall'abbé de Mably nelle *Observations sur l'histoire de la Grèce*: l'infondatezza dell'analogia è dimostrata con le citazioni principali trattati stipulati dai cantoni elvetici nel 1341 e 1481<sup>95</sup>.

Il barone, dunque, concordava con de Pauw<sup>96</sup> nel considerare l'anfizionia relativa al solo ambito religioso, ma, a differenza dello studioso danese, precisava che i Greci non ebbero l'intenzione di «former une république confédérative». «Il ne suffisoit pas – aggiungeva criticamente – de montrer la nullité de ces prétendus états-généraux, mais il falloit encore nous apprendre quelle étoit

<sup>91</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 102.

<sup>92</sup> Oltre Montesquieu cita lo studioso elvetico di diritto pubblico Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit politique*, Amsterdam, Chatelain, 1751, Part. II, chap. I, art. 41 per le caratteristiche e i fini delle *républiques fédératives*, le quali, secondo de Sainte-Croix, avrebbero comunque un'esistenza breve, come fu per il caso della lega achea (p. 161).

<sup>93</sup> Nell'opera *De l'origine des loix, des arts, et des sciences; et de leurs progrès chez les anciens peuples*, v. 2, Paris 1758, pp. 26-27.

<sup>94</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 105.

<sup>95</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 108.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 89-90: citava Cornelius de Pauw il quale nelle *Recherches philosophiques sur les Grecs*, Paris 1788, t. II p. 184 rimarcava l'assenza di riferimenti agli anfizioni in Tucidide come prova dell'inesistenza di un loro carattere federale.

la véritable constitution du corps amphictyonique, et en déterminer d'une manière positive l'objet»<sup>97</sup>. E aggiungeva che anche suoi contemporanei – Temple Stanyan, Gillies e William Mitford – con l'eccezione dell'abbé Barthélemy (*Voyage d'Anacharsis* t. II p. 304 ed. in 4°) si erano lasciati indurre nel medesimo errore.

La realizzazione del modello federale, che per Sainte-Croix costituiva una soluzione non solo alle tensioni politiche nel passato ma anche una possibile applicazione nel presente, era rappresentata dalle leghe. Nell'articolo VI, *Des premières ligues et de celle des Achéens*<sup>98</sup>, Sainte Croix ricostruiva i primi tentativi per la formazione di una lega federale arcadica e calcidese, nata in funzione difensiva nei confronti degli Spartani, definiti «peuple fourbe et tyran», i quali avevano consegnato alla Persia i Greci d'Asia<sup>99</sup>. Tale progetto era tuttavia destinato all'insuccesso a causa della politica espansionistica di Filippo di Macedonia<sup>100</sup> che mirava alla dissoluzione dei nascenti «corps fédératifs» greci<sup>101</sup>. Secondo Sainte-Croix la formazione di una lega ellenica avrebbe potuto fermare il sovrano macedone, ma gli interessi particolari dei Greci fecero abortire qualunque progetto<sup>102</sup>: ad esempio, il disinteresse ateniese verso la causa pubblica provocò la rovina della *polis* e gli effetti si sarebbero estesi all'intera Grecia se non fosse intervenuta la lega achea.

La lega achea nacque dunque, per Sainte-Croix, come reazione alla potenza macedone<sup>103</sup>. Degli Achei metteva in luce la «sagesse»

<sup>97</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 110.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 162-201.

<sup>99</sup> Ivi, p. 168. Sottolinea la parzialità di Senofonte, *Hell.* V, 23 (pp. 172-175) nei confronti di Sparta in quanto suo ammiratore. Crede che Senofonte non avesse rivisto la propria opera (p. 175 n. 1).

<sup>100</sup> La fondazione della lega arcadica è fatta risalire, seguendo Pausania, *Arcad.* 6, 22, all'epoca successiva alla battaglia di Leuttra (p. 165). L'effetto più rilevante fu la costruzione delle mura attorno a Mantinea, che potenziò la città e attirò su di essa la rivalità di Sparta, complice il fatto che fosse stata dalla parte di Atene (p. 167).

<sup>101</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, pp. 176-177.

<sup>102</sup> Ivi, p. 176. Questo giudizio è riproposto nell'*Examen critique* del 1804, cfr. *infra*.

<sup>103</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 181.

e la «modération»: «ils rétablirent la concorde entre les républiques de la grande Grèce»<sup>104</sup>. Per questa parte faceva riferimento, pur prendendone a volta le distanze<sup>105</sup>, a Ubbo Emmius, Marten Schoock e Gottfried Siegfried Bayer<sup>106</sup>. Sainte-Croix sottolineava il primato della lega achea: «La ligue achéenne fut donc la première de ce genre, et ne ressembla en rien à la grande assemblée amphictyonique de la Phocide»<sup>107</sup>. E, in polemica con Montesquieu che a suo giudizio se ne serviva senza citarlo, confutava Bodin sebbene lo apprezzasse (lo definisce «écrivain qui ne mérite pas d'être oublié»), poiché aveva paragonato la lega all'anfizionia focese<sup>108</sup>. Rilevava la contraddizione e commentava: «Voilà comme on tombe d'erreur en erreur lorsqu'on ne se fait pas une idée juste des choses par une étude approfondie. Montesquieu, qui a certainement profité de l'ouvrage de Bodin, sans en parler, a su du moins échapper à de semblables contradictions»<sup>109</sup>.

La conclusione dell'esperienza achea lo porta ad esporre un'osservazione politica che riflette, probabilmente, l'esperienza personale e che è decisamente critica nei confronti di Sparta (idealizzata, come ben si sa, dai rivoluzionari):

Les nations ne se régénèrent jamais, quelques efforts qu'elles fassent pour cela; elles ne peuvent réussir qu'un instant, et bientôt près, elles tombent dans un état pire qu'auparavant: la gangrène du corps politique est plus incurable que celle du corps humain. Si cette triste et importante vérité avoit besoin de preuve, on la

<sup>104</sup> Ivi, p. 180 sulla base di Polibio II, 39.

<sup>105</sup> Precisa che interpreta diversamente le fonti (Polibio II, 37-70 e Plutarco, *Vita di Filopemene*)

<sup>106</sup> La citazione è a p. 198 n. 3. Ubbo Emmius, *De republica et fortuna Achaeorum*, in *Graecorum Respublicae ... descriptae*, ex officina Elzeviriana, Lugduni Batavorum 1632; M. Schoockius, *Achaia vetus*, Trajecti ad Rhenum 1664; Bayer, *Fasti Achaici illustrati*, in *Commentarii Academiae Scientiarum Petropolitane*, t. V, Typis Academiae, Petropoli 1738, pp. 374-448.

<sup>107</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 183.

<sup>108</sup> Nei libri *de la république* I, I, c. 7 Bodin aveva valorizzato l'opera di Arato assimilando la lega all'anfizionia. Bodin si contraddiceva ancora limitando la funzione degli anfizioni a quella di «simples arbitres que des peuples indépendans les uns des autres étoient libres d'accepter ou de recuser».

<sup>109</sup> *Des anciens Gouvernements fédératifs*, p. 183 n. 2.

trouveroit dans l'histoire de la ligue achéenne. Son établissement fut difficile, son existence précaire, et sa chute prompte. Celle-ci n'eut pas d'autre cause que la corruption de ses membres. Mais Sparte fournit le prétexte de sa ruine: la destinée de cette ville étoit de faire, en tout tems, le malheur des Grecs. Comme le Cyclope, après en avoir dévoré une partie, elle invoqua, dans son impuissance, le dieu des tempêtes pour en engloutir le reste<sup>110</sup>.

#### 6. *Dall'impegno al disincanto*

Nella prima edizione dell'*Examen* (1775), la preferenza accordata alle repubbliche si inseriva nel filone della critica al despotismo; nella seconda (1804) invece, dopo l'esperienza della Rivoluzione nelle sue varie fasi, si può scorgere una preferenza per il governo del singolo accostata all'ostilità verso le folle rivoluzionarie. Nel catalogo dei propri scritti, redatto mentre era ancora occupato all'allestimento della seconda edizione dell'*Examen critique*, segnalava (NAF 1030, f. 207r):

Outre les additions essentielles que je compte faire a cet ouvrage, mon intention est des retrancher et corriger bien des choses. Dans l'introduction, il y a des reflexions que l'experience m' a démontré peu justes, surtout si on les prend trop a la lettre. Dans la dissertation sur la naissance d'Alexandre, tout cequi concerne, les dernieres epoques de la chronique de Paros manque de verité, comme un nouvel examen des marbres d'Arundel me l'a prouvé etc. Il y étoit question d'Aristote, et de la periode de Calippe, et non de Demosthène etc.

«Dans l'introduction, il y a des reflexions que l'experience m'a démontré peu justes, surtout si on les prend trop a la lettre»: disincantato e deluso, egli non lasciava più trasparire gli apprezzamenti per le repubbliche antiche, anzi si avverte una certa qual inclinazione – rassegnata – per il governo autocratico: «Il n'est point en général de joug plus pesant que celui qui est imposé par les républiques; il s'aggrave presque toujours en proportion de la

<sup>110</sup> Ivi, pp. 195-196.

liberté dont elles semblent jouir»<sup>111</sup>. Erano considerazioni in linea con la prefazione all'opera sui governi federativi di cui si è detto e anche riflettevano il sentire di un *milieu*, di coloro che, sopravvissuti alla Rivoluzione, individuavano, probabilmente, nel regime napoleonico un comodo rifugio.

E tuttavia per Sainte-Croix l'alternativa all'assolutismo rimaneva la federazione, l'unica, come si è visto, che avrebbe potuto 'salvare' la Grecia, realizzando una composizione delle parti ed evitare il fallimento delle città greche, della cui degenerazione Sparta e Atene diventano i due esempi emblematici: la prima, dopo aver «entièrement abjuré les principes de son législateur, non contente de former des projets ambitieux contre les Perses, elle voulut asservir toutes les villes grecques qui tomboient en son pouvoir»; la seconda «ne vendit pas moins cher sa protection à ses alliés: une ville lui ouvrait-elle ses portes ! aussitôt la démocratie y étoit mise en vigueur»<sup>112</sup>.

Il governo delle *républiques* è ormai per il barone il più pesante dei gioghi: la rivalità tra Sparta e Atene, la ribellione di Tebe contro Sparta provavano l'inesistenza di un governo federativo, un'idea *salutaire* che si affacciò troppo tardi, quando la «corruption avoit fait de trop grands progrès pour qu'un pareil gouvernement pût subsister long-temps». Lungi dal ricordare i legami anfizionici, esse «se livrèrent, avec plus d'acharnement qu'auparavant, aux fureurs de la jalousie et de l'ambition»<sup>113</sup>.

Anche nell'*Examen* del 1804, dunque, la decadenza della Grecia dipese dall'incapacità di realizzare un governo federativo e dalle

<sup>111</sup> *Examen critique*, 1804, pp. XVII-XVIII. A proposito di Plutarco, segnalava il suo «enthousiasme republicain, dont il est si difficile aux gens de lettres et aux philosophes de se garantir» e aggiungeva: «Platon s'en guérît cependant, après une fâcheuse expérience. Aristote n'eut jamais cet enthousiasme, le plus funeste de tous les délires, surtout lorsqu'on le pousse jusqu'à effacer de son cœur l'humanité et la justice. Au reste, Plutarque gémissoit en secret du joug que les Romains avoient imposé à sa patrie, sans s'apercevoir que le souvenir de sa liberté passée et de son ancienne gloire, en le lui rendant moins supportable, égaroit quelquefois son propre jugement» (p. 75).

<sup>112</sup> Ivi, p. XVII.

<sup>113</sup> Ivi, pp. XVIII-XIX.

lotte politiche interne a ciascuna città, «la lutte perpétuelle entre l'oligarchie et la démocratie, lutte qui finissoit ordinairement par les livrer aux caprices d'un tyran ou à ceux d'un peuple inconstant et sans frein». E tra i due, la preferenza è accordata al primo, aggiunge con considerazioni implicitamente rivolte anche al suo tempo: «Le premier étoit souvent préférable; et après une longue tourmente, on devoit trouver quelque douceur à se reposer, sous sa puissance, des fatigues et des excès de la liberté»<sup>114</sup>.

Il 27 novembre 1804<sup>115</sup> scriveva al giovane Geoffroy Schweighaeuser, figlio del più noto Jean, che era intenzionato a compiere un viaggio in Asia sulle tracce del grande conquistatore, e lo ammoniva a non mettere assolutamente in pratica quell'idea, avvertendolo che la suggestione delle sue letture su Alessandro (Robertson, Vincent) gli avevano procurato una falsa idea del Macedone. «C'étoit sans doute un homme de génie, mais agité du démon de la renommée, il n'a revé qu'aux conquêtes et n'a eu d'autre but que de parcourir le monde, en aventurier armé», affermava ed aggiungeva: «Je l'ai jugé avec sévérité dans mon ouvrage qui paraîtra bientôt; et en cela je crois d'avoir rempli mon devoir, en m'écartant pas de la vérité». E propugnando l'oggettività dello studioso, rasentava i limiti del disimpegno: «Car tout homme de lettres ne doit jamais rien écrire qui puisse favoriser ou allumer les passions, surtout celles des conquérans. En agir autrement, c'est être homicide et barbare. Vivons en repos et ne louons pas ceux qui le troublent; ne nous passionons pas pour cette malheureuse gloire, source de calamités et de crimes».

Questa rinuncia all'impegno corrispondeva anche alla scelta di dedicarsi esclusivamente alla storia antica, che ora riteneva l'unica passibile di indagine, come espose nella *Préface* della seconda edizione dell'*Examen*, confrontandola con la storia contemporanea:

L'histoire ancienne présente le commencement, les progrès et la fin des Nations, des Empires, des Républiques; on y saisit sans peine l'échaînement des causes avec les effets: le tableau est terminé; il n'y a plus rien à ajouter. L'histoire moderne est au contraire

<sup>114</sup> Ivi, p. XIX.

<sup>115</sup> Montecalvo, *Sainte-Croix*, vol. I *Carteggio*, pp. 315-317.

incomplète; elle ne nous fait connoître qu'un certain nombre de générations ou de règnes, et ne nous permet que d'entrevoir confusément le dernier résultat des grands événemens qui préparent les révolutions, et les contre-coups de ces révolutions qui achèvent de charger la face de l'univers. Ici l'on a toujours besoin de l'avenir pour juger du passé; tandis que dans l'histoire des anciens peuples, le livre de leurs destinées est entièrement déroulé à nos yeux. D'ailleurs, lorsqu'une nation existe encore, nous sommes rarement impartiaux à son égard; et la vérité rencontre en nous une foule d'obstacles qu'il lui est presque impossible de vaincre: ce n'est donc réellement que pour les peuples anciens que nous formons le tribunal intègre de la Postérité. A ce motif puissant de préférer leur histoire, se joint l'intérêt qu'on su inspirer les grands écrivains qui nous l'ont transmise. Ils ont été long-temps l'objet principal de nos études; et les savans les plus recommandables ont consacré leur vie à les relire et à les méditer<sup>116</sup>.

Era una presa di distanza dalla giovanile «émotion toujours agréable & souvent très-vive» che aveva connotato, come si è visto, l'attività antecedente alla Rivoluzione, e che ora invece si volgeva verso il «tribunal intègre de la Postérité».

<sup>116</sup> *Examen critique*, 1804, p. I.

Maria Stefania Montecalvo

**Abstract.**

This article examines the political and historical reflections of Guillaume-Emmanuel-Joseph Guilhem de Clermont-Lodève, baron de Sainte-Croix (1746–1809), focusing on the relationship between theory and practice in his interpretation of ancient history. Through an analysis of Sainte-Croix's writings on ancient republics, colonial foundations, and imperial expansion, the study highlights how the scholar employed Greek and Roman historical models to address contemporary political issues of the late eighteenth century. Particular attention is devoted to his work *De l'état et du sort des colonies des anciens peuples* (1779), in which he argued that Greek colonies were not politically dependent on their mother cities but maintained only limited symbolic and religious ties. This interpretation allowed Sainte-Croix to criticize modern colonial systems and to support the legitimacy of colonial autonomy, especially in relation to the American Revolution. The article also explores the practical dimension of his political thought by examining his involvement in the revolutionary events of the Comtat Venaissin and his proposals for institutional reform. Finally, it considers his reflections on federal political structures, inspired by ancient Greek amphictyonies and by the emerging political order of the United States. By situating Sainte-Croix within the broader intellectual context of Enlightenment historiography and political thought, the article demonstrates how the study of antiquity could serve as a framework for rethinking imperial power, colonial relations, and forms of political organization in the modern world.

**Keywords.**

Baron de Sainte-Croix, Political uses of antiquity, Greek colonization, Imperialism and colonialism, Federalism.

Maria Stefania Montecalvo  
Università degli Studi di Foggia  
mariastefania.montecalvo@unifg.it

## *Prospero Petroni traduttore della grammatica di Port-Royal*

In relazione alle biblioteche del passato, in particolare dei secoli XVII e XVIII, quasi sempre andate disperse, è stato opportunamente osservato che, ai fini della loro ricostruzione, l'indagine deve concentrarsi sullo «studio primario (ma non esclusivo) dei vari tipi di documenti rimasti: cataloghi, liste, indici, inventari»<sup>1</sup>. Si tratta di materiali che, già solo attraverso i titoli registrati, consentono di ricostruire attitudini e predilezioni di possessori e lettori e, non di rado, seguendo i destini dei singoli volumi, di tracciare relazioni e scambi – sempre, in ogni caso, gettando luce sui *disiecta membra* di un intero perduto.

Le biblioteche d'autore offrono, nei casi più fortunati, la possibilità di intravedere il mondo della creazione letteraria, lasciando affiorare interessi, pratiche culturali e passioni di un'intera esistenza, e rivelando al contempo le «reti di relazioni» che si instaurano fra i libri, il testo, l'autore e la sua vicenda biografica<sup>2</sup>.

Entrare nel “laboratorio” di uno scrittore attraverso le sue letture non è tuttavia impresa semplice: spesso i libri scompaiono con il loro proprietario, oppure si disperdono senza che vi sia la possibilità di ricomporre, nella sua interezza, quella che un tempo fu la

<sup>1</sup> Savelli 2008, p. 454.

<sup>2</sup> Zagra 2007, p. 719.

biblioteca originaria. E tuttavia, qualche volta accade che le biblioteche perdute e i loro inventari riaffiorino, illuminando con luce nuova aspetti della vita letteraria e artistica dei loro possessori. È quanto è avvenuto, ad esempio, per il letterato barese Prospero Petroni (1716-1783), attivo nel pieno XVIII secolo, della cui biblioteca mi sono occupata di recente attraverso lo studio di due inventari, sui quali mi soffermerò nelle pagine seguenti.

1.

Prospero Petroni apparteneva a una facoltosa famiglia barese e, dopo aver compiuto la sua prima istruzione con i Padri Gesuiti, presso cui studiò latino, greco ed ebraico, si accostò agli studi filosofici<sup>3</sup>. Nel 1734, all'età di diciotto anni, si trasferì a Napoli, dove ebbe modo di completare la sua formazione e, al tempo stesso, di frequentare i vivaci circoli culturali della città<sup>4</sup>. Nel 1737 si stabilì a Roma, dove fu ordinato sacerdote.

Nella Roma del tempo, ricca di biblioteche pubbliche e private e frequentata da studiosi e intellettuali provenienti da tutta Europa<sup>5</sup>, Petroni trovò un contesto culturale particolarmente fecondo. Qui poté mantenersi grazie a una serie di incarichi, variamente connessi al mondo dei libri e delle biblioteche: fu infatti molto vicino a importanti figure di bibliofili e letterati dell'epoca, tra i quali Prospero Lambertini, il futuro papa Benedetto XIV<sup>6</sup>, che nel 1738 lo nominò «primo coadiutore della Biblioteca Vaticana»

<sup>3</sup> La più recente ricostruzione della vita di Prospero Petroni si deve a De Robertis 2022, pp. 23-32.

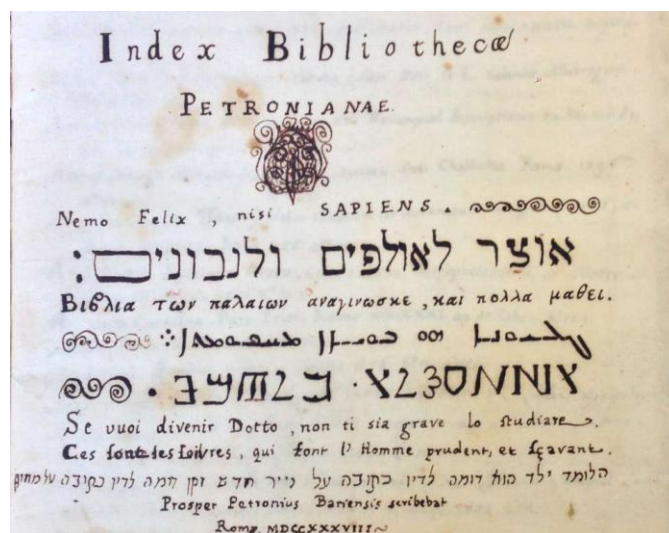
<sup>4</sup> In quel periodo Napoli era, con Venezia e Roma, una delle tappe del Grand Tour dell'aristocrazia europea e viveva di una socialità colta, fatta di accademie, salotti e cenacoli letterari, in un clima alimentato dall'entusiasmo per le prime scoperte archeologiche legate agli scavi di Ercolano.

<sup>5</sup> Per un affresco su tipografia e commercio librario a Roma nel XVIII secolo, cfr. Romani 1982, p. 1182: «Di libri a Roma, al tempo di Benedetto XIV, ve n'erano comunque in abbondanza: oltre alle biblioteche pubbliche e a quelle (sovente semipubbliche) di numerose famiglie prelatizie, quanti ricoprivano uffici amministrativi e giudiziari di qualche rilievo, "tutti avevano una gran camera con libreria legale ed ecclesiastica che serviva per studio"».

<sup>6</sup> Benedetto XIV fu pontefice dal 17 agosto 1740 al 3 maggio 1758: su di lui si vedano almeno Cecchelli 1981-1982 e Rosa 2000.

e, dal 1742, «interprete greco soprannumerario». In tale veste, Petroni si dedicò allo studio di numerosi autori greci e latini, pagani e cristiani, antichi e tardoantichi<sup>7</sup>. In quegli anni fu vicino anche ai cardinali Angelo Maria Querini, prefetto della Biblioteca Vaticana, e Silvio Valenti Gonzaga, bibliofilo e possessore di una notevole collezione libraria che Petroni curò in qualità di bibliotecario dal 1754 al 1756. Nel 1771 assunse l'incarico di primo custode della Biblioteca Alessandrina dell'Università La Sapienza, incarico che mantenne fino alla morte, sopraggiunta a Roma nel febbraio del 1783, all'età di sessantasette anni.

La vita di Prospero Petroni si svolse a costante contatto con i libri, di cui fu studioso, custode e, si potrebbe dire, servitore appassionato, anche se la sua produzione letteraria non fu ricca: pochi i volumi dati alle stampe, molti quelli rimasti in forma di bozze o manoscritti. Una testimonianza preziosa del suo amore per i libri, del suo impegno letterario e soprattutto della ricchezza della sua personale collezione libraria è costituita da un inventario della sua biblioteca datato 1738, redatto quando Petroni aveva appena ventidue anni.



<sup>7</sup> Com'è testimoniato dalle sue carte, conservate in parte nella Biblioteca Metropolitana De Gemmis e in parte nell'Archivio Privato Petroni.

2.

L'*Index Bibliothecae Petronianae*<sup>8</sup> è conservato nel Fondo De Gemmis<sup>9</sup> della Biblioteca Metropolitana di Bari, in due esemplari<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Biblioteca Metropolitana De Gemmis, Fondo De Gemmis, Cartella XV, Manoscritti su Bari, nrr. 8 Fuori Busta e 8bis Fuori Busta. La notizia dell'esistenza dell'*Index* si legge in Quarto 1998, p. 55, che evidentemente la ricava dal catalogo manoscritto di De Gemmis, su cui vd. *infra*, n. 10. L'*Index* è stato pubblicato per la prima volta e studiato da Otranto 2022.

<sup>9</sup> Gennaro De Gemmis (19 novembre 1904 - 22 marzo 1963) è stato un bibliofilo barese, collezionista di documenti e libri, a stampa e manoscritti, riguardanti la storia della Puglia e del Regno di Napoli. Fu in contatto con i più importanti bibliofili e librai, italiani e stranieri, e riuscì ad allestire una ricca collezione di libri e documenti d'archivio. Scrive di sé De Gemmis 1948, p. 106: «ho raccolto libri, pergamene e carte riguardanti la storia della Puglia [...]. Ho comperato archivi e biblioteche private della Regione – sono stato e sono in contatto con i maggiori librai antiquari d'Italia ed anche dell'estero – nei miei viaggi tra tutte le nazioni colte d'Europa, a Oxford, Brema e Lipsia ho potuto recuperare qualche cimelio della nostra antica storia». Poco più oltre illustra il progetto di stampa di un catalogo in due volumi che intende offrire «agli Istituti e Biblioteche pubbliche ed a tutti coloro che – con amore di Puglia – si sono occupati dello studio della nostra storia millenaria» (p. 108). La donazione da parte di De Gemmis della sua biblioteca e delle sue carte alla Provincia di Bari fu formalizzata il 18 febbraio 1957, pochi anni prima della morte dell'erudito.

<sup>10</sup> I due esemplari furono acquisiti prima del 1957, anno in cui De Gemmis fece dono della sua biblioteca e del materiale documentario in suo possesso all'amministrazione provinciale di Bari. La descrizione del fondo si trova in tre inventari (uno dei quali manoscritto) conservati presso la Biblioteca Metropolitana De Gemmis, Fondo De Gemmis. Il primo inventario, redatto nel 1937 e recante il titolo *Tentativo per un Archivio Storico delle Provincie Pugliesi (L'archivio storico di Gennaro de Gemmis in Bari)*, fu stampato in cinquanta copie numerate, distribuite a personalità, enti, biblioteche, archivi, a loro volta registrati alle pp. 1-2; in esso, tuttavia, non è segnalato nessuno dei due *Indices*. Un secondo inventario, più ampio, intitolato *Index chartarum quae in archivio De Gemmis reperiri possunt*, fu compilato da De Gemmis nel 1957 e stampato in cento copie numerate (i destinatari sono indicati alle pp. 3-4); anche in questo caso manca il riferimento agli inventari della biblioteca di Prospero Petroni. La prima, seppur succinta, descrizione di uno dei due *Indices* della biblioteca petroniana – segnatamente quello più ampio, datato Roma 1738 – si trova invece nel terzo inventario, manoscritto, redatto da De Gemmis nel 1960 e intitolato *I*

Il primo indice, l'*Index Maior*<sup>11</sup>, datato "Roma 1738", è contenuto in un quaderno rilegato in cartoncino (cc. 2r-24r) ed è costituito da due fascicoli<sup>12</sup> per un totale di ventisei carte (mm 215×153 ca.)<sup>13</sup>. Contiene 271 voci bibliografiche disposte in ordine alfabetico (A-Z) in base all'iniziale dell'autore o del titolo dell'opera<sup>14</sup>. Alcune voci risultano cancellate mediante un frego orizzontale<sup>15</sup>, mentre altre sono precedute da un segno a forma di croce (⊕)<sup>16</sup>. Si riscontrano occasionalmente rimandi e riscritture, e in diversi casi alcune voci sono seguite da un breve tratto orizzontale e da indica-

*manoscritti della Biblioteca Provinciale di Bari*. Vi si legge: «Indice delle Cartelle, Cartella XV – Manoscritti su Bari, n. 8: *Index bibliothecae Petroniane* (sic). [cart. s.n. mm 153×215]. Risulta redatto in Roma nell'anno 1738: è preceduto da un motto in lingua araba (sic) 'Nemo felix nisi sapiens'». Manca, invece, la descrizione dell'*Index minor*.

<sup>11</sup> Biblioteca Metropolitana De Gemmis, Fondo De Gemmis, Cartella XV, Manoscritti su Bari, nr. 8 Fuori Busta.

<sup>12</sup> Il primo fascicolo, costituito da fogli di formato A4 piegati in due, contiene le cc. 2-13; il secondo fascicolo le cc. 14-25. Il primo bifoglio contiene, alla c. 1r, il frontespizio dell'inventario e alla c. 26r, solidale alla c. 1, un ulteriore elenco su cui si dirà più diffusamente oltre.

<sup>13</sup> La numerazione delle carte è apposta a matita da mano moderna. La c. 27r-v è bianca.

<sup>14</sup> Nella sequenza si registra unicamente l'assenza della lettera U. In questa sede ci riferiamo alle voci dell'*Index Maior* così come sono state numerate da Otranto 2022.

<sup>15</sup> Dalla nota apposta in corrispondenza dell'edizione aldina di Sofocle [245] del 1502, dove si legge "regalato all'Ambasciadore di Venezia" – annotazione accompagnata da tratto orizzontale che cancella l'intera voce – si può verisimilmente dedurre che tale frego servisse a indicare i volumi che, per qualche ragione, non erano più presenti nella biblioteca di Petroni. Cancellature analoghe riguardano le seguenti voci: [2], [26], [27], [28], [37], [38], [39], [61], [108], [118], [121], [122], [123], [124], [125], [136], [137], [138], [151], [159], [167], [182], [189], [190], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [199], [216], [217], [218], [219], [221], [222], [232], [233], [238], [244] e [245].

<sup>16</sup> Tale dispositivo grafico compare in riferimento alle seguenti voci: [2], [18], [23], [28], [31], [33], [34], [36], [37], [38], [39], [50], [59], [61], [68], [74], [89], [103], [105], [106], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [129], [130], [245], [258].

zioni numeriche, verosimilmente riferibili ai prezzi di vendita dei volumi<sup>17</sup>.

Il secondo, *Index minor*<sup>18</sup>, consta di due fascicoli, rispettivamente di otto e tre fogli, per un totale di ventiquattro carte (mm 157×103 ca.), la prima delle quali costituisce la copertina dell'*Index* stesso; esso comprende 158 voci bibliografiche, vale a dire 113 in meno rispetto all'*Index Maior*. Non reca né titolo né data, anche se, sulla base dell'esame delle opere censite, è possibile ipotizzare che faccia riferimento a un nucleo primigenio della biblioteca di Prospero Petroni<sup>19</sup>. In questo contributo faremo riferimento all'*Index Maior*.

Alla morte di Prospero Petroni, avvenuta nel 1783 – dunque quarantacinque anni dopo la stesura dell'*Index* –, i libri e le carte del prelado barese passarono in eredità ai nipoti, che si incaricarono di metterli in vendita<sup>20</sup>. Tracce di tale operazione si recupe-

<sup>17</sup> Si tratta delle seguenti voci: [1], [2], [3], [4], [5], [6], [16], [17], [19], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [30], [31], [32], [33] e [34].

<sup>18</sup> Biblioteca Metropolitana De Gemmis, Fondo De Gemmis, Cartella XV, Manoscritti su Bari, nr. 8bis Fuori Busta.

<sup>19</sup> L'ipotesi di una datazione anteriore dell'*Index minor* trova conferma nel confronto con le voci registrate nell'*Index Maior*: quattro voci presenti nell'*Index minor*, cancellate mediante un frego orizzontale, non figurano infatti nell'*Index Maior*. Si tratta dei seguenti titoli: *Allatii (Leonis) Συμμικτα, sive Opusculorum Græcorum, et Latinorum vetustiorum, ac recentiorum Libri 2*. Coloniae Agrippinæ. 1653. 8° to: 1; Beatillo (P. Antonio) *Historia della Vita, Morte, Miracoli, e Traslazione di S. Sabino Vesc. di Canosa, Protettore di Bari: Con un Catalogo al fine degli Arcivescovi della Città di Bari*. Napoli. 1628. 8° to: 1; *Ludovici (F.) a S. Francisco, Globus Canonum, et arcanorum linguæ sanctæ*. Romæ. 1586. 4<sup>to</sup> to: 1; *Sleidani (Iohannis) de Quatuor Summis Imperiis Libri tres*. Amstelodami. Ap. Elzevirium. 1654. 16° to: 1.

<sup>20</sup> Dai documenti coevi si apprende che Giandomenico e Prospero Petroni, figli di Niccolò Saverio, uno dei fratelli del defunto abate barese, si recarono a Roma, dove trascorsero tre mesi inventariando e vendendo «tutti i mobili e libri dal medesimo lasciati». In una pagina di diario di Giandomenico Petroni (conservato presso la Biblioteca Metropolitana De Gemmis, Fondo De Gemmis, Busta 199/2), infatti, si legge: «Febbraio 1783, D. Prospero Petroni Abb.e Commentario mio zio morì in Roma con un insulto apopletrico, che appena lo fe' sopravvivere per 3 giorni. Fece testamento (d.tto Febb. 1783) col quale istituì i suoi eredi tutti i suoi nipoti ex parte fratris, et sororis. Alli 7 Marzo di d.º anno

rano anche da un documento oggi conservato presso l'Archivio Privato Petroni<sup>21</sup>, un «Inventario per la eredità del nostro zio D. Prospero Petroni», nel quale, tra i vari beni di proprietà di Prospero destinati alla vendita, figurano anche diversi libri, con il nome dell'acquirente e il relativo prezzo<sup>22</sup>.

Finora è stato possibile rintracciare solo pochi esemplari tra libri, carte e manoscritti – veri e propri *disiecta membra* – di quella che dové essere una ricca e preziosa biblioteca, di studio e di lavoro, appartenuta a un uomo di lettere, bibliofilo e bibliotecario, che fu in contatto con l'ambiente dei letterati e il mondo dei librai romani, italiani e stranieri<sup>23</sup>.

partii per Roma, conducendo meco Prospero mio fratello, ove dimorai tre mesi continui, sin tanto che mi riuscì vendere tutti i mobili, e libri dal med<sup>mo</sup> lasciati, non senza grave incomodo, e dispendio». Il diario di Giandomenico Petroni è preceduto dal diario di Niccolò Saverio Petroni (fratello di Prospero e padre di Giandomenico), che dal 1738 e fino al 1777 registrò gli eventi principali relativi alla vita dei suoi familiari più stretti. Il diario fu poi continuato da altri membri della famiglia. Che, alla sua morte, Prospero Petroni avesse lasciato libri e carte si evince anche da un manoscritto conservato presso la Biblioteca Marucelliana (B.II.27.XXVII/38, c. 347r), dove una nota di mano di Angelo Maria Bandini – la cui corrispondenza con Petroni è raccolta nel medesimo manoscritto – recita: «Morì bibliotecario della Sapienza 1783 à stampate varie cose ed altre ne à lasciate mss.». Cfr. Sabba 2019, p. 57, n. 66.

<sup>21</sup> APetroni, busta s.n. L'appunto è costituito da due carte sciolte ripiegate al centro e non numerate. L'indicazione «Inventario per la eredità del nostro zio D. Prospero Petroni» si legge sul *recto* della prima facciata.

<sup>22</sup> [1r] «Un dialogo di S. Gregorio venduto al libraio Piatti – – – → 00.30»; «Dal Cardinal Valenti per un credito di certi libri – – – → 05.00»; «Libri venduti a Pagliarino (*sic*) – – – → 25.00»; [1v] «Un corpo di libri venduto dal Ab<sup>e</sup> Ravviolati – – – → 004.00»; «Fabricii biblia greca (*sic*) venduta da Potenza – – – → 008.00»; «Biblia Hebraica venduta al Ab<sup>e</sup> Maffei – – – → 004.00»; «Libri venduti al Sig.<sup>r</sup> Ab<sup>e</sup> Domenico Matteucci – – – → 475.00»; «l'Istoria di Tiraboschi – – – → 002.50»; «Libri al ministro di Sardegna – – – → 016.50»; «Libri Greci – – – → 001.40»; «Libri venduti a De Romanis – – – → 000.80»; alla c. 2r: «Per stima da libri – – – → 003.50». Con l'eccezione della sola *Biblia Hebraica*, presente nell'indice petroniano in due copie ([21] e [41]), i libri che sono registrati in questa nota non figurano nell'*Index Maior*.

<sup>23</sup> Come ben testimonia, *e.g.*, un foglietto sciolto, conservato nell'Archivio Privato Petroni, inviato dal libraio-stampatore François Grasset & Comp. di Lo-

Ma torniamo ora all'*Index* e a ciò che esso consente di intravedere. Come si è già ricordato, Prospero Petroni ricevette una solida formazione classica presso i Padri Gesuiti, studiando latino, greco ed ebraico. Tra i suoi principali interessi figurano le lingue e le civiltà antiche in tutti i loro aspetti, come si evince anche da numerosi titoli presenti nell'*Inventario*: accanto a un trattato di Giusto Lipsio dedicato alla corretta pronuncia della lingua latina<sup>24</sup>, compaiono varie grammatiche e lessici greci<sup>25</sup>, nonché studi sulla prosodia greca<sup>26</sup>, sulla pronuncia del greco<sup>27</sup>, e sulla paleografia greca<sup>28</sup>. Non mancano, inoltre, strumenti destinati allo studio comparato delle lingue greca e latina, tra cui un lessico etimologico greco-latino e un vocabolario di sinonimi latino-greci<sup>29</sup>.

3.

Tra le opere grammaticali sicuramente appartenute al prelado barese vi è anche l'*Abrégé de la Nouvelle Methode pour apprendre la Langue Grecque* di Claude Lancelot (1731), che, non a caso, figura in entrambi gli inventari (nell'*Index Maior* è anzi il primo titolo della lista). Tale opera, compendio della più ampia grammatica greca di Port-Royal, testimonia non solo l'interesse di Prospero Petroni per la lingua greca, ma anche la sua capacità di mantenersi aggiornato su temi a lui cari, tra i quali figurano senz'altro le più moderne tendenze pedagogiche del suo tempo.

Nel XVII secolo, infatti, l'insegnamento delle lingue, e dunque anche delle lingue antiche, era stato rivoluzionato dai portorealisti, fautori di un metodo innovativo che prendeva le distanze da quello tradizionale gesuitico. Quest'ultimo, fondato sull'uso esclusivo del latino e delle fonti antiche come repertorio di esempi, pri-

sanna e indirizzato a «Messieurs les Bibliothecaires de la Bibliothèque de la Sapience à Rome». Il foglietto, datato 10 novembre 1779, accompagnava, pubblicizzandolo, l'invio di un catalogo di vendita di libri.

<sup>24</sup> [127].

<sup>25</sup> [1], [91], [92], [97], [129], [247].

<sup>26</sup> [115], [133].

<sup>27</sup> [50], [155], [269].

<sup>28</sup> [186].

<sup>29</sup> Rispettivamente [56] e [212].

vileggiava l'apprendimento mnemonico e l'imitazione dei modelli. I maestri di Port-Royal, invece, proponevano l'uso della lingua madre per le spiegazioni e la lettura ragionata degli autori, che potevano fornire linee di indirizzo più che esempi da imitare. È utile, a questo punto, richiamare brevemente l'intera vicenda del monastero di Port-Royal, da cui il movimento prese il nome.

4.

Quando si parla di Port-Royal ci si riferisce al monastero – presto elevato al rango di abbazia – fondato e popolato nel XIII secolo da un gruppo di religiose cistercensi e che, dopo alterne vicende, rifiorì nel XVII secolo, in seguito al ripristino della piena osservanza della primitiva regola benedettina<sup>30</sup>. Le religiose di Port-Royal, per la loro vicinanza a pensatori quali Pierre Nicole, Antoine Arnauld e Blaise Pascal, furono coinvolte nelle accese controversie sul giansenismo, fino a divenire destinatarie di misure repressive che, nel 1709, portarono alla soppressione del monastero<sup>31</sup>. Nell'ambito di questa importante esperienza, nel 1646 furono istituite, quali collegi preparatori all'Università, le Piccole Scuole di Port-Royal, che furono successivamente soppresse nel 1660 per ordine di Luigi XIV. Nonostante la loro breve durata, queste Piccole Scuole seppero introdurre e radicare orientamenti pedagogici innovativi, in larga misura imperniati sulla centralità e sulla valorizzazione della ragione. Nell'ambito degli studi grammaticali e dell'insegnamento linguistico i portorealisti eliminarono il ricorso alla memorizzazione, così come gli esercizi di retorica e di versificazione; privilegiarono la lingua materna in luogo del latino quale strumento didattico; riformularono le grammatiche tradizionali, di impianto descrittivo, alla luce di metodi di apprendimento fondati su criteri logici; e, infine, promossero un accesso diretto degli allievi ai testi degli autori, selezionando opere capaci, per il loro intrinseco valore, di stimolare il senso critico.

<sup>30</sup> Decaduto tra XV e XVI secolo, risorse agli inizi del XVII secolo per opera della badessa Jacqueline Arnauld (mère Angélique), sorella di Antoine Arnauld.

<sup>31</sup> Tali provvedimenti, tuttavia, non piegarono la fermezza con la quale le religiose si opposero alle richieste di sottoscrivere il formulario di condanna delle cinque proposizioni attribuite a Giansenio (metà del XVII secolo).

5.

Tra le opere più significative nate in questa temperie culturale e nell'alveo di Port-Royal figura la *Grammaire générale et raisonnée* (1660) – anche nota come *Grammaire de Port-Royal* – di Antoine Arnauld e Claude Lancelot, fondata su principi razionalisti ispirati dalle *Regulae* di Cartesio. L'opera tendeva a dimostrare che, alla base di ogni lingua, come per la logica, esiste un complesso di caratteri o strutture universali, validi in ogni tempo e in ogni luogo, e che i fondamenti della grammatica riflettono quelli dell'arte di pensare; con la conseguenza che la lingua non è il mero esito di norme semplici e immutabili, ma il prodotto di un sistema di regole soggette all'evoluzione naturale del pensiero umano. Per la *Grammatica di Port Royal* la lingua è dunque, al tempo stesso, rappresentazione del pensiero e strumento espressivo del parlante. Questa grammatica conobbe grande notorietà e diffusione per tutto il XVIII secolo e per i primi decenni del XIX: ampiamente tradotta, ispirò la nascita di tante grammatiche specialistiche, dedicate cioè ad altrettante lingue.

6.

La pubblicazione della *Grammaire de Port-Royal* era stata preceduta solo pochi anni prima da quella della *Nouvelle Méthode*, il cui *Abrégé* – come si è visto – figurava fra i volumi posseduti da Prospero Petroni.

Vi è però di più. Nella Biblioteca Nazionale Marciana è conservato un manoscritto, il Marciano greco X, 37 (coll. 1083), che contiene la traduzione italiana a cura di Prospero Petroni della *Nouvelle Méthode pour apprendre facilement la Langue Grecque* di Claude Lancelot (1655): un'edizione non registrata tra i titoli dell'*Index*, ma alla quale il prelato potrebbe comunque aver avuto accesso in un'epoca successiva al 1738. Dunque Prospero Petroni tradusse la prima delle numerose edizioni della *Nouvelle Méthode*, il manuale di greco che nel Settecento si era largamente affermato in Europa e che, attraverso Napoli – dove fu più volte tradotto –, si diffuse anche nel resto d'Italia.

Il manoscritto è suddiviso in due tomi, rispettivamente di 256 e 252 pagine, con ulteriori 32 pagine, numerate in cifre romane, che

contengono la prefazione; presenta molte correzioni e aggiunte, tutte di mano di Prospero Petroni. Il codice reca, inoltre, due frontespizi: uno generale, datato 1740 (c. I), e uno interno, datato invece al 1739 (c. 1); un'altra differenza riguarda la formulazione dei titoli<sup>32</sup>.

Da quanto si evince dal manoscritto, il progetto editoriale doveva trovarsi in una fase avanzata di preparazione e il lavoro era ormai pronto per la stampa; e tuttavia, la traduzione di Prospero Petroni, a quanto pare, non vide mai la luce<sup>33</sup>, come osserva anche Elpidio Mioni, curatore del *Catalogo dei codici greci della Biblioteca Marciana*: «Haec tamen translatio, nisi fallor, numquam typis impressa fuit»<sup>34</sup>.

Entrambi i frontespizi recano, dopo la data, la dicitura *Con Licenza de' Superiori*, a indicare che la pubblicazione dell'opera era stata autorizzata. Petroni aveva dunque chiaramente predisposto il manoscritto in vista della stampa, riservando persino lo spazio per la marca tipografica, aggiungendo istruzioni per il tipografo – relative, ad esempio, alla riproduzione dei caratteri corsivi a partire dall'edizione francese –, e lasciando lo spazio per una “Breve notizia dell'autore di questo nuovo metodo” (c. XXX), mai redatta.

Non è possibile stabilire con certezza cosa determinò la mancata pubblicazione di questa traduzione, ma alcuni elementi possono offrire qualche indizio utile.

<sup>32</sup> Il titolo generale (c. I) recita: *Nuovo Metodo per apprendere la Lingua Greca, Cavato dal Francese detto di Portoreale, Aumentato, corretto, ed in due volumi diviso dall'Abate Prospero Petroni, fra gli Arcadi Alcide Fenicio, Sottocustode d'Arcadia, Ad istanza degli Accademici Arcado-Latini esistenti nel Serbatojo d'Arcadia, Volume Primo. Venezia. Appresso Francesco Pitteri. 1740. Con Licenza de' Superiori*. Nel frontespizio interno (c. 1), invece, si legge il seguente titolo: *Nuovo Metodo per apprendere facilmente La Lingua Greca, composto da Claudio Lancellotto, Tratto dal Francese nell'Italico Idioma, accresciuto, emendato ed in due volumi diviso dall'Abbate Prospero Petroni Patrizio Barese, Accademico Teologico-Dogmatico della Sapienza di Roma, Pastore Arcade col nome di Alcide Fenicio e Sottocustode d'Arcadia. Volume I, Venezia. Nella Stamperia di Francesco Pitteri, 1739. Con licenza de' Superiori*.

<sup>33</sup> L'unico che, a nostra scienza, dia per stampato questo lavoro, presentandolo nella rubrica di opere di Prospero Petroni, è Garruba 1844, p. 685: «Grammatica Greca per uso di Porto-Reale in due volumi in 8.o da lui tradotta, ampliata, e fatta stampare in Venezia» (così anche Quarto 1998, p. 56).

<sup>34</sup> Mioni 1972, p. 69.

La stampa del *Nuovo Metodo* era prevista per i tipi di Francesco Pitteri, titolare di una rinomata libreria e stamperia veneziana, la cui attività è nota grazie a un'abbondante documentazione, perlustrata e ricostruita in un importante studio di Mario Infelise. Sebbene l'azienda risultasse formalmente intestata a Francesco Pitteri, si trattava in realtà di una sorta di «società per azioni, i cui detentori mutarono più volte nel corso del secolo», come emerge dalle indagini negli archivi notarili<sup>35</sup>. Tra i nomi che compaiono con maggiore frequenza nelle carte degli anni Trenta relative alla libreria/stamperia, vi è quello di un certo Filippo Beroardi (o Berardi), principale finanziatore di numerose imprese editoriali di Pitteri. La sua morte, avvenuta verso la fine del 1740, potrebbe aver avuto delle ripercussioni anche sulla mancata pubblicazione della grammatica di Prospero Petroni, così come di altri progetti editoriali che erano oramai in fase avanzata, venuto meno improvvisamente il sostegno economico per la loro realizzazione.

Tra questi 'progetti interrotti' si può ricordare, ad esempio, la traduzione latina della *Biblioteca* di Fozio realizzata dall'erudito zantiota Antonio Catiforo (c. 1685-1763) nell'ambito di un progetto più ampio di edizione greco-latina dell'intero *corpus* foziano, a cui il monaco greco attese dal 1733 al 1738. Anche questa pubblicazione, pur avendo ottenuto il "privilegio di stampa", non vide mai la luce e le sue ultime tracce risalgono al 1742<sup>36</sup>. E se è vero che la stamperia Pitteri sospese in quegli anni la pubblicazione di alcune opere, è altresì vero che lo stesso Prospero Petroni si trovò coinvolto in una vicenda per molti aspetti analoga, vale a dire la mancata edizione dei *Caratteri* di Teofrasto<sup>37</sup>.

Tornando al Marciano greco X, 37, è opportuno domandarsi come esso sia approdato alla Biblioteca Nazionale Marciana. È noto che il manoscritto fu legato all'allora Libreria di San Marco da Jacopo Morelli (1745-1819), abate, bibliofilo e collezionista di

<sup>35</sup> Infelise 1991, pp. 148-156 (cit. p. 149).

<sup>36</sup> La ricostruzione di questa vicenda editoriale si deve a Losacco 2003, part. pp. 110-117.

<sup>37</sup> Sulla mancata edizione dei *Caratteri* di Teofrasto si veda il documentato saggio di De Robertis 2022.

libri, che, a partire dal 1778 e per più di quarant'anni, ricoprì il ruolo di Prefetto della Biblioteca. La presenza del codice è infatti attestata nell'Appendice manoscritta del *Catalogo dei codici Greci di Zanetti*, pubblicato nel 1740, più precisamente tra i manoscritti della classe X, che riguarda i Grammatici.

Si deve dunque ipotizzare innanzitutto un passaggio di questo codice da Prospero Petroni, o da chi per lui, a Jacopo Morelli. È plausibile che i due siano entrati in contatto anche direttamente, senza intermediazione alcuna: le loro vite, in un certo senso, presentano tratti che li accomunano – entrambi votati alla carriera ecclesiastica e animati da una bruciante passione per i libri. Di Petroni si è già detto; di Morelli va ricordato che svolse un ruolo cruciale nell'arricchimento delle collezioni della Libreria di San Marco, favorendo donazioni di codici, incunaboli e libri rari, e promuovendo il recupero di materiali dalle biblioteche pubbliche e private di Venezia<sup>38</sup>. Alla sua morte, la sorella Laura, erede universale, consegnò alla Marciana, per volere del Morelli medesimo, la biblioteca privata del fratello, costituita da circa 600 manoscritti, da fasci di studi e da 1243 miscellanee rilegate di opuscoli a stampa, per un complesso stimato di 20.000 titoli. L'elenco di questi materiali è reperibile nei manoscritti Marciani italiani XI, 325, 326, 327 (= 7136-7138), compilati nel 1817-1818 dallo stesso abate e integrati dal suo fido collaboratore e poi successore alla direzione della Biblioteca di San Marco, Pietro Bettio.

Una questione rimane ancora aperta: come può, nel 1844, Michele Garruba (1785-1854), tra i maggiori storici della città di Bari e autore della *Serie critica de' sacri pastori baresi*, un'opera molto documentata, menzionare tra le opere di Prospero Petroni che «si vedono alla luce» la «*Grammatica Greca per uso di Porto-Reale in due volumi in 8° da lui tradotta, ampliata, e fatta stampare in Venezia*»<sup>39</sup>? Sorprende in particolare la puntuale descrizione del for-

<sup>38</sup> Sull'attività di Morelli si vedano almeno Zorzi 1987, part. pp. 368-371 e Burigana 2012.

<sup>39</sup> Garruba 1844, p. 685. Per la *Serie critica*, Garruba dice di aver lavorato presso gli archivi curiali della Cattedrale e della Regia Basilica di San Nicola, e

mato del volume, in 8°. Questa notizia, peraltro, venne ripresa pochi anni dopo da un altro importante storico della città di Bari, Giulio Petroni, che, sempre a proposito di Prospero, scrisse: «Il desiderio di veder diffuso in Italia lo studio delle lingue antiche, massime del greco, lo mise al lavoro del tradurre, ampliare, e stampare in Venezia la grammatica greca ad uso di Portoreale»<sup>40</sup>.

Col tempo questa informazione, tipicamente, ha cominciato ad ampliarsi fino a comparire, nella voce su Prospero Petroni curata da Francesco Quarto per i *Profili biobibliografici pugliesi*, nella forma seguente: «Un altro aspetto del Petroni è rappresentato dall'intento didattico e divulgativo, che gli fece approntare una particolare edizione della *Grammatica greca* del Lancelot, comunemente nota come *Grammatica di Port-Royal*, nella quale viene introdotto il metodo morfologico e linguistico, tanto apprezzata da farla divenire un classico testo scolastico»<sup>41</sup>.

#### Abstract.

This article examines a little-known episode in the intellectual activity of the Apulian scholar Prospero Petroni (1716–1783), based on documents relating to his private library. Particular attention is devoted to his linguistic interests and to the grammatical tradition of Port-Royal. The study centres on the Italian translation that Petroni prepared of Claude Lancelot's *Nouvelle méthode pour apprendre facilement la langue grecque*, now preserved in manuscript at the Biblioteca Nazionale Marciana. Although the work was intended for publication in Venice, it was never printed. The article reconstructs the cultural context in which this editorial project took shape and discusses the possible reasons why it ultimately remained unpublished.

#### Keywords.

Prospero Petroni, scholarly libraries, Port-Royal grammar, Claude Lancelot, Greek grammar, Eighteenth-century scholarship.

Rosa Otranto

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
rosa.otranto@uniba.it

di aver attinto ai materiali messi a sua disposizione dal notaio Giuseppe D'Addosio, appassionato collezionista di antichità patrie, carte, pergamene e libri.

<sup>40</sup> Petroni 1857-1858, vol. II, p. 354.

<sup>41</sup> Quarto 1998, p. 56.

BIBLIOGRAFIA

Burigana 2012: R. Burigana, *Morelli, Jacopo*, in *DBI*, LXXVI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 628-631.

Cecchelli 1981-1982: M. Cecchelli (a cura di), *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, *Convegno Internazionale di studi storici. Cento, 6-9 dicembre 1979*, I-II, Centro Studi Girolamo Baruffaldi, Cento.

De Gemmis 1948: G. De Gemmis, *L'archivio storico De Gemmis*, «Archivio Storico Pugliese» 1, pp. 106-110.

De Robertis 2022: F. De Robertis, *Prospero Petroni e l'edizione mancata dei Caratteri di Teofrasto*, in N. Bianchi, F. De Robertis (a cura di), *Classico pugliese. Ricezione e studio dei testi antichi nella Puglia del Settecento*, Edizioni di Pagina, Bari, pp. 23-54.

Garruba 1844: M. Garruba, *Serie critica de' sacri pastori baresi*, Fratelli Cannone, Bari.

Infelise 1991: M. Infelise, *L'editoria veneziana nel '700*, FrancoAngeli, Milano (2<sup>a</sup> ed.).

Losacco 2003: M. Losacco, *Antonio Catiforo e Giovanni Veludo interpreti di Fozio*, Edizioni Dedalo, Bari.

Mioni 1972: E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, III: *Codices in classes nonam decimam undecimam inclusos et supplementa duo continens*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.

Otranto 2022: R. Otranto, «*Nemo felix nisi sapiens*». *La biblioteca dell'abate Prospero Petroni nel 1738*, in N. Bianchi, F. De Robertis (a cura di), *Classico pugliese. Ricezione e studio dei testi antichi nella Puglia del Settecento*, Edizioni di Pagina, Bari, pp. 55-87.

Petroni 1857-1858: G. Petroni, *Della storia di Bari dagli antichi tempi sino all'anno 1856*, I-II, Stamperia e Cartiere del Fibreno, Napoli.

Quarto 1998: F. Quarto, *Prospero Petroni*, in R. Martucci (a cura di), *I nomi antichi. Profili biobibliografici pugliesi*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 54-57.

Rosa Otranto

Romani 1982: V. Romani, *Tipografia e commercio librario nel Settecento Romano: note intorno al pontificato di Benedetto XIV*, in Cecchelli 1981-1982, II, pp. 1179-1196.

Rosa 2000: M. Rosa, *Benedetto XIV*, in *Enciclopedia dei Papi*, III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 446-461.

Sabba 2019: F. Sabba, *Angelo Maria Bandini in viaggio a Roma (1780-1781)*, Firenze University Press, Firenze.

Savelli 2008: R. Savelli, *Biblioteche professionali e censura ecclesiastica (XVI-XVII sec.)*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée» 120/2, pp. 453-472.

Zagra 2007: G. Zagra, *Biblioteche d'autore*, in M. Guerrini (dir.), *Biblioteconomia. Guida classificata*, Editrice Bibliografica, Milano, pp. 719-720.

Zorzi 1987: M. Zorzi, *La Libreria di San Marco. Libri, lettori, società nella Venezia dei Dogi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

*Isocrates in the 18<sup>th</sup> Century. A Look at his Reception through the Editions and Translations\**

1.

Isocrates, traditionally included in the list of the ten Attic orators, was actually a renowned master of rhetoric and a political writer of some influence in 4<sup>th</sup>-century Athens. He was also regarded for centuries as an enduring example of Attic prose and an admired moralist, and the hortatory writings he devoted to the Cypriot king Nicocles were especially widely read as a model of the so-called *specula principum*. These two texts, together with the very successful *Ad Demonicum* (in fact a spurious collection of pieces of advice purported, since antiquity, to be the work of Isocrates), were repeatedly translated into Latin in the age of European Humanism while the twenty-one speeches of Isocrates as a whole were among the first works of an ancient author to be printed in Greek (Milan, 1493). During the 16<sup>th</sup> century – when some of his political writings such as the *Panegyricus* or the *Philippus*, which proposed an alliance of Greek cities against Persia, were significantly reinterpreted in the formulation of anti-Turkish propaganda – a first important phase of philological study and overall

\* This article is a reworking of a paper given in Italian at the 16<sup>th</sup> International Congress for Eighteenth-Century Studies ‘Antiquity and the Shaping of the Future in the Age of Enlightenment’ (Rome, 3-7 July 2023). I would like to thank the anonymous reviewer for their comments.

interpretation of Isocrates was represented by the publication of the editions, translations and commentaries of Hieronymus Wolf (1516-1580). Wolf's 1570 *editio maior* in particular, the work of a lifetime, was afterwards widely reprinted and reused throughout the 17<sup>th</sup> century and had an extensive impact: «per 250 fere annos lucubrationum omnium ad Isocratem pertinentium fundamentum erat futura», as Engelbert Drerup, one of the major scholars on the history of Isocrates' text and its manuscript tradition, put it in the preface to his 1906 landmark edition of the orator's works<sup>1</sup>.

The 18<sup>th</sup> century, on the other hand, marked a new step in the publishing history of the Athenian author, as Drerup likewise recorded: «Per totum fere saeculum XVII. et sequentis initium Isocrates neglectus iacuit, dum Guil.[*ielmus*] Battie medicus Britannus editionem novam elucubrandam suscepit»<sup>2</sup>. The attempt by William Battie – to whom we will return shortly – to produce a new edition of Isocrates for the readers of his time, would take place in a country, England, where Isocrates had constantly featured in the teaching of ancient Greek since the age of Henry VIII, notably for his already mentioned easy-to-read paraenetic orations<sup>3</sup>. As is known, Isocrates had been the object of the specific interest of John Milton (1608-1674), an author deeply familiar with ancient Greek and who, in fact, in imitation of the former's *Areopagiticus*, had given the title *Areopagitica* to the speech he addressed to the English Parliament in 1644, in the middle of the English Civil War, advocating the freedom of the press from censorship. Isocrates' *Areopagiticus*, written around the time of the 'Social War' (the conflict between Athens and the allies of the Second Attic League of 357-355), was actually a speech that Isocrates pretended to address to the ancient Athenian council of the Areopagus and in

<sup>1</sup> Cf. Drerup 1906, pp. CLXVIII-CLXIX. A description of Wolf's edition can be found on the website 'Griechischer Geist aus Basler Pressen' of the University of Basel (<https://ub.unibas.ch/cmsdata/spezialkataloge/gg/higg0219.html>).

<sup>2</sup> Drerup 1906, p. CLXXI.

<sup>3</sup> On Isocrates during the early Tudor period cf. Stewart 2002, and on the presence of Isocrates in Greek teaching curricula, see Iori 2015, *passim*. For an overview of the editions and Latin translations of Isocrates' works produced in England in the period 1600-1800, see Smith 2020, pp. 52-61.

which he pleaded for the restoration of its old powers. Milton, for his part, looked at Isocrates as an example of an influential author who took a stand on issues of public importance, and therefore as an authoritative model for legitimizing demands for civic liberties. Although not mentioning him explicitly, he refers to Isocrates at the beginning of the *Areopagitica*:

If I should thus farre presume upon the meek demeanour of your civill and gentle greatnesse, Lords and Commons, as what your publisht Order hath directly said, that to gainsay, I might defend my selfe with ease, if any should accuse me of being new or insolent, did they but know how much better I find ye esteem it to imitate the old and elegant humanity of Greece, then the barbarick pride of a *Hunnish* and *Norwegian* statelines. And out of those ages, to whose polite wisdom and letters we ow that we are not yet *Gothes* and *Jutlanders*, I could name him who from his private house wrote that discourse to the Parliament of *Athens*, that perswades them to change the forme of *Democracy* which was then establishd. Such honour was done in those dayes to men who profest the study of wisdome and eloquence, not only in their own Country, but in other Lands, that Cities and Siniories heard them gladly, and with great respect, if they had ought in publick to admonish the State<sup>4</sup>.

The political value of the figure of Isocrates re-emerged in Milton's *Sonnet X, To the Lady Margaret Ley*, the daughter of Sir James

<sup>4</sup> Text after Sirluck 1959, p. 489. The words «from his private house» give an accurate idea of the purely literary nature of Isocrates' oratory. Apart from the title and the general situation of a speaker addressing a council in a written form, the two texts have nothing else in common, cf. Sirluck 1959, p. 486 n. 1. However, the *Areopagitica* contains an interesting amount of classical material, including a section dedicated to cases of book censorship in the ancient world. On the relation of Milton's pamphlet to Isocrates, see Wittreich 1972, Nelson 2001; on Milton's classical culture, cf. Hopkins 2010, Leonard 2010 and Martindale 2020. For a further recollection of Isocrates' *Areopagiticus* in contemporary republicanism, specifically in James Harrington's *The Commonwealth of Oceana* (in particular the well-known statement of *Areop.* 14: ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, «the soul of a city is nothing else than its constitution»), see Nelson 2004, p. 117; on Isocrates in Harrington see also Hammersley 2019, pp. 112-114, 176-177.

Ley, former Lord High Treasurer and Lord President of the Council to King James I. Here the death of the dedicatee's father, which had taken place soon after the dissolution of Parliament in 1629, was compared, in the wake of an ennobling biographical tradition, to the 'heroic' suicide by inanition committed by the nearly century-old Isocrates after the announcement of the Athenian defeat at Chaeronea (338 BCE)<sup>5</sup>.

2.

The kind of model Puritan citizen that Milton aspired to embody was already a distant memory when in 1729, during the new Georgian era, the twenty-six-year-old «*medicus Britannus*» William Battie (1703-1776) had the first volume of his edition of Isocrates printed in Cambridge<sup>6</sup>. After unsuccessfully devoting himself to the study of law, Battie would in fact become a well-known physician with advanced ideas on the treatment of psychiatric illnesses, as his seminal *Treatise on Madness* (1758) amply demonstrates<sup>7</sup>. His early studies at Eton and afterwards at King's College, Cambridge, in the 1720s had led him to a remarkable familiarity with classical languages and literatures, and especially with Greek (a situation not uncommon among 18<sup>th</sup>-century English doctors<sup>8</sup>),

<sup>5</sup> *Sonnet X (To the Lady Margaret Ley, dated 1642-1645): Daughter to that good Earl, once President / Of England's Council and her Treasury, / Who lived in both unstained with gold or fee, / And left them both, more in himself content, / Till the sad breaking of that parliament / Broke him, as that dishonest victory / At Chaeronea, fatal to liberty, Killed with report that old man eloquent* (text after Bush 1966, p. 171). On the tradition of Isocrates' death soon after the battle of Chaeronea, cf. Brind'Amour 1967 and Signes Codoñer 2001, pp. 32-40.

<sup>6</sup> *Ἰσοκράτους λόγοι ἑπτὰ καὶ ἐπιστολαί. Isocratis orationes septem et epistolæ. Codicibus mss. nonnullis, Et impressis melioris notae Exemplaribus collatis, Varias Lectiones subjecit: Versionem novam, notasque ex Hieronymo Wolfio potissimum desumptas adjunxit, Gul. Battie Coll. Regal. Cantab. Socius. Cantabrigiae, Typis Academicis MDCCXXIX.*

<sup>7</sup> On Battie see Nichols 1812; Suzuki 2004.

<sup>8</sup> Clarke 1945, pp. 4-5, mentions several cases of doctors who were also Hellenists (Anthony Askew, Richard Mead, Charles Combe, William Heberden, George Baker).

to the extent of leading him to produce an edition, along with a new Latin translation, of Isocrates. The previous year Battie had already published an edition of Aristotle's *Rhetorica* 'cum notis variorum'<sup>9</sup>, a fact that confirms his interest in ancient rhetoric, though nothing can be gleaned from the book about the reasons for his choosing to produce the work<sup>10</sup>. In the absence of a specific study of Battie's classical education, the reasons for the choice of Isocrates also remain unclear. We know almost nothing about the genesis of this edition or who Battie's mentor in the work was.

Battie's edition contained only seven orations, in addition to the nine letters attributed to Isocrates<sup>11</sup>. Much material from Wolf's edition was included in the footnotes. As the young editor stated in his preface (p. [4]), the selection of speeches included those that «magis moratae essent», namely the ones most suited to guiding the conduct of men or, in other words, the parenetic speeches *Ad Demonicum*, *Ad Nicoclem* and *Nicocles*, plus those which «ad historiam ac statum civilem pertinerent», that is *Panegyricus*, *De pace*, *Areopagiticus* and *Philippus*, the most relevant orations from a historical and political point of view, written by Isocrates between 380 and 346. The choice to publish Isocrates

<sup>9</sup> See Erickson 1975, p. 34 no. 134. Battie's work was described as «A very excellent edition» in Lowndes 1857, p. 67. It has been noted, however, that his edition was substantially based on the celebrated edition and Latin translation published by Theodore Goulston in 1619, see Raylor 2018, p. 147. The 'tabula generalis' prefaced to the volume contains a scheme of the contents of the *Rhetorica* and has a final note on the editions used for 'quotationes' (*sic*) from other Aristotelian works. In this barely visible note reference is made to an edition of Aristotle's *Poetica* that Battie was allegedly working on («editionem a nobis emittendam»), but which does not appear to have ever been published.

<sup>10</sup> However, it should be noted that an interest in rhetoric in general was not unusual among law students in England at the time, cf. Raylor 2018, p. 142.

<sup>11</sup> At that time the small *corpus* of Isocrates' letters usually included a letter written by the Byzantine writer Theophylact Simocatta, *Ad Dionysium* (no. 79), that had infiltrated the collection in the editorial tradition, while the genuine letter *Ad Archidamum* was missing; the latter item, which had been known of since the 16<sup>th</sup> century, was reunited with the other Isocratean letters in an edition only at the end of the 18<sup>th</sup> century by Auger (see n. 36 below), cf. Martinelli Tempesta 2007, pp. 262-263.

appears therefore to be conventionally motivated by the appeal of a «virtus belle adornata» (p. [1]), that is to say the possibility of finding suggestions for good moral and political conduct in the carefully crafted (and thus exemplary) prose of Isocrates<sup>12</sup>. On a more strictly political level, this attitude seems to move along the lines of a cautious moderatism, well suited to the enlightened English liberalism of the early 18<sup>th</sup> century, which considered the Attic orator a moral philosopher of a practical nature:

Hoc enim prae caeteris curasse visus est, ut et homines singulos et civitates universas feliciores redderet, ut mores emolliret, ut ab injuriis et vesana dominandi libidine ipsos liberaret, quae cum reliquam Graeciam, tum suam ipsius patriam jamdudum infestarat: quam tanta ille pietate fovebat, ut pro ipsius gloria contra Lacedemoniorum potentiam, pro salute contra perditorum civium scelera et audaciam declamitare numquam desierit, verum in ipso Areopago, et coram populo Atheniensi, de mutanda Reipublicae ratione, ac deponendo maris imperio contra fas suscepto, sententiam ferre auderet (p. [2]).

In this presentation Battie seems to adopt a more original stance only in reference to Isocrates' criticism of Athenian maritime imperialism (which was discussed in particular in the speech *De pace*, written by Isocrates in the midst of the Social War): one might be tempted to see a connection with the concern about the Anglo-Spanish war of 1727-1729. The following words «Ita enim exquisite sensit quam iniqua esset dominatio, ut ne suos quidem ipsius cives eam exercere pateretur; libertatisque adeo studiosus fuit, et tyrannidis impatiens, ut post praelium Chaeronense inedia sibi morte consciret» (p. [2]) demonstrate, however, that it was a criticism rooted within the tradition of an idealized vision of Isocratean politics (along the lines of the abovementioned story of the suicide by starvation after Chaeronea), which was actually bound up with the interests of specific social groups in contemporary Athens.

<sup>12</sup> «Quippe in hoc laudatissimo Oratore praecepta mille veneribus ac suadendi lenociniis delenita reperies, tam ad vitam hominum privatam, quam ad Reipublicae bene gerendae rationem apprime utilia» (p. [1]).

The other point of interest in the preface is the figure of Philip II, the king who was the architect of the Macedonian expansionism that would ultimately lead to the end of the autonomy of the Athenian state. Isocrates saw him as a difficult enemy to subjugate and therefore tried to assimilate him as far as possible into the world of the Greek *poleis*. As a consequence, he put to Philip proposals for the safeguarding of the independence of the Greek cities such as the suggestion contained in his *Philippus* of 346, a speech in which he advised the king to place himself at the head of a Hellenic alliance in a great anti-Persian offensive. In early 18<sup>th</sup>-century England, where balance had been restored to the relations between Parliament and the monarch after the Glorious Revolution (1688-89) and the Bill of Rights, Philip might appear, retrospectively, as the only guarantee of unity for the Greeks, to the point that Battie glimpsed, illusorily, in the Isocratean project also precautionary measures to control and contain the power of the Macedonian sovereign:

Quem ideo dum ad haec praeclara facinora suscipienda adhortatur, quid ab illius potentia metuendum sit non dissimulat, callideque submonet, si quas libertati Graecorum struxerit insidias, eas minime clam fore, cum tot haberet hostes, qui ipsum tanquam Graeciae inimicissimum lacesserent, populi que suspiciones, si modo paululum obdormiverint, criminibus novis indies resuscitarent (p. [3]).

To produce a new edition, Battie was also aware of the need to use adequate manuscript documentation. In fact, in addition to the *editio princeps* of 1493 («codex impressus»)<sup>13</sup>, the Aldine, and Wolf's («Oporini») and Estienne's editions, all of which he consulted, he availed himself of four Oxford manuscripts (Bodleian Library, Barocc. 33, Laud. 16, Auct. F.6.1; New College, 254) and of readings culled from two manuscripts of the Robert Harley collection (today at the British Library, Harley 5660 and 6301) that were communicated to him by a «vir eruditissimus» who insisted on remaining anonymous but who was acknowledged at the end of

<sup>13</sup> Battie's preface has the typo "1593" for "1493", cf. Drerup 1906, p. CLXXII.

the preface<sup>14</sup>. However, all these manuscripts allowed a collation of a very limited portion of Isocrates' works, since they only contained the texts of *Ad Demonicum* and *Ad Nicoclem*. Moreover, Battie was not properly able to evaluate the actual quality of the text that he encountered in those manuscripts: what is valid in his edition actually comes from Wolf's edition, while the innovations appear mostly haphazard and unconvincing. As far as his merits as an editor are concerned, we concur with Drerup<sup>15</sup> that «post Stephanum primus totum Isocratem retractavit, post Aldum primus codices aliquos Isocrateos inspexit». Something remains to be said about Battie's Latin translation, which he wanted «ad verbum magis facta» in contrast with the 'difficult' Ciceronian version that Wolf had included in his edition and that had been circulating in the previous two centuries. Battie's intent was to make Isocrates' text readable by the greatest number of people:

Eo enim eram animo ut crederem Graecae linguae ineruditos postulare ut verba oratoris sermone magis familiari redderentur, non ut ipsius sententiae Latinitatis elegantis decorarentur, quae non minus intellectu difficiles essent quam Graecus ipse contextus. Quare sicubi inter caetera errata Hellenismi occurrerint, quos aut incuria aut interpretationis hujusmodi necessitas fuderit, facile, uti spero, condonabitur. Viris utriusque linguae sermones edoctis, qui nihil nisi exquisitam Latinitatem ferre possunt, non hoc destinatum est opus, sed iis solummodo qui interpretatione indigent (p. [4])<sup>16</sup>.

Battie completed his work with a second volume that appeared in London in 1748, in which he published the remaining part of the Isocratean *corpus*. Both volumes were afterwards reprinted together in London in 1749, with the 1729 preface reduced in length and slightly revised – here the «Juventus Academica» was explicitly identified as the privileged recipient – and other minor

<sup>14</sup> Cf. Drerup 1906, p. CLXXII.

<sup>15</sup> Drerup 1906, p. CLXXIII.

<sup>16</sup> His decision to opt for this kind of translation was particularly appreciated by at least one critic: see e.g. the review in *Historia litteraria* 1731, pp. 321-323.

changes<sup>17</sup>. The work circulated fairly widely: it was for instance to be found on the desks of Adam Smith<sup>18</sup>, Edward Gibbon<sup>19</sup> and George Grote<sup>20</sup>. The 1729 edition was also included in the family library of Giacomo Leopardi and provided the text on which the poet-philologist made his conjectures in preparation for his ‘volgarizzamento’ of Isocrates (between the end of 1824 and the beginning of 1825)<sup>21</sup>.

3.

Oddly enough, just a few years after the reprinting of Battie’s edition, a new English translation<sup>22</sup> (in which no mention was made of Battie) of the whole works of Isocrates appeared in London in 1752. It was the work of the otherwise unknown Joshua Dinsdale, who is recorded in library catalogues as the author of a poem in imitation of Virgil’s *Georgica* and the translator of a French romance<sup>23</sup>. His translation of Isocrates was probably a

<sup>17</sup> Ἰσοκράτους λόγοι τεσσαρεσκαίδεκα. *Isocratis orationes quatuordecim*. Varias lectiones, versionem novam, ac notas adjunxit Gul. Battie Coll. Regal. Cantab. Socius. Londini, Impensis C. Davis, J. Whiston, et B. Dod, MDCCXLVIII; Ἰσοκράτους ἅπαντα. *Isocratis opera*. Quae quidem nunc extant omnia. Varias lectiones, versionem novam ac notas adjunxit Gulielmus Battie M. D. Coll. Med. Lond. et Soc. Reg. Socius, I-II, Londini, Impensis C. Davis, J. Whiston, et B. Dod, MDCCXLIX. Volume I included also a certain amount of opening material selected from Wolf’s 1570 edition (the Greek text of Isocrates’ life from Pseudo-Plutarch’s *Vitae decem oratorum*, Philostratus’ *Vitae sophistarum* and Suda; «excerpta ex Hieronymo Wolfio»; sections from Cicero and Quintilian).

<sup>18</sup> Cf. Bonar 1894, p. 55 (only vol. I of the 1749 edition).

<sup>19</sup> Cf. Keynes 1950, p. 158 (1729 edn.; see also p. 159 for Gibbon’s copy of the 1782 Greek-Latin edition by Auger, on which see below).

<sup>20</sup> See Frizzera 2024, p. 126, n. 30 (1729 edn.).

<sup>21</sup> See Maisano 1974, pp. 259, n. 36; D’Intino 2012, pp. 107-139. Leopardi was also able to consult Auger’s Greek-Latin edition (on which see below) during his stay in Rome in 1822-1823, see Maisano 1974, pp. 259, n. 36.

<sup>22</sup> *The Orations and Epistles of Isocrates*. Translated from the Greek by Mr. Joshua Dinsdale. And Revised by the Rev. Mr. Young. London: Printed for T. Waller, opposite Fetter-lane, Fleet-street, MDCCLII.

<sup>23</sup> Dinsdale was a Church of England divine according to a brief biographical note in Urbański-Fordoński 2010, p. 191 (Dinsdale’s imitations and translations

posthumous work, since the title page declares that it was revised by a similarly unknown “Reverend Young”<sup>24</sup>. Apart from the acknowledgement of «the kind assistance I have had from a very learned, ingenious gentleman, in several difficult and obscure parts of this author» at the end of the preface (p. [6]), no further information about the writing and publication of the work is available.

As for the character of the translation, Dinsdale’s sensitivity to the issue was revealed by his assertion in the preface that he intended to provide a version that should be neither too literal nor too paraphrastic, but animated and lively: «A translation should be animated, which cannot be without freedom: you otherwise have but the dead spirit of an author, especially if a classic» (p. [4])<sup>25</sup>. On the other hand, the main reason given for the choice of

of some Latin poems by the Polish humanist Maciej Kazimierz Sarbiewski follow at pp. 191-195). The information probably comes from the fact that «The London Magazine and Monthly Chronologer» of 1740 (p. 408) recorded under Dinsdale’s name a *Sermon upon charity*. The title of his Virgilian poem was *The modern art of breeding bees* (London 1740); *Parmenides, Prince of Macedonia or, Fidelity crowned* (London 1752) was his translation of Madeleine Le Coq’s *La Fidélité couronnée, ou, Histoire de Parmenide, Prince de Macédoine* (Bruxelles 1706, Lyon 1711). The last page of *Parmenides* contained the following information about the translator: «N. B. *French, Latin, and Greek*, are taught young Gentlemen at their own Houses by *Joshua Dinsdale*, who lives at the Sign of the *Fiddle*, in *Middlerow, Holborn*». No other translation of Dinsdale’s from ancient Greek is known.

<sup>24</sup> It is a curious coincidence that Edward Young (1683-1765), the famous pre-romantic poet and author of *Night-Thoughts*, also authored a play (1719) called *Busiris*, which is the title of one of Isocrates’ speeches. Cf. Gallien 2010.

<sup>25</sup> This aspect was actually criticized in a review that appeared in the «Monthly Review» for November 1751, pp. 424-433 (the date of the article suggests that the reviewer worked from drafts or a non-final copy). The anonymous author limited himself to reprinting two extensive extracts from Dinsdale’s translation, pp. 115-121 (*Philippus* 96-127) and pp. 392-394 (*Aegineticus* 16-29) and to appending a limiting final judgement: «We shall therefore only add this observation, that if the translator had studied ornament a little more, his book would have not only been more pleasing to the *English* reader, but likewise more agreeable to the genius of his author, whose meaning, we

Isocrates was identified, once again, as contents that were considered morally edifying, especially for the young, and that were communicated in a highly refined and elevated style («magnanimous, moral eloquence»), qualities for which Isocrates should, according to the translator, be preferred to Demosthenes and Cicero:

I first entertained the thought of translating this author's remains, because I believed his writings the properest of any orator's for the instruction of youth. There is a candour, lenity, and magnanimity every-where visible in his orations which are left us. He inculcates virtue in the simplest and sublimest manner, by the clearest precepts, and noblest examples. In fine, the orator and philosopher seem to rival each other in his works (p. [1]).

However, the preface did not lack some tentative political suggestions for the good of the entire nation:

Patriotism and philanthropy shine in their brightest blaze; and if it was possible, by exhortation, to recover a depraved, sinking people from ruin to virtue and courage, his magnanimous, moral eloquence would have done it; but to effect such a wonderful change, a generous-minded king, or an united people, must, with a noble ardor, stir up all to the pursuit of what is laudable. The body politic alone can preserve alive languishing popular virtue: all must awaken from the lethargy of avarice and voluptuousness to recover a country's happiness and glory (pp. [1]-[2]).

Like Battie, Dinsdale was interested in Isocrates' conduct towards Philip. His policy of dialogue with the Macedonian king through the circulation of written texts was credited with having overthrown the Persian tyranny and was in contrast with the policy of the «Athenian haranguers», namely Demosthenes and the anti-Macedonian orators who spoke in the assembly, all of whom were inclined to corruption according to our translator:

he certainly effected more in a retired way, by his exhortations to Philip of Macedon, towards the destruction of the Persian

must say, is every where expressed with much exactness, perhaps more than was consistent with the nature of a free translation» (p. 433).

tyranny, than all the Athenian haranguers, who were all, in a degree, subject to bribery (p. [2]).

Dinsdale was in fact echoing an idealized view of ancient Greek history, since Philip II had turned out to be the ultimate enemy for the Athenians, and the annihilation of the Persian empire was actually achieved by his son Alexander when Athens was already under Macedonian control. With his contempt for the role of the assembly in Athenian democracy, Dinsdale is therefore embracing the view that Demosthenes and Isocrates espoused opposing policies towards Philip, an idea that would re-emerge more forcefully in the European cultural debate between the 1870s and the 1930s.

A more historically aware view of Isocrates and his time emerges in another contemporary work that is worth recalling here. In this case, what we have is not an edition but a partial translation included in an original project by a Scottish historian of antiquity, John Gillies (1747-1836)<sup>26</sup>. His book<sup>27</sup> contained a selection of speeches of Isocrates and Lysias, mostly presented side by side or intertwined, in order to provide an accurate historical and social picture of 4<sup>th</sup>-century Greece<sup>28</sup>:

<sup>26</sup> Gillies was the author of wide-ranging works such as a *History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests* (1786) and a *History of the World, from the Reign of Alexander to that of Augustus* (1807). He also translated some of Aristotle's works, including *Rhetorica* (1823), like Battie. On Gillies cf. Wroth-Cunningham 2004 and Whitaker 2004; see also Ampolo 1997, esp. pp. 58-60, and most recently Murray 2024, *passim*.

<sup>27</sup> *The Orations of Lysias and Isocrates, translated from the Greek: with Some Account of Their Lives; and a Discourse on the History, Manners, and Character of the Greeks, from the Conclusion of the Peloponnesian War, to the Battle of Chaeronea*. By John Gillies, LL. D. London: Printed for J. Murray, Fleet Street; and J. Bell, Edinburgh. MDCCLXXVIII.

<sup>28</sup> As well as the ample preliminary *Discourse* (pp. [iii]-cvi), and an introduction to the lives and works of the two orators (pp. [cvii]-cxxxv), the edition contained the translations with brief introductions (to mention just the Isocraean pieces) to *Panegyricus* (pp. [1]-74), *Archidamus* (pp. [99]-142), *De pace* (pp. [143]-182), *De bigis* (pp. [205]-219), *Plataicus* (pp. [295]-314), *Areopagiticus* (pp. [473]-498).

### *Isocrates in the 18<sup>th</sup> Century*

The orations of Isocrates furnish us with a general account of the history and political interests of the Greeks: the pleadings of Lysias contain a curious detail of their domestic manners and internal œconomy. The works of the two orators together, exhibit an interesting picture, not only of the foreign wars and negotiations, but of the private lives and behaviour of this celebrated nation. Taken separately, their writings are imperfect; when combined, they afford a system of information equally extensive and satisfactory (*Preface*, p. [1]).

Although Gillies' main interest was historical, he did not underestimate the importance of translation work:

The task of translating into English the authors whom I adduce as authorities, was the most laborious part of this undertaking; and that on which the greatest pains have been bestowed. As a translator, I have endeavoured to express the meaning, and to preserve the spirit of the original; to retain the distinctive characters of both writers, and to clothe their sentiments in a dress agreeable to the taste of modern times (*Pref.*, p. [9]).

A footnote (*Pref.*, p. [10]) devoted to translations in English and other modern languages also contained a harsh judgement on Dinsdale's translation: «There is a book entitled 'The translation of Isocrates, by Mr. Dimesdale [*sic*]'. I turned over an hundred pages of it without finding ten sentences that are intelligible»<sup>29</sup>.

4.

In 18<sup>th</sup>-century France too the study of Isocrates was bound up with the name of a particular scholar and with an edition and translation project. The scholar in question was, in a sense, a professional classicist, the abbot Athanase Auger (1734-1792) who, after starting out as a professor of rhetoric in Rouen, was then able to devote himself to a life of study in Paris thanks to his being

<sup>29</sup> Praise was reserved, on the other hand, for the work of Bréquigny, on which see n. 35 below.

appointed to the offices of provincial canon and Vicar General<sup>30</sup>. Ancient oratory, especially Attic oratory (Lysias, Isocrates, Demosthenes, Aeschines, Lycurgus), but also Roman oratory (in particular Cicero), as well as the Christian oratory of Basil and John Chrysostom), was central to his interests as a scholar and translator from the mid-1760s to the very last years of his life. His translations became very popular, were variously reprinted and were used for teaching until well into the 19<sup>th</sup> century<sup>31</sup>. His Isocrates appeared in 1781 and 1782, when Auger was almost fifty years old<sup>32</sup>, and was an undertaking comparable, in terms of commitment and general design, to the publication of Lysias in the years

<sup>30</sup> He was canon of Saint-Ouen, in the Loire region, and Vicar General to the Bishop of Lescar (Pyrenees), Marc-Antoine De Noé. On Auger, see Hérault de Séchelles 1792 and Prevost 1948.

<sup>31</sup> Cf. e.g. *Harangues d'Eschine et de Démosthène sur la couronne, traduites du grec*, R. Lallemand, Rouen- P.-D. Brocas et Humblot, Paris 1768; *Oeuvres complètes de Démosthène et d'Eschine, traduites en français*, Lacombe, Paris 1777; *Discours de Lycurgue, d'Andocide, d'Isée, de Dinarque, avec un fragment sous le nom de Démade, traduits en français*, De Bure, Barrois, Jombert, Paris 1783; *Discours choisis de Cicéron, à l'usage des classes*, Didot fils et al., Paris 1786; *Discours grecs choisis de divers orateurs*, P.Fr. Didot, Paris 1788; *Homélies et Lettres choisies de Saint Basile le Grand*, Crapart, Paris 1788; *Harangues tirées d'Hérodote, de Thucydide, des Histoires grecques de Xénophon, de sa Retraite des Dix mille, et de sa Cyropédie*, Nyon l'aîné et fils, Paris 1788; *Oeuvres complètes de Démosthène et d'Eschine, traduites en français*, Crapart, Paris 1788; *Demosthenis et Aeschinis quae supersunt omnia, [...] Cum versione nova, triplice indice, variantibus lectionibus et brevioribus notis*, I, P. Didot, Paris 1790 (only the first volume was published); *Les Orateurs athéniens, ou les Harangues de Lycurgue, d'Andocide, d'Isée, de Dinarque, et de Démade*, traduites en français, Volland, Paris 1792. See the following notes for Isocrates and Lysias.

<sup>32</sup> French translation: *Oeuvres complètes d'Isocrate, Auxquelles on a joint quelques Discours analogues à ceux de cet Orateur, tirés de Platon, de Lysias, de Thucydide, de Xénophon, de Démosthène, d'Antiphon, de Gorgias, d'Antisthène et d'Alcidas*; traduites en français, par M. l'Abbé Auger [...], I-III, Chez De Bure fils aîné, Theoph. Barrois jeune, Paris 1781. Greek-Latin edition: *Isocratis Opera omnia Graece et Latine, cum versione nova, triplici indice, variantibus lectionibus, et notis*, edidit Athanasius Auger [...], I-III, Franc. Ambr. Didot l'aîné, Paris 1782.

immediately following<sup>33</sup>: in both cases, a French translation in octavo and an edition of the Greek text accompanied by a new Latin translation in quarto were almost simultaneously published, with the first volume of the translation appearing first.

In the preface to the first volume of his translation of Isocrates, dedicated to his patron, the bishop De Noé, Auger emphasized above all the original organization of the work<sup>34</sup>. The edition in fact also included a certain number of texts by other ancient authors that in form or character bore resemblance to the speeches of Isocrates – an editorial choice that suggests a comprehensive idea of Attic oratory as a literary phenomenon. Thus in the first volume, which contains *In Sophistas*, Auger also inserted the speech of Alcidas' *De sophistis*, while the second volume, containing Isocrates' eulogies and *Panegyricus*, also features for instance Gorgias' *Helena*, Plato's *Menexenus*, the so-called *Epitaphius* of Pericles from Thucydides (II 35-46), and the *Epitaphius* for those who had fallen at Chaeronea preserved in the Demosthenic corpus.

Auger also claimed the merit of having produced a complete translation of the Isocratean *corpus*, since not all of Isocrates' speeches had been translated into French up to that time<sup>35</sup>. The

<sup>33</sup> French translation: *Oeuvres complètes de Lysias*, traduites en français par M. l'Abbé Auger [...], Chez De Bure fils aîné, Théoph. Barrois, Alexandre Jombert jeune, Paris 1783. Greek-Latin edition: *Lysiae Opera omnia Graece et Latine*, cum versione nova, triplici indice, variantibus lectionibus, et notis, edidit Athanasius Auger [...], I-II, Franc. Ambr. Didot l'aîné, Paris 1783.

<sup>34</sup> The work was in three volumes (see n. 32 above), the first containing, in order, the dedication (pp. [iii]-vi), the *Préface* (pp. [vii]-xviii), a *Discours préliminaire* on Isocrates and on the translation (with new pagination [i]-liii), a *Précis historique, pour l'intelligence des harangues d'Isocrate* (pp. [liv]-lxxxvii), a *Dictionnaire géographique* (pp. [lxxxviii]-civ), and then *Ad Nicoclem*, *Nicocles*, *Ad Demonium*, *Archidamus*, *Areopagiticus*, *De pace*, *Philippus*, the *Epistulae* (including both the authentic *Ad Archidamum* and Theophilact's *Ad Dionysium*, see n. 11 above), and *In sophistas* followed by Alcidas' *De sophistis*, all with introductions. The order of the orations and letters was different from the traditional one established by Wolf.

<sup>35</sup> He included also a brief section (*Préface*, pp. ix-x) devoted to previous French translations, in which he expressed admiration only for the works of

object of his translation was to inspire a taste for reading the orators and to facilitate acquaintance with them, with a view to enabling subsequent, deeper understanding of the text in the original language: «mon dessein, en traduisant les orateurs Grecs, n'est pas de dispenser de les lire dans leur langue, mais plutôt d'en inspirer le goût & d'en faciliter la lecture» (*Préface*, p. x). Closely connected with this topic was Auger's announcement of his Greek-Latin edition («que je fais actuellement imprimer», *ibid.*) within the broader plan to publish similar editions of, it would seem, all the Attic orators:

En traduisant les orateurs d'Athenes, j'ai écrit beaucoup de notes sur le texte ; j'ai tâché d'éclaircir les endroits obscurs, de corriger ceux qui étoient altérés, de remplir les lacunes, &c. Je voudrois que ce travail ne fût point perdu pour le public, & en conséquence j'ai formé le projet de donner une édition de ces orateurs sur un plan nouveau, de l'accompagner d'une version latine la plus claire possible, & de notes latines, courtes, substantielles, placées au bas des pages, sans aucun appareil d'érudition (*Préf.*, p. xi).

This in some ways innovative approach to the publication of ancient texts was, however, tinged with nationalism: «je n'épargnerai aucun travail pour que cette édition puisse faire quelque honneur à la France, & que les étrangers cessent de nous reprocher que nous avons perdu le goût des bonnes études» (*Préf.*, p. xi). Accordingly, the remaining part of the preface was devoted to issues related to the teaching of classical languages, with proposals addressed in particular to the professors of the University of Paris, whose ranks, for all his great aspirations, Auger would never succeed in joining.

Louis-Georges-Oudard Feudrix de Bréquigny (1714-1795), a worthy historian, palaeographer and Hellenist, on whom see at least Prevost 1954. He was the author of *Vies des anciens orateurs grecs* (I-II, Paris, Nyon fils, Robustel, 1752; the catalogue of the Bibliothèque Nationale de France also records an edition dated 1750 published by Mérigot, and an edition published by Nyon fils in 1751-1752), the first volume of which was actually an essay on Isocrates' life, eloquence and works and the history of his time, and included French translations of *Nicocles*, *Panegyricus*, *Evagoras* and *In Euthynum*. Auger openly acknowledged his debt to Bréquigny's work in the Preface (pp. viii-ix).

The heralded Greek-Latin edition appeared in 1782 and confirms the importance of Auger's work in 18<sup>th</sup>-century Isocratean studies<sup>36</sup>. The preface is in fact structured like an introduction to a modern critical edition. Auger started by emphasising his awareness that he was dealing with the text of a Greek author which, although more accurate than that of other Attic orators, was tainted by a number of errors that had been propagated by previous editions. Hence the need to improve it («ut textum resarcirem multis modis depravatum», p. i). The editor then discussed some aspects of the history of Isocrates' text and questions of authenticity relating to certain writings of the *corpus*. After briefly reviewing the previous Isocratean editions known to him and stating that he had taken in particular Estienne's edition of 1593 as the basis for his work to improve the text, Auger focused on the features of his own Latin translation. This was conceived as a new version pursuing a middle way between Wolf's translation, which had already seemed difficult to Battie (see above § 2), and Battie's own, which the French scholar saw as unadorned («litterae omnino serviens sermonis latini veneres et suavem verborum concentum negligit prorsus et dedignatur», p. vii). The aim of Auger's translation was rather «ut sensus auctoris clarus esset et nitidus» (p. vii). In this regard, Auger's view of the practice of Latin translation itself turns out to be original and in some ways radical: «Mihi enim ridiculum videtur et absurdum linguam aliquam mortuam per mortuum sermonem explicari» (p. vii). His own adoption

<sup>36</sup> The work was in three volumes (see n. 32). The first volume included the *Praefatio* (pp. [i]-xvii), the usual biographies of Isocrates by Pseudo-Plutarch (pp. [xviii]-xxxvii) and Philostratus (pp. [xxxviii]-xliiii), the treatise on Isocrates by Dionysius of Halicarnassus (pp. [xliv]-cxi), and the entries in Suda (p. cxii-cxiii), «Varia testimonia de eodem Isocrate» (pp. [cxiv]-cxix), all with Latin translation. The Greek text and the Latin translation of the orations and letters followed with introductory materials (as in the translation, here too the texts were arranged in a different order than Wolf's edition). The third volume contained *indices* of Greek words (pp. [346]-384), history ([385]-397), geography ([398]-401) and *variantes lectiones* ([402]-426). For the first time Auger's edition added the letter *Ad Archidamum* to the collection of Isocratean letters (vol. I, pp. 490-507; see also vol. I of the French translation, pp. 286-293).

of it appears then to be more a sign of adaptation to an erudite tradition that was difficult to jettison completely (especially for a scholar who aspired to recognition from the official academy) than acknowledgement of its usefulness. On the other hand, through his extremely intensive work as a translator into French, Auger, who was also attentive to teaching needs, tried to promote a more modern vision of the way in which knowledge of ancient authors was to be disseminated. It was in this way that he imagined he could invite people to approach and progressively understand the texts written in ancient Greek, «la plus belle langue qui ait jamais été parlée», as he had stated in the preface to his French translation (p. x).

The final section of the preface to the Greek-Latin edition (pp. ix-xvii) once again reveals the modernity of the Parisian abbot's working methods: just as we would expect in a critical edition today, the typographical criteria and those applied to the emendation of the text are explained; and there follows a list of all the manuscripts used, with *sigla* and brief descriptions (Auger was in fact able to make use of the many manuscripts of Isocrates preserved at the Bibliothèque Royale of Paris). Although not yet fully reliable as regards the effective evaluation of the manuscript tradition according to the critical standards of today, Auger's Isocrates was certainly the most important editorial work on this author in the 18<sup>th</sup> century and it was considered the authoritative work in France<sup>37</sup> until the beginning of the 20<sup>th</sup> century, when the publishing house Les Belles Lettres brought out a new edition of Isocrates with a French translation that was destined to achieve a wide popularity<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> It was to be found, for example, in the library of Jean-Jacques Barthélemy, together with Auger's French translations of Isocrates, Lysias, Demosthenes and Aeschines, and the 1748 and 1749 editions by Battie, cf. *Catalogue Barthélemy* 1800, p. 45. Barthélemy devoted considerable space to Isocrates in his *Voyage*, cf. Barthélemy 1788, ch. VIII, pp. 339-350. However, for the drawbacks and impact on the following scholarship of Auger's edition see Drerup 1906, pp. CLXXIV-CLXXV.

<sup>38</sup> Mathieu-Brémond 1928-1962. Another French translation, of more limited circulation, had actually appeared in the meantime, cf. Pinto 2010.

The affinity that Auger felt with this Athenian writer deserves perhaps to be investigated more thoroughly, with a focus on the possible connection with his own political writings. In the last years of his life the abbot in fact authored some of the huge number of publications of the French Revolution period, including: a pamphlet devoted to the means of ensuring the achievement of the Revolution and benefit from it for the happiness and prosperity of France, which appeared in “year I of Liberty”; a national education plan; and a *Catéchisme du citoyen français* written in the spirit and in line with the letter of the new constitution<sup>39</sup>. In these pamphlets, aimed at promoting union and harmony among the French in times of revolution, some have detected a certain political and social moderation<sup>40</sup>, probably partly inspired by the ancient Isocratean lesson.

5.

Before concluding, I would like to briefly mention two other editorial projects concerning Isocrates that belong to that memorable offshoot of the ‘long 18<sup>th</sup> Century’ that was the Napoleonic Age, a period predating the success of the ‘scientific’ Isocratean philology of the 19<sup>th</sup> century. These two editions were both conceived

<sup>39</sup> Cf. *Moyens d’assurer la Révolution, d’en tirer le plus grand parti pour le bonheur et la prospérité de la France* (1789); *Projet d’éducation pour tout le royaume, précédé de quelques réflexions sur l’Assemblée nationale* (1789); *Catéchisme du citoyen français, composé de l’esprit et de la lettre de la nouvelle constitution* (1790). See also *Organisation des écoles nationales* (1791). Some of these writings can probably be traced back to Auger’s connection with the député Marie-Jen Hérault de Séchelles (1759-1794), who worked alongside Georges Danton and would later be President of the National Convention. He was also the author of *Éloge d’Athanasie Auger [...] lu à la séance publique de la Société des Neuf-Sœurs*, see Hérault de Séchelles 1792. For two curious cases of reception of Isocrates at the beginning of the Revolution, it is worth mentioning in passing a drawing by the eccentric and visionary architect Jean-Jacques Lequeu, cf. Pinto 2024, pp. 173-177 and the choice of the name Isocrates for one of the characters in the anticlerical dialogue *Isocrate, le prêtre Testis unus et l’abbé Thise* by Alexandre-Nicolas Courtois (s.l. 1791).

<sup>40</sup> Prevost 1948, col. 502.

for other European countries, even though they were created and published in Paris.

The first was part of a larger project connected with the political and cultural activities organised in support of Greek independence in the first two decades of the 19<sup>th</sup> century, specifically the edition of Isocrates published in 1807 for Firmin Didot by the great Hellenist Adamantios Korais (1748-1833)<sup>41</sup>. Korais had arrived in Paris in 1789 at the age of forty, and there he was inspired by the democratic ideas of the Revolution, becoming over the years a point of reference for the intellectuals and scholars of the Greek diaspora. Isocrates was the first author to be published in the 'Hellenike Bibliotheke' that Korais had designed, a series that was meant to collect the texts of Greek authors at the pinnacle of the ancient Greek linguistic experience. The project was financed by Greek patrons, the Zosimas brothers, a family of merchants from Ioannina, and was intended as a tool for the education of a nation in the process of being reborn. The edition of Isocrates was in two volumes: written in modern Greek, the first included an Ἀκολουθία τῶν αὐτοσχεδίων στοχασμῶν (a sequence of 'improved reflections') on the Greek language and culture (pp. α-μς) and on the editions of Isocrates (pp. [μζ]-ρβ) and the text of Isocrates' speeches and letters; the second contained notes, also in modern Greek, and an *apparatus criticus*. The extensive preface included an important discourse on the role of ancient writers in the education of the people of modern and independent Greece and, above all, on the role that the authors collected in the 'Hellenike Bibliotheke' were to have in the creation of a modern Greek language (which, in Korais's view, as is known, should be the literary-based *katharevousa*). Korais's edition was a careful and documented work. The main innovation was the use of the oldest manuscript known at that time and the most ancient witness of the two families of the manuscript tradition, as we know it today, the Vaticanus Graecus 65 (Λ, of the year 1063), which was at the time in the Bibliothèque Imperiale, where it had been transferred

<sup>41</sup> Ἰσοκράτους λόγοι καὶ ἐπιστολαί, μετὰ σχολίων παλαιῶν, I-II, F. Didot, Paris 1807. On Korais see Thereianos 1889-1890 and Kitromilides 2010.

after the occupation of Rome by the French in 1798. In addition, the text included numerous conjectures by Korais that were later confirmed by the discovery of the manuscripts of the other family of Isocratean manuscripts<sup>42</sup>.

The first modern complete Italian translation of the Isocratean *corpus* was also carried out in Paris a few years later. It was published by Pierre Didot (François-Ambroise's firstborn) and signed by the otherwise unknown «G. M. Labanti», with a dedication to «Napoleon the Great, Emperor of the French, King of Italy, Protector of the Rhenish Confederation, etc. etc.»<sup>43</sup>, who appeared in the preface as another reincarnation of Philip of Macedon, as the man who fulfilled his plan to create an international empire. This two-volume work is interesting for several reasons, including the identity of Labanti and its editorial fate. We will try to tell the story of this book in a future paper. For the moment, suffice to say that the actual quality of the translation and the information apparatus is not to be disregarded; and that the first version in a modern language of the recently rediscovered complete text of Isocrates' *Antidosis* was also included<sup>44</sup>. A second, partial edition (it contained only Volume I) of this undeservedly unsuccessful work by Labanti was published in Milan in 1828 and finally reprinted in its entirety in Parma in 1842. Despite its limited circulation,

<sup>42</sup> On the edition see Drerup 1906, pp. CLXXVI-CLXXVII and Mandilaras 1984.

<sup>43</sup> *Opere d'Isocrate, recate dal greco nell'italiano idioma, con annotazioni illustrate, e dedicate alla Maestà di Napoleone il Grande, Imperatore de' Francesi, Re d'Italia, Protettore della Confederazione Renana, ec. ec. da G.M. Labanti, Professore di Lingua italiana in Parigi, approvato dall'Università Imperiale*, in Parigi, da' torchi di P. Didot il magg., I-II, 1813. After the vernacular version by Pietro Carrario (Venice 1555), there had been no other attempts to present the whole of Isocrates in Italian, except for Angelo Pietro Galli's (1762-1812), *Opere d'Isocrate tradotte dal greco ed illustrate con note*, of which only a first volume containing the translations of the usual *Ad Demonicum*, *Ad Nicoclem* and *Nicocles* was published in Venice in 1798.

<sup>44</sup> See Pinto 2017, esp. pp. 227-228.

Massimo Pinto

it was the only Italian translation of the whole of Isocrates available until well beyond the mid-20<sup>th</sup> century<sup>45</sup>.

**Abstract.**

The paper deals with the reception of Isocrates in 18<sup>th</sup>-century Britain and France. In particular, the editions and translations by William Battie, Joshua Dinsdale and Athanase Auger are taken into consideration. Brief references are made to the work of other contemporary scholars.

**Keywords.**

Isocrates, Milton's *Areopagitica*, William Battie, Joshua Dinsdale, Athanase Auger, History of Classical Scholarship, Classical Tradition.

Massimo Pinto

Università degli studi di Bari Aldo Moro  
pasqualemassimo.pinto@uniba.it

<sup>45</sup> *Isocrate. Orazioni ed Epistole recate dal Greco nell'italiano idioma ed illustrate da G.M. Labanti. Corredate in questa seconda edizione di nuove aggiunte ed importanti annotazioni del Bréquigny, Cesarotti, Coray, Mustoxidi ed altri critici*, Milano, Sonzogno, 1828; *Opere d'Isocrate tradotte e corredate di annotazioni da G.M. Labanti*, I-II, P. Fiaccadori, Parma 1842. A new Italian version of the Isocratean *corpus* appeared only in 1965; by Argentina Argentati and Clementina Gatti, it included an introduction by Mario Attilio Levi, and was part of the UTET publishing house's 'Classici politici' series.

BIBLIOGRAPHY

Ampolo 1997: C. Ampolo, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Einaudi, Torino.

Barthélemy 1788: J.-J. Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, t. I, De Bure, Paris.

Bonar 1894: J. Bonar, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, MacMillan & Co., London-New York.

Brind'Amour 1967: P. Brind'Amour, *Les dernières paroles d'Isocrate*, «Revue des Études Anciennes» LXIX, pp. 59-61.

Bush 1966: *Milton. Poetical Works*, ed. by D. Bush, Oxford University Press, London.

*Catalogue Barthélemy 1800: Catalogue des livres de la Bibliothèque de feu l'Abbé Barthélemy*, Bernard-Thuret, Paris.

Clarke 1945: M.L. Clarke, *Greek Studies in England 1700-1830*, Cambridge University Press, Cambridge.

D'Intino 2012: F. D'Intino (ed.), *Giacomo Leopardi. Volgarizzamenti in prosa*, Marsilio, Venezia.

Drerup 1906: E. Drerup (ed.), *Isocratis opera omnia*, vol. I, Dieterich, Leipzig.

Erickson 1975: K.V. Erickson, *Aristotle's Rhetoric: Five Centuries of Philological Research*, The Scarecrow Press, Metuchen, N.J.

Frizzera 2024: A. Frizzera, *George Grote's First Writings on Greek History*, «FuturoClassico» 10, pp. 118-134.

Gallien 2010: C. Gallien, *Recycling the Orient in Eighteenth-Century British Literature: The Case of Busiris by Edward Young*, «Études Anglaises» 63, pp. 387-401.

Hammersley 2019: R. Hammersley, *James Harrington: An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford.

Hérault de Séchelles 1792: J.-M. Hérault-Séchelles, *Éloge d'Athanase Auger, de l'Académie des Belles-Lettres*, De l'Imprimerie de la Société Nationale des Neuf-

Massimo Pinto

Soeurs, Paris [republ. in Id., *Théorie de l'ambition et autres essais*, Éditions Ramsay, Paris 1978].

*Historia litteraria* 1731: *Historia litteraria: or, an exact and early account of the most Valuable Books Published in the several Parts of Europe*, X, N. Prevost, London.

Hopkins 2010: D. Hopkins, *Milton and the Classics*, in P. Hammond-B. Worden (eds.), *John Milton: Life, Writing, Reputation*, British Academy Original Paperbacks, London, pp. 23-41.

Iori 2015: L. Iori, *Thucydides Anglicus. Gli Eight Bookes di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle Storie di Tucidide (1450-1642)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Keynes 1950: G. Keynes, *The Library of Edward Gibbon: A Catalogue of his Books*, The Bibliographical Society, London [first publ. Jonathan Cape, London 1940].

Kitromilides 2010: P.M. Kitromilides (ed.), *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford.

Leonard 2010: J. Leonard, *Milton, John*, in A. Grafton et al. (eds.), *The Classical Tradition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, pp. 589-591.

Lowndes 1857: W.T. Lowndes, *The Bibliographer's Manual of English Literature*, new edn., I, Bohn, London.

Maisano 1974: R. Maisano, *Il "Volgarizzamento d'Isocrate" di Giacomo Leopardi*, «Atti dell'Accademia Pontaniana» n.s. 23, pp. 253-269.

Mandilaras 1984: B.G. Mandilaras, *Ἡ ἔκδοσις τοῦ Ἰσοκράτη ἀπὸ τὸν Ἀδαμόντιο Κοραΐ*, in *Πρακτικὰ Συνεδρίου «Κοραΐς καὶ Χίος»* (Χίος, 11-15 Μαΐου 1983), I, Homereion Pneumatikon Kentron, Athina, pp. 29-36.

Martindale 2020: C. Martindale, *Milton's Classicism*, in D. Hopkins-C. Martindale (eds.), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature. Vol. 3 (1660-1790)*, Oxford University Press, Oxford, pp. 53-90.

Martinelli Tempesta 2007: S. Martinelli Tempesta, *Un equivoco di lunga durata. Separazione e ricongiunzione nella trasmissione delle «Epistole» isocratee, «Acme» LX*, pp. 261-272.

*Isocrates in the 18<sup>th</sup> Century*

Mathieu-Brémond 1928-1962: G. Mathieu-É. Brémond (eds.), *Isocrate. Discours*, I-IV, Les Belles Lettres, Paris.

Murray 2024: O. Murray, *The Muse of History. The Ancient Greeks from the Enlightenment to the Present*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Nelson 2001: E. Nelson, "True Liberty": Isocrates and Milton's Areopagitica, «Milton Studies» 40, pp. 201-221.

Nelson 2004: E. Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nichols 1812: J. Nichols, *Literary Anecdotes of the Eighteenth Century; comprising Biographical Memoirs of William Bowyer, Printer, F.S.A., and many of his Learned Friends; an Incidental View of the Progress and Advancement of Literature in this Kingdom during the last Century, and Biographical Anecdotes of a Considerable Number of Eminent Writers and Ingenious Artists; with a very copious index*, IV, Nichols, Son and Bentley, London, pp. 599-612.

Pinto 2010: P.M. Pinto, *Interpreti francesi di Isocrate: Clermont-Tonnerre*, «Anabases» 12, pp. 208-215.

Pinto 2017: P.M. Pinto, *La riscoperta dell'Antidosi nel XIX secolo*, in M. Vallozza (ed.), *Isocrate. Per una nuova edizione critica*, Olschki, Firenze, pp. 203-229.

Pinto 2024: M. Pinto, *Memoria di un maestro. Sui monumenti celebrativi di Isocrate*, «Quaderni di storia» 99, pp. 153-177.

Prevost 1948: M. Prevost, *Auger (Athanas)*, in *Dictionnaire de Biographie Française*, fasc. XX, Letouzey et Ané, Paris, coll. 500-502.

Prevost 1954: M. Prevost, *Bréquigny (Louis-Georges-Oudard Feudrix de)*, in *Dictionnaire de Biographie Française*, fasc. XXXVII, Letouzey et Ané, Paris, coll. 216-217.

Raylor 2018: T. Raylor, *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*, Oxford University Press, Oxford.

Signes Codoñer 2001: J. Signes Codoñer, *El Panatenaico de Isócrates: 3- Las cartas a los Macedonios*, «Emerita» LXIX, pp. 7-53.

Massimo Pinto

Sirluck 1959: *Complete Prose Works of John Milton*, vol. II, 1643-1648, ed. by E. Sirluck, Yale University Press, New Haven.

Smith 2020: T.S. Smith, *Classical Rhetoric in English, 1650-1800. A Critical Anthology*, Brill, Leiden-Boston.

Stewart 2002: A. Stewart, *The Trouble with English Humanism: Tyndale, More and Darling Erasmus*, in J. Woolfson, *Reassessing Tudor Humanism*, Palgrave Macmillan, London, pp. 78-98.

Suzuki 2004: A. Suzuki, *Battie, William*, in H.C.G. Matthew-B. Harrison (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, pp. 379-380.

Thereianos 1889-1890: D. Thereianos, *Αδαμάντιος Κοραΐς*, I-III, Publishing House of Austro-Hungarian Lloyds, Trieste.

Urbański-Fordoński 2010: P. Urbański-K. Fordoński, *Casimir Britannicus. English Translations, Paraphrases, and Emulations of the Poetry of Maciej Kazimierz Sarbiewski*, revised and expanded edition, The Modern Humanities Research Association, London.

Whitaker 2004: G. Whitaker, *Gillies, John*, in R.B. Todd (ed.), *The Dictionary of British Classicists*, vol. 2, Thoemmes Continuum, Bristol, pp. 370-372.

Wittreich 1972: J.A. Wittreich Jr., *Milton's Areopagitica: Its Isocratic and Ironic Contexts*, «Milton Studies» 4, pp. 101-115.

Wroth-Cunningham 2004: W.W. Wroth, rev. I.C. Cunningham, *Gillies, John*, in H.C.G. Matthew-B. Harrison (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Oxford, vol. 22, pp. 275-276.

*Lo scontro tra Roma e Cartagine nella riflessione  
illuministica a Napoli sulla “rivalità delle nazioni”*

1. *Filangieri, le guerre puniche e la «gelosia di commercio»*

Quando Gaetano Filangieri pubblicò, nel 1780, il II libro della sua *Scienza della legislazione*, sulle «leggi politiche ed economiche», dedicò il cap. xx a discutere «delle gelosie di commercio e della rivalità delle nazioni». Di questo tema ragiona a partire dallo scontro fra Roma e Cartagine<sup>1</sup> e dalle sue radici economiche:

Si crede comunemente, che una nazione non possa guadagnare, senza che le altre perdano, che essa non possa arricchirsi, senza che le altre s'impoveriscano, e che il grande oggetto della politica sia l'innalzare la propria grandezza sulle altrui rovine. Questo principio erroneo, che fu la base della politica de' Romani, e de' Cartaginesi, e che fu nel tempo istesso la causa della rovina di queste due Repubbliche, questo principio istesso ha funesta-

<sup>1</sup> Una storia complessiva del mito di Cartagine è tuttora da scrivere. Dopo F. Martelli, *Il mito di Cartagine nel pensiero politico di età moderna*, Pitagora editrice, Bologna 1989, che si concentra sulla prima età moderna fino al XVII secolo, per il Settecento è utile Ch. Brooke, *Eighteenth-Century Carthage*, in *Commerce and Peace in the Enlightenment*, ed. by B. Kapossy, I. Nakhimovsky and R. Whatmore, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 110-124, con un particolare focus sulla tradizione politologica britannica e americana.

mente introdotta una gelosia universale di commercio nell'Europa, la quale fra gli Stati non è altro, che una cospirazione segreta di rovinarsi tutti, senza che alcuno si arricchisca<sup>2</sup>.

Filangieri poi chiosa questo pensiero con una nota storica, ricordando al lettore la proverbiale «gelosia di commercio» dei Cartaginesi, testimoniata dal divieto imposto ai Romani di navigare al di là del Promontorio Bello, ovvero in acque sotto il controllo cartaginese, se non per cause di forza maggiore, e di commerciare nelle aree dominate da Cartagine, cioè in Sardegna, in Sicilia e in Africa. Dichiara di desumere da Polibio e da Giustino notizie su quel trattato tra Roma e Cartagine<sup>3</sup>. In questo punto Filangieri dipende molto strettamente da Montesquieu, da cui eredita anche una certa confusione nell'organizzazione dei fatti<sup>4</sup>. Egli sovrappone, infatti, le minacce che Annone aveva rivolto ai Romani nel corso della prima guerra punica<sup>5</sup> con le notizie relative al primo remoto trattato di amicizia, o non belligeranza, di cui effettiva-

<sup>2</sup> G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, II, Stamperia Raimondiana, Napoli 1780, cap. XX, pp. 218-240: pp. 219-220; edizione critica diretta da V. Ferrone, II, a cura di M. T. Silvestrini, Edizioni della Laguna, Venezia 2004, pp. 150-151. Cfr. V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari 2008<sup>2</sup>, p. 329, il quale iscrive l'elaborazione della teoria economica di Filangieri nel solco dell'insegnamento di Antonio Genovesi, a partire dalle sue *Lezioni di commercio*. In particolare, osserva come, sulla scorta del proprio maestro, Filangieri mirasse a superare quella «concezione naturalistica, leonina del commercio internazionale», fondata sul nesso fra proprio arricchimento e annichilimento delle potenze concorrenti, e a volgere invece verso una «crescita collettiva dell'umanità intera e integrazione sociale per tutti, individui e nazioni».

<sup>3</sup> Polibio, III, 22, 4-13; Giustino/Pompeo Trogo, XLIII, 5.

<sup>4</sup> Montesquieu, *De l'esprit des loix*, II, Barrillot, Genève <1748>, pp. 50-54 (XXI, 8 = XXI, 11 dell'edizione postuma del 1757). Della confusione che Montesquieu fa in questo punto si avvide già Voltaire, s.v. *Loix-Esprit des loix*, in *Questions sur l'Encyclopédie, distribuées en forme de dictionnaire par des amateurs*, seconde édition, VIII, s.n., Londres 1772, pp. 12-13.

<sup>5</sup> Diodoro Siculo, XXIII, 2. In verità, Montesquieu leggeva un riferimento a questa vicenda in Titi Livi *Decadis I pars secunda et Decadis II Supplementum*, Leonard, Parisiis 1682, p. 84, ovvero nella riscrittura delle parti perdute dell'opera di Livio a cura di Johannes Freinsheim.

mente si parla nel III libro di Polibio, e che avrebbe stabilito le rispettive inviolabili sfere di influenza come fondamento di un'alleanza.

Non occorre rievocare la complessa questione della data cui si dovrebbe far risalire il primo trattato tra Roma e Cartagine, dell'epoca cioè in cui i Cartaginesi ebbero interesse e intenzione di imporre ai Romani dei limiti nelle loro facoltà di navigazione e commercio<sup>6</sup>. Interessante è invece rilevare come Filangieri estremizzi le clausole del trattato, laddove il testo riportato da Polibio per l'accordo del 509 a.C. non negava in assoluto per i Romani la possibilità di commerciare nel Mediterraneo, ma consentiva loro di farlo, all'interno di quei territori che costituivano per Cartagine le principali piazze di mercato, solo ἐπὶ κήρυκι ἢ γραμματεῖ, «in presenza di un araldo o di un cancelliere», ovvero previa verifica che l'attività non ledesse gli interessi cartaginesi. E se il successivo

<sup>6</sup> Com'è noto, Diodoro Siculo, XVI, 69, definisce πρῶτον il trattato stipulato fra le due potenze nel 348 a.C. Dubbiosi della correttezza della datazione al 509 a.C. sono Th. Mommsen, *Die Römische Chronologie bis auf Caesar*, Weidmann, Berlin 1859, pp. 320-325; K. J. Beloch, *Der italische Bund unter Roms Hegemonie. Staatsrechtliche und statistische Forschungen*, Teubner, Leipzig 1880, pp. 181-184; G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, II: *La conquista del primato in Italia*, Bocca, Torino 1907, pp. 251-253; A. Piganiol, *La conquête romaine*, Alcan, Paris 1927, pp. 125-126, anche sulla base dell'argomento che Cartagine non avrebbe avuto interesse a stipulare un trattato con una potenza del tutto marginale nel grande scacchiere internazionale, qual era Roma alla fine dell'età monarchica. Invece, per una visione che inquadra quel trattato fra molti altri che Cartagine stipulava con piccole e grandi potenze del Mediterraneo per assicurarsi una stabilità di commercio, dopo il classico E. Täubler, *Imperium Romanum. Studien zur Entwicklungsgeschichte des römischen Reichs*, I: *Die Staatsverträge und Vertragsverhältnisse*, Teubner, Leipzig-Berlin 1913, pp. 254-276, cfr. più di recente B. Scardigli, *I trattati romano-cartaginesi*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Scuola Normale Superiore, Pisa 1991, pp. 30-33, 71-76; L. Antonelli, *Traffici focei di età arcaica. Dalla scoperta dell'Occidente alla battaglia del mare Sardonio*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2008, pp. 227-228; J. Serrati, *Neptune's Altars: the Treaties Between Rome and Carthage (509-226 B.C.)*, «Classical Quarterly» 56.1, 2006, pp. 113-134: pp. 114-115; B. Scardigli, *Early Relations between Rome and Carthage*, in *A Companion to the Punic Wars*, ed. by D. Hoyos, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2011, pp. 28-38; D. Hoyos, *Carthage. A Biography*, Routledge, London-New York 2021, p. 12.

accordo diplomatico, del 348 a.C., restringeva ulteriormente le possibilità di mercatura per i Romani, escludendo per esempio l'accesso alla Sardegna, alla Libia e al Mediterraneo occidentale, purtuttavia rendeva ancora praticabile il commercio romano in Sicilia e a Cartagine<sup>7</sup>. Filangieri interpreta in modo così perentorio il testo del trattato del 509 per amor di tesi, per rimarcare cioè un radicale protezionismo, da parte di Cartagine, nei confronti delle proprie postazioni commerciali, fomite di insanabili contrasti e catastrofici conflitti<sup>8</sup>.

Quanto poi ai Romani, Filangieri osserva che «la loro politica distruttiva, e il loro patriotismo esclusivo è troppo noto» e corrobora ciò col riferimento a una legge di Graziano, Valentiniano e Teodosio, forse del 374 d.C., che proibiva di commerciare in oro coi barbari<sup>9</sup>. È interessante, cioè, che in questo passo Filangieri non tracci il confronto fra Roma e Cartagine nel momento dell'epocale

<sup>7</sup> Polibio, III, 24, 3-13.

<sup>8</sup> Del resto, quest'operazione appare legittimata già da Rollin, che (fra)intende la clausola del primo trattato sul "commercio sorvegliato" riferendola al pagamento di dazi: Ch. Rollin, *Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium, c'est à dire jusqu'à la fin de la République*, I, Estienne, Paris 1739, p. 374: « les marchands qui viendront à Carthage ne paieront aucun droit, à l'exception de ce qui se paie au crieur, et au greffier » (traduzione del polibiano τοῖς δὲ κατ' ἐμπορίαν παραγινομένοις μηδὲν ἔστω τέλος πλὴν ἐπὶ κήρυκι ἢ γραμματεῖ). Sulle possibili interpretazioni di μηδὲν ἔστω τέλος («non si porti a termine [alcuna transazione commerciale]»), nell'ottica di una ipotetica ricostruzione del sottostante testo latino letto da Polibio, cfr. C. Vacanti, *Per una palingenesi del primo trattato romano-punico*, «Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto» 10, 2020, pp. 41-97: pp. 60-61.

<sup>9</sup> *Cod. Just.*, IV, 63, 2; cfr. F. Pergami, *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Giuffrè, Milano 1993, p. 630. Su questa disposizione aveva già attirato l'attenzione il giurista Francesco Rapolla, a commento delle leggi del Regno di Napoli che proibivano l'esportazione di merci di vario tipo o capitali dal Regno: F. Rapolla, *Commentariorum de jure regni Neapolitani in ordinem redacto*, pars prima quae est *de jure publico*, II, de Simone, Neapoli 1747, p. 349 (I, VI, 13, 2). Si tratta di un testo che sarà stato ben noto a Filangieri, laureatosi in legge nel 1774 a Napoli, città dove qualche decennio prima Rapolla aveva esercitato il suo magistero, continuato da Nicolò Alfano. Anche Montesquieu, *De l'esprit des loix*, cit., II, pp. 60-61 (XXI, 11 = XXI, 15 dell'ed. del '57), fa riferimento a questa prescrizione.

scontro che segnò il trapasso dall'una all'altra egemonia: coglie invece le due potenze all'apice del rispettivo sviluppo, subito prima dell'inizio della crisi di ciascuna delle due (a distanza di secoli l'una dall'altra), individuando in quel principio di negazione del libero commercio la ragione della decadenza per entrambe<sup>10</sup>.

È noto che Filangieri ebbe in Montesquieu una delle principali fonti di ispirazione per la propria teoria politica. Nel cap. XVIII, dove si discute «del commercio, che conviene a' diversi paesi e ne' diversi governi», Filangieri stabilisce il principio per cui «il commercio d'economia è più analogo al governo di molti», ovvero è proprio dei regimi democratici, mentre «il commercio di proprietà, e di lusso è più adatto al governo d'un solo», cioè alle monarchie, e lo conferma notando «presso i Fenicj, in Tiro, in Cartagine, in Atene, in Marseglia, in Firenze, in Venezia e nell'Olanda fiorire il commercio d'economia», mentre l'altro modello economico si diffonde «tra gl'Imperi dell'Asia, presso i Persi, i Medi, gli Assiri, e nelle moderne monarchie dell'Europa»<sup>11</sup>.

## *2. Le imputazioni antiromane di Montesquieu*

A Montesquieu, per l'appunto, risale l'idea che gli Stati in cui il potere si concentra nelle mani di pochi o di uno solo prediligano un « commerce fondé sur le luxe », ossia centrato su merci preziose a vantaggio di ristrette élite e quindi finalizzato all'arricchimento, mentre un « commerce d'économie », su larga scala e votato al soddisfacimento di bisogni reali, sia possibile solo nelle so-

<sup>10</sup> In questo modo egli sembra mettere a frutto un pensiero formulato da Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, Guillyn, Paris 1748, p. 32): « Carthage, devenue riche plutôt que Rome, avoit aussi été plutôt corrompue », e dunque al momento dello scontro Cartagine era in senile declino e Roma in giovanile progresso. A sua volta, questo pensiero discende dal libro VI di Polibio, come si dirà più avanti.

<sup>11</sup> Filangieri, *La scienza della legislazione*, cit., 1780, II, p. 207; 2004, II, p. 142.

cietà democratiche<sup>12</sup>. Questa dicotomia è lumeggiata da Montesquieu in prima istanza con l'opposizione fra i Fenici, e dunque i Cartaginesi, monopolisti del commercio marittimo, di contro a Egizi e Persiani refrattari a sviluppare rotte commerciali, se non appunto per merci rare e di lusso, in quanto popoli gelosi del proprio isolamento politico e culturale: un racconto della storia del commercio nell'antichità che per molti aspetti si propone come superamento dell'*Histoire du commerce et de la navigation* di Huet<sup>13</sup>. E ugualmente a Montesquieu risale l'idea che la distruzione di Cartagine, da parte dei Romani, fosse l'avvio di un processo rovinoso che, unitamente all'adozione di politiche monetarie e doganali inopportune, determinò, nel lungo periodo, l'annientamento dei traffici commerciali nel Mediterraneo. Una pagina dell'*Esprit des lois* può aiutare a capire il rapporto che esiste, per Montesquieu, tra Cartagine e Roma, là dove parla del *Periplo* di Annone, presentato come unico documento diretto superstite dell'attitudine al commercio dei Cartaginesi:

Cette relation est d'autant plus précieuse, qu'elle est un monument Punique ; et c'est parce qu'elle est un monument Punique qu'elle a été regardée comme fabuleuse. Car les Romains conservèrent leur haine contre les Carthaginois, même après les avoir détruits. Mais ce ne fut que la victoire qui décida s'il fallait dire *la foi Punique* ou *la foi Romaine*. Des modernes ont suivi ce préjugé<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., II, pp. 4-6 (XX, 4: « Du commerce dans les divers gouvernemens »), il quale definisce poi la “regola generale” per cui « dans une Nation qui est dans la servitude, on travaille plus à conserver qu'à acquérir ; dans une Nation libre, on travaille plus à acquérir qu'à conserver ».

<sup>13</sup> Cfr. M. Bravi, *Montesquieu e la storia del commercio nel mondo antico*, «Montesquieu.it» 11.1, 2019, <<https://doi.org/10.6092/issn.2421-4124/8915>>.

<sup>14</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., II, p. 53 (XXI, 8 = XXI, 11 ed. del '57). Tra i «moderni» cui Montesquieu allude, colpevoli di dipendere dalla propaganda romana nel giudizio sul periplo di Annone, vi è H. Dodwell, *Dissertatio prima de vero Periplus qui Hannonis nomine circumfertur tempore*, in <J. Hudson>, *Geographiae veteris scriptores Graeci minores, cum interpretatione Latina, dissertationibus, ac annotationibus*, I, e theatro Sheldoniano, Oxoniae 1698, pp.

Dunque, Montesquieu sceglie di non soggiacere all'argomento di pura propaganda bellica che, per esempio, ancora Livio diffonde a più di un secolo di distanza dalla definitiva distruzione di Cartagine<sup>15</sup>, quello cioè della *Punica fides* (o, fuor di antifrasi, *perfidia*), come sintesi estrema di slealtà, inganno e tradimento. Ma soprattutto Montesquieu stabilisce il principio per cui è solo il trionfo militare di Roma a imporre alla successiva tradizione una lettura in negativo del fenomeno storico cartaginese, a cui il moderno studioso non può consentire. Del resto, l'attenzione al significato storico del rapporto conflittuale fra Roma e Cartagine, da parte di Montesquieu, risale almeno al cap. IV delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, uno scritto in cui l'accento è molto più sulla decadenza che sulla grandezza. L'analisi in parallelo delle due potenze dipende largamente da Polibio: per esempio, da Polibio, VI, 56, discende il concetto per cui il successo di Roma scaturì prima di tutto dal fatto che Roma, trovandosi in una fase "giovanile" del proprio sviluppo, poteva contare sull'onestà dei propri magistrati, che esercitavano il potere per il bene comune, mirando per sé solo alla gloria che dà l'esercizio della virtù; al contrario, in Cartagine l'accrescersi della ricchezza aveva fatto sì che dilagasse la corruzione e – chiosa Montesquieu – nulla è più dannoso, in una Repubblica, dell'indifferenza per il bene comune<sup>16</sup>. In Roma il governo era caratterizzato da uno stabile equilibrio dei poteri, tale da consentire di correggere gli abusi dei singoli magistrati; al contrario, in Cartagine l'arbitrio del popolo soverchiava gli altri poteri. In buona sostanza, Roma trionfò su Cartagine grazie alla propria povertà, e decadde quando l'arricchimento e l'ampliamento dei confini nocquero alle avite virtù: una lettura piuttosto sallustiana del fenomeno della deca-

1-41, il quale appunto argomentò che il testo greco tramandato del *Periplo di Annone* fosse opera di un «Graecus impostor» (p. 37). Il che è peraltro vero.

<sup>15</sup> Cfr. Tito Livio, XXI, 4, 9 («perfidia plus quam Punica, nihil veri, nihil sancti, nullum ius iurandum»: elementi caratterizzanti del fosco ritratto di Annibale).

<sup>16</sup> <Montesquieu>, *Considérations sur les causes* cit., p. 32: « la tyrannie d'un prince ne met pas un État plus près de sa ruine que l'indifférence pour le bien commun n'y met une République ».

denza. E analogamente a Sallustio e al tema del *metus hostilis* torna la mente quando leggiamo che «Cartagine e Roma si tennero a bada vicendevolmente, e si rinsaldarono»<sup>17</sup>, il che, una volta di più, individua nella distruzione di Cartagine l'avvio di un inarrestabile processo di corruzione per Roma. Ma risulta altresì importante notare come, sin dall'avvio del proprio processo di espansione, Roma fosse impegnata « dans une guerre éternelle et toujours violente » « par principe de gouvernement »; e questa continua esposizione al conflitto determinò la nascita di « constance » e di « valeur »<sup>18</sup>; e il fatto che questo processo fosse graduale e non improvviso ritardò di parecchi secoli gli effetti deleteri della inevitabile corruzione che scaturisce dall'opulenza.

L'idea che il fine ultimo di Roma fosse « l'agrandissement »<sup>19</sup> in ambito militare e politico, ancorché non commerciale, è in palese contraddizione con tutto l'apparato di propaganda dei Romani intorno alla guerra giusta, in quanto depotenzia la percezione che lo scontro fra Romani e Cartaginesi potesse essere inteso in senso morale. Anzi, sostiene Montesquieu che « les Romains étoient ambitieux par orgueil, et les Carthaginois par avarice; les uns vouloient commander, les autres vouloient acquérir »<sup>20</sup>, tornando peraltro a sostanziare l'antichissimo, aristotelico e ciceroniano<sup>21</sup> stereotipo della mercantile avidità dei Cartaginesi, ma affiancando ad esso un giudizio non meno sferzante sull'imperialismo di Roma.

<sup>17</sup> Montesquieu, *De l'esprit des loix*, cit., I, p. 183 (VIII, 5): « comme une certaine confiance fait la gloire et la sûreté d'une monarchie, il faut au contraire qu'une république redoute quelque chose. La crainte des Perses maintint les loix chez les Grecs. Carthage et Rome s'intimidèrent l'une l'autre et s'affermirent. Chose singulière ! plus ces États ont de sûreté, plus comme des eaux trop tranquilles, ils sont sujets à se corrompre ».

<sup>18</sup> Montesquieu, *Considérations sur les causes* cit., pp. 9-10 (cap. 1).

<sup>19</sup> Montesquieu, *De l'esprit des loix*, cit., I, p. 243 (XI, 5); si noti che poco prima Montesquieu aveva precisato che « l'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement ; l'esprit de la république est la paix et la modération ».

<sup>20</sup> Montesquieu, *Considérations sur les causes* cit., p. 34 (cap. 4).

<sup>21</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, II, 11, 1273a; IV, 7, 1293b; Cicerone, *De re publica*, II, 4, 7.

### 3. Determinismo, libertà ed egemonia per Antonio Genovesi

Torniamo a Napoli, per volgere l'attenzione su un intellettuale che svolse un ruolo da intermediario fra Montesquieu e Filangieri: Antonio Genovesi<sup>22</sup>. Il filosofo ed economista, com'è noto, aveva pubblicato un'edizione dell'*Esprit des lois* corredata di proprie note. Là dove Montesquieu delinea una stretta connessione tra clima e attitudine politico-commerciale dei popoli, Genovesi scrive:

Gli Arabi sono stati conquistatori per cinque secoli. I presenti Arabi sono ancora indipendenti. Tiro e Cartagine furono per lungo tempo Repubblica. Il clima fa molto, ma l'educazione politica fa più. Ricordiamoci del Regno de' Mammelucchi in Egitto. I Romani di oggi giorno differiscono da quelli del tempo degli Scipioni, come gl'Indiani da' Prussiani<sup>23</sup>.

Al principio che associa ai climi dell'Asia una connaturata tendenza all'asservimento, donde se ne ricava l'impossibilità di una crescita della libertà (« la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves »<sup>24</sup>), Genovesi contrappone due considerazioni. La prima è che i popoli fenici, da cui Cartagine discende, si distinsero per un regime politico improntato

<sup>22</sup> Il debito di Filangieri nei confronti di Genovesi è ben noto: pur non avendo potuto giovare in modo diretto di quel magistero per ragioni anagrafiche, Filangieri assorbì il culto di Genovesi attraverso Luca Nicola De Luca, che gli fu precettore, e maturò le proprie idee filosofiche a contatto con alcuni dei più celebri allievi di Genovesi dell'epoca, tra i quali Andrea Serrao. Le note di Genovesi a Montesquieu, redatte già nel 1757 ma apparse postume nel 1777, furono fra i principali stimoli che indussero Filangieri a comporre nel 1780 la sua *Scienza della legislazione*: così, quest'opera invero l'auspicio di Genovesi di una moderna scienza del diritto con caratteri di universalità e in ottica riformista, ma con una più forte tendenza, in Filangieri, a sancire la prevalenza della politica dei diritti rispetto all'autonomia dei mercati (cfr. V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Bari-Roma 2019<sup>2</sup>, pp. 311-348, spec. 319-323).

<sup>23</sup> Montesquieu, *Spirito delle leggi*, con note dell'abate Antonio Genovesi, II, Terres, Napoli 1777, pp. 165-166 n. 1 (commento a Montesquieu, *Esprit des lois*, XVII, 3).

<sup>24</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, cit., I, p. 433 (XVII, 2).

appunto a libertà; analogamente, i sultanati arabi riuscirono nell'impegno di fondare imperi duraturi, sfuggendo a un destino di sottomissione ad altre potenze. La seconda è la variabilità nel tempo delle istituzioni di popoli che non mutano luogo e dunque clima; sicché, assodata per approssimazione l'invariabilità del clima, ciò che determina il cambiamento delle forme istituzionali è appunto «l'educazione politica». Questa valutazione è poi estesa da Genovesi anche alle forme di organizzazione economica delle nazioni: se, come abbiamo detto, l'Asia è per Montesquieu regione di dispotismo monarchico, e quindi di economia di lusso, per le mere ragioni climatiche di cui si è detto, anche questo circuito clima-istituzioni-politica viene spezzato da Genovesi. Questi, infatti, rimarca che:

Non è stato per cagione della costituzione, che queste Repubbliche [Tiro, Cartagine, Atene, Marsiglia, etc.] si sono date al commercio di economia, ma per forza del suolo. Un suolo sterile non somministra materia al commercio di robe proprie: dunque o si ha da perire, o si ha da fare un commercio di economia<sup>25</sup>.

In verità, già nelle annotazioni sul commercio che Genovesi aveva stampato in calce alla traduzione della *Storia del commercio in Gran Bretagna* di John Cary (1757), Genovesi confutava il principio di Montesquieu per cui, se il commercio esige la libertà, è praticabile solo nei regimi repubblicani, e osservava per prima cosa che la libertà civile e politica è cosa diversa dalla libertà economica, mentre Montesquieu di fatto le faceva coincidere nell'osservanza delle leggi dello Stato; e inoltre che, se i Fenici di Tiro erano sottoposti a un regime monarchico – come gli Egizi tole-

<sup>25</sup> Genovesi/Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., II, p. 269 n. 1 (commento a Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 4). Il tema viene poi approfondito nei manoscritti *Elementi del commercio* di Genovesi, cap. «Dello spirito del commercio», su cui cfr. E. Pii, *Antonio Genovesi dalla politica economica alla «politica civile»*, Olschki, Firenze 1984, pp. 77-78. E si veda anche A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio, o sia d'economia civile*, I, Fratelli Simone, Napoli 1765, pp. 258-260 (I, XVI, 17-18) [A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio, o sia di economia civile*, con *Elementi del commercio*, a cura di M. L. Perna, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005, pp. 519-520].

maici di Alessandria o gli Ebrei o i Siracusani – i Cartaginesi godevano di libertà civile, pur appartenendo allo stesso popolo e condividendo il successo nel commercio, e però ugualmente sia gli uni sia gli altri crollarono sotto i colpi di guerre intestine o esterne; e ciò vale in particolare per Cartagine, «la cui libertà civile non poté sostenere» il commercio, «non già per costituzione, ma perché convenne cedere al popolo *principe della terra*», cioè appunto i Romani, esattamente come era accaduto ai Siracusani<sup>26</sup>. Non è dunque un principio intrinseco e predeterminato di decadenza a condannare Cartagine a scomparire dalla scena della storia, ma l'impari scontro con la potenza romana: è l'esito, cioè, di un processo storico.

Sullo sfondo di quest'uso del caso di Cartagine da parte di Genovesi intravediamo due questioni. La prima è quella della vera natura istituzionale del regime politico di Cartagine, che per Aristotele oscilla fra l'aristocratico/oligarchico e il democratico: se nelle note a Montesquieu Genovesi assimilava Cartagine a Tiro e ad Atene, di fatto schiacciando il regime politico cartaginese sulla forma repubblicana («queste Repubbliche»), in questa nota a Cary Genovesi colloca Cartagine in una posizione liminare, affiancabile ma distinta rispetto ai regimi monarchici subito prima elencati, proprio per quella «libertà civile». Ed è evidente come questa precisazione agevoli la definizione dello scontro fra Roma e Cartagine come un *conflitto fra pari*, per organizzazione politica e per forza economica. Il secondo, e forse più complesso, problema è quello

<sup>26</sup> J. Cary, *Storia del commercio della Gran Bretagna*, tradotta in nostra volgare lingua da P. Genovesi, con un ragionamento sul commercio in universale, e alcune annotazioni riguardanti l'economia del nostro Regno di A. Genovesi, Gessari, Napoli 1757, p. 247 n. 25. La traduzione era opera del giurista Pietro Genovesi, fratello dell'abate Antonio. Le considerazioni che qui si esaminano sono parte di una più ampia riflessione sul grado di libertà di cui necessita il commercio per garantirsi regolare sviluppo: obiettivo di Genovesi è mostrare come la libertà di commercio non possa intendersi né come «un'assoluta licenza né' manfattori di travagliare senza regole» né come «una non meno assoluta né' mercanti di far girare, d'estrarre, d'introdurre ogni cosa, che lor piaccia, senza restrizione alcuna, senza dazi, senza gabelle, senza dogana»; e la storia del commercio in Inghilterra gli appare come palese dimostrazione di ciò.

del determinismo geografico, rispetto al quale Genovesi esibisce un atteggiamento più articolato, suggerendo l'incidenza di molteplici fattori, climatici, fisici e soprattutto antropici, fra loro intrecciati, nella genesi dei fenomeni economici e politici.

#### 4. *Il caso di Sagunto: come scoppia una guerra*

Punto di verifica dell'attrito fra libertà ed egemonia è, con ogni evidenza, la questione della guerra, ed è su questo tema che il modello archetipico delle guerre puniche torna in funzione nel pensiero di Genovesi. Infatti, nel secondo e postumo libro della *Diceosina, o sia filosofia del giusto e dell'onesto*, all'interno di uno svolgimento sul potere («imperio») nelle relazioni internazionali (II, VIII), Genovesi affronta la questione della guerra giusta e delle alleanze politiche fra nazioni; dopo aver esaminato le «leghe di commercio», ovvero i trattati commerciali che tra due nazioni stabiliscono o uno «jus proibitivo reciproco di commercio» o una «reciproca libertà di traffico», pone il problema «se le leghe di guerra, e pace abbracciano anche i socj». Qui scrive:

Dove non si è fatta menzione che de' presenti socj, quelli, che vengono in società dopo il trattato di confederazione, ne debbono essere esclusi. E tale fu la pace conchiusa tra i Cartaginesi, ed i Romani dopo la prima guerra Punica: le parti si erano cautelate per li socj presenti, senza alcuno espresso riguardo pel futuro. Dond'è, che i Romani non aveano ragione di querelare Annibale per la guerra mossa a' Saguntini, come quelli, che non erano ancora nella società Romana a tempo della prima pace. Ben poteano difendere i Saguntini per un altro principio, ch'è quello di soccorrere chi è ingiustamente assalito: ma non aveano certamente diritto di muover la guerra a' Cartaginesi<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> A. Genovesi, *Della Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, introduzione e testo a cura di N. Guasti, Centro di Studi sull'illuminismo europeo "G. Stiffoni", Venezia 2008, pp. 386-387 (II, VIII, 31; il testo è basato sull'edizione napoletana del 1777, tomo III, p. 112; il II libro della *Diceosina* apparve solo postumo, per la prima volta nel 1771).

Genovesi si riferisce al *casus belli* della seconda guerra punica, quando l'assalto dato da Annibale a Sagunto nel 219 a.C. fu, dopo la caduta della città spagnola, adoperato dai Romani come pretesto per un ultimatum: Cartagine avrebbe dovuto rimuovere dal comando e consegnare loro il generale vittorioso o avrebbe dovuto predisporre al conflitto con Roma. La questione, sul piano del diritto internazionale, si fondava su due trattati siglati tra Roma e Cartagine: quello del 226 a.C., che poneva al fiume Ebro il limite settentrionale di espansione per la potenza punica<sup>28</sup>; e il precedente trattato di Catulo, del 241 a.C., che stabiliva le garanzie per gli alleati dell'una e dell'altra città<sup>29</sup>. In verità, il trattato dell'Ebro incide solo minimamente sul problema, non solo perché i termini normativi ci sono assai mal noti, ma anche perché la stessa Cartagine l'aveva sconfessato in quanto, stipulato a titolo individuale da Asdrubale, non era stato ratificato dal Senato cartaginese e dunque non era considerato vincolante<sup>30</sup>. Né la distruzione di Sagunto fu considerata dai Cartaginesi come una violazione del trattato di Catulo, in quanto l'alleanza fra Roma e Sagunto era successiva rispetto al 241 e quindi Sagunto non avrebbe potuto godere delle guarentigie di quell'accordo. Com'è noto, le fonti storiografiche – ovviamente di sola parte (greco-)romana – che si riferiscono alla vicenda non sono univoche e, su un piano strettamente giuridico, svariate interpretazioni sono state proposte<sup>31</sup> su più punti: la bila-

<sup>28</sup> A un certo punto, Roma rivendicò l'esistenza di una clausola di salvaguardia per tutte le città iberiche di diritto greco, fra le quali Appiano, *Iberica*, VII, 27, cita espressamente Sagunto (e si veda anche Tito Livio, XXI, 18, 9): ma questa ha tutta l'apparenza di essere una tardiva falsificazione, a vantaggio degli argomenti dei Romani.

<sup>29</sup> Polibio, III, 27, 3; 29, 4.

<sup>30</sup> È significativo che Polibio, III, 21, richiami la mancata ratifica del trattato al principio dell'esposizione delle risposte che i legati cartaginesi diedero ai Romani che chiedevano la consegna di Annibale: dunque, erano stati i Romani ad appellarsi a quel trattato nella loro richiesta, il che sarebbe controintuitivo, se immaginassimo che il trattato dell'Ebro fosse – come alcuni studiosi ritengono, sulla scorta di Livio e Appiano – una spartizione di zone di influenza.

<sup>31</sup> Per una messa a punto del problema, con ampi riferimenti alla bibliografia precedente, cfr. Scardigli, *I trattati romano-cartaginesi*, cit., pp. 245-296. Ricor-

teralità del trattato dell'Ebro, la validità del trattato di Catulo per le alleanze stipulate dopo di esso, e perfino la collocazione geografica di Sagunto rispetto alla demarcazione data dal fiume. Ognuno di questi aspetti aveva incidenza sul problema della legittimità dell'ultimatum romano e del conflitto che ne scaturì, fondamento esso stesso della successiva e millenaria egemonia romana sul Mediterraneo.

Soprattutto in merito alla presunta violazione del trattato di Catulo, la questione era stata problematizzata almeno a partire da Grozio, alla cui interpretazione del problema Genovesi sembra riferirsi. Infatti, dopo un'analisi delle clausole del trattato, Grozio ne aveva concluso che la difesa dei Saguntini sostenuta da Roma non poteva essere fondata giuridicamente né sul trattato stipulato nel 241 né su quello del 226, ma doveva trovare il suo fondamento *ex iure naturali*, nel diritto di natura («che non può essere superato da un accordo pattizio», rimarca Grozio): e solo in forza del diritto di natura era lecito ai Romani difendere i Saguntini in quanto aggrediti ingiustamente. Sia l'azione dei Cartaginesi di attaccare Sagunto sia la volontà dei Romani di difenderla, dunque, erano estranee alle previsioni normative dei trattati. Infine, Grozio precisava che con ciò non intendeva dimostrare che ambedue le parti combattessero una guerra giusta, ma che la legittimità della guerra non

do, incidentalmente, che una reviviscenza del dibattito intorno ai fondamenti giuridici ed etici della vicenda di Sagunto, che diede avvio al secondo conflitto punico, e dunque all'imperialismo romano, si ebbe in Italia sotto il fascismo, coinvolgendo Arnaldo Momigliano, Piero Treves (tacciato per «storico cartaginese») e Gaetano De Sanctis, e per riflesso la scuola di Ettore Pais: per una ricostruzione di questa vicenda, cfr. G. Clemente, *Fascismo, colonialismo e razzismo. Roma antica e la manipolazione della storia*, in *Xenoi. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni. Atti del Convegno internazionale di studi (Cagliari, 3-6 febbraio 2010)*, a cura di A. Cannas, T. Cossu e M. Giuman, Liguori, Napoli 2012, pp. 51-66; D. Motta, *I Semiti d'Africa: la rappresentazione di Cartagine nella storiografia e nella cultura italiana d'inizio Novecento*, in *Lecture dell'antico, mito di Roma e retoriche antisemite in epoca fascista*, a cura di M. Cuzzi, L. Mecella e P. Zanini, Milano University Press, Milano 2024, pp. 193-231: pp. 211-213.

potesse essere commisurata sulla base del rispetto di una convenzione pattizia<sup>32</sup>.

Se Heinecke in qualche misura assentiva al giudizio di Grozio, che spostava la questione dallo *jus gentium* allo *jus naturae*<sup>33</sup>, Pufendorf aveva espresso le sue perplessità in merito ad esso, osservando pragmaticamente che, se, dei due contraenti di un'alleanza, fosse stato, allo stesso tempo, lecito all'uno attaccare e all'altro difendere uno stesso terzo soggetto, una rottura dell'alleanza medesima era già nei fatti operativa<sup>34</sup>. Al giudizio di Grozio si allinea

<sup>32</sup> H. Grotii *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item Juris Publici praecipua explicantur*, ex altera recensione J. Barbeyracii, I, apud Janssonio-Waesbergios, Amstelaedami 1735, pp. 496-497 (II, XVI, 13, 2): «Ergo Romanis adsciscere in societatem Saguntinos, aut adscitos defendere non licuit? Imo vero licuit, non ex vi foederis, sed ex jure naturali, quod foedere non erat abdicatum: ita ut Saguntini apud utrosque eo essent loco, quasi nihil de sociis convenisset: quo casu nec Cartaginienses contra foedus erant facturi, si in Saguntinos arma moverent quae justa arbitrarentur, nec Romani si eos defenderent. [...] Non dico justum utrinque bellum esse potuisse; sed nego pertinuisse hoc ad foederis violationem».

<sup>33</sup> J. G. Heineccii *Elementa juris naturae, et gentium*, commoda auditoribus methodo adornata, editio nova et castigatior, ex typographia Balleoniana, Venetiis 1740, p. 591 (II, IX, 212): «non dubitarem tamen ego accedere Grotio, qui et Carthaginensibus non obstitisse illud foedus existimat, quo minus Saguntinis bellum inferent, et Romanis ius fuisse, novos socios adsciscere, eosque adversus Carthaginensium vim defendere, statuit». Per contro, Heinecke contesta Grozio, nella misura in cui questi sostiene che, in termini strettamente giuridici, le clausole di un trattato non possono vincolare le volontà dei contraenti per situazioni non definite al momento della stipula e che, nel caso di specie, non si poteva sottrarre ai Cartaginesi la libertà di vendicarsi dei torti subiti da un avversario; Heinecke, infatti, argomenta che i Cartaginesi avrebbero dovuto querelarsi del comportamento dei Saguntini presso i Romani e impugnare le armi solo se questi non avessero dato soddisfazione (J. G. Heineccii *Praelectiones Academicae in Hugonis Grotii De jure belli ac pacis libros III*, Rudiger, Berolini 1744, p. 567: II, XVI, 13, 2)

<sup>34</sup> S. Pufendorffii *De jure naturae et gentium libri octo*, editio ultima, auctior multo, et emendatior, Hoogenhuysen, Amstelodami 1688, p. 911 (VIII, IX, 10): «quamquam ex tali occasione proximus sit gradus ad rumpenda foedera, cum pari sensu afficiant plagae, quas alieno quis nomine, quam quas proprio infligit». Per l'influenza di Pufendorf su Genovesi, cfr. Pii, *Antonio Genovesi* cit., pp. 105-106.

Genovesi, il quale però aggiunge un ulteriore passaggio logico: che i Romani avrebbero potuto sì difendere Sagunto (cosa che di fatto però non fecero, visto che si attese la capitolazione della città), ma «non aveano certamente diritto di muover la guerra a' Cartaginesi»<sup>35</sup>. Insomma, Genovesi ha chiaro che per i Romani, sin da principio, la posta in gioco non era Sagunto, ma Cartagine, cioè l'egemonia sul Mediterraneo.

Com'è noto, il giusnaturalismo genovesiano cerca i correttivi a certe rigidità di Grozio nel principio di Cumberland della *mutua benevolenza*, in base al quale lo scopo del vivere civile si fonda sul rifiuto della guerra, sulla ricerca della felicità collettiva in quanto iscritta nello stesso ordine della natura. La libertà di commercio era basata, come sosteneva lo stesso Cumberland<sup>36</sup>, sulla civile coesistenza dei popoli e questo scopo ultimo non doveva essere perso di vista in nome di una applicazione dei trattati giuridicamente ineccepibile ma cieca rispetto ai fini. È chiaramente per questo motivo che Genovesi torna sul problema quando, nella *Logica per i giovanetti*, cita il conflitto fra Romani e Cartaginesi in quell'e-

<sup>35</sup> Conformemente a Grozio, Genovesi, nel suo *De jure et officiis in usum tironum*, ex typographia Simoniana, Neapoli 1767, II, p. 175 (II, VIII, 24), ribadisce la legittimità per Roma di correre in soccorso di Sagunto sulla base non dei trattati stipulati con Cartagine, bensì di un principio del diritto naturale; qui però non si esplicita l'idea che la successiva seconda guerra punica non potesse trovare in quell'episodio un legittimo pretesto: «Bellum ergo adversus Carthaginienses non ex rupto priori foedere esse poterat; sed quia novo foedere Romani sese obstrinxerant, ut sociis Saguntinis, non jure petitis, patrocinentur: quod profecto et licuit semper, et licebit, dum alter non jure invaditur: ea lex mutui generis humani praesidii». La *Diceosina* è, per questa sezione, di fatto una sintesi dello sviluppo logico che Genovesi aveva proposto nel *De jure et officiis*, come si nota anche dalla consequenzialità dei temi.

<sup>36</sup> R. Cumberland, *De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio, et obligatio e rerum natura investigantur*, Flesher, Londini 1672, p. 317 (V, LV, 3): «Immo videmus multas civitates cum aliis foedera mutuae fidei per multos annos summa religione servasse: et hinc utrique utilissima in pace commercia extitisse, auxiliaque mutua pro re nata in bello misisse, etsi periculum ipsis exinde impendebat. Hoc autem adeo manifestum est ut frustra sit ex historiis exempla afferre, cum vix ullum usquam bellum quod magni esse momenti gestum sit, quin vel utrinque, vel ab altera saltem parte socii ex aliis civitatibus aliquam periculi partem subiere».

lenco di nazioni confinanti che giungono a scontrarsi per il perdurare di reciproci pregiudizi, di quelli che «si beono da ragazzi con il latte della nutrice» e dei quali perciò si fa fatica a liberarsi per via razionale<sup>37</sup>; e in quello stesso manuale per la formazione delle giovani menti nega la veridicità della proposizione «i Romani facevan la guerra per ispargere tra le fiere nazioni l'umanità», sostenendo al contrario che «la facevano prima per vivere, poi per ambizion d'arricchirsi, e di comandare»<sup>38</sup>. Analogamente, ancora nella *Diceosina*, dichiara che «la maggior parte delle guerre de' Romani furono figlie della gelosia, e dell'invidia»<sup>39</sup>.

##### 5. *Genovesi al centro delle polemiche*

Quale impatto potesse avere questo giudizio di Genovesi, così radicale nello smascherare la propaganda romana sulla “guerra giusta”<sup>40</sup>, si può facilmente evincere dalle critiche che in proposito

<sup>37</sup> A. Genovesi, *La logica per gli giovanetti*, edizione seconda, nella stamperia Simoniana, Napoli 1769, p. 48 (I, IV, 9). Questo testo non si legge nella prima edizione del '66, dove l'autore si limita a lamentare, con espressione non priva di ambiguità, che «quando il sospetto, il timore, lo spirito di vendetta si è una volta impadronito di una nazione, la rende fanatica, furiosa, crudele [...]. Cartagine, Corinto, Numanzia, città famose, per simil modo caddero vittime de' Romani» (Remondini, Bassano 1766, p. 17: I, II, 22).

<sup>38</sup> Genovesi, *Logica per gli giovanetti*, cit., 1766, p. 120 (III, VII, 14); 1769, pp. 166-167 (III, VII, 16). Si noti che nello stesso contesto Genovesi confuta per false altre due proposizioni riconducibili alla autorappresentazione propagandistica dei Romani: «*Catone s'uccise per grandezza d'animo*, è falsa perché si uccise per dispetto. *Cicerone scrisse le Filippiche per amor della patria*, è falsa, perché le scrisse per gelosia, e per amor della sua grandezza».

<sup>39</sup> Genovesi, *Della Diceosina*, cit., p. 376 (II, VIII, 3). Come chiaramente mostra la cronologia degli scritti, su questi temi Genovesi si trovò a riflettere, con molta intensità, negli ultimi anni e mesi della sua esistenza.

<sup>40</sup> Per apprezzare la forza innovatrice di questo approccio, si può richiamare l'esempio di Pietro Giannone, il quale, esaminando nel 1739 l'espansione dell'impero romano alla luce delle *Storie* di Tito Livio, raccontava le premesse della seconda guerra punica senza mettere in discussione le tesi dei Romani. Ricordava – è vero – con un velo di sottile scetticismo la pretesa romana di dichiarare la guerra giusta («sebbene [Livio] non dissimuli di alcune [guerre]

gli furono rivolte dal notevole leccese Ermenegildo Personè. Nel suo *Saggio sulla Diceosina*, infatti, Personè deprecava l'opzione di Genovesi verso uno Stato illuminato e quindi disapprovava la critica alla guerra che il filosofo napoletano aveva utilitaristicamente mosso pensando ai vantaggi della pace per i commerci; in particolare modo, ironizzava contro le tesi di Genovesi sulla gelosia come radice dell'imperialismo romano e, pertanto, alla sentenza del Mitriddate pseudo-sallustiano sulla «profunda cupido imperii et divitiarum» come «causa bellandi» contrapponeva la riflessione ciceroniana sulla difesa dei *socii* come motore principale delle conquiste romane<sup>41</sup>. Significativamente, per sovvertire l'idea genovesiana

nelle quali pare che l'ambizione e la cupidità di allargare maggiormente l'imperio avesse avuta gran parte, nulladimeno non mai mancò qualche pretesto ed onesto colore perché fosse la dichiarazione di guerra riputata giusta e ragionevole, o almeno non affatto iniqua ed ambiziosa»; e infine pure notava che, quand'anche le ragioni di guerra fossero alle volte «non valide e giuste», ugualmente «i popoli vinti sperimentando la moderazione ed equità de' vincitori, volentieri ad essi si sottoponevano [...] sicché il difetto o il vizio, che avesse potuto esistere nel titolo, era pel consenso de' popoli cancellato» (*Discorsi storici e politici sopra gli Annali di Tito Livio*, discorso VI, in P. Giannone, *Opere inedite scritte nella sua lunga prigionia in Piemonte*, rivedute ed ordinate da P. S. Mancini, I, Pomba, Torino 1852, pp. 294-301). Lo scritto di Giannone su Livio fu composto durante la detenzione, inflittagli dalla curia romana per il suo anticlericalismo, ed era inteso come *speculum principis* per l'erede al trono sabauda.

<sup>41</sup> E. Personè, *Saggio sulla Diceosina dell'Abate Genovesi*, Raimondi, Napoli 1777, p. 133 (III, XXIV): Personè accusava Genovesi di aver assolutizzato l'«una et ea vetus causa bellandi» (da Sallustio, *Epistula Mithridatis*, 5) a legge generale e aver ridotto il «sociis defendendis» di Cicerone a «pretesto per ricuoprire la loro ambizione». Il pensiero di Cicerone si legge in *De re publica*, III, 23, 35: questo passo era ben accessibile a Personè, prima della scoperta del palinsesto vaticano, perché è tramandato da Nonio, 498 M., ma egli dichiara di non ricordare in quale opera ciceroniana l'avesse letto; era spesso citato nella pubblicistica sulle «iustae bellorum causae», per esempio da Gronovius nel commento a Grozio, *De jure belli ac pacis*, II, xxv, 8. Sul *Saggio* di Personè, cfr. G. Imbruglia, *Una polemica a Napoli sulla Diceosina di Genovesi*, in *Il Settecento di Furio Diaz*, a cura di C. Mangio e M. Verga, Pisa University Press, Pisa 2006, pp. 121-135; N. Guasti, *Antonio Genovesi's Diceosina: Source of the Neapolitan Enlightenment*, «History of European Ideas» 32, 2006, pp. 385-405. Ermenegildo Personè fu giurista e sindaco di Lecce (1761-1762), membro dell'Accademia delle Scienze

della inutilità della guerra, Personè notava come la conquista della Grecia fosse stata sì dannosa per Atene ma utile per Roma, poiché la guerra, «anzi che esserle nociva, dovea principalmente formare il suo spirito, come dice Macchiavello»<sup>42</sup>.

Le tesi di Genovesi, che accusava i Romani di esser mossi principalmente da gelosia e invidia nei confronti dei potenti vicini, furono difese da Nicola Fiorentino, allievo di Genovesi, il quale suggerì di valutare la guerra in funzione di un principio di utilità generale:

Se non furono la maggior parte, fu una gran parte delle guerre de' Romani, causate dalla gelosia, e dall'invidia, e se a queste si unisca il desiderio di dominare, coperte tutte queste cause ordinarimente col pretesto di difendere i socj, si avranno forse tutte le cause delle guerre de' Romani. Siracusa, Cartagine, Numanzia, Corinto etc. credo furono distrutte per gelosia, almeno quella ci ebbe gran parte. [...] Ma perché la prima guerra fu utile a Roma, e l'altra a li popoli, che la distrussero, che perciò dovremmo forse dire ch'essa non fu un castigo meritato dagli altri? Per lo più Dio nel far pagare il fio a chi non osserva la sua Legge, cioè a chi prepone il suo vantaggio all'utile della maggior parte, non si serve di cause straordinarie. Vorrebbe forse dire, che la guerra è utile, perché è utile a chi vince? Ma se è una volta utile non sarà l'altra. Si deve badare all'utile di uno, o di pochi, o all'utile universale? Una

e delle Belle Lettere di Napoli (cfr. A. Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiasmo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, ClioPress, Napoli 2013, p. 111).

<sup>42</sup> Personè, *Saggio sulla Diceosina*, cit., p. 136 (III, xxv). Personè parte da Montesquieu, nel distinguere tra lo scopo di Atene, che, in quanto repubblica, non può che mirare ad avere «un picciolo territorio», e quello di Roma il cui «oggetto era l'ingrandimento»; e dunque relativizza l'affermazione per cui in generale le guerre di conquista di Roma fossero inutili o dannose: lo erano solo per quella nazione, come Atene, che avesse la quiete e la pace nella propria congenita vocazione. È soprattutto nel libro II dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* che Machiavelli spiega in che modo, attraverso l'esercizio delle armi, Roma avesse acquisito il proprio potere (ad esempio, II, 6: «i Romani, con i soprascritti termini, e con il finire le guerre presto, sendo valenti con lunghezza straccare i nemici, e con le rotte e con le scorrerie e con accordi a loro vantaggi, diventarono sempre più ricchi e più potenti»).

stilla di sangue di un Uomo si può paragonare co' beni, o col dominio?<sup>43</sup>

È evidente che per Genovesi (e per la sua scuola), sulla scorta di Montesquieu, lo scontro fra Roma e Cartagine è esemplificativo dell'incapacità delle nazioni di tenere a bada le interne pulsioni egemoniche e di coesistere in un libero e pacifico spazio di commerci, scevro da reciproci pregiudizi. Così, il tema dell'espansione romana intesa come propagazione della civiltà a scapito della barbarie – tema già presente nelle fonti romane, e che sarà spesso evocato nell'Ottocento e nel primo Novecento per il giudizio sull'imperialismo – si attenua nella riflessione illuministica, fin quasi a scomparire.

#### 6. *Civiltà o barbarie*

Nella tensione civiltà/barbarie, l'unico fattore che sembra sopravvivere a questa critica radicale, forse per via delle interferenze bibliche, è quello religioso. Quando, nella *Diceosina*, Genovesi si chiede se l'idea di Dio renda gli uomini virtuosi, la risposta è che tale effetto può essere prodotto solo dalla «vera idea di Dio», cioè di «una mente grandissima, tranquillissima, ottima, amante della felicità delle creature»<sup>44</sup>, mentre l'idea di un Dio «formato della natura di certi uomini, o bestie, sospettoso, dispettoso, iracondo, puntiglioso, crudele, ed avido di sangue» rende «gli uomini cattivi»<sup>45</sup>. E qui Genovesi produce un elenco di divinità di popoli antichi, il cui comune denominatore è l'essere destinatarie e bramosi di sacrifici umani: vi si trovano il «Moloch de' Cananei» (pensa senz'altro a *Lev.* 18, 21) e «quel Saturno de' Cartaginesi», per il quale Genovesi dipende certamente dalla celebre e cruenta pagina

<sup>43</sup> G. Fiorentino, *Lettere ad un suo amico sopra il saggio di D. Ermenegildo Personè sulla Diceosina dell'abate Genovesi*, Verriente, Napoli 1780, pp. 120-121. Questo scritto, pubblicato a nome di Gaetano Fiorentino, era in realtà opera di suo fratello Nicola, che nel 1778, all'epoca della composizione, era docente di Filosofia razionale e matematica presso il Regio Collegio di Bari.

<sup>44</sup> Torna qui il principio della felicità come scopo ultimo dell'umanità, principio già di Cumberland, quindi di Heinecke.

<sup>45</sup> Genovesi, *Della Diceosina*, cit., p. 88 (I, VI, 4).

di Diodoro Siculo sui sacrifici dei bambini in Cartagine<sup>46</sup>. Un aspetto – quest’ultimo – che non aveva mancato di colpire Vico, il quale l’aveva definito un «costume empivamente pio»<sup>47</sup>. Ma la contrapposizione, a ben vedere, in questo caso non è fra la civile Roma e la barbarica periferia dell’Impero, poiché nell’elenco compare anche «Giove Laziale», ovvero l’arcaico culto di Giove del Monte Albano (*Iuppiter Latiaris*), dove, secondo la propaganda antipagana dei cristiani<sup>48</sup>, si continuavano a svolgere sacrifici umani, soprattutto di condannati a morte. E non si tratta neppur soltanto di una contrapposizione fra paganesimo e cristianità, come invece pare di poter distinguere in Vico<sup>49</sup>: come ricorda una nota dello stesso Genovesi, infatti, è vero che gli indigeni americani non «sacrificavano nelle grandi feste meno di cinque o sei mila» uomini, ma poi essi «videro l’Inquisizione, ed i sacrificj fatti al Dio Oro, credettero di esser tornati all’antica liturgia». Esser cristiani non era, per lui, garanzia assoluta di civiltà<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Diodoro Siculo, XX, 14, 4; cfr. anche Eusebio, *Praeparatio evangelica*, I, 10, 44; ma anche svariate altre fonti grecolatine ripetono quest’accusa, fra cui, per esempio, Ennio, *Annales*, VII, fr. 221 Vahlen (= fr. 214 Skutsch). Genovesi nomina anche la «Diana Taurica degli Sciti», che potrebbe essergli suggerita dall’*Ifigenia in Tauride* euripidea, oltre che dalle fonti cristiane (vd. *infra*, n. 48).

<sup>47</sup> G. Vico, *Principi di scienza nuova*, II, III, 517 (*Opere*, a cura di F. Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 581). Vico ricorda anche come il sacrificio umano dei figli fosse praticato «dagli più dotti delle nazioni», cioè dai Greci e dai Latini, come mostrano sia il mito sia la storia.

<sup>48</sup> Giustino, *Apologia*, II, 12, 5; Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum*, III, 8; Taziano, *Oratio ad Graecos*, 29, 1; Tertulliano, *Apologeticum*, 9, 5; *Scorpiace*, 7, 6; Minucio Felice, *Octavius*, 23, 6; 30, 4; Lattanzio, *Divinae institutiones*, I, 21, 3; Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 26, 2; Atanasio di Alessandria, *Contra gentes*, 25; Prudenzio, *Contra Symmachum*, I, 396-399; Paolino di Nola, *Carmina*, 32, 109-110; si veda anche Porfirio, *De abstinencia*, II, 56.

<sup>49</sup> Vico, infatti, ne trae ragione per confutare la «boria de’ dotti d’intorno all’innocenza del secol d’oro, osservata dalle prime nazioni gentili», una «innocenza» che in realtà a lui sembra piuttosto «un fanatismo di superstizione» (Vico, *Principi di scienza nuova*, II, III, 518, in *Opere*, cit., p. 583).

<sup>50</sup> Anche Vico evocava le barbariche usanze delle popolazioni dell’America precolombiana («que’ barbari si cibavano di carni umane, che dovevan essere d’uomini ad essi consagrati ed uccisi»): il passo di Genovesi sembra germinare

In un Regno di Napoli che, da poco assunto all'indipendenza, si sforzava di trovare la propria collocazione nel complesso gioco della politica estera internazionale e, soprattutto, dei traffici commerciali tra Mediterraneo ed Europa, la vicenda storica del confronto/scontro tra Roma e Cartagine diviene lo strumento per vagliare un assunto primario del pensiero di Montesquieu, che cioè il commercio, fattore civilizzante, sia necessario per «portare alla pace»<sup>51</sup>. Genovesi replica che «il gran fonte delle guerre è il commercio: egli è geloso, e la gelosia arma gli uomini», citando appunto il conflitto fra Romani e Cartaginesi a riprova di ciò; aggiunge però che «se due nazioni trafficano insieme per reciproci bisogni, sono questi bisogni che si oppongono alla guerra, non già lo spirito del commercio»<sup>52</sup>. E nelle *Lezioni di commercio* chiarisce meglio che, se è vero che «non di rado la gelosia del guadagno e dell'imperio del mare» – cioè, appunto, l'*avarice* dei Cartaginesi e l'*orgueil* dei Romani, come diceva Montesquieu<sup>53</sup> – «arma le na-

da questa riflessione di Vico, problematizzando però l'apparenza di una evoluzione lineare. Sulla complessa posizione di Genovesi rispetto alla religione istituzionale, cfr. Pii, *Antonio Genovesi* cit., pp. 158-163, il quale ricorda come nella *Logica* Genovesi avesse additato a fine della religione l'utile del genere umano (Genovesi, *La logica per gli giovanetti*, cit., 1766, p. 231 [V, IV, 10]; 1769, p. 296 [V, V, 15]: «quando [la Teologia] non tende ad unire, né per forza, ma per amore, tutto il genere umano, è o inutile, o nocevole»). Del resto, lo spirito cristiano non è l'unico movente delle popolazioni che pure professano tale religione, come mostra ancora il caso dell'occupazione del continente americano: la proposizione «*Gli Europei hanno piantato in America delle Colonie per amor di fondarvi il Cristianesimo*, è falsa per le stesse ragioni dell'antecedente», cioè perché, come gli antichi Romani, essi agivano per «ambizione d'arricchirsi, e di comandare» (ivi, 1769, p. 167 [III, VII, 16]: quest'annotazione manca nell'edizione del '66).

<sup>51</sup> Montesquieu, *De l'esprit des loix*, cit., II, pp. 2-3 (XX, 2): «L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux Nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendants : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre, et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels ».

<sup>52</sup> Genovesi, Montesquieu, *Spirito delle leggi*, cit., vol. II, p. 266.

<sup>53</sup> Allo schema tradizionale, già polibiano e ancora condiviso da Montesquieu, che contrapponeva l'avidità commerciale dei Cartaginesi alla virtù morale dei Romani (venuta a corrompersi per via dell'espansione territoriale), si erano fa-

zioni e le porta alla guerra», è pur vero che «l'interesse del commercio in poco tempo le disarmò»<sup>54</sup>. Si tratta di una legge che Genovesi fatica a documentare nel procedere storico («sembra questa massima contraria alla storia»), ma testimonia piuttosto una speranza: l'auspicio di un equilibrio nei lunghi processi storici che approdi a una pacifica coesistenza tra i popoli.

Questa constatazione appare tanto più fondata se si ricorda che una ricca tradizione pubblicistica politico-letteraria di XVI e XVII secolo additava alla Spagna e al Portogallo, ma anche all'impero asburgico, proprio il modello cartaginese di un'egemonia commerciale nel Mediterraneo occidentale<sup>55</sup>: se il prototipo delle guerre puniche veniva costantemente adoperato per affermare la possibilità, o perfino la necessità, di un dominio economico sul Mediterraneo da conseguire per via politico-militare, obiettivo di Genovesi fu quello di depotenziare quel secolare fattore di instabilità, suggerendo che, in una prospettiva storica controfattuale, una coesistenza fra Roma e Cartagine sarebbe stata possibile, così com'era possibile, al suo tempo, uno stabile rapporto fra potenze commerciali di pari rango. Se per raggiungere questo scopo occorreva demitizzare la propaganda romana, che scaricava sull'avversario cartaginese la responsabilità morale di una guerra giusta, era questa una conclusione ideologica dalla quale Genovesi scelse di non tirarsi indietro.

ticosamente opposti Pierre-Daniel Huet e Voltaire, e soprattutto Adam Smith, il quale aveva argomentato che Roma e Cartagine fossero due manifestazioni del medesimo macrotipo politico, quello della repubblica imperialistica commerciale (cfr. Brooke, *Eighteenth-Century Carthage*, cit., pp. 120-123).

<sup>54</sup> Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, cit., I, p. 297 e n. b (I, XIX, 7) [ed. 2005, p. 553 e n. g].

<sup>55</sup> Martelli, *Il mito di Cartagine* cit., pp. 359-393, 445-467.

Claudio Schiano

**Abstract.**

In the mid-eighteenth century, the circles of the Neapolitan Enlightenment analysed the conflict between Rome and Carthage, its remote causes and pretexts in its different phases, and the rise of Roman imperialism, in order to reflect on the factors promoting peace between nations – above all, commerce – and the search for balance in international politics. Through the central figure of Antonio Genovesi, who reflects dialectically on the work of Montesquieu, a modern consciousness emerges that rejects Roman propaganda about just war while seeking to understand the link between the “jealousy of trade” and the possible emergence of wars.

**Keywords.**

Rome, Carthage, Punic wars, Gaetano Filangieri, Montesquieu, Antonio Genovesi.

Claudio Schiano

Università degli Studi di Bari Aldo Moro  
claudio.schiano@uniba.it

## **Recensioni**



## RECENSIONI

P. Fonzi, A. Gallicchio, M.A. Ielo, R. Lavagnini, V. Rotolo,  
E. Terzi, G. Zoras, *Patission 47. L'Istituto Italiano di Cultura  
di Atene e la sua storia*, ETPbooks, Athens 2024, pp. 317.

Il 6 maggio 1945 Gaetano De Sanctis, presidente *ad interim* della Giunta degli studi storici, pubblicò su «La Nuova Europa» un articolo dedicato alla ripresa, con la fine della guerra, delle relazioni culturali tra l'Italia e la Grecia<sup>1</sup>. Nel testo, lo storico richiamava il ruolo sempre positivo svolto dell'esplorazione archeologica italiana nel Mediterraneo, e rievocava, anche in base alla propria esperienza, i fecondi contatti stretti tra studiosi greci e italiani, fino alla «sciaguratissima guerra» che dal 1940 aveva reso avversari i due popoli. Forse ispirato a eccessiva fiducia nell'umana bontà, l'intervento di De Sanctis esprimeva assai bene quanto fosse avvertita l'urgenza di quella normalizzazione: l'auspicio era espresso pochi giorni dopo la fine delle ostilità nell'Alta Italia, alla vigilia della resa tedesca, mentre ancora si combatteva sul fronte del Pacifico. È evidente, infatti, che ogni riflessione sulle relazioni italo-greche nel Novecento debba fare i conti soprattutto con la fase drammatica che comprende l'attacco italiano (28 ottobre 1940), l'occupazione militare italo-germanica (aprile 1941-settembre 1943), e le dure lotte che segnarono in Grecia la conclusione e i postumi del conflitto mondiale<sup>2</sup>. La problematica centralità di quella fase risalta chiaramente nel libro

<sup>1</sup> In R. Pertici, E. Tortarolo, *Uscire dall'isolamento. La storiografia italiana e la ripresa dei rapporti internazionali nel secondo dopoguerra*, Viella, Roma 2023, pp. 49-51.

<sup>2</sup> Vd. il panorama di F. Guida, *Le relazioni tra Italia e Grecia dalla formazione del regno di Grecia ai giorni nostri*, «Il Veltro» 27/1-2, 1983, pp. 27-54.

che l'Istituto Italiano di Cultura di Atene ha ora dedicato alla storia dell'istituzione e dell'edificio che l'ospita, intitolando il volume con l'indirizzo della quasi centenaria sede<sup>3</sup>. L'oggetto del libro è di interesse, e se ne dirà ora, lasciando da parte talune vicende amministrative troppo complesse per essere seguite qui, e ricomponendo in sequenza cronologica, per meglio vedere e valutare i contesti, ciò che i differenti saggi espongono secondo differenti punti di vista.

Il periodo preso in esame è successivo alla lunga e suggestiva fase del filellenismo italiano, che dal sacrificio di Santorre di Santarosa a Sfacteria (1825) conduce fino alla morte di Antonio Fratti a Domokos (1897), e successivo anche alla fase preunitaria, in cui molti esuli politici in fuga dall'Italia trovarono rifugio in Oriente dalle repressioni dei moti rivoluzionari<sup>4</sup>. Nel progressivo e inquieto consolidarsi del regno di Grecia, lo sviluppo di Atene, divenuta capitale, comportò la formazione di una colonia italiana, costituita di commercianti e maestranze impiegate in vari settori (tra cui le costruzioni: si pensi all'attività di Evaristo De Chirico). L'organizzazione di un servizio scolastico era la primaria esigenza delle comunità all'estero: a quella colonia appunto furono destinate, a partire dal nuovo secolo, luoghi di istruzione e iniziative di aggregazione sociale, alle quali era annesso, com'è naturale, un carattere più o meno esplicitamente politico. La presenza italiana ad Atene fu ulteriormente accresciuta con l'afflusso dei profughi dall'Asia Minore, a seguito dell'espulsione degli italiani di Smirne (1923). Oltre al piano 'pratico', stava anche un piano 'ideale': nelle relazioni tra Italia e Grecia, era stato formulabile, in principio, un qualche parallelismo tra le due nazioni protese sul Mediterraneo, naturalmente connesse da scambi, oppresse dal dominio

<sup>3</sup> Va richiamato che la strada detta *Patission* prese dal 1946 il nome, per il tratto da via dell'Università a Piazza d'America, di Strada del 28 ottobre (Οδός 28ης Οκτωβρίου), in memoria dell'ultimatum che diede il via all'aggressione italiana alla Grecia.

<sup>4</sup> S. Birtachas, *Solidarietà e scambi ideologico-culturali italo-ellenici in epoca risorgimentale: l'emigrazione politica italiana nelle Isole Ionie e in Grecia*, «Mediterranea-ricerche storiche» 9, 2012, pp. 461-474.

straniero (l’Austria, l’Impero ottomano), con una gloriosa storia antica e un presente per molti aspetti problematico, fatto anche di diffusa povertà e di arretratezza. Lo sviluppo, nelle sfere politiche, fu però altro: con il tempo, la vicinanza finì col mutarsi in concorrenza. Ciò fu effetto di una voluta elaborazione egemonica, proiettata sull’area adriatica e più in generale mediterranea, che fu espressa prevalentemente (se non esclusivamente) da parte italiana. Tali ambizioni nazionalistiche si leggono chiare, pur entro il ‘mito’ della Grecia coltivato degli intellettuali, negli immaginifici versi e nelle aggressive prose di D’Annunzio. Le frizioni si videro bene con l’occupazione del Dodecaneso nel 1912 e con la controversa definizione dei confini albanesi a seguito delle guerre balcaniche. Questi episodi furono causa dei primi contenziosi, prolungatisi con la crisi di Corfù fino agli anni ’20. Altro piano di relazioni italo-greche, esso pure ambiguamente contaminato dalla politica, fu quello dell’attività archeologica: per quanto essa fosse presentata come legata al sacro fine della ricerca, non mancavano riflessi d’altro genere (e diffidenze conseguenti)<sup>5</sup>.

Nel primo dopoguerra, il decisionismo fascista intervenne sulle attività italiane all’estero, imponendo consapevolmente un moto di controllo, accentramento e gerarchizzazione. La cornice era quella di una più efficace ed esemplare promozione dell’italianità. Si trattava di prevenire l’assimilazione delle comunità estere: e l’obiettivo venne perseguito secondo categorie che meritano attenzione<sup>6</sup>. Passaggio decisivo fu il passaggio al demanio della se-

<sup>5</sup> Vd. almeno E. Greco, A.G. Benvenuti (a cura di), *Scavando nel passato. 120 anni di archeologia italiana in Grecia*, Motibo, Atene 2005; E. Greco, A.G. Benvenuti, A. Dibenedetto, O. Voza, *L’Archeologia Italiana in Grecia. 100 anni di scavi e ricerche*, Scuola Archeologica Italiana di Atene, Atene 2010, e ora, più in generale, S. Troilo, *Pietre d’oltremare. Scavare, conservare, immaginare l’Impero (1899-1940)*, Laterza, Bari-Roma 2021, per i casi di Creta e Rodi, con ampia bibliografia precedente.

<sup>6</sup> Vd. per esempio L. Luatti, *L’emigrazione nei libri di scuola per l’Italia e per gli italiani all’estero. Ideologie, pedagogie, rappresentazioni, cronache editoriali*, Tau, Todi 2017; Id., *I libri per le scuole italiane all’estero (1890-1943)*. Sto-

de delle scuole italiane in Atene: nel 1932 venne inaugurato l'edificio attuale. Il disegno della facciata rinvia alla maniera fiorentina quattrocentesca: una scelta volta a rimarcare il carattere nazionale attraverso il rifiuto di ogni suggestione neoellenizzante. «Con la costruzione delle Case d'Italia nelle più importanti "colonie", si puntava a creare dei poli ricreativi e culturali per la comunità italiana, rinsaldando i vincoli di appartenenza con il paese d'origine e consolidando il consenso nei confronti del regime» (p. 14). Già l'apparato decorativo fu gestito come eloquente strumento di propaganda. Ad Atene, nel salone delle conferenze, troneggiavano in eloquente sequenza pensose massime di Solone, Virgilio, Dante e Mussolini. A fronte degli affreschi ellenizzanti opera di un artista sassone originario di Sibiu (anche l'autarchia aveva sue contraddizioni), l'italianità fu rappresentata, sotto forma di 'romanità', da una troneggiante statua di Augusto. La forza del simbolo imperiale valse più del fatto che il dominio romano in Grecia non fosse tema ben accetto, e che, in realtà, il soggiorno ateniese di Cesare il Giovane nel 21/20 a.C. non fosse stato felice, dato che la città, a suo tempo, aveva in guerra inclinato per Marco Antonio. Non poteva mancare il latino, la *lingua lictoria*, così abusata nel ventennio<sup>7</sup>. La sala esibiva lunghe iscrizioni, che le fotografie d'epoca riprodotte nel volume (pp. 51-52) non consentono di ricostruire completamente: si distinguono un *Italiae rege Victorio Emanuele* e un *Beniti Mussolini ducis*. La funzione dell'Istituto era, dichiaratamente, quella di far conoscere la civiltà italiana. L'impegno politico dell'istituzione e lo sforzo per garantirne la visibilità si notano dalle attività culturali, che coinvolsero nomi di un certo peso: nel 1933 si ebbero conferenze di Bodrero, D'Amico, Pavolini, Della Seta, Bontempelli, Volpe, Romagnoli, Rocco (e venne pure Marinetti). Si promosse l'insegnamento del-

*ria e figure*, Unicopli, Milano 2023. Una riflessione sul punto ora in M. Isnenghi, *Autobiografia della scuola. Da De Sanctis a don Milani*, Il Mulino, Bologna 2025, pp. 276-280.

<sup>7</sup> Ampia documentazione online sui testi stampati o esposti in <https://flt.hf.uio.no/> (ultima consultazione il 03/12/2025).

l'italiano all'Università, dove vennero anche concesse lauree *honoris causa*. Dopo Domenico Comparetti (1912) e Angelo De Gubernatis (1917), toccò a Ettore Romagnoli (1933), quindi a una poderosa e significativa schiera, nel 1937 (pp. 188-189): Agostino Gemelli, Giuseppe Gerola, Bruno Lavagnini, Silvio Mercati, Roberto Paribeni, Luigi Pernier, Giuliano Balbino, Giovanni Gentile, Emilio Pavolini, Nicola Festa<sup>8</sup>. Si fondò un 'Istituto di Cultura italiana in Grecia' (1936), e pure si stampò come periodico della Dante Alighieri un *Olimpo. Rivista mensile di cultura latino-ellenica* (di breve vita: 1936-1940)<sup>9</sup>. L'instaurazione del regime del generale Metaxas in Grecia (agosto 1936) sembrò preparare una nuova fase di positive relazioni con l'Italia fascista<sup>10</sup>. Ad inizio del 1938, un ciclo di conferenze su Grecia e Italia nell'antichità schierava tra i relatori i «Sigg. Dottori» Luigi Bernabò-Brea, Silvio Accame, Vittorio Ziino (l'unico di formazione scientifica: ingegnere civile), Giovanni Becatti, tutti giovani studiosi destinati a certa notorietà per il loro lavoro post-bellico. Proprio il 1938 si presentava come un anno culminante di iniziative, con un nutrito programma di commemorazioni, che andava da Guglielmo Marconi a Mezzo da Forlì, da Tranquillo Cremona a Ettore Romagnoli. La conquista di agibilità politica italiana nel Mediterraneo attraverso lo strumento della ricerca archeologica divenne evidente nelle conferenze tenute dal Prof. Giulio Jacopi su *La recente attività della Missione Archeologica italiana in Anatolia*, ossia *Le scoperte di Afrodisiade*, ma poi anche su *Esplorazioni e scavi in Paflagonia*

<sup>8</sup> Alcune personalità, come Gerola, studioso di Creta veneziana, Lavagnini, poi direttore dell'Istituto di cultura dal 1952, il bizantinista Silvio Mercati, gli archeologi Paribeni e Pernier, erano più strettamente connesse con la cultura greca. Altre meno. Nel 1943 seguirono (presumibilmente entro luglio, ma in un clima politico differente) le lauree *honoris causa* per Armando Carlini e Luigi Castiglioni, di cui appare meno evidente il connotato politico.

<sup>9</sup> Così il titolo ricavabile dalla fotografia di p. 116. In altri fascicoli (per es. anno I, n. 1) il titolo è dato come *Olimpo. Rivista mensile di cultura italiana*.

<sup>10</sup> Una visione recente in R. Beaton, *La Grecia, Biografia di una nazione moderna*, trad. it. Einaudi, Torino 2023, pp. 275-286.

e *Cappadocia*<sup>11</sup>. A maggio 1938 fu proiettato un film sul viaggio di Hitler in Italia (e fu certo quella una ‘giornata particolare’). Mentre sull’Europa s’addensavano le nubi del conflitto, nel 1939 venne rinnovato il trattato di amicizia tra Italia e Grecia: a dicembre, a guerra già in corso in Europa, si inaugurava ad Atene una propagandata mostra del libro italiano, alla presenza del re Giorgio II degli Elleni, del primo ministro Metaxas e, per l’Italia, del ministro Bottai.

Tanta autorevole concordia si sarebbe infranta entro pochi mesi. Ripetute provocazioni mussoliniane condussero, come si sa, all’aggressione alla Grecia nell’ottobre 1940: e a segnare l’ambiguità di quel passaggio, va ricordato che la presentazione del famigerato ultimatum italiano fu di poche ore preceduta da un concerto con ricevimento all’ambasciata italiana. Non stupisce che, oltre a provocare la brusca interruzione delle attività di Casa Italia, la notizia della guerra scatenasse anche moti locali, con l’assalto ad attività e istituzioni riferibili agli italiani aggressori. Dopo la fine dei combattimenti, con l’intervento tedesco e la spartizione del territorio greco nelle zone tedesca, italiana e bulgara, le attività della Casa Italia ripresero nel 1941. Il clima non era facile: la propaganda aveva diffuso in Italia dal 1940 una visione riduttiva e imbarbarita della Grecia contemporanea, e in Grecia un’immagine fedifraga e doppia dell’Italia moderna<sup>12</sup>. Ne conseguì la «pervicace politicizzazione e strumentalizzazione di ogni evento intercorso tra la metà del 1941 e il 1943» (p. 289). Vi fu, comunque, un’attività: il che appare notevole, posto quel che si conosce sugli eventi coevi, drammatici per le condizioni eco-

<sup>11</sup> Su Jacopi (1898-1982) vd. U. Pappalardo-R. Schenal Pileggi, s.v. *Jacopi, Giulio*, in *Dizionario biografico dei soprintendenti archeologi. 1904-1974*, Bologna University Press, Bologna 2012, pp. 394-400. Sulla missione di Afrodisiade e l’incidente diplomatico che l’accompagnò vd. M. Petricioli, *Archeologia e Mare nostrum. Le missioni archeologiche nella politica mediterranea dell’Italia, 1898-1943*, Levi, Roma 1990, pp. 339-360.

<sup>12</sup> Importanti spunti in M. Maida, *Atene, 1940-1943: italiani e greci nei Quaderni di Ghiorgos Theotokàs*, «Lingue Culture Mediazioni» 8, 2021, pp. 29-46.

nomiche del paese, le violenze e le deportazioni<sup>13</sup>. Nel luglio del 1942 il Capo del Governo fece una visita ad Atene, sostenuta da reboante offensiva propagandistica: tuttavia l'azione culturale italiana fu, in quegli anni, più debole di quella tedesca. Nondimeno, nel 1942/43 una ventenne Maria Kalogeropoulou (Callas) tenne concerti per gli occupanti italiani in Atene e in Salonicco (pp. 97, 122-127), che costarono alla giovanissima cantante qualche noia dopo la liberazione della Grecia. Nel 1943 divenne presidente dell'Istituto l'archeologo Biagio Pace, che sovrintese al trasloco verso una nuova sede ad Atene e all'inaugurazione di una filiale a Salonicco: ma nel settembre, con l'armistizio e la dissoluzione dell'esercito italiano, si ebbe una frattura grave. La vicenda si fece confusa<sup>14</sup>: ogni attività in Grecia cessò, e subentrarono in via Patisson istituzioni legate alla Repubblica Sociale Italiana. L'edificio diede alloggio a militari tedeschi e poi greci, e in questa fase si produssero sottrazioni e danni che, tra l'altro, rendono oggi non agevole ricostruire le vicende dell'Istituto. Eppure, già nel 1944, tra i rappresentanti del 'governo del Sud' italiano e quelli del greco governo regio in esilio vi furono contatti, funzionali al ristabilimento di nuovi rapporti tra i due Stati, dopo il termine del conflitto<sup>15</sup>. La ripresa dei rapporti diplomatici, tuttavia, fu possibile solo dopo la firma del trattato di pace, nel 1947, mentre la ripresa delle attività dell'Istituto, certo non facile «dopo la sciagurata guerra di aggressione» (p. 177), dovette superare un lungo (e travagliato) percorso di discussioni. L'invasione mussoliniana e l'occupazione avevano lasciato dell'Italia una memoria difficile e divisiva, in cui entrava anche l'uso dell'edificio di Patisson durante i mesi della R.S.I. Tuttavia la buona volontà

<sup>13</sup> M. Clementi, *Camicie nere sull'Acropoli. L'occupazione italiana in Grecia (1941-1943)*, DeriveApprodi, Roma 2013; P. Fonzi, *Fame di guerra. L'occupazione italiana della Grecia (1941-43)*, Carocci, Roma 2019.

<sup>14</sup> Per un parallelo vd. R. Dubbini, *La Scuola Archeologica Italiana di Atene nel contesto politico e culturale del conflitto italo-ellenico*, «Annuario Scuola Archeologica Atene» 100, 2022, pp. 445-461.

<sup>15</sup> Sulla vicenda, vd. M. Rinaldi, *Verso un'inevitabile amicizia. Italia e Grecia tra il 26 maggio 1944 e il 5 novembre 1948*, Dante Alighieri, Roma 2018.

prevalse: nel dopoguerra fu concessa la riapertura della Scuola Archeologica italiana, sotto la direzione di Doro Levi, durata poi fino al 1976: l'archeologo, costretto all'esilio dalle leggi razziste nel 1938, aveva un radicamento ellenico, che lo rese candidato alla direzione pure dell'Istituto. In efficace simmetria, l'Italia accolse a Palermo l'istituzione negli anni '50 di un Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici (oggi intitolato a Bruno Lavagnini), in parallelo con la creazione a Venezia dell'Istituto di Studi Bizantini e Post-bizantini: entrambi tuttora operanti. L'Istituto Italiano di Cultura riprese l'attività nella sede tornata disponibile nel 1954, durante la direzione del grecista Bruno Lavagnini (1898-1992), che dichiarò conclusa la fase 'politica' dell'attività e promosse una prospettiva culturale e di dialogo. Successivi accordi segnarono la ripresa di una collaborazione da allora proseguita con soddisfazione nei campi delle lingue e delle culture, con scambi di artisti, intellettuali e studenti. Nel secondo dopoguerra la società greca conobbe un certo sviluppo e un notevole cambiamento<sup>16</sup> che indusse, per altro, nuove crisi: a cominciare da quella cipriota della metà degli anni '50, per culminare nella sollevazione della giunta militare nell'aprile del 1967. Ma questi eventi, compresa la fase dei 'colonnelli' conclusasi dopo la nuova crisi cipriota nell'estate del 1974, non trovano spazio rilevante nel libro (segno che non implicarono marcate scosse all'Istituto Italiano).

Il volume è ricco di documenti, utili e, in genere, studiati con efficacia. Per evitare di disperdere la trattazione su orizzonti troppo vasti, si è scelta una focalizzazione quasi esclusiva sulle vicende dell'Istituto: al lettore toccherà di affiancarvi la storia di altre istituzioni straniere in Atene<sup>17</sup>. Apprezzabile l'equilibrio con cui viene rievocata la fase del condizionamento politico fascista,

<sup>16</sup> Una fase rievocata con brillantezza da A. Arbasino, *Dall'Ellade a Bisanzio*, Adelphi, Milano 2006.

<sup>17</sup> Vd. per una sintesi i contributi riuniti in R. Etienne (éd.), *Les politiques de l'archéologie du milieu du XIXe siècle à l'orée du XXIe*, Colloque organisé par l'École française d'Athènes à l'occasion de la célébration du 150e anniversaire de sa fondation, École française d'Athènes, Athènes 2000.

## Recensioni

senza tacerne le ambiguità, ma anche riconoscendo che oltre la propaganda ci fu un consistente sforzo culturale. Lo scavo negli archivi, l'attenzione ai dati amministrativi, la cura della documentazione fotografica, hanno arricchito il volume. Ciò consente a chi non conosca il palazzo di Patission 47 di comprendere, anche da questo punto di vista significativo, il cammino delle relazioni politico-culturali tra i due paesi<sup>18</sup>.

Carlo Franco  
Venezia  
carlo.franco.1961@gmail.com

<sup>18</sup> Alla redazione è sfuggito qualche refuso (Brodero per Bodrero, p. 156; Agostino Camelli per Gemelli, p. 189; Fischietti per Fischetti, p. 237) e qualche imprecisione: abolita la monarchia con il referendum del 1974, gli Elleni non ebbero mai un re Paolo II (p. 155 e 162), ma solo un Paolo I, deceduto nel 1964.

## RECENSIONI

D. Padilla Peralta, *Classicism and Other Phobias*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2025, pp. xxi+182.

*Classicism and Other Phobias*, l'ultimo libro di Dan-el Padilla Peralta (da qui in avanti DPP), giunge sulla scena in un momento che sembra propizio per ambiziose riflessioni di metodo e di posizionamento disciplinare. Pochi mesi prima della sua uscita è apparso, sempre presso Princeton University Press, il pamphlet di Walter Scheidel *What is Ancient History?*, che DPP ha potuto leggere in anteprima; Scheidel preannuncia a sua volta anche l'uscita di un saggio di Joy Connolly, dall'affascinante titolo di lavorazione *All the World's Pasts*<sup>1</sup>. *Classicism and Other Phobias* è stato autorevolmente salutato come un testo appassionante e commente, e come l'opera di uno dei più raffinati teorici attualmente all'opera negli studi classici<sup>2</sup>. Giunge inoltre in un momento di passaggio nella vicenda professionale del suo autore, che sta per lasciare il dipartimento di Studi Classici di Princeton, la sua *alma mater*, per la Arizona State University, dove si unirà alla School of International Letters and Cultures: un'istituzione di matrice e segno molto diversi. È un'uscita dalla Ivy League e, al tempo stesso, dagli studi classici per come sono tradizionalmente codifi-

<sup>1</sup> W. Scheidel, *What is Ancient History?*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2025, part. p. 264.

<sup>2</sup> S. Goldhill, «Bryn Mawr Classical Review» 22 novembre 2025; T. Whitmarsh, *Fugitive Reading. Has Greco-Roman Culture Been Unjustly Elevated by a White Elite?*, «Times Literary Supplement» 6397, 23 gennaio 2026, p. 41; N. Pandey, *Antiquity Beyond Borders: New Visions of a Global, Postcolonial, Racially Transformative Field*, «Classical Review» 76, 2026, First View, pp. 1-6.

cati nel sistema universitario nordamericano. L'introduzione individua poi un altro fondamentale spartiacque per chi viva politicamente il nostro tempo: il genocidio di Gaza, che ha sollecitato in DPP una riflessione critica e amaramente pessimistica sulla risposta delle istituzioni universitarie statunitensi, e di Princeton in particolare (pp. ix-x).

Il libro di DPP potrebbe facilmente confondersi con un manifesto, anche per la veste in cui è stato presentato dall'editore: è in realtà una serie di saggi, in parte già pubblicati in altre sedi, che in maniere e misure differenti si confrontano con il tema del ripensamento della disciplina degli studi classici, delle sue compromissioni storiche e, soprattutto, dello spazio che occorre assicurare ai suoi praticanti di colore – anzi, neri, *Black*, per utilizzare il termine cui DPP ricorre, e che viene fermamente rivendicato nell'introduzione (pp. 9-10). Cavarne una linea argomentativa chiara e sintetizzabile è sostanzialmente impossibile, ed è forse contrario agli intenti dell'autore, che colloca invece la sua cifra stilistica in una modalità di scrittura nomadica e fuggitiva (nulla a che vedere con Leopardi, evidentemente: si tratta di un approccio che identifica nello statuto di "fuggitivo" una condizione di pensiero e di produzione intellettuale). DPP sostiene che esistano molteplici tipi di classicismo, e che quello greco-romano sia stato storicamente iper-rappresentato, nei contesti universitari come nel discorso pubblico, a sostegno di strategie suprematiste e discriminatorie, che escludono strutturalmente studenti e studiosi di colore, e negano loro uno spazio nella vita culturale (le "fobie" di cui si parla nel titolo, definite a p. 11). Occorre sostituirlo, in una logica riparativa, con altri classicismi, che pongano al centro altri contesti e altre culture.

DPP ha alle spalle anni di lavoro e di attivismo antirazzista, a Princeton e nel più ampio contesto dell'accademia statunitense<sup>3</sup>. È stato il bersaglio di comportamenti più o meno apertamente

<sup>3</sup> Vd. da ultimo l'utile riepilogo di A. Borgna, *Cancellare i testi antichi o gli antichisti? 'Cancel Culture' e censura dei corpi*, «Griseldaonline» 24, 2025, pp. 5-26, part. pp. 10-12, 15-21.

razzisti, anche in sedi pubbliche; e, per lo più in contesti informali, di molte critiche a mezza bocca, scrollate di spalle, ironie più o meno velate o infastidite: sintomi dell'importanza e dell'urgenza dei temi che ha posto<sup>4</sup>. Non ho gli strumenti né la credibilità per mettere in dubbio quanto egli dice dell'esperienza sua e dei colleghi di colore nell'università nordamericana di oggi. Non è soltanto una funzione della mia posizionalità (termine-chiave nel discorso di DPP) di maschio europeo, bianco, etero e cis (la lista potrebbe proseguire a lungo, come è ovvio, forse anche in direzioni sorprendenti). Dare ascolto e credito a chi si definisca come una vittima, sino a prova contraria, è sempre e comunque un valido punto di partenza. Il problema del quale preme discutere qui è la qualità del discorso che DPP propone nella sua revisione critica del problema. So di non far parte della platea alla quale DPP si rivolge primariamente (pp. xiii-xiv); ma credo di avere i titoli per reagire alla tesi proposta in *Classicism and Other Phobias* e alle modalità in cui è articolata.

Si tratta di un libro esigente, faticoso, idiosincratico. Passa da una robusta sezione introduttiva alla lettura di un caso di «classicism of fugitivity and insurgence» (p. 30) come il poema di Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* (1539); per poi proporre un lungo segmento di *ego-histoire*, in cui DPP rievoca vari momenti della sua infanzia newyorkese, rivendicando l'importanza di un approccio post-illuministico all'antichità e, in particolare, allo studio delle religioni antiche. Su questo aspetto, c'è una chiara discrasia fra questo enunciato teorico e quanto DPP ha scritto sinora nella sua veste di classicista di mestiere su problemi di storia della religione romana: contributi spesso di notevole originalità, informati da un robusto e fruttuoso approccio comparativo, ma pienamente inquadrati nel repertorio tecnico della storiografia moderna sul mondo antico. È possibile che gli sviluppi

<sup>4</sup> Cfr. infatti la reazione di un noto recensore di destra, che non esita a chiamare in causa la categoria dell'ingratitude, in un ruvido attacco personale: V.D. Hanson, *Leukophobia & Other Obsessions*, «The New Criterion» 44.3, 2025, p. 12.

futuri dell'opera di DPP segnino un visibile cambio di approccio. Nel frattempo, dalle pagine di *Classicism and Other Phobias* non emerge una chiara indicazione di come uno studioso della religione romana possa utilmente includere nella sua agenda intellettuale e nelle sue ricerche le lezioni e gli ammonimenti degli spiriti dell'oltretomba che hanno una forte presenza nel panorama intellettuale e nella formazione di DPP. Tantomeno si traggono argomenti per il superamento della razionalità illuministica, che – se intendo bene – viene identificata come un ostacolo di fondo allo studio dell'esperienza religiosa antica: un retaggio eurocentrico del quale occorre spogliarci.

Il problema riguarda più in generale le altre tesi proposte in *Classicism and Other Phobias*. Contrariamente al libro di Scheidel, che si chiude con alcune opinabili, ma sufficientemente chiare proposte operative, il lavoro di DPP è costantemente elusivo nel proporre indicazioni di carattere pratico, ed è altrettanto insoddisfacente da un punto di vista didattico. DPP rimprovera spesso ai suoi colleghi l'ignoranza del lavoro che viene condotto nella storiografia postcoloniale e antirazzista, e più in generale degli indirizzi teorici che lo presuppongono; lo fa a giusto titolo. Le sue note e la sua bibliografia portano il lettore ben lontano dal campo degli studi classici, ma non lo guidano affatto in un territorio per molti aspetti del tutto nuovo. Nella migliore delle ipotesi, ci si trova di fronte a una serie di stanze comunicanti, ma male illuminate, che passano da un rimando a un altro, senza chiarire o senza approfondire, e che si potranno eventualmente aprire e inventariare separatamente: una galleria di citazioni, un costante e istruttivo *name-dropping*. La prosa di DPP ha un tratto originalissimo e del tutto personale, che procede per allusioni, rimandi, paronomasie; vi coesistono gli stilemi della prosa accademica *à la page* e i vezzi di un colloquialismo studiato. Molto passa per scelte lessicali che uniscono l'oscurità alla magniloquenza. Resta al lettore immaginare che cosa siano la «genuinely collaborative promiscuity» e la «disobedient relationality» che il saggio aspira a creare (p. xv), «the capacity of ancient world studies to generate spaces for worldbuilding inside and outside the classroom» (p. xvi), le «cosmically expansive relations» dei *muertos* e il loro

«spinning of classicizing threads» (p. 64), o «the multiplication of relation and an intensification of difference» che dovrebbero essere l'obiettivo di «[a]n antidote to the overrepresentation of any one classicism» (p. 101); la lista potrebbe proseguire a lungo. Il libro ha una proposta intellettuale vigorosa, che viene seriamente infirmata dal grave difetto di chiarezza che lo pervade.

DPP prospetta una riflessione per molti aspetti nuova e innovatrice negli studi classici, ma già in corso da tempo in altri ambiti disciplinari. Fra i suoi interlocutori c'è la fisica teorica Chanda Prescod-Weinstein, che in un articolo del 2023 ha riconosciuto simili ostacoli strutturali all'avanzamento degli scienziati di colore e, in particolare, donne, nella sua comunità disciplinare, dove prevale un atteggiamento intellettuale e politico che definisce «empirismo bianco»<sup>5</sup>. A una lettura attenta e simpatetica del saggio di Prescod-Weinstein, questo atteggiamento appare come una prassi che viola i fondamentali principi di lavoro del metodo scientifico, ed è suffusa da un combinato disposto di sessismo, razzismo e xenofobia: una condotta paradelinquenziale, forse diffusa, ma comunque del tutto inaccettabile già all'interno del quadro professionale e giuridico corrente – in altri termini, un atteggiamento anti-illuministico. In ambiti più direttamente affini, il lavoro compiuto negli studi neotestamentari su questi temi è più sofisticato e consolidato di quello condotto fra i classicisti, variamente definiti (vd. pp. 19, 50-51).

Molta parte del discorso di DPP si svolge intorno alla nozione dell'iper-rappresentazione: all'occupazione di spazi di potere e di privilegio da parte di gruppi che fanno leva su condizioni di vantaggio storico. Questo è forse uno degli aspetti su cui più si avverte una divergenza di esperienze e di prospettive fra Nord America ed Europa. DPP rivendica la necessità di citare quanto più possibile studiosi di colore e “minoritizzati” per conferire loro la visibilità di cui secoli di discriminazione li hanno privati. La

<sup>5</sup> C. Prescod-Weinstein, *Making Black Women Scientists under White Empiricism: The Racialization of Epistemology in Physics*, «Sign: Journal of Women in Culture and Society» 44, 2020, pp. 421-447.

proposta rischia di risultare incomprensibile a chi abbia un'educazione europea continentale: a chi si sia formato in un contesto dove tendenzialmente si cerchi di dare conto di tutto quanto si sia scritto su un tema, e dove l'omissione bibliografica è un errore, non una scelta. Credo che la proposta di DPP si possa spiegare con i condizionamenti specifici del contesto statunitense, dove i criteri bibliometrici pesano anche nelle scienze umane, e dove l'impatto di una pubblicazione si misura sulla base del numero di citazioni (se siano positive o negative è irrilevante). Non è che una congettura: il fatto stesso che DPP non scelga di contestualizzare la sua proposta più esplicitamente è rivelatore della sua impostazione generale e del taglio della sua argomentazione.

DPP dimostra particolare determinazione nel replicare ai suoi critici: una posizione coerente con l'intento riformatore di molta parte della sua opera, che occupa buona parte del capitolo conclusivo. In alcuni casi la risposta assume un taglio analitico. La polemica verso Jonas Grethlein finisce per acquisire un tono scomposto che ne squalifica istantaneamente le ragioni<sup>6</sup>. In altri casi DPP si limita invece a riferimenti cursori, come nel caso degli autori europei (per lo più maschi bianchi) che si sono espressi sul tema della decolonizzazione degli studi classici, e ai quali DPP rimprovera un atteggiamento «revanscista» (p. 141). La critica colpisce sia per la sua cursoria genericità (come è facile verificare, le posizioni di studiosi come Bettini, Canfora, Lentano, Rebenich e Traina sono nettamente diverse fra loro): non siamo di fronte a una risposta, ma alla constatazione del fatto che altri si sono pronunciati su questi temi, in forme che neppure si ritengono degne di replica. È però il ricorso alla categoria di revanscismo a colpire, non solo per la sua fastidiosa coloritura retorica. Presuppone che abbia avuto luogo una sconfitta, presumibilmente a opera di chi sostiene la necessità di ripensare l'impostazione generale della disciplina in un senso fermamente postcoloniale. È però un fat-

<sup>6</sup> Pp. 135-136, part. p. 136: «Grethlein's essay, and the small book into which it subsequently metastasized (2023)...». Cfr. J. Grethlein, *Mein Jahr mit Achill. Die Ilias, der Tod und das Leben*, Beck, München 2022.

to di cronaca, al di là delle inclinazioni personali, che questo indirizzo non abbia affatto prevalso nei contesti accademici dove operano gli autori rapidamente liquidati da DPP: nell'Europa continentale è ancora un movimento condotto da minoranze più o meno vivaci (DPP vi fa un rapido riferimento, p. 141 n. 20, peraltro con un refuso nella citazione del nome di uno degli studiosi europei più attivi su questo fronte). La situazione nel Regno Unito è più differenziata, perché nell'accademia si è affermato da tempo un discorso intorno ai temi della diversità, dell'egualianza e dell'inclusione (la cosiddetta *DEI*), che si è ormai imposto nelle strutture di governo universitario; in alcuni momenti DPP cita peraltro con approvazione autori che sostengono come la *diversity* non sia una soluzione sufficiente a portare la misura di cambiamento che sarebbe necessaria (specialmente Ana González Stokas: pp. 3, 45, 64). La situazione degli Stati Uniti è in rapido e traumatico mutamento, di fronte a una brutale pressione governativa. L'uso della categoria di revanscismo si può dunque spiegare con un'analisi frettolosa, o con la convinzione che, al di là dei rapporti di forza sul campo, ci si trovi comunque dalla parte giusta della storia, destinata a prevalere a tempo debito. Posizione legittima, ma politicamente improduttiva.

Il libro di DPP non contiene la parola "Trump". Dopo il riferimento liminare a Gaza, DPP prescinde da ogni tentativo di analisi della vicenda politica statunitense e della torsione autocratica che sta attraversando. In un libro pubblicato nel 2025, l'omissione è semplicemente sconcertante. Il contrasto fra le preoccupazioni di DPP e la realtà di una forza di polizia che agisce con l'esplicito mandato di colpire chi abbia un aspetto difforme rispetto a un determinato fenotipo etnico o razziale, contando su una piena immunità giudiziaria, non potrebbe essere più stridente. D'altra parte, la recente riorganizzazione dell'ICE, l'enorme quota di finanziamento federale che vi è stata riservata e le sue regole di ingaggio sono sintomi chiarissimi della gravità dei problemi posti da DPP riguardo alla profonda forza politica del suprematismo bianco. E non sono una questione semplicemente nordamericana.

In larga parte della sua discussione DPP dimostra un sovrano disinteresse per la dimensione europea del problema: fa parziale

eccezione lo stimolante riferimento al Museo Reale dell'Africa Centrale a Tervuren (pp. 146-148). Anche in Europa c'è un'enorme, irrisolta questione razziale, che riguarda anche gli assetti educativi, ampiamente riconosciuta. Sostenere che la tesi per cui la «presumption that race exists only in the United States and not in Europe» abbia ancora qualche residua dignità intellettuale (p. 30) è fattualmente inesatto. Nella Fortezza Europa c'è un'enorme questione posta dalla volontà di bloccare l'accesso di corpi di colore, non soltanto e non soprattutto alle istituzioni universitarie, ma al territorio stesso dell'Unione; la xenofobia, variamente declinata, è una ferrea legge di composizione interna del discorso politico. Ma nel libro di DPP le parole «Lampedusa» o «Melilla» non compaiono; né vi è alcun cenno alla realtà effettuale e tragica delle migliaia di corpi che giacciono sul fondo del Mediterraneo. Come è ovvio, a un pamphlet per il riassetto (o la liquidazione) di una disciplina accademica non si devono imporre pretese enciclopediche; è però lecito attendersi una qualche apertura alla dimensione internazionale del problema.

Nella discussione proposta da DPP c'è, più in generale, una netta riluttanza a mettere a frutto gli sviluppi della cultura europea: corollario non inevitabile di un programmatico e necessario rifiuto dell'eurocentrismo. È sintomatico il riferimento a Hegel come a un «filosofo razzista tedesco» (p. xvi), che accompagna poi (e forse mira a giustificare preventivamente) una citazione presentata in termini allusivamente positivi. Anche Marx riceve un trattamento appena poco più lusinghiero. Gli viene rimproverato di avere accolto acriticamente le tesi di Lewis Morgan e di avere considerato la storia dei nativi americani come quella di una cultura del tutto esaurita (pp. 90-91): un limite che Marx condivide con W.E.B. Du Bois, cui è dedicata ampia parte del terzo capitolo. La distanza dall'orizzonte marxista appare ancora più evidente nell'assoluta mancanza di riferimenti alle condizioni materiali in cui si svolge la vita universitaria negli Stati Uniti, ben al di là dei dipartimenti di studi classici: il fatto che il sistema si regga sull'indebitamento privato e prescindendo dalla logica e dall'ispirazione del servizio pubblico; e che le disuguaglianze di censo e di reddito abbiano un peso enorme nel determinare l'accesso

all'educazione, pienamente commensurabile a quello delle discriminazioni razziali ed etniche. Anche a questo proposito, uno sguardo comparativo ai contesti europei avrebbe inquadrato la problematica complessiva in termini fundamentalmente diversi.

Lo stesso vale per molta parte del lavoro che si è fatto in Europa su temi direttamente attinenti alla discussione proposta da DPP. Bastino un paio di esempi. Luciano Canfora viene ascritto al novero dei revanscisti, senza fare cenno al contributo che un libro come *Ideologie del classicismo* (1980) ebbe nel rendere il concetto stesso di «classicismo» fundamentalmente problematico, se non proprio inservibile, nella cultura italiana di fine Novecento; l'anticlassicismo è peraltro un tema in tutta la cultura europea, che nel contesto italiano è stato studiato con particolare profitto da Piero Treves e Sebastiano Timpanaro. In anni recenti, Pierre Vesperini si è occupato a lungo del ripensamento degli studi classici, in saggi che sono stati proposti anche in inglese nella «New Left Review»<sup>7</sup>: sorprende che DPP non vi faccia cenno.

*Classicism and Other Phobias* è un valido contributo alla biografia intellettuale del suo autore. È però anzitutto un progetto politico, e come tale va valutato. Ogni strategia antirazzista richiede la formazione di coalizioni ampie. La forza di un autore come Frantz Fanon, molto caro a DPP, e della fermezza chirurgica della sua prosa sta proprio nella capacità di mobilitare chi ha una posizionalità molto diversa; di reclutare compagni di strada dai contingenti più disparati e imprevedibili. Di questa qualità c'è tanto più bisogno in un passaggio storico in cui posizioni suprematiste e discriminatorie vengono avanzate reclamando il rispetto della libertà di espressione e il ripristino del senso comune, attraverso il sostegno fattivo di apparati tecnologici e finanziari senza precedenti. Per porre la questione in termini fermamente novecenteschi: l'articolazione di qualunque proposta rivoluziona-

<sup>7</sup> P. Vesperini, *Que faire du passé? Réflexions sur la cancel culture*, Fayard, Paris, 2022, 2024<sup>2</sup>; Id., *What to Do with the Past?*, «New Left Review» 146, 2024, pp. 99-119; Id., *Government of the Past. Twelve Theses*, «New Left Review» 156, 2025, pp. 101-113.

ria non può prescindere dal riconoscimento della minaccia alle libertà borghesi e allo Stato di diritto che si sta attualmente mettendo in campo. Il discorso di DPP, mosso da un intento progressivo, finisce per creare barriere nuove e ribadire divisioni antiche: per il linguaggio in cui è proposto; per l'atteggiamento con cui si pone di fronte al lettore; per la risoluta indisponibilità a identificare una tradizione critica rispetto al classicismo che non si esaurisca negli sviluppi nordamericani più recenti; per l'insofferenza verso posizioni distinte, ma non ostili, che già si sono fatte strada nel dibattito. La posizione politica svolta da DPP in questo saggio è, nella migliore delle ipotesi, infruttuosa; nella peggiore, deleteria. Oggi, più che mai, abbiamo bisogno di fare appello alle più ampie riserve di intelligenza, di entusiasmo e di forza. Di fronte alla difficoltà e all'importanza di questo compito, *Classicism and Other Phobias* è un rumoroso passaggio a vuoto.

Federico Santangelo  
Università di Genova  
federico.santangelo@unige.it