

ACCADEMIA MARCHIGIANA DI SCIENZE  
LETTERE ED ARTI  
ISTITUTO CULTURALE EUROPEO



PRESENTAZIONE  
DEI LIBRI E ARTICOLI  
DEI SOCI  
2012 - 2013 - 2014

*Atti raccolti e ordinati da*  
Gaetano Messina

ANCONA

Aule della Facoltà di Economia e Commercio "Giorgio Fuà"  
UNIVERSITÀ POLITECNICA DELLE MARCHE



## QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

# Presentazione

Prosegue la pubblicazione nella collana dei “Quaderni del Consiglio regionale” degli Atti delle Giornate di Studio dei Soci dell’Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, in questo caso relative agli anni 2012, 2013 e 2014. È il segno concreto della vicinanza dell’Assemblea legislativa delle Marche verso le attività culturali che vengono svolte nella nostra vivace regione.

Attraverso piccoli gesti ed attenzioni cerchiamo, infatti, di supportare l’attività che si svolge presso centri studi, istituti, enti e associazioni culturali, che in un periodo particolarmente difficile per il sostegno pubblico alla cultura continuano tenacemente ad alimentare un movimento di idee e di relazioni qualificate, utile alla crescita civile, morale e culturale della comunità regionale.

Lo facciamo consapevoli del fatto che se l’attualità e il futuro sembrano segnati indiscutibilmente da uno sviluppo tecnologico che rischia di sfuggire al controllo dell’uomo, la specificità culturale di un paese come l’Italia continua ad essere rappresentata da quelle radici umanistiche che non vanno abbandonate, bensì coniugate in una intelligente e proficua contaminazione con la tradizione scientifica e le sue applicazioni tecnologiche, fino a coltivare l’ambizione che da una sintesi originale possa venire l’indirizzo illuminato di un governo dei processi culturali, economici e sociali all’insegna di un umanesimo innovatore.

I risultati delle ricerche condotte nel tempo dai soci dell’Accademia e, da ultimo, nel triennio che precede l’anno corrente, s’inoltrano su questo sentiero, che progressivamente va reso più

percorribile e ampio, offrendo al lettore spunti di riflessione e di affinamento intellettuale nelle discipline che afferiscono proprio ai campi di cui l'istituto dorico è fortemente cultore e promotore.

È, dunque, non solo nostra intenzione, ma un condiviso piacere, rendere partecipi di questa missione culturale una platea di lettori quanto più possibile ampia, al fine di renderli fruitori dei messaggi che le tematiche e gli scritti di questo volume sottendono e trasmettono.

Antonio Mastrovincenzo  
*Presidente del Consiglio Regionale delle Marche*

ACCADEMIA MARCHIGIANA DI SCIENZE  
LETTERE ED ARTI  
ISTITUTO CULTURALE EUROPEO



PRESENTAZIONE  
DEI LIBRI E ARTICOLI  
DEI SOCI

2012 - 2013 - 2014

*Atti raccolti ed ordinati da*  
Gaetano Messina

ANCONA  
Aule della Facoltà di Economia e Commercio "Giorgio Fuà"  
UNIVERSITÀ POLITECNICA DELLE MARCHE

Ho accettato di buon grado l'incarico, affidatomi dal Consiglio di Presidenza dell'Accademia Marchigiana di Lettere, Scienze ed Arti, di curare la pubblicazione di un volume che raccogliesse le memorie delle giornate dedicate agli studi e alle ricerche personali dei Soci, presentate negli anni 2012, 2013 e 2014.

L'onere della revisione e della formattazione dei testi, necessarie per soddisfare le esigenze editoriali, è stato ampiamente ripagato dalla lettura di tanti contenuti, per certi versi a me nuovi, che mi hanno stimolato e arricchito in termini di conoscenza: i miei studi scientifici non hanno mai sopito gli interessi verso la letteratura e la classicità in genere che avevo imparato a coltivare durante il liceo e che l'appartenza a questa Accademia, offrendomi nuovi orizzonti culturali, mi consente di accrescere.

Le informazioni e le disquisizioni davvero dotte, contenute nel volume, si rendono disponibili ad un vasto pubblico, in grado di apprezzarne l'elevato livello.

dr. ing. Gaetano Messina  
*Coordinatore*  
*Accademia Marchigiana di Lettere, Scienze ed Arti*

Cultura e arte sono tra le espressioni più alte di un popolo, la dimensione concreta, della sua capacità creativa, della sua spiritualità. Poiché il valore di un popolo non si giudica in base alla sua egemonia politica e nemmeno in base alla sua solidità economica o alla sua produttività industriale, ma si misura in relazione alla tradizione di civiltà, di scienza, cultura e arte, di valori trasmessi alle altre nazioni. E, in questa prospettiva, la conoscenza del passato è fondamentale per conoscere e capire il presente e per programmare e costruire il futuro: è ancora la cultura il mezzo che permette questa conoscenza e questo recupero.

Siamo finalmente in grado di leggere, in questo volume curato con dedizione dal Socio Ing. Gaetano Messina, edito nei Quaderni regionali, i testi degli studi e delle personali ricerche dei nostri Soci relativi agli anni 2013-2014. Si sono aggiunti al volume alcune relazioni tenute al Convegno di Caldara nel 2012, così da avere un quadro più articolato e completo dell'attività di ricerca dei Soci della nostra Istituzione.

Volume importante perché, da un lato, raccoglie la testimonianza della nostra attività di studio, intensa e molteplice, a giudicare dai contenuti, dall'altro testimonia l'interesse e la considerazione per la nostra attività della Regione Marche, nella persona del Presidente del Consiglio Regionale Antonio Mastrovincenzo così attento e sensibile nei confronti della dimensione culturale, oggi tanto, troppo trascurata da Istituzioni nazionali.

Il lettore sarà in grado di conoscere aspetti dello scibile (si veda Indice del volume) che vanno dai miti e dalle testimonianze storiche del Mediterraneo omerico a contributi su Mitra e sulla figura

di Gesù, ad aspetti di produzione dell'arte, a pagine esemplari su artisti e su aspetti di storia dell'arte, su prospettive del vivere quotidiano, come viaggi e pesca, socioeconomici, geografici, a problemi di letteratura, a pagine sulle tecnologie per la conservazione delle eredità culturali.

Queste pagine, che escono sui "Quaderni della Regione" sono la testimonianza, più bella e importante, con Atti di Convegni e libri dei Soci in corso di stampa, dell'attività rinnovata, anche se, in realtà, mai sopita, anche negli anni bui e dolorosi della crisi finanziaria dell'Istituzione, del valore e della funzione dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, Istituto culturale europeo.

Prof. Sergio Sconocchia

*Presidente*

*Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti*

## INDICE

### Anno 2012

“Crisi” e vitalità del mito alle soglie del III millennio <i>Alessandro Aiardi</i> .....	pag. 17
Fisiologia e funzioni della mente, chiavi per l’approccio al mito <i>Gianfranco Romagnoli</i> .....	pag. 31
Scienza e letteratura nel secondo Novecento in Italia <i>Alfredo Luzi</i> .....	pag. 41
Ripensare la figura di Gesù <i>Vittorio Mencucci</i> .....	pag. 53

### Anno 2013

L'Argentina e i suoi miti <i>Gianfranco Romagnoli</i> .....	pag. 75
Ambiguità del sacro <i>Vittorio Mencucci</i> .....	pag. 81
Mitra: storia di un dio. Iran <i>Diego Romagnoli</i> .....	pag. 101
Le storie dell’arte. Nuove strategie didattiche nel solco della tradizione per un manuale multimediale <i>Nicoletta Frapiccini, Nunzio Giustozzi</i> .....	pag. 109
La Libreria Ghislieri nella Planettiana di Jesi all’origine della biblioteca pubblica <i>Rosalia Bigliardi, Enrica Conversazioni, Simonetta Pirani</i> .....	pag. 111

Su alcuni aspetti ecologici e di pesca dell'Adriatico  
*Giovanni Bombace* ..... pag. 117

La biblioteca e l'architetto, ovvero l'architetto e i suoi libri  
*Alessandro Aiardi* ..... pag. 143

Trattamento a microonde di beni culturali  
*Roberto De Leo* ..... pag. 157

La raccolta libraria di Angelo Ghislieri  
*Simonetta Pirani* ..... pag. 163

#### Anno 2014

La Rosalia di Ortensio Scammacca  
*Gianfranco Romagnoli* ..... pag. 171

Mitra: storia di un dio. L'impero romano 1 - i Mitrei  
*Diego Romagnoli* ..... pag. 175

Dante vs Omero  
Una conversazione su alcune figurazioni mitologiche accomunanti  
*Alessandro Aiardi* ..... pag. 181

Ventiquattro secoli di culture marinare  
*Luciana Montanari* ..... pag. 197

Astronomia nelle Marche  
*Mario Veltri* ..... pag. 221

Echi mantegneschi nella ritrattistica marchigiana del Quattrocento  
*Elisa Messina* ..... pag. 239

Il Mediterraneo omerico: immagini, itinerari e versi  
*Gianfranco Iacobone* ..... pag. 251

Traduzioni latine e italiane dell'Inno ad Artemide di Callimaco tra  
Settecento e Ottocento  
*Clara Provenziani* ..... pag. 263

ANNO  
2012

# "Crisi" e vitalità del mito alle soglie del III Millennio

*Alessandro Aiardi*

Con misurato senso della lealtà e in tutta aperta franchezza di grande amico, Gianfranco Romagnoli volle, circa un mese fa, mettermi a parte del testo che qui Vi ha esposto, testo nel quale si concreta uno studio che egli ha maturato e svolto con puntuale rigore, com'è nel suo ormai conclamato e apprezzato costume.

Testo che ho letto con interesse forte fin da come se ne andava articolando il titolo, che già di per sé mostra un coefficiente di difficoltà di cifra assai elevata.

Testo che confesso di aver letto e meditato anche con il piacere, che non va assolutamente inteso in chiave autoreferenziale, e men che mai autocelebrativa, di aver trovato in esso formulati numerosi riferimenti a più di un argomento che il Centro Internazionale di Studi sul Mito ha trattato in questi ultimi anni in conferenze frontali, convegni, tavole rotonde a tema, come nel caso degli approfondimenti dedicati al concetto di archetipo.

La speranza è che aver adibito una strategia di tal fatta abbia portato il frutto di due relazioni gemelle, sì, però "biovulari", nel rispetto del sacrosanto principio "bis in idem numquam". Due voci che si accostano, senza sovrapporsi.

E muoverò un primo passo fermando il piede su un dato peraltro da tempo acclarato: il pensiero dello scorso secolo ha lavorato e lavorato per tentare di chiarire in quale rapporto stiano fra loro mito e ragione, nell'intento di mostrare che il mito, inteso sia nel senso di *mythos* arazionale che di *fides* sovrarazionale, e la *ragione*,

intesa sia come *logos* classico che come *ratio* moderna, sono da configurare come forme fra loro complementari grazie al *simbolo*, che costituisce il riferimento comune delle diverse forme di pensiero: poetante, credente, epistemologico, ermeneutico.

Se tentiamo, in ordine all'argomento, un viaggio nel tempo, troveremo che il mito è un ingrediente sostanziale, intrinseco al pensiero, pur presentandosi di volta in volta, di età in età, in una proteica varietà di forme e di segni. Per la sensibilità, e nell'esperienza, della Grecia classica mito è cosmogonia, teogonia, tragedia, elaborazione, superamento, interpretazione di sé. Mito è Parmenide, è Esiodo, è Eschilo, è, più in là di loro, Pindaro, Platone. E' dunque mito che si sostanzia nella religione, nella poesia, nella ricerca filosofica. In tempi più vicini a noi, quando non appena trascorsi, il mito si fa "grande racconto", si fa ideologia; ma potremmo parlare anche di mito "tecnologico", quando non "tecnocratico", e di mito "esistenziale", come se l'antichità avesse raccontato miti elaborandoli poeticamente, e il nostro tempo, con quello appena trascorso, producesse, invece, miti sottoponendoli a un continuo lavoro di distruzione e di rinnovamento.

Gran parte del pensiero del Novecento ha configurato nel mito una forza esaltante, di tipo vitalistico e irrazionalistico; in misura meno marcata quello stesso "secolo breve" ha trovato nel mito l'esito di convinzioni non razionali, come se si facesse portatore di verità di valore assoluto, e tuttavia da porsi obbligatoriamente in relazione ad una concezione problematica e relativistica della ragione.

"Breve" pur quanto si voglia, questo secolo XX nel quale siamo nati, ma invero denso e complesso come pochi altri. Lo dimostra il fatto, rimanendo entro i limiti della nostra materia, che il Novecento ha visto nascere e attecchirsi due tendenze dominanti, fra loro in contrasto: una, che "liquida" il mito come non-senso, facendosi erede del positivismo; l'altra che all'inverso "prende sul serio" il materiale mitico elaborandolo attraverso filosofie della religione, quando non attraverso vere e proprie filosofie religiose, come nel

caso di Pareyson. E qui assistiamo al fenomeno per cui la filosofia va a interessarsi al mito sia sul versante del *mythos* che su quello della *fides*, trovando nel simbolo ciò che è presente sia nel *mythos* che nel *logos*, sia nella ragione che nella fede, sia nell'*epistème* che nella *sofia*, con una varietà ed un intreccio di riflessioni, di rimandi e di rinvii assolutamente affascinanti, al limite dell'insidioso.

Alcuni anni fa Gilberto Mazzoleni rese di pubblica ragione un suo studio dal titolo "Reminiscenze mitiche e sollecitazioni mitopoietiche all'alba del terzo millennio", ora compreso (pp.41-49) nel volume "Il mito e il nuovo millennio", a cura di Roberto Ortoleva e Ferdinando Testa (Bergamo, Moretti & Vitali, c2006). L'Autore vi fa risalire l' "attualità" del mito alle speculazioni condotte in Europa fra Cinquecento e primo Ottocento, da Montaigne a de Brosses, attraverso Lafitau e Vico, e lo fa con particolare riguardo per le indagini che vi si condussero attorno alle culture "primitive" e al concetto stesso di "primitivo". E' qui che si ingaggia un lavoro intenso e impegnato attorno al polisemantico concetto di mito e alla sua ragion d'essere. È da qui che prende le mosse l'interesse sistematico pro o anti "primitivo", pro o anti mito; è da qui che discendono le posizioni di un Lévy-Bruhl e di un Frobenius. Da qui il termine stesso di mito, con tutto il suo peso, va a sfociare negli studi a carattere antropologico-culturale e psicoanalitico, ne va a riempire le pagine, trovando un nuovo terreno di applicazione, assumendo la funzione sconvolgente di "strumento universalizzante di un'umana lettura".

Pur nei suoi talora contrastanti approcci euristici e concettuali, il mito va a chiarirsi come strumento fondante della realtà, come ad assumere la funzione di una forza rassicurante, capace di annullare idealmente le incertezze insite in un divenire che l'uomo teme di non poter padroneggiare.

Da qui deriva l'obbligo, oggi, di verificare ruolo e senso della funzione mitopoietica all'interno della nostra cultura.

I miti non fondano, ma aprono, essendo essi stessi metafora;

riescono a dischiudere e ad amplificare i problemi del quotidiano verso la sfera della dimensione transpersonale. Per questo motivo, osserva nello stesso citato volume Roberto Ortoleva (*Il mito dell'analisi*, pp.184-191), “le azioni della nostra vita immediata esprimono certezze solo quando sono intessute di mito, e quindi, se sono i miti a fondare il nostro percepire, il nostro agire, il nostro credere, ne deriva che soltanto nell’azione con il mondo possiamo davvero recuperare il mito e diventarne certi”. “La mitologia - osserva poco oltre - fornisce modelli basilari per le favole della vita. I mitologemi appartengono agli elementi strutturali della psiche; essi rappresentano quelle costanti che si esprimono in modo relativamente identico in ogni luogo e tempo”.

Si osserva tuttavia, con una certa apprensione negli studiosi del settore (Luigi Zoia *in primis*), che negli scritti e nelle pratiche della scuola post-junghiana si va gradatamente perdendo quel coinvolgimento col mito e con la religione, che in Jung, più che una scelta teorica, costituiva una sorta di bisogno irrinunciabile; e tale perdita di peso sembra debba ascriversi alla progressiva e sempre più marcata connotazione medica degli studi del settore, a tutto discapito del fondale filosofico-teoretico sul quale poggia.

Ma il mito corre anche un altro rischio: quando Kerényi parla di “tecnicizzazione del mito” rileva che “il mito improprio, il mito non genuino, non si pone al servizio della verità, perché deve trasmettere un messaggio codificato; ciò accade quando alla verità si sostituisce un “credo”, vale a dire un obbligo a credere in qualcosa che è presentato come verità. La parola in divenire, propria del mito genuino, in cui l’essere non è ancora determinato nella fissità di un contenuto, nelle mani degli ideologi diventa strumento di falsificazione, con l’esito di manipolare le coscienze invece di risvegliarle”. La tesi lascia comprendere che il mito tecnicizzato è un sintomo chiaro di una società sofferente, malata (Durkheim), è il sintomo della presenza di una nevrosi sociale.

E dunque: mito in buona salute, o mito in crisi?

Propendo per rispondere: mito in salute. La crisi del mito è infatti postulabile in quanto tale solo in riferimento all'impiego (distorto, o sopraffatto, o comunque al cattivo impiego, o al non-impiego) che se ne va facendo nell'ambito degli studi e nelle pratiche nel settore della psicoanalisi. Tutto qui.

Non sta a me avventurarmi oltre sul tappeto disteso da tale questione, tuttavia raccolgo volentieri, e vi trasmetto, l'interpretazione che di tale fenomeno mi hanno offerto alcuni esperti del settore, secondo i quali la metodica analitica di discendenza junghiana e il connesso ricorso al mitologema come strumento di indagine e di terapia riscontrerebbero esiti apprezzabili solamente in pazienti dotati di alta cultura e di elevata soglia di sensibilità emotiva, mentre troverebbero limiti invalicabili in soggetti non disponibili all'ascolto, ovvero di media cultura, per risultare del tutto privi di forza in casi di particolare gravità clinica. Da qui il prevalere della tendenza all'abbandono del mitologema nella pratica psicoanalitica odierna. È a questo proposito, dunque, che possiamo parlare di certa crisi del mito.

Per il resto il mito ci consegna, di per sé, messaggi e segnali di una profondità e di una vivacità sconvolgenti, sol che noi ci rendiamo disponibili a porci in posizione di ascolto. Il mito, infatti, apre prospettive che consentono all'uomo la via di una "vita buona" (Luc Ferry) senza dover ricorrere alle illusioni dell'aldilà, gli permette di affrontare la propria "finitezza" senza il bisogno di doversi necessariamente nutrire delle consolazioni che le grandi religioni pretendono di fornirgli basandosi sulla fede.

L'idea potrebbe apparire paradossale, ma tale non è.

Il mito infatti abbozza, per la prima volta nella storia dell'uomo, se non altro dell'Occidente, i lineamenti di ciò che potrebbe definirsi "una dottrina della salvezza senza dio", "una dottrina di spiritualità laica", un manuale a portata di mano perché l'uomo vi scruti come salvarsi dalle paure.

Prototipo dell'essere umano, del resto, è Prometeo, personaggio

senza dubbio centrale entro l'apparato mitologico dell'Occidente: è un personaggio "che pensa in anticipo", è un "essere della lontananza", come osservò Heidegger; cerca sempre, più o meno bene, di anticipare il futuro, di anticiparsi sul futuro, di riflettere sul futuro: in questa attitudine, ben sapendo che la vita è breve e il tempo limitato, non può, però, evitare di chiedersi che cosa farne mai, di questo futuro.

Più volte Hannah Arendt ha chiarito come la cultura greca si sia appropriata di questa riflessione sulla vita e sulla morte, fino a farne il centro del suo pensiero. Il messaggio le discende da quello di Nietzsche, e giungeva a Nietzsche da Spinoza: scopo ultimo della vita umana è "l'amore del proprio destino", osservava quest'ultimo, l'amore della realtà e di ciò cui siamo destinati, in una parola l'amore del presente. Entro questa cornice il mito serve all'uomo per riconciliarsi col presente, per attingere all'"innocenza del proprio divenire", ossia alla salvezza intesa non nella sua accezione religiosa, ma nel senso in cui, per suo tramite, ci si trova finalmente salvati dalle paure che imprigionano l'esistenza e ne rallentano lo sviluppo.

E mi spingo verso un'ulteriore considerazione, attorno alla vitalità del mito.

È un fatto che la cultura occidentale si è nutrita, e si nutre, della memoria del mondo classico pressoché in tutti i campi del sapere: di questa memoria sono eredità i miti; miti che, nel tempo, non hanno mai smesso di essere ripensati e riscritti, e quindi di essere costantemente rigenerati in rapporto ai diversi scenari storico-culturali. Questo è un segnale forte della vitalità del mito: la sua attitudine ad essere riscritto, ad essere continuamente partorito. Densità di vicende, nodi cruciali dell'esperienza umana, conflitti fra il singolo e i più, contrasti fra interesse individuale e bene collettivo, scontri fra sentimento e ragione, altalenanti percorsi fra norme scritte su pietra e norme interne, fissate nel cuore, incertezze se scegliere il bene individuale o il bene collettivo; e a tutto questo si ag-

giunge spesso il tema del dolore, sia fisico che interiore, che appare sempre pronto a privare di senso l'esistenza umana.

Sono questi alcuni fra i tanti motivi di riflessione che il mito ci consegna, tutti quanti pervasi da una loro unica, pregnante e smagliante attualità. Il mito è un universo di significati (Alessandri) che si presta ad essere rimodellato per dar vita a costruzioni simboliche via via sempre nuove nel succedersi dei tempi e delle culture. Pensiamo all'intensità della trama del *Filottete* di Sofocle, pensiamo al fegato di Prometeo, continuamente divorato e rigenerato, pensiamo ai miti traci di Dioniso che andranno a versarsi in Platone, e da Platone in Nietzsche, e da questi nella poesia di Mallarmé, di Paul Valéry; pensiamo infine alla rivitalizzazione della vicenda mitica che ruota attorno alla figura della Medea di Pasolini, che in modo così crudo e angosciante sembra proiettarsi dal sentire classico dentro le viscere, dentro la sensibilità dell'uomo d'oggi; pensiamo alla sobria scarnezza pastorale del suo Edipo Re.

È stato osservato, in proposito, (E. Fabro) che in Pasolini il mito polarizza in maniera significativa i conflitti, come pietra di paragone esemplare per il presente, adeguandovisi come una mano in un guanto a misura. Ma al tempo stesso in lui sembra proiettarsi un'ansia di senso che supera i valori della razionalità e della storia, teso com'è alla ricerca e all'impiego di un linguaggio non verbale, di forte potere espressivo, in grado di forzare il mistero del reale quando questo non può essere decodificato dalla ragione.

Mito dunque destinato a sopravvivere, presentandosi anche in forme inconsuete, in tutto il suo splendente vigore; a conservare ogni potere di segno, di senso, di funzione, proprio in virtù della sua capacità di proporsi all'uomo di oggi, come a quello di domani, in una sua sempre rinnovata capacità di adeguarsi alle mutate esigenze spirituali e ai bisogni di certezza che ciascuno di noi richiede.

Trovo, al riguardo, che questa energia del mito, questa sua attitudine a destrutturarsi, a ricomporsi, a riproporsi in forme rinnovate, a adeguarsi alla sensibilità umana sempre in movimento, sem-

pre alla ricerca di nuove certezze, guidata da capacità percettive, anch'esse sempre nuove, fu precocemente intuita, ed esaminata *in nuce*, in pagine che furono scritte ormai quasi due secoli fa, pagine di quelle destinate a “lasciare il segno”. Il loro messaggio, peraltro, ci giunge attraverso un ponte, il cui pilone centrale è costituito da pagine più nuove di quelle, scritte a un di presso negli anni della fanciullezza, quando non dell'infanzia, di molti di noi.

Gli studiosi ai quali alludo sono rispettivamente Friedrich Creuzer e Marcel Mauss: le pagine del primo, dal quale trae origine il “messaggio”, sono quelle di *Symbolik und Mythologie der alten Voelker*, la cui prima uscita risale al 1819; le seconde, che sorreggono la campata del ponte attraverso il quale ci vengono trasmesse, sono quelle di *Essai sur le don*, pubblicato la prima volta a Parigi nel 1950.

Ho definito il primo uno studio sorretto da forte acume intuitivo, una ricerca – diremmo oggi – di taglio sperimentale, che ai suoi tempi fu scambiata con l'esito di una “stravaganza ascientifica”.

Destò polemica: quel libro non poteva rimanere, e non rimase, inosservato.

Per Creuzer il mito era poesia: solo che dietro ad esso, quasi a sorreggerlo, egli scorse il simbolo, e qui tutto si faceva nuovo, perché in forza di tale “visione” egli riusciva ad esprimere giudizi apparentemente sconcertanti sul mito. Creuzer, un filologo “eretico” che diviene etnologo, oserei dire antropologo, quasi a sua insaputa.

Leggiamone un pensiero, a proposito dei luoghi del mito e delle cerimonie ad esso connesse: “Il mitologo deve indagare diligentemente ciascuna nazione e ciascun carattere popolare. Monte e valle, fiume e bosco, stirpe e mentalità, linguaggio, costume, legge e leggenda, questi sono gli elementi in cui si schiudono le vere intuizioni mitologiche. Ogni mito vuole essere seguito e scrutato sul proprio terreno, partendo dalla radice della sua vita naturale fino al calice del suo fiore”.

Ogni uomo pone domande al suo mito e ne attende risposte,

ciascuno sul suo angolo di terra. Come dire: siano pure i miti un “fatto storico”, non sono però un fenomeno inscrivibile in termini di geografia, semmai di etnografia, cioè di una geografia costituita dai territori, dagli uomini e dai loro costumi. I miti sono fatti da lui intuiti entro la loro fenomenologia antropologica.

Per i tempi in cui furono espresse, tali considerazioni sono di una portata sconvolgente, per non dire rivoluzionaria. Parafraso: “Illustri filologi, illustri studiosi del mondo antico, prestate ascolto: non esiste solo il mito greco per l’uomo greco, non esiste solo il patrimonio mitico della Grecia classica, esiste *anche* il mito greco per l’uomo greco!”. “Non è dato cadere nella peggiore delle illusioni, quella di credere che i Greci abbiano, essi soli, dato vita a un’apparizione del tutto singolare sulla faccia della terra”.

Qui è come se Creuzer prendesse a calci un castello di carte.

E ancora un altro aspetto di tersa limpidezza e di imperiosa attualità si scorge in questo “antico” studio: non esiste – sostiene Creuzer – un vero e proprio spartiacque che vada a interpersi fra mito e *logos*; semmai vi sarà una discriminante fra simbolo e *mito-logos*, dove per mito va intesa una discorsività ancora in potenza, per *logos* una discorsività ormai in atto.

Richiamo brevemente le osservazioni che questi formulò sul simbolo inteso come organo di verità; sui rapporti fra mito, allegoria e *epos*; sul mito che, ove perda i tratti originari del simbolo, può ridursi a *fabula*, a metà fra divertimento e ammonizione.

Intuizioni, messaggi che vengono da molto lontano, portatori di sconvolgenti attualità. A metà del ponte attraverso il quale ci arrivano, troviamo le ricerche di Marcel Mauss, datate alla metà dello scorso secolo.

Mauss fu etnografo di campo, non ricercatore sul territorio; linguista, etnologo, storico delle religioni; antropologo *ante litteram*.

Nel suo studio sulle forme e i motivi dello scambio nelle società arcaiche, (sottolineo arcaiche, *non* antiche) trovano larga attenzione il simbolo e il mito. Il primo in quanto segno di reciproca

scambievolezza, fondamento del vivere e della convivenza civile, il secondo in quanto spesso nella trama del racconto di mito è alla comparsa di un simbolo che avviene un riconoscimento, celebre più di tutti quello che si manifesta alla riscoperta di un nesso di antica ospitalità parentale fra Glauco e Diomede, come si legge in *Iliade*, VI.

Mauss svolge una ricerca ad ampio spettro, dall'Oceania ai Pellerosse, ma è Omero che ne costituisce una sorta di collante universale, di valenza archetipica. Nei due poemi omerici il simbolo si manifesta più volte in primissimo piano, ed è segnale ereditato da civiltà ben più antiche di quella riferibile all'età della loro composizione.

In *Odissea*, I: "Il dono che il cuore ti impone di darmi, dammelo quando ritorno, per portarmelo a casa; poiché lo sceglierai bellissimo, esso ti varrà il contraccambio". Si è innanzi alla promessa di uno scambio di doni, impegnativa per un futuro incontro, nel quale ci si riconoscerà attraverso la ricomposizione: la ritualità ospitale si esercita attraverso uno scambio di segni, la cui mutualità consente l'apprezzamento di un riconoscimento sicuro.

Il terreno sul quale si svolgono gli incontri fra Glauco e Diomede, fra Telemaco e Mentore, è quello del mito. Ma aggiunge Mauss: "in queste catene di scambio non sono solo gli oggetti a viaggiare, anche lo spirito del donatore viaggia insieme col dono, e va a dar vita a un legame fra gli individui che va ben oltre il puro scambio economico".

Dal mito si distacca il simbolo, che diviene strumento per ciascuno di riconoscere l'altro e di riconoscersi nell'altro. E' forse questa la più bella prova della vivezza e dell'attualità del mito.

Concludo: il termine mito evoca comunemente immagini fantastiche, evoca una specie di mondo dell'impossibile, dove ogni cosa può accadere, dove la fantasia si dispiega in libertà, sottratta al rigore di quell'intelligenza che oggi sembra naturalmente governare il nostro pensiero; e tuttavia il più delle volte non riusciamo a tro-

vare in esso alcuna logica che riesca a soddisfare un'aspettativa covata nel pensiero raziocinante, che riesca a collimare col nostro bisogno di ordine e sistematicità. Gli antichi sistemi mitologici hanno fatto sempre da supporto alla vita dell'uomo; lo studio comparato delle diverse culture ha ripetutamente dimostrato che fatti ed eventi mitici fra loro correlabili si ritrovano in ogni angolo della terra. Del resto importanti figure mitico-simboliche sono state, e sono ancora, quando i supporti della cultura popolare, quando i sostegni degli ordinamenti morali di una società, quando *sic et simpliciter* elementi di coesione, di vitalità, di potenza creativa.

È un fatto che i *tabu* di un tempo, fondati sulle antiche mitologie, sono stati stravolti dalla scienza moderna e travolti dal suo progredire; ma al riguardo ci dovremo chiedere se è più importante essere leali verso i miti, che sostengono la nostra civiltà e la nostra cultura, o prestar fede solamente alle verità proposte dalla scienza come "provate sui fatti". Gli ordinamenti morali della società sono da sempre basati sui miti, ed è stato l'impatto della scienza sul mito a causare una sorta di squilibrio morale. Credo si debba giungere in modo rigoroso a un'esatta comprensione della natura dei fatti mitici.

La nostra mitologia dovrà essere una mitologia capace di interpretare lo spazio che è fuori e dentro di noi: una mitologia nuova, rivissuta e riscritta, che pur tramandando i tratti dell'antica mitologia, sia capace di rinnovarsi e adeguarsi al presente, intesa a richiamare gli uomini alla conoscenza di se stessi, non come tanti singoli "io", ma come componenti di una mente globale.

Non per fornire sommarie linee-guida sull'impiego del mito nel nostro tempo presente, ma solo allo scopo di rimarcarne la vitalità e l'attualità, credo che si renda indispensabile che ci induciamo a porsi la domanda sul "come" del nostro conoscere, e sulle modalità del nostro pensare: occorrerà, ad esempio, che ci rendiamo disponibili a ricercare, attraverso l'analisi del rapporto fra mito e poesia, la valenza di alcune strutture espressive comuni, quali l'ambiguità,

la polisemia, la tendenza a esprimersi per metafore. Occorrerà anche rintracciare in alcuni miti-guida rilevanze concettuali e tematiche tuttora presenti nella nostra cultura, cogliere in alcuni miti esemplari il complesso rapporto fra mito e scienza, sia in relazione ai valori della scienza nel mito, sia riguardo alla funzione e alla persistenza del mito nel sapere scientifico. E quando rifletteremo, attraverso il mito, sui concetti di modernità e razionalità scientifica, ci troveremo a porre in evidenza contraddizioni e ambivalenze, ma riusciremo alla fine a interrogarci sul mito, col riconoscimento di aspetti di attualità nelle tematiche proposte dal pensiero mitico in riferimento alle suggestioni proposte dal pensiero logico-razionale.

## BIBLIOGRAFIA

- ALESSANDRIA., 1999, *Mito e memoria. Filottete nell'immaginario occidentale*, Roma, GEI - Gruppo Editoriale Italiano (Editori Riuniti University Press), 2009
- ARENDT H., *Tra passato e futuro*, introduzione di Alessandro Dal Lago, Milano, Garzanti
- CREUZER F., 2004, *Simbolica e mitologia*, a cura di Giampiero Moretti, Roma, Editori Riuniti
- DURKHEIM E., 2008, *Le regole del metodo sociologico*, introduzione di Carlo A. Viano, Torino, G. Einaudi
- FABBRO E. (a cura di), 2006, *Il mito greco nell'opera di Pasolini*, Udine, Forum Editrice Universitaria Udinese s.r.l.
- FERRY L., 2010, *Imparare a vivere la saggezza dei miti*, Milano, Garzanti Libri S.p.A.
- GALEAZZI G., 2008, *Mito e simbolo: prospettive filosofiche contemporanee, in Il simbolo nel mito attraverso gli studi del Novecento*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Recanati-Ancona, ottobre 2006), a cura di A. Aiardi, M. Martellini, G. Romagnoli, S. Sconocchia, Ancona, Centro Internazionale di Studi sul Mito - Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, , pp. 455-466
- HEIDEGGER M., 1969, *L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET
- HEIDEGGER M., 2005, *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi edizioni,.
- KERENYI K., 2007, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi
- LONGO O., 2006, *Scienza, Mito, Natura. La nascita della biologia in Grecia*, Milano, RCS Libri S.p.A. (Bompiani)
- MAUSS M., 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Giulio Einaudi Editore
- MAZZOLENI G., *Reminiscenze mitiche e sollecitazioni mitopoietiche all'alba del terzo millennio*, in Menm, pp. 41-49
- ORTOLEVA R. e TESTA F., *Il Mito e il nuovo millennio*, Bergamo, Moretti & Vitali Editori, 2006 (=Menm).
- NIETZSCHE F. W., 2009, *Ditirambi di Dioniso*, a cura di Sossio Giametta, Milano, RCS Libri S.p.A.
- ORTOLEVA R., *Il mito dell'analisi*, in Menm, pp. 184-191

- PAREYSON L., 1988, *Filosofia dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg e Sellier
- PAREYSON L., 1989, *Filosofia della libertà*, Genova, il melangolo
- ROTIROTI G., 2000, *Il mito della Tracia*, Dioniso, la poesia. Tra Nietzsche, Platone e Mallarmé, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino editore
- ZOIA L., *Uomo, mito, psicologia analitica*, in Menm, pp. 253-258

# Fisiologia e funzioni della mente, chiavi per l'approccio al mito

*Gianfranco Romagnoli*

Il mito nasce quando gli dèi abitavano ancora sulla terra: intendo dire, quando tutto l'universo era concepito in una dimensione sacrale che, includendo anche l'uomo, costituiva lo strumento a lui naturalmente offerto per la sua com-prensione. A tale sfera, sopraumana appunto, si volgeva infatti con naturalezza il suo pensiero per cercare di darsi una spiegazione della realtà che lo circondava.

Non esisteva allora, e non esistette abbastanza a lungo, dagli albori dell'umanità fino, quanto meno, alla ricerca dell'*arché* da parte dei filosofi presocratici della scuola ionica (parliamo del VI sec. a.C.), un pensiero che potesse definirsi, almeno embrionalmente, scientifico; ma ogni tentativo di spiegazione dell'universo poggiava sulla mera intuizione, rapportata alla onniincludente atmosfera del sacro e creatrice di miti, pur se se per tale via si raggiungevano non di rado risultati validi, sia pure espressi in maniera simbolica. Basterebbe pensare alle profonde conoscenze astronomiche raggiunte dalle civiltà più antiche, pur nella personificazione quali divinità dei corpi celesti.

Al pensiero mitico-intuitivo subentrò gradualmente il pensiero filosofico-razionale che, pur senza perdere del tutto il contatto con la sfera sacrale, andò evolvendosi in maniera autonoma, allargando, già a livello della pura speculazione teoretica, i confini della conoscenza.

L'antinomia *mithos-logos* è già evidenziata da Platone, il quale peraltro spesso ricorre ai miti non già con supina credenza, ma pa-

radigmaticamente, per spiegare le sue teorie con lo strumento del pensiero logico, di cui asserisce comunque la superiorità. Tuttavia egli, specie nei Dialoghi della maturità, cerca una definizione più articolata dei rapporti tra questi due “opposti”, secondo la quale il mito cerca una chiarificazione nel *logos* e il *logos* un completamento nel mito.

È però a partire da Aristotele che tra i due termini del binomio *mithos-logos* si compie una netta scissione, a seguito della quale il pensiero scientifico procede autonomamente e viene assunto quale unica chiave per la conoscenza della realtà, mentre il mito, per citare Leopardi, è relegato al ruolo di “favole antiche”: viene, cioè, concepito come pensiero primitivo, pre-logico, legato ad una mancanza di capacità e di mezzi logico-espressivi adeguati a sostenere un discorso di tipo scientifico ed operativamente efficace.

Una tale posizione pregiudiziale è stata massimizzata dal trionfalismo scienziato dell'Ottocento e dalla sua fiducia nell'illimitata capacità del pensiero logico di generare un progresso senza fine, in una concezione lineare della storia, contrapposta alla precedente concezione ciclica tuttora rimasta alla base delle filosofie orientali: una concezione lineare che è propria anche del Cristianesimo, ma che alla fideistica meta finale dello stabilirsi del Regno dopo una fase apocalittico-recessiva dell'umanità, sostituisce la fede nella realizzabilità, attraverso il progresso tecnologico e sociale, del paradiso in terra, assunta poi quale contenuto delle concezioni materialistiche e marxiste che hanno occupato tanta parte del ventesimo secolo, non lasciando certo rimpianti, stante la loro inscindibile connessione con forme di governo autoritarie, che la storia ha dimostrato.

Nel corso del Novecento e varcata ormai anche la soglia del secondo millennio, abbiamo potuto assistere ad uno stupefacente sviluppo esponenziale della scienza e della tecnologia: l'aver oltrepassato, dando attuazione al motto *Plus ultra* inciso sul basamento della statua di Carlo V in Palermo, i “ristretti” limiti che sin dalla sua comparsa avevano legato l'uomo al suo pianeta, ha contribuito in

modo definitivo alla “desacralizzazione” dell’universo. Già Bertolt Brecht nella sua *Vita di Galileo*, una *pièce* del 1938-39, parlando delle prime osservazioni al telescopio fatte dallo scienziato pisano, aveva affermato: «Galilei vide che il cielo non c’era»: lo sbarco sulla Luna, poi, ha reso tangibile una verità peraltro già da tempo risaputa, cioè come essa altro non sia, se non un ammasso di rocce, che più non si presta ad alcuna interpretazione mitica o poetica.

Ci si chiede allora: non rimane dunque che il pensiero logico, a poter essere assunto come strumento esclusivo ed infallibile per la conoscenza della verità, in un esasperato scientismo che comporta un pregiudizialmente ostile gettare via tutto quanto l’ha preceduto o si è sviluppato indipendentemente da esso?

Vari elementi, provenienti da diverse discipline, inducono a ritenere troppo affrettata una risposta affermativa.

La prima di queste remore proviene dall’evoluzione del pensiero filosofico rispetto alla epistemologia e al rapporto *mithos-logos*, un tema che è stato trattato da Pietro Palumbo nella conferenza *Mito, Scienza, Filosofia* tenuta per il Centro Internazionale di Studi sul Mito.<sup>1</sup>

Deve infatti rilevarsi, innanzitutto, che parallelamente alla descritta, esponenziale crescita di fiducia nel *logos* sul versante del pensiero scientifico, abbiamo viceversa assistito in anni recenti, sul piano del pensiero filosofico, ad un corrispondente calo della fede nel suo valore assoluto, come si può riscontrare, per non citare tanti altri, nelle teorie di Richard Rorty e specialmente nel “pensiero debole” di Gianni Vattimo, alla cui base sta l’idea che il pensiero non è in grado di conoscere l’essere e quindi non può neppure individuare valori oggettivi e validi per tutti gli uomini. Secondo questa prospettiva i valori tradizionali sarebbero diventati tali solo a causa di precise condizioni storiche che oggi non sussistono più, per cui

---

1 P. PALUMBO: *Mito, Scienza, Filosofia* in *Gli aspetti del Mito*, 2010 Palermo, Carlo Saladino Editore, pp. 49-67.

deve essere messa in crisi la loro pretesa di verità e vanno ripensate profondamente tutte le nozioni che erano servite da fondamento alla civiltà occidentale in ogni campo della cultura.

Senza troppo addentrarci nella moderna epistemologia filosofica, si può notare come da essa, in linea generale, emerge l'esigenza di non fare del pensiero logico l'unica via alla conoscenza, tenuto conto da un lato dei suoi limiti e, d'altro lato, della caratterizzazione del pensiero mitico che, secondo Ernest Cassirer, è un pensiero umanizzante tutt'altro che illogico e particolarmente incline alla spiegazione causale. Più vicino a noi, Lévi-Strauss, nel suo rifiuto del concetto di "primitivo", sostiene che la logica del pensiero mitico è altrettanto esigente di quella del pensiero scientifico strutturatosi nell'Occidente e che, dunque, la differenza non riguarda «tanto la qualità delle operazioni intellettuali quanto la natura delle cose su cui tali operazioni vertono», concludendo: «Forse un giorno scopriremo che è la stessa logica a funzionare nel pensiero mitico come nel pensiero scientifico, e che l'uomo ha sempre pensato altrettanto bene».<sup>2</sup>

Tutto ciò premesso, la domanda da porsi diventa questa: esiste veramente tra questi strumenti di conoscenza, l'intuizione e il pensiero scientifico, una contrapposizione, una incompatibilità così netta, da far eleggere a strumento esclusivo di indagine la scienza, con esclusione assoluta e totale del mito? Oppure è possibile ed auspicabile, ed entro quali limiti, una integrazione tra pensiero mitico e pensiero scientifico nella ricerca della "verità"? (viene in mente Pilato: «Che cos'è la verità?» in *Gv.* 18, 38).

Oltre alle risposte date sul piano teoretico dalla filosofia e dall'antropologia, alle quali si è accennato, una conferma alla possibilità di integrazione tra *mythos e logos* può venire dalla fisiologia della mente e dei suoi processi.

---

2 C. LÉVI-STRAUSS *Antropologia strutturale*, tr. It. di P. Caruso, 1966 Milano, Mondadori, pp.258-59

La scienza, invero, si basa attualmente su una prospettiva exofisica, cioè sullo studio della realtà che ci circonda per quale essa è, prescindendo dal fattore umano: essa peraltro, negli studi portati avanti in tempi più recenti da Rosolino Buccheri e Marina Alfano e compendiate anche in una conferenza tenuta per il Centro Internazionale di Studi sul Mito,<sup>3</sup> costituisce un limite e va sostituita da una prospettiva endofisica, che ponga cioè al centro del processo conoscitivo l'uomo e i suoi processi mentali come risultano stimolati dall'ambiente esterno, senza con ciò cadere nelle teorie del soggettivismo della conoscenza, contrapposte alla possibilità di una conoscenza oggettiva.

Da detta nuova prospettiva di studio, pur se centrata dai due suddetti studiosi, in modo particolare, sugli stimoli auditivi in genere e musicali in specie, trarremo alcuni concetti generali, utili per dare una risposta al nostro quesito.

È noto che il cervello umano è diviso in due emisferi, ciascuno dei quali presiede a funzioni diverse. Elkhonon Goldberg afferma che i neuropsicologi evolutivi concordano nel ritenere che l'emisfero sinistro è responsabile della maggior parte dei processi basati sul riconoscimento di modelli, sia quelli che coinvolgono il linguaggio, sia quelli che non lo coinvolgono; mentre l'emisfero destro ha un ruolo importante nella percezione delle "novità", specialmente nelle prime fasi della vita quando l'arsenale di modelli pronti all'uso è ancora limitato e l'ambiente esterno con le sue immagini "impatta" direttamente sulle funzioni cerebrali, salvo il trasferimento all'emisfero sinistro quando il modello, attraverso la ripetizione dell'immagine, si sia formato e sia pronto ad esse riconosciuto.

In altre parole, e semplificando al massimo l'enunciato anche a scapito della sua esattezza, l'emisfero cerebrale destro è legato alla percezione intuitiva di quanto dall'esterno influenza l'organismo e

---

3 M. ALFANO – R. BUCCHERI *L'energia creativa dell'oscillazione polare fra mito e scienza in I mille volti del Mito*, 2009 Palermo, Carlo Saladino Editore, pp. 97-131

come tale è alla base della creatività, mentre quello sinistro è preposto alla funzione logico-associativa.

Quanto detto costituisce un riferimento essenziale per la comprensione delle dinamiche interattive che si sviluppano fra l'uomo e l'ambiente, anche in funzione del recupero di alcune preziosissime informazioni che l'umanità ha depositato, nel corso del suo processo evolutivo, sotto il velame dei simboli e delle allegorie, di cui sono indistricabilmente intessute sia la cultura mitica, sia le alte vette della speculazione teologica. Un tale "recupero dell'anima mitica" è indicato dal filosofo praghese Kurt Übner quale obiettivo primario per il riequilibrio dell'anima umana, pena la sua progressiva desertificazione. Appare d'altronde evidente che la attuale rimozione delle figure simboliche mediante le quali l'umanità ha cercato di dialogare con il suo fondo oscuro, non è a favore del *logos*, bensì della sua autodistruzione mediante l'erosione delle fondamenta, anche mitiche, della nostra civiltà, posto che, a dispetto dell'illusione dell'uomo razionalista di poter concentrare la conoscenza nel solo proprio pugno, detta esigenza di dialogo risulta insopprimibile e quanto è stato incautamente rimosso viene spesso supplito mediante il ricorso alla droga o a stravaganti dottrine.

Invero, la dualità di fondo dei dispositivi neuroanatomici compendati nei due emisferi cerebrali, non gioca assolutamente un ruolo negativo, ma è tanto più funzionale alla produzione di nuova conoscenza, quanto più l'uomo è in grado di cogliere e sfruttare il differenziale di carica tra i due emisferi che si manifesta attraverso un continuo scambio di informazioni.

Ogni irrigidimento di schemi mentali che non riesca ad avvalersi fruttuosamente del contributo di situazioni nuove, non ancora strutturate in modelli, inibisce la creatività, provocando uno stallo nella produzione di nuova conoscenza. In altre parole, la conoscenza legata al solo esercizio della funzione logica come pretende apoditticamente l'imperante schema scienziata, incontra, a un certo punto della ricerca, un limite che non può valicare se non attra-

verso l'intuizione, base di ogni scoperta e progresso, da verificare ovviamente alla luce della scienza per giungere ad una conoscenza oggettiva, conseguibile secondo le teorie di Karl Popper soltanto nel tempo attraverso approssimazioni progressive. Ne deriva che quanto più le varie aree cerebrali costituiscono un sistema integrato e cooperante di attività neurale sincronica indotta dall'ambiente esterno, tanto più viene ottimizzata la capacità di produrre nuova conoscenza.

L'attuale atteggiamento dommatico del pensiero scientifico è stato raggiunto dopo un processo evolutivo di progressivo distanziamento da uno stato di indifferenziazione, il cui esito finale è stato il prevalere della *ratio* sul *mithos*, al fine dell'ottimizzazione di un sistema che garantisse il pieno dominio dell'uomo sull'ambiente, a scapito però della sua capacità di apertura all'esterno. E, tuttavia, sono proprio le strategie percettive delle forme di conoscenza prelogica e quantitativa – tipiche dell'infanzia dell'uomo, ma ancor oggi valide per tutte le attività creative – ad avere aperto la strada all'evoluzione.

Come il mito narra e la storia conferma, ogni qualvolta si stabilisce l'imperativo di un unico punto di vista, questo aliena il soggetto dall'oggetto ed aliena entrambi da se stessi e dal Tempo, sostituendo i contenuti vitali connessi al movimento e alla mutazione con una *Weltanschauung* pregiudiziale, insufficiente, dopo tutto, anche all'economia di colui che ne è affetto e coattivamente esportata perfino all'intorno, in una prospettiva potenzialmente violenta per il suo basso contenuto empatetico e la sua improbabile creatività, ed è quindi conservazione e mera utilizzazione di ciò che è stato edificato da altri.

Da queste e da altre più ampie argomentazioni, i due studiosi Buccheri e Alfano concludono: Se non saremo capaci di riconoscere una concreta possibilità di fuga dall'inquietante associazione fra *ratio* e assenza di interazione, di fatto così aprioristicamente acquisite tra le pieghe del pensiero scientifico, l'aporia del paradossale

cortocircuito consistente nel *logos* (la scienza) che scopre il non-*logos* (l'irrazionalità) attraverso il *logos* (la razionalità) comunicandolo con il *logos* (il linguaggio apofantico [=dichiarativo]) ci lascerà scarsi margini per il superamento dello stallo in cui la conoscenza è caduta ormai da troppo tempo.

Lo studio dell'immenso deposito culturale del mito dovrebbe, pertanto, essere basato su una consapevole purificazione della pregiudiziale attribuzione ad esso della qualificazione di pre-scientificità, o addirittura a-scientificità datagli al fine di autolegittimare la razionalità occidentale, e fondarsi piuttosto sull'interpretazione del mito come un processo di progressiva corporificazione del *logos*.

Abbiamo sinora visto il ruolo, tuttora attuale ed importante, che il pensiero mitico svolge pur nel quadro di una società tecnologicamente avanzata e che ha assunto – in genere pregiudizialmente – il pensiero logico come unico strumento capace di assicurare una corretta interpretazione della fenomenologia naturale ed un progresso tendenzialmente infinito, laddove invece, come abbiamo visto, l'assunzione di tale schema in maniera rigida ed assolutistica, con il parallelo mancato riconoscimento del ruolo dell'intuizione nella quale il pensiero mitico si sostanzia, impedisce ogni reale progresso di una scienza che rimane ancorata tenacemente alle acquisizioni del passato, senza riconoscere che trattasi di verità valide solo in un determinato periodo storico, come la teoria del "pensiero debole" ha evidenziato.

Dal rapido *excursus* compiuto, abbiamo potuto constatare come il mito, per sua natura, si presti ad uno studio multidisciplinare – altro segno della sua vitalità ed attualità – che attraverso diversi punti e metodologie d'approccio non escludentisi a vicenda ma perfettamente integrabili e che chiamano in causa gli sviluppi attuali delle rispettive scienze, consente una corretta lettura del pensiero mitico.

Le discipline sotto il cui angolo visuale il problema è stato finora sommariamente esaminato sono state la filosofia, la sociologia, la fisiologia.

Rimane, in questa che altro non vuol essere se non una panoramica, da fare un rapido cenno al mito considerato dal punto di vista della psicanalisi, una scienza moderna che con il tema appena svolto della fisiologia del cervello, ha in comune il fatto di rivolgersi a funzioni della mente, appartenenti alla sfera dell'inconscio.

Il legame tra mito e psicanalisi si basa sul concetto di archetipo: un tema trattato in più occasioni dal Centro Internazionale di Studi sul Mito che vi ha dedicato giornate di studi e convegni, i cui materiali sono stati raccolti in un e-book presente sul sito del Centro stesso.

Karl Gustav Jung, nella ricerca del quale gli archetipi svolgono un ruolo basilare, li ha definiti “resti arcaici” della memoria nascosta, primitiva o “ancestrale”: resti che tendono a riemergere in particolari condizioni di sonno o, come chiarito dalla ricerca successiva, specialmente da Karl Kerényi, anche di veglia. Tali “resti” si ritrovano invero identici presso tutti i popoli, anche se distanti e privi di contatti tra loro: basti pensare al mito del Diluvio nel Vecchio e nel Nuovo Mondo.

La vastità dell'argomento sconsiglia di inoltrarvisi in considerazione dei limiti di questo contributo: pertanto, oltre a rimandare ai pregevoli interventi svolti nelle dette occasioni da Alessandro Aiardi,<sup>4</sup> segnalo una buona sintesi che può rinvenirsi nella conferenza *Pensiero mitico e dimensione archetipica*, tenuta per il Centro stesso da Vincenzo Guzzo, dalla quale cito<sup>5</sup>:

Di grande rilievo ... è ... il rapporto tra il pensiero mitico e la dimensione archetipica, ossia gli ambiti in cui avviene tutto ciò che ricade sotto la potenza degli archetipi, di queste numeniche energie che da Platone alla moderna psicologia del profondo, vengono rappresentate come forme ideali o immagini primordiali.

---

4 A. AIARDI Alcune considerazioni sul concetto di archetipi in *Gli Archetipi*, e-book 2010 Palermo, [www.centrointernazionalestudisulmito.com](http://www.centrointernazionalestudisulmito.com), pp. 3-11

5 V. GUZZO *Pensiero mitico e dimensione archetipica* in *Miti e altri miti*, 2012 Palermo, Carlo Saladino Editore, p. 72

Di immensa importanza è stato il contributo di Carl Gustav Jung e dei suoi seguaci. Ci hanno dimostrato che le qualità e le funzioni della psiche umana, individuale e collettiva, sono in stretto rapporto con la dimensione archetipica. Il pensiero mitico, con il maturare del linguaggio e della capacità di tradurre le intuizioni simboliche in modalità narrative dai contenuti aperti, fu alla base di un passaggio fondamentale della crescita psicologica che condusse, da varie forme di determinismo, all'idea di responsabilità.

Questo tipo di riflessione ci viene oggi proposta dagli studi più avanzati sul piano della psicologia del profondo ed in particolare dai numerosi contributi del grande e compianto filosofo junghiano, James Hillman, del cui notevole valore ci si renderà sempre più conto nei prossimi anni.

### *Conclusioni*

L'uomo racchiude in sé un universo, o meglio è egli stesso un universo nel quale convergono i dati sensibili e quelli extrasensibili, il pensiero scientifico ma anche quello mitico e religioso: in tale senso, esattamente gli antichi avevano percepito l'unità inscindibile tra creato e creatura umana, le cui funzioni cerebrali, specialmente quelle inconscie, al di là delle spiegazioni meccanicistiche costituiscono un mistero atto a restaurare la primitiva sacralità di una siffatta concezione. Ridurre l'uomo alla sola dimensione logica, amputando tutto ciò che non vi rientra, è una *deminutio* di carattere violento che, prescindendo dai facili trionfalismi scientifici e dall'imperare del nuovo *idolum tribus* denominato "politicamente corretto", è da ritenersi la principale responsabile del cadere del senso morale e della stessa, pur ipocritamente esaltata, socialità, cui assistiamo ai nostri giorni.

# Scienza e letteratura nel secondo Novecento in Italia

*Alfredo Luzi*

Nella seconda metà dell'800, anche per influenza della filosofia positivista, scienza e progresso sono una equazione inscindibile. E se da una parte questa forma di fideismo scientifico è la conseguenza, sul piano teoretico, del secolare sviluppo della tecnologia che, a partire dalla rivoluzione industriale, offre una serie di scoperte che miglioreranno notevolmente la qualità della vita, dall'altra questo stesso fideismo influenzerà l'episteme storiografica, in ambito marxista e idealista, in cui predominante sarà la concezione progressiva basata sull'idea che la storia dell'umanità ingrediente sia per ciò stesso progrediente.

Tale atteggiamento permarrà, anche se occultato dalla vistosità delle ideologie basate sulla forza, la violenza, la guerra, su cui si fondevano i regimi totalitari, fino alla fine della seconda guerra mondiale. Si pensi alla funzione politica e di *doxa* ufficiale che rivestirà il mito della macchina e della guerra come sola igiene del mondo elaborato dal futurismo in occasione del primo conflitto mondiale, in qualche modo 'eticizzato' dal patriottismo italico. E si pensi alla mitizzazione dannunziana delle navi da guerra come oggetti industriali in cui è concentrata tutta l'energia distruttrice realizzata nelle *Odi Navali* del 1893.

Ma il 6 agosto 1945 l'equazione 'Scienza-tecnologia-progresso' si disintegra con lo scoppio della prima bomba atomica ad Hiroshima, che provoca la morte immediata di 71.000 persone e la distruzione al 98% della città e dei dintorni.

L'uomo contemporaneo scopre che la scienza, in linea di principio teoreticamente neutra (ma le strette connessioni tra economia e ricerca oggi ci permettono di revocare in dubbio questa asserzione), ha messo a disposizione della tecnologia e del potere che la controlla uno strumento di morte collettiva, un meccanismo di autodistruzione totale che può cancellare in un attimo il soggetto stesso del sapere-scienza ed incubare per tempi immemorabili se non per l'eternità il germe del male e della inesorabile morte anche in una natura solo apparentemente risanata dalle ferite inferte dall'uomo.

E qui, sul piano filosofico, si potrebbe suggerire una riflessione sulle connessioni che nel pensiero scientifico sono presenti tra neutralità-ideologia-responsabilità.

La scienza è in ultima analisi invenzione, energia umana che cerca di portar luce nel buio gnoseologico, mentre la tecnologia è un sistema più sottoposto ai condizionamenti del sistema economico-produttivo, una sorta di diasistema, di sistema intermedio, in termini marxiani, tra sovrastruttura e struttura.

E proprio il concetto di "sistema", elaborato dalla critica e riutilizzato, a partire dai primi del '900 e con particolare intensità dagli anni '50, dalla linguistica di de Saussure e dei formalisti russi, dalla semiologia della scuola di Tartu (Lotman e Bachtin) fino alla semiologia di Barthes e Derrida e Foucault, dalla antropologia strutturale di Lévi-Strauss, dalla psicanalisi, dallo strutturalismo genetico di Goldmann, dal pensiero dialettico negativo della scuola di Francoforte, ha favorito anche in Italia, dal 1945 ad oggi, un riavvicinamento tra una letteratura considerata emblema di un umanesimo chiuso nel suo antropocentrismo ed una scienza vista come terreno privilegiato di conoscenza inaccessibile alla massa, alla collettività, quasi che la società abbia delegato implicitamente ad una veblenia-élite un compito euristico di cui poi tutti gli uomini beneficerebbero.

Qualche falla nello stecco viene prodotta, proprio alle soglie

della fine del secondo conflitto mondiale, dal dibattito che Vittorini, lo scrittore delle *due tensioni*, apre nella sua rivista «Il Politecnico» il cui titolo rinvia, significativamente, non solo alla cultura politico-sociale di Carlo Cattaneo ma anche alla interdisciplinarietà delle scienze e delle tecniche, diremmo oggi alle sinergie che varie branche del sapere possono realizzare, tenendo conto più delle connessioni che tracciano le isotopie unitarie della ricerca piuttosto che delle linee di confine che indicano l'autonomia epistemologica di ogni scienza.

L'editoriale *Una nuova cultura* che egli pubblica nel primo numero della rivista il 29 settembre 1945 non è soltanto la proposta di una nuova letteratura che non sia più consolatoria ma che liberi dalle sofferenze e dalle ingiustizie, avvicinandosi così sempre più alla sua funzione politico-sociale di scrittura di intervento, ma è anche un manifesto di un rinnovato colloquio tra scienza e letteratura, favorito, peraltro, dal periodo di crisi in cui le due tensioni appunto vengono a trovarsi di fronte alle rovine prodotte dall'uomo nel mondo.

Se da una parte Vittorini giudica la letteratura italiana attuale arretrata perché “malgrado Joyce e Proust” i personaggi, i temi, gli spazi, “continuano ad essere da noi pensati secondo la fisica di Newton anziché di Einstein”<sup>1</sup>, dall'altra Giulio Preti, sempre sul «Il Politecnico» affrontava i problemi dei rapporti tra filosofia e scienza e soprattutto quelli su *La crisi della scienza*, pubblicati nei numeri 4 e 5 dell'ottobre 1945, illustrando l'importanza, sul piano epistemologico e culturale, del *principio di indeterminazione* di Heisenberg, con queste parole: “Secondo questo principio non possiamo precisare contemporaneamente e la posizione e la velocità di un elettrone in un dato istante: e quanto più precisa è la determinazione di una cosa, tanto meno precisa è la determinazione dell'altra. Noi dobbiamo accontentarci della *probabilità*, come quando giochiamo

---

1 ELIO VITTORINI, *Le due tensioni*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p.10.

alla roulette o ai dadi. E ciò non per nostra ignoranza, ma proprio perché è la natura che in quel campo si comporta così, obbedendo a leggi di probabilità e non a leggi deterministiche. Il mondo fisico si riavvicina straordinariamente al mondo umano”.<sup>2</sup>

Che poi il componente di precisione della scienza fosse abbastanza ridotto, era stato proprio lo scopritore della teoria dei quanti ad affermarlo, nei primo decennio del 900, Max Planck, quando affermava che “Se guardiamo più attentamente nell’edificio della scienza esatta, possiamo immediatamente scorgere un punto pericolosamente debole – più precisamente, le sue stesse fondamenta”.<sup>3</sup>

E l’onda di probabilità è, in buona sostanza, alla base del lavoro creativo di Calvino, il quale non a caso, proprio sulla rivista «Il Menabò» condiretta da lui e da Vittorini, pubblicherà due saggi che sono da considerare dei veri e propri trattati di poetica calviniana, *Il mare dell’oggettività* e *La sfida al labirinto*. (n. 2 e 5, 1960). Ed è del 1968 uno scritto *Appunti sulla narrativa come processo combinatorio*, «Nuova Corrente», (n.46-47), che in qualche modo è un supporto teorico-sperimentale alla scrittura delle *Cosmicomiche* e punto di partenza per l’applicazione dell’onda di probabilità anche in ambito semiotico-letterario realizzate nelle varie ipotesi narratologiche di *Se una notte d’inverno un viaggiatore*. Certo la dimensione scientifica in Calvino è sempre immersa in una atmosfera fiabesca, ma la sua scrittura rivela a prima lettura una sorta di patina scientifico-filosofica, quella facilmente percettibile in *Ti con zero* (1967) o nel personaggio algebrico Qfwfq o nelle modulazioni cronotopiche di *Le città invisibili*, collocate nel gioco speculare tra pieno e vuoto, tra presenza ed assenza, tra spazio e tempo, tra possibilità e atto, concetti che la fisica moderna ha da tempo rielaborato collocandoli nell’ambito delle relazioni tra corpi e sottraendoli quindi alle certezze antropocentriche della scienza newtoniana.

---

2 GIULIO PRETI, *La crisi della scienza*, «Il Politecnico», n.5, 27 ottobre 1945.

3 MAX PLANCK, *Significato e limiti della scienza esatta*, in *La conoscenza del mondo fisico*, Milano, Bollati-Boringhieri, 1993.

In questa prospettiva *Palomar*, con il rinvio metaforico e reale insieme all'osservatorio americano, è un romanzo che disintegra l'idea unitaria e progressiva della storia.

Se il soggetto è un coacervo di combinazioni possibili, che cosa può essere il mondo se non lo specchio di questo atlante sempre riscrivibile topograficamente? E chi sarà allora l'interprete veritiero e definitivo del mondo? Palomar, di fronte alle rovine di Tula, antica capitale dei Tolteci, più che dal valore archeologico dei reperti archeologici, si sente attratto dalla esercitazione continua del gioco interpretativo di quei segni del passato. Il destino di Palomar è quello di interpretare di continuo, fino alla morte, tanto che il suo interpretare si può definire un esercitarsi a morire. La mirabile utopia – il mondo che guarda il mondo – è allora quella di descrivere il fuori, essendo morti, visto che non interpretare è una irresistibile condanna.

Pur non credendo all'efficacia del metodo autobiografico, sarà opportuno ricordare che Calvino è figlio di scienziati: “mio padre – scrive – era un agronomo, mia madre una botanica; entrambi professori universitari. Tra i miei familiari solo gli studi scientifici erano in onore (...). Io sono la pecora nera, l'unico letterato della famiglia”<sup>4</sup>.

Ma certo in tutta la sua opera, fin dal *Sentiero dei nidi di ragno* è possibile individuare la tendenza a trasformare il magmatico mondo dell'immaginario e del fantastico nella “geometria dei sentimenti e dei destini, nell'algebra delle avventure umane”<sup>5</sup>, rubando una suo giudizio sull'arte di una della sue fonti più frequentate, l'Ariosto.

Di fatto i suoi romanzi e i suoi racconti si presentano come tentativi appunto di una nuova avventura umana in prospettiva co-

---

4 Vedi ELIO FILIPPO ACROCCA, *Ritratti su misura di scrittori italiani*, Venezia, Sodalizio del libro, 1960.

5 ITALO CALVINO, *Ariosto geometrico*, in «Italianistica», 1974, n.3, pp.657-658.

smica. Come egli ha scritto in un articolo sul “Corriere della Sera” *Osservatorio del signor Palomar – I buchi neri* (7.9.75).

la nostra galassia e tutti noi ruoteremmo attorno a un immenso *black hole* [...] solo così tutto regge [...]. Sembra che prendano la loro rivincita immagini di vuoto che sostiene il pieno, di buio che alimenta la luce, di assenza che determina la presenza, di perdita che moltiplica la potenza.

Nel 1968 Calvino rilascia due interviste su scienza e letteratura che ora si possono leggere in *Una pietra sopra*.<sup>6</sup> A queste due interviste sono collegate le lettere che si sono scambiate Calvino e Anna Maria Ortese il 24 dicembre 1967 sul «Corriere della Sera», in un periodo in cui si faceva un gran parlare di lanci spaziali, di conquiste dello spazio, sulla linea di un progetto che avrebbe portato il 20 luglio del 1969 l'uomo sulla luna.

Nella risposta alla scrittrice che si lamentava del fatto che l'uomo si stava indebitamente impossessando di un territorio che proprio grazie al suo mistero aveva svolto una funzione consolatoria, Calvino sostiene invece che una conoscenza ravvicinata, la scoperta fisica del nostro satellite, induce l'uomo a “ripensare in modo nuovo” il suo stare sulla Terra. Ogni scoperta scientifica, per Calvino, cambia la geografia dell'immaginazione. Intelletto e immagine sono collegati nella scrittura.

I risultati scientifici dell'arrivo dell'uomo sulla Luna entreranno a far parte del patrimonio scientifico di tutti e modificheranno conseguentemente l'immaginazione collettiva e cambieranno forse anche il modo di esprimerci e renderanno ormai vecchia l'immagine convenzionale della Luna. E quando si entra nei territori dell'immaginazione collettiva e del linguaggio si entra nell'ambito che “la letteratura esplora e coltiva”.

Dice Calvino nella lettera alla Ortese: “Chi ama la luna davvero

---

6 Vedi ITALO CALVINO, *Il rapporto con la luna e Due interviste su scienza e letteratura*, in *Una pietra sopra*, Torino, Einaudi, 1980, pp.182-194.

non si contenta di contemplarla come un'immagine convenzionale, vuole entrare in un rapporto più stretto con lei, vuole vedere *di più* nella luna, vuole che la luna *dica di più*".<sup>7</sup>

Lo scrittore ha il dovere di individuare nuovi modi attraverso la scrittura di entrare dell'uomo in relazione con oggetti e territori che costituiscono il suo mondo. I risultati scientifici dell'arrivo dell'uomo sulla Luna entreranno a far parte del patrimonio scientifico di tutti e modificheranno conseguentemente l'immaginazione collettiva e cambieranno forse anche il modo di esprimersi e renderanno ormai vecchia l'immagine convenzionale della Luna. E quando si entra nei territori dell'immaginazione collettiva e del linguaggio si entra nell'ambito che "la letteratura esplora e coltiva". Non a caso alla fine della lettera Calvino proclama Galileo "il più grande scrittore della letteratura italiana d'ogni secolo"<sup>8</sup>, colui che con il suo cannocchiale ha osservato per primo le asperità e le ineguaglianze della superficie lunare.

Nella prima delle due interviste del 1968 Calvino torna a parlare di Galileo tracciando una linea di valori che da Ariosto passa per Galileo e arriva a Leopardi. Quest'ultimo infatti oltre ad essere un ammiratore della prosa galileiana "per la precisione e l'eleganza congiunte"<sup>9</sup> è stato anche un attento studioso della lingua di Galileo. Calvino sostiene che per capire i debiti di Leopardi nei confronti di Galileo basta consultare le pagine della *Crestomazia della letteratura italiana*. Calvino individua nel linguaggio di Galileo una sintesi perfetta tra visibilità dell'oggetto, descritto minuziosamente, e partecipazione immaginativa, sintesi di precisione ed evocazione:

"Leggendo Galileo mi piace cercare i passi in cui parla della Luna: è la prima volta che la Luna diventa per gli uomini un oggetto reale, che viene descritta minutamente come cosa tangibile, eppu-

---

7 *Ivi*, p.183.

8 *Ibidem*.

9 *Ivi*, p.186.

re appena la Luna compare, nel linguaggio di Galileo si sente una specie di rarefazione, di levitazione: ci si innalza in un'incantata sospensione.”<sup>10</sup>

Visibilità, leggerezza, esattezza: parole chiave per Calvino che ad esse ha dedicato tre delle sei conferenze che avrebbe dovuto tenere ad Harvard e che sono state raccolte postume in *Lezioni americane*.

Ma tracce di intersezioni tra scienza e letteratura sono presenti anche in scrittori come Gadda che, ne *L'Adalgisa* (1960), ad esempio, attraverso il personaggio denominato significativamente Colombo, irride sulle certezze della scienza e sulla albagia intellettuale degli scienziati: “il senator Colombo: cioè Giuseppe Colombo ingegnere, Senatore del Regno, gran Cordone di non rammento quale Ordine, docente di tecnologie meccaniche e direttore del Politecnico. Fu uomo d'alta statura e d'alto intelletto, di signorili portamenti. Il suo nome è immortalato dal Manuale Colombo (Ulrico Hoepli, Milano, 345° edizione)”.<sup>11</sup>

O come Sinisgalli, direttore della rivista «Civiltà delle macchine», che nel 1935 scrive *Quaderno di geometria* raccolto poi in *Furor mathematicus* (1944) in cui si possono individuare contatti con la poetica di Paul Valéry che, in *Variété* (1944), affermava: “le langage a pour limites la musique, d'un côté, l'algèbre de l'autre”.

Questa prospettiva è tanto più valida se proiettata sulla produzione di Renzo Tomatis, caratterizzata da una linea binaria di interessi, la ricerca di laboratorio sulla cancerogenesi sperimentale e la scrittura letteraria, accentrata sul canone del diario. Questi due campi della conoscenza si incrociano costantemente nella vita dello scienziato-scrittore nato nelle Marche nel 1929, avendo egli la capacità, come ha scritto Claudio Magris nella introduzione al romanzo postumo *L'ombra del dubbio*, pubblicato da Sironi nel mar-

---

10 *Ibidem*.

11 CARLO EMILIO GADDA, *I ritagli di tempo*, in *L'Adalgisa. Disegni milanesi*, Torino, Einaudi, 1960, p.127.

zo 2008, a sei mesi dalla scomparsa dell'autore avvenuta a Lione il 21 settembre 2007, "di trasformare l'esperienza scientifica, l'*ethos* della ricerca o la sua violazione, in struttura narrativa, in racconto della vita, delle sue passioni, dei suoi compromessi, dei suoi tradimenti".<sup>12</sup>

Ma indubbiamente lo scrittore in cui scienza, tecnica, letteratura sono commiste in una tensione quasi biologica alla conoscenza è Primo Levi.

Come per Calvino, anche per Levi c'è una sorta di erranza, un mutuo trascinarsi tra le due culture. Su questa base si può individuare in Levi una epistemologia implicitamente antidogmatica.

In *Storie Naturali* Levi, in fondo privilegiato dalla sua condizione di centauro, di ibrido, tra creazione ed evoluzione, tra letterato e chimico, vuol rompere il muro d'incomprensione, d'isolamento tra la cultura umanistica e la cultura scientifica. Nell'introduzione a *L'altrui mestiere* egli sostiene che nel mondo attuale scienza e letteratura devono fare a meno del principio di *certezza*.

La scienza e la tecnica sono nate non per verificare le regolarità ma per fabbricare eccezioni, anomalie, capricci della ragione.

Ecco perché, nei racconti di *Storie Naturali*, in linea con le strategie narrative dei testi di fantascienza ottocentesca e novecentesca, è sempre presente il meccanismo (ben conosciuto dal chimico) dell'errore.

Il versificatore si mette a comporre rime senza senso, obbligato comunque al rispetto della versificazione, in *Angelica farfalla*, l'*axolotl*, animale che si riproduce allo stato larvale senza completare il ciclo evolutivo, è una sorta di scandalo biologico. In *Versamina* l'errore determina il rovesciamento dei comportamenti. In *Trattamenti di quiescenza* un errore di lettura del nastro del TOREC: Total Recorder, determina lo scambio di sensazioni e l'equivoco sessuale: il protagonista uomo che vuol vivere l'esperienza virtuale di un in-

---

12 CLAUDIO MAGRIS, *Prefazione* a Renzo TOMATIS, *L'ombra del dubbio*, Roma, Sironi, 2008, p.7.

contro sessuale la percepisce come se fosse la donna da incontrare.

Ciò spiega anche il fatto che spesso in questi racconti ci imbattiamo in figure di scienziati in bilico tra la monomania della ricerca e la follia. In *I mnemagoghi* il medico è “uno strano vecchio”, *Il verificatore* è “foolproof” = a prova di pazzo, in *Angelica farfalla* “Leeb era una strana persona”; in *Alcune applicazioni del Mimete*, Gilberto è uno sperimentatore un po’ matto quando cerca di duplicare sua moglie, fino all’autoironia di *Versamina* (“non gli mancava neppure quel filo di follia che nel nostro lavoro non guasta”). Insomma la follia è vista come scarto dalla norma ma anche come irruzione dell’errore nel codice genetico umano.

Dunque, cucire molecole e cucire parole possono avere la stessa finalità: collocare un elemento al posto giusto, determinare simmetrie euristiche.

Levi stesso ha detto: “Scrivo proprio perché sono un chimico: il mio vecchio mestiere si è largamente trasfuso nel nuovo”.<sup>13</sup>

In *Il sistema periodico* (1975), il romanzo più ‘chimico’ di Levi, la sperimentazione in laboratorio, gli insuccessi, gli errori di combinazione, sono la metafora dell’esperienza esistenziale, la formula alla lavagna è l’essenza della materia e della realtà autobiografica. La ricerca chimica è un viaggio nel buio così come la vita è il viaggio dell’uomo alla ricerca della propria autocoscienza:

“Qui la faccenda si faceva seria, il confronto con la Materia-Mater, con la madre nemica, era più duro e più prossimo [...] era una scherma, una partita a due. Due avversari disuguali: da una parte, ad interrogare, il chimico implume, inerme [...]; dall’altra, a rispondere per enigmi, la Materia con la sua passività sorniona, vecchia come il Tutto e portentosamente ricca d’inganni, solenne e sottile come la Sfinge.”<sup>14</sup>

E anche a livello critico influenze di tipo scientifico si possono registrare nelle riflessioni di Giacomo Debenedetti sul personaggio romanzesco come “un nucleo umano protestatario e imbavagliato,

---

13 PRIMO LEVI, *L'altrui mestiere*, Torino, Einaudi, 1985, p.14.

14 PRIMOLEVI, *Ferro*, in *Il sistema periodico, Opere I*, Torino, Einaudi, 1997, pp.771-772.

tenuto in mora, impedito di esprimersi da un mondo, da una società non più in accordo con sé medesima”.<sup>15</sup>

E d’altro canto Popper ha sostenuto che “il mondo è aperto”.<sup>16</sup>

Letteratura e scienza, ognuna nella loro funzione sociale, sono, sul piano semiotico, discorsi che l’uomo elabora in prospettiva ermeneutica per ridurre l’entropia in cui è immerso e dalla quale cerca di fuggire.

---

15 Intervista rilasciata al quotidiano «L’Unità», 27 marzo 1963.

16 Vedi KARL RAIMUND POPPER, *Società aperta, universo aperto*, Roma, Borla, 1984, pagg. 133-137.

# Ripensare la figura di Gesù

*Vittorio Mancucci*

## *La prospettiva d'insieme*

Quando la ripetizione diventa abitudinaria, la stessa verità perde la sua luce e il suo sapore, corre il rischio di diventare insignificante rispetto alla vita. Questo vale anche per la figura di Gesù, tanto più che la sua elaborazione essenziale è stata fatta in un contesto culturale molto diverso dal nostro. Da allora molte categorie sono cambiate, come diversa è la domanda e l'aspettativa della coscienza umana.

Il linguaggio moderno permette di comprendere con nuovi parametri la figura di Gesù e di conseguenza esprimerla in maniera più vicina alle istanze di vita e, perché no, allo spirito evangelico. La visione medioevale è stata difesa sino al Concilio Ecumenico Vaticano II. In tutto questo tempo ha continuato a percorrere un intangibile rettilineo, mentre la storia scorreva su un sentiero che si allontanava sempre di più. Oggi si impone alla nostra generazione il compito di una globale ricomprensione di tutta l'esperienza di fede e della figura di Gesù che ne costituisce il perno. Abbiamo sempre pensato Cristo essenzialmente orientato nel rapporto con Dio. Verso di noi rimaneva l'insegnamento e l'esempio da imitare. Oggi sentiamo più pressante la situazione del mondo lacerato da Violenza, dolore e morte, Il volto di Cristo è rivolto principalmente al dramma umano, anche se essenziale rimane l'apertura alla trascendenza.

Con l'illuminismo la critica razionalistica viene applicata anche ai testi del Nuovo Testamento. La tradizionale lettura ingenua-

mente realistica non regge più. Presto ci si rese conto che i vangeli non sono biografie storiche di Gesù, ma piuttosto testimonianze di fede, frutto della predicazione e della meditazione nelle comunità primitive. Questa presa di coscienza fu esplosiva, venne subito utilizzata per affermare che Cristo non è mai esistito (Volney e Dupuis 1791), fu solo un personaggio mitico creato dalla coscienza dei poveri e degli schiavi nel loro sogno di liberazione. In contrapposizione, nel secolo successivo, la teologia liberale di stampo razionalistico (Reimarus, Renan, Straus...) riduce la realtà di Gesù alla sola dimensione storica, negando la possibilità stessa della dimensione della fede: la divinità di Gesù e tutto l'ordine soprannaturale non hanno alcun argomento per giustificarsi di fronte al tribunale della ragione.

All'inizio dello scorso secolo Albert Schweitzer con la sua famosa opera *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* sostiene che ogni progetto di cogliere l'oggettività storica di ciò che Gesù è stato è destinato al fallimento. Ogni storia narrata non può prescindere dal punto di vista del narratore. Ciò vale particolarmente per la vita di Gesù: di lui non abbiamo documenti diretti, ma solo testimonianze di chi lo ha conosciuto e ha giocato completamente la propria vita alla sua sequela. I vangeli sono stati scritti dopo che gli evangelisti avevano vissuto la folgorante esperienza di incontrare il Risorto. A noi è consentito solo conoscere ciò che gli evangelisti pensavano di Gesù prima di aver fatto l'esperienza dell'incontro con il Risorto e come poi la loro visione cambia per una sempre più chiara rivelazione della sua divinità. Questo cammino avviene in determinate condizioni storiche e per nuove acquisizioni culturali che portano nuovi strumenti linguistici. Conoscere tutto questo è cosa estremamente importante per la comprensione del testo evangelico.

Nello stesso periodo Bultmann si colloca al polo opposto della teologia liberale: con la demitizzazione depotenzia la dimensione storica di Gesù. Al centro dell'attenzione è il *kerigma*, l'incontro con la parola di Dio che opera il cambiamento radicale nell'orien-

tamento del senso della vita e fa passare l'individuo dall'inautenticità all'autenticità.

Dopo questa oscillazione pendolare, proprio alcuni discepoli di Bultmann hanno ricostruito il ponte tra Gesù storico e il kerigma. La ricerca del Gesù storico è necessaria perché il kerigma deve condurre il fedele all'incontro con la persona di Gesù nella sua realtà storica. Il kerigma cristologico non è costruzione arbitraria della persona di Gesù, ma spiegazione di ciò che implicava la sua persona. In questo dibattito va via via definendosi il metodo storico-critico che analizza il processo di formazione dei testi, mettendo in luce le varie fonti da cui derivano e la redazione finale, confrontando il tutto con la situazione storica e culturale in cui avviene questo processo.

### *L'ermeneutica*

Anche se le sue radici si rifanno all'inizio della nostra cultura, solo nella metà dello scorso secolo l'ermeneutica si impone nel dibattito filosofico come presupposto comune. L'opera più significativa è *Verità e Metodo* (1960) di Hans Georg Gadamer. Secondo l'insegnamento di Aristotele, la nostra mente è "*tabula rasa in quo nihil est scriptum*", la celebre tavoletta di cera raschiata con lo stilo, pronta per poterci scrivere qualunque cosa. In realtà la nostra mente non è mai vuota. Quando affronta la realtà ha già delle attese, delle nozioni, si colloca sempre in una prospettiva necessariamente parziale. Le cose non si danno mai a noi nella loro nudità, le cogliamo sempre rivestite dal nostro sguardo, c'è sempre una pre-comprensione che ci aiuta a leggere la realtà. La preparazione culturale e la passione per un argomento fa vedere ciò che altri non riescono a vedere. L'amore può rendere ciechi, ma può anche diventare la passione rivelatrice dell'essere... e la passione nasce dalla concreta esperienza del gioire e del soffrire di ogni persona. Nello stesso tempo la pre-comprensione indica anche il limite della conoscenza in quanto legata a una prospettiva: non si tratta mai di una conoscen-

za che coglie la realtà in sé, ma che esprime un limitato punto di vista...che non è mai definitivo, ma si apre a un orizzonte sempre più vasto. Se la pre-comprensione di fronte all'esperienza non accoglie la novità e non si trasforma, diventa un ostacolo alla conoscenza, diventa pre-giudizio nel senso negativo baconiano. Compito della pre-comprensione è di aprire la mente alla realtà. In questo rapporto può essere smentita o arricchita. Il più vasto e ricco risultato del confronto diventa a sua volta pre-comprensione per una ulteriore conoscenza, innescando così il circolo ermeneutico in cui soggetto e oggetto crescono assieme nel cammino della verità. Credo che sia nell'esperienza di tutti: leggendo un testo per la seconda volta si comprendono cose che prima erano sfuggite. Qui la verità non si presenta più come definita e immutabile, ma inesauribile, che perciò richiede una insonne ricerca. L'antico pensiero greco intende la verità come "aletheia", ossia come svelamento: ogni atto conoscitivo fa emergere dall'oscurità una parte dell'essere, senza mai pretendere di aver esaurito lo scrigno veritativo.

Dogmatismo e relativismo sono due momenti astratti della verità inesauribile: Se la pre-comprensione si chiude in sé e rifiuta di ascoltare la storia, abbiamo il dogmatismo; se coglie il succedersi dei nuovi orizzonti, dimenticando che sono manifestazioni sempre più approfondite della stessa realtà, cade nel relativismo. Mi sembra particolarmente illuminante il concetto di libertà. In bocca a Spartaco e agli schiavi significa l'inderogabile esigenza di rompere la catena ai piedi. I servi della gleba medioevali con la libertà chiedevano l'affrancamento dal legame alla terra: "l'aria di città fa liberi". Il borghese illuminato in nome della libertà esige l'uguaglianza di fronte alla legge, contro i privilegi della nobiltà e del clero. L'operaio dell'età industriale nella libertà rivendica i diritti sociali contro lo sfruttamento del lavoro, per una emancipazione dalla miseria prima, poi per offrire a ogni uomo pari opportunità di fronte alla vita. La libertà conserva il suo valore di principio irrinunciabile solo se di volta in volta sa commisurarsi alle concrete situazioni in cui è

messa in gioco la dignità della persona. Fuori dalla storia, relegata sull'iperuranio delle idee immutabili, alla maniera di Platone, può servire solo a un esercizio di retorica per difendere la causa della conservazione.

La verità immutabile svaluta la storia riducendola a un succedersi di eventi privi di valore veritativo, ossia di senso. Si instaura una situazione paradossale: da una parte la verità nella sua immutabile purezza che si pone di fronte ai fatti solo per giudicarli nella loro inadeguatezza e quindi spingere gli individui che agiscono a rientrare negli schemi prestabiliti, dall'altra parte, per chi giura fedeltà alla terra, la concretezza dell'evento storico si degrada nel non senso, nel disordinato e bizzarro saltellare di una vitella dove libertà e capriccio si confondono.

La concezione della verità come inesauribile permette di accogliere le trasformazioni storiche senza cadere nel relativismo. E' la visione tipica della prospettiva ermeneutica. L'ampiezza della precomprensione condiziona l'orizzonte di svelamento della verità. Ogni nuova scoperta della verità a sua volta amplia la prospettiva della precomprensione. Questa prospettiva mette in luce che la verità non è una cosa a sé, eternamente fissata, ma è profondamente legata alle vicende umane della storia che coinvolge l'uomo non solo come pensante, ma anche come soggetto di emozioni e di responsabilità morali: è in gioco la totalità dell'uomo.

Questo vale per la lettura di un testo antico, che non si esaurisce in ciò che l'autore ha scritto, ma continua a parlare alle nuove generazioni suscitando nuovi orizzonti di problemi e di conquiste. E' la nuova situazione culturale ed esistenziale del soggetto cosciente che permette di vagliare criticamente le interpretazioni del passato e di scoprire nuove sollecitazioni. La distanza temporale non sempre è un ostacolo, spesso può diventare una risorsa.

Bisogna mettere in luce un ulteriore aspetto. Nella ricerca della verità l'individuo si imbatte nella presenza degli altri che con la loro precomprensione colgono aspetti diversi della realtà. Il percor-

so ermeneutico comporta anche la fusione degli orizzonti da cui nasce il confronto e il dialogo in cui la conquista di un individuo diventa arricchimento culturale anche per l'altro e viceversa. Il risultato globale del cammino veritativo è opera dell'umanità intera e il senso più alto della storia. La verità non nasce come Minerva dalla testa di Giove, ma emerge dalla concreta esperienza umana, fatta dai pensatori, ma anche dagli infiniti uomini che hanno lottato e sofferto sulla propria pelle il peso delle ingiustizie. Il cammino della verità riconosce l'apporto di tutta l'umanità, i filosofi rappresentano solo la presa di coscienza. Non bisogna però dimenticare: "*Homo sum et nihil a me alienum humanum puto*" (sono uomo e non considero estraneo a me niente di tutto ciò che appartiene alla natura umana): anche l'errore e la colpa appartengono al bagaglio della natura umana. Posso battermi per la giustizia e la pace, come posso decidere di costruire lager...perciò la ricerca della verità esige un forte senso critico e l'onestà etica: il puro calcolo razionale può diventare una costruzione fittizia per coprire interessi di parte, una foglia di fico su quanto si cela per vergogna.

### *Il linguaggio*

La cultura di un'epoca storica si esprime nel linguaggio. Il linguaggio non è un insieme di parole che servono solo per esprimere un pensiero in sé compiuto che ha già compreso la realtà come essa è. Prima ancora di essere mezzo espressivo il linguaggio è strumento indispensabile per comprendere la realtà, fornisce gli schemi mentali con cui analizziamo e organizziamo l'immensa mole di esperienze. Un linguaggio povero non permette di cogliere nella realtà le infinite sfaccettature, ma si limita a organizzare i dati fondamentali indispensabili per la sopravvivenza, tutto il resto gli sfugge. Il linguaggio e l'orizzonte dei significati unitariamente strutturato in cui le singole parole prendono senso rapportandosi all'insieme delle altre: la stessa parola inserita in contesti diversi acquista diversi significati. Anche se l'uomo è, al dire di Aristotele "*zoon logon ecòn*",

“animale che possiede la parola”, il linguaggio non è un patrimonio che la natura ci regala già confezionato, ma viene elaborato nell’esperienza secolare di successive generazioni, nel continuo sforzo di razionalizzare la realtà per renderla a misura d’uomo. Il mutamento delle condizioni di vita comporta quindi un mutamento del linguaggio.

L’insieme di parole, immagini, schemi logici, motivazioni, echi emozionali... ruotano attorno a un perno, costituito dal valore che caratterizza l’epoca. Il medioevo si caratterizza per la presenza del sacro in tutte le manifestazioni della vita: tutto rimanda al soprannaturale che si impone con l’evidenza più corposa, appartiene alla quotidiana esperienza, si fa cosa tra le cose. La visione sacrale del mondo genera tante aspettative e nello stesso tempo impone divieti: il divino che invade il mondo lo sottrae al libero uso dell’uomo. In netta contrapposizione il linguaggio moderno si caratterizza per il “disincanto”: l’uomo ha imparato a trasformare il mondo con le proprie forze, senza evocare forze misteriose, non sopporta divieti, anche se consapevole dei propri limiti. Il rifiuto del sacro non comporta necessariamente la negazione dell’apertura alla trascendenza, anzi la esige, ma come domanda di senso e non come “tappabuchi” dell’immaturità umana, perciò ne favorisce una più corretta comprensione, la libera da deformazioni antropomorfe. Il linguaggio che esprime questo orizzonte non può più essere quello della civiltà sacrale, che ormai suona estraneo e insignificante alle aspettative della coscienza moderna.

### *L’inesauribile ricchezza della Parola di Dio*

Questa prospettiva vale doppiamente per la parola di Dio. Dio non ha linguaggio, in sé è comunicazione perfetta e immediata, quando vuole parlare a noi deve usare il nostro linguaggio che è sempre legato alla storia e alla cultura di ogni epoca. Il messaggio che Dio ispira all’agiografo viene da questi trasmesso con le proprie parole e la propria cultura. Non è possibile leggere la bibbia senza

tener conto dello scarto che corre tra la volontà di Dio e quello che il popolo compie come se fosse suo comando. Dio non può volere che sia votata allo sterminio la città dei nemici, perché è padre di tutti allo stesso modo. Gli Israeliti occuparono la città di Gerico “votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall’uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino il bue, l’ariete, l’asino.” (Gs. 6, 21). Qui Dio non centra niente. E’ solo un popolo che non sa convivere pacificamente con la diversità e risolve il problema nel modo più barbaro e feroce eliminando i diversi.

In secondo luogo, nel rileggere la parola di Dio come è giunta a noi bisogna tener conto della prospettiva in cui noi ci troviamo. Il medioevo ha letto la parola di Dio con la sua prospettiva e i suoi interessi, e ne aveva diritto, ma noi viviamo in una situazione diversa, con problemi diversi... La modernità non si sostituisce alla fede, ma è il nostro punto di vista, la nostra situazione problematica da cui ci rivolgiamo alla parola di Dio per trovare un orientamento al nostro cammino che si svolge qui, oggi, in queste concrete circostanze. Questo punto di vista è ugualmente legittimo come quello medioevale, anzi, ci permette di superare i limiti e, proprio perché collocati da un punto di vista più ampio culturalmente, di scoprire nella parola di Dio nuove profondità.

Se non vogliamo ridurre la parola di Dio a un fossile da conservare in un museo, dobbiamo ripensarla continuamente, sollecitati dai problemi e dalle aspettative del nostro tempo. Di fronte alla parola di Dio non si tratta di elaborare un sistema di verità astratte e immutabili, ma un orientamento per la vita, perciò non possiamo prescindere dai nostri problemi, non si tratta di trovare l’interpretazione più valida in sé, ma semplicemente più significativa per i problemi che viviamo: la parola di Dio è inesauribile fonte di senso per ogni generazione. Solo le cose inanimate permangono nella staticità, mentre tutto ciò che è vivo permane solo se si rigenera in un continuo dinamismo. Il nostro corpo conserva la vita fintanto che

nell'equilibrio del metabolismo riesce a riprodurre nuove cellule per sostituire quelle che via via vanno morendo. Alla stessa maniera un'idea è valida e permane viva nella storia solo se è in grado di rispondere ai problemi che la storia dell'umanità e la vita individuale propongono in maniera sempre nuova, altrimenti esce dall'orizzonte della vita e diventa un ricordo storico.

Giustamente Gesù paragona la parola di Dio al seme (Lc.8,4). Posso conservare il seme sigillandolo sotto vuoto. Sotto le piramidi abbiamo ritrovato il grano ancora vivo, capace di germinare, ma per millenni è rimasto sterile, non ha offerto il pane per sfamare gli uomini. L'altro grano che è stato seminato ha nutrito tanti uomini nel corso dei secoli e nello stesso tempo è diventato migliore e più abbondante, ossia ha conservato se stesso rispondendo alle esigenze delle varie generazioni. Anche la parabola dei talenti (Mt.25,14) suggerisce il dinamismo del dono di salvezza. Chi conserva il talento nella sua immobilità, nascondendolo sotto terra tradisce la fiducia di Dio; la sola risposta giusta è l'impegno creativo che continuamente accresce e rinnova il dono di Dio. Il seme si conserva solo se si ha il coraggio di gettarlo in terra e di assumere il rischio di perderlo. Il seminatore della parabola ha coraggio, tanto da rasentare la temerarietà. Così i talenti si conservano e si moltiplicano solo se si rinuncia alla certezza di conservarli nascondendoli, solo se si ha il coraggio di correre il rischio del processo economico sempre fluido e instabile. Il messianismo della potenza, secondo le attese del popolo ebraico, sarebbe stato più rassicurante, eppure Gesù lo ha reputato una tentazione satanica e ha scelto la via della croce, che comporta la necessità di perdersi per portare frutto: *“Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto”* (Gv.12,24). Così mettersi alla sequela di Gesù significa perdersi, ossia abbandonare la logica rassicurante di chi vive solo in funzione di sé, racchiuso nella stabilità, senza il coraggio di aprirsi al futuro di cieli nuovi e terra nuova, ma solo così è possibile dar senso alla propria vita. *“Chi vorrà salvare la propria vita, la per-*

*derà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà.”*

Se pur la chiara consapevolezza della dimensione storica emerge solo nell'epoca moderna, tuttavia le sue radici sono nel discorso biblico. L'esodo offre il primo modello al pensiero storico. In ultima analisi il nostro cammino storico è sempre una lotta contro l'oppressione per la conquista della libertà. L'attesa messianica degli ebrei e l'attesa escatologica dei cristiani proiettano l'uomo verso il futuro, nell'aspirazione a una pienezza. La “conversione”, che l'avvicinarsi del regno di Dio esige, ossia il cambiamento del progetto di vita, è un processo mai compiuto, è un essere sempre in cammino.

### *Messianismo della potenza, messianismo della croce*

Gli evangelisti nella loro narrazione non intendevano darci lo svolgimento cronologico dei fatti, ma utilizzavano quel vasto materiale attinto dai ricordi della vita di Gesù in funzione della predicazione alla comunità. La nostra visione unitaria della narrazione evangelica viene peggiorata dalla lettura episodica dei brani del vangelo, in funzione puramente edificante. Eppure nel vangelo c'è un filo conduttore che lo percorre dall'inizio alla fine e ne determina il senso fondamentale. La coscienza del popolo ebraico è polarizzata dalla tensione per il regno di Dio che il messia deve realizzare. Il titolo di messia è stato attribuito all'inizio ai re in quanto mandati da dio e consacrati a realizzare un suo disegno. Al tempo di Gesù la nazionalità ebraica soffre sotto il giogo dell'impero romano, perciò il popolo attende il messia che, armato dell'onnipotenza divina, venga a liberare dal dominio straniero, a riorganizzare la nazionalità in tutti i suoi aspetti e soprattutto a ridare splendore al culto nel tempio. Anche i discepoli e gli apostoli attendono questo messia glorioso, con qualche velleità di carrierismo. Gesù rifiuta nettamente questa prospettiva come tentazione satanica. La potenza in campo religioso distrugge la fede. Può costringere a piegare le ginocchia, ma non il cuore, è indecorosa per Dio, umiliante per

l'uomo. Nel battesimo e nella riflessione del deserto Gesù decide l'orientamento della propria missione: sarà non il messia della potenza, ma il messia della croce. Da qui ha inizio il vangelo.

Nella prima parte della predicazione Gesù annuncia il regno di Dio che risuona come musica affascinante alle orecchie del popolo: tanti corrono ad ascoltarlo, ma c'è un equivoco di fondo. Quando Gesù ne prende coscienza, fa un bilancio della sua predicazione e del ruolo che per il popolo sta assumendo la sua personalità. “*Chi dice la gente ch'io sia?*” Da quel momento non predica più il regno di Dio, ma apertamente annuncia la sua morte in croce. A Pietro che rifiuta la croce, perché legato al messianismo della potenza, severamente dice: lungi da me satana! Più volte Gesù ripete l'annuncio della croce, sempre in netta contrapposizione ai discorsi dei discepoli proiettati nel senso del messianismo trionfante in cui ritagliavano un margine per la carriera personale. Mai sono riusciti a mettere in discussione il pregiudizio nazionalistico e a convertirsi, perciò inevitabilmente lo abbandonano nel momento della passione: un uomo così ridotto non può essere il messia! Poi fanno esperienza dell'incontro con il Risorto. È stato un evento folgorante: si rendono conto di aver sbagliato tutto sulla comprensione di Gesù e sul progetto della propria vita. Prendono coscienza della divinità di Gesù e su questa nuova fede riprogrammano la propria vita per donarla completamente all'annuncio della morte e della risurrezione di Gesù, sino alla testimonianza del martirio.

Per esprimere questa esperienza determinante hanno bisogno di superare i limiti della cultura e del linguaggio ebraico. Il rigido monoteismo e la concezione gloriosa di Dio non permettono di pensare Gesù come Dio. I termini messia, figlio di Dio, figlio dell'uomo... non comportano la divinità, ma solo esprimono una particolare vicinanza a Dio, il potere di agire in suo nome, un essere privilegiati dal suo amore e dalla sua protezione. Secondo gli studiosi questa faticosa elaborazione avviene nel primo ventennio dalla morte e risurrezione. Le comunità giudaico-cristiane riprendono tutti i ti-

toli del messianismo giudaico, ampliandoli nel loro significato. Lui è il Signore di tutte le cose, con Lui ha inizio la restaurazione di tutto. La comunità cristiana attende la sua manifestazione piena e definitiva, esclamando: *Marana-tha, Vieni Signore!* Nel tempo della diaspora i giudeo cristiani continuano questo processo sollecitati dalla cultura dell'ambiente ellenistico. Gesù è il Signore, mediatore unico, nuovo Adamo, figura della nuova umanità. Per i cristiani ellenisti i titoli messianici del giudaismo non dicono nulla. Il termine Salvatore esprime meglio la loro sensibilità sia rivolto all'imperatore che alla divinità. L'evangelista Giovanni chiama Gesù *Salvatore del mondo*. Altro termine usato dagli ellenisti è Figlio di Dio, ma non nel senso dei molti figli che i vari dei avevano, ma come Figlio Unigenito, inviato dal cielo, perciò preesistente presso il Dio Padre come canta l'inno nella lettera ai Filippesi. Infine il termine *Logos* viene dalla filosofia greca, esprime il punto più alto del processo di elaborazione del linguaggio per esprimere la persona di Gesù. Il Logos è Dio, preesistente e partecipe della creazione del mondo, incarnato nelle umane tenebre. Molti altri titoli vengono attribuiti a Gesù: fondamento della casa, pietra angolare, porta, capo di tutte le cose, luce, vita, vero pane, buon pastore, principio e fine di tutte le cose, vite che dona la linfa ai tralci, immagine visibile del Dio invisibile, Dio con noi... Nel loro insieme dicono la grandezza incommensurabile della persona di Gesù che solo l'idea di Dio può racchiudere nella sua ricchezza.

### *Il senso della croce*

In questo processo per dare una ragione della croce si pensa la morte di Gesù come sacrificio espiatorio. È opportuna un'analisi più attenta della nostra abitudine mentale. Il fatto è la morte in croce di Gesù. Che sia sacrificio espiatorio per placare la divina giustizia è l'interpretazione del fatto. È innegabile che questa interpretazione sia presente nel Nuovo Testamento, specie nella *Lettera agli Ebrei*. Il problema è se questa prospettiva con cui viene guardata la

morte di Gesù in croce sia elemento essenziale della rivelazione, oppure appartenga al bagaglio culturale dell'epoca, che gli autori utilizzano per esprimere agli uomini del proprio tempo un nocciolo di rivelazione che però risiede in altro. La mentalità comune al tempo di Gesù era fortemente orientata in questa prospettiva. Innanzi tutto la frequente partecipazione al sacrificio di espiazione e al rito del capro espiatorio, secondo la legislazione levitica. In secondo luogo la figura del messia atteso da tutti oscillava tra il glorioso "figlio di Davide" e l'uomo del patire prefigurato dal profeta Isaia nel "servo di Jahvè": *"Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui, per le sue piaghe noi siamo stati guariti."* (Is.53,5). Fintanto che Gesù è vivo, domina la visione del messianismo potente sul modello del re David, ora, di fronte al fatto della croce, che bisogna pur giustificare, ben si presta l'icona del servo di Jahvè. Tutto questo in un orizzonte mentale in cui Dio è giudice minaccioso, perciò fa sorgere un forte senso di colpa e il bisogno di redenzione.

#### *Critica al concetto di sacrificio espiatorio*

Vale la pena di fare una precisazione sul sacrificio. In senso generale posso parlare di sacrificio ogni volta che una scelta più importante comporta la rinuncia di altre possibilità. Un genitore si sacrifica per un figlio rinunciando a un suo interesse personale. Questo tipo di sacrificio è implicito in ogni scelta e in ogni atto di amore, presuppone un animo aperto alla gioia del dono. Altra cosa è il sacrificio espiatorio che presuppone una divinità adirata per una colpa commessa dagli uomini e che per placare la sua giusta ira esige il sacrificio cruento del colpevole o di un suo sostituto. Non mi si dica che è esigenza della giustizia, questo vale per il giudice umano che deve sottostare all'autorità della legge, non vale quando si parla di Dio perché nessuna legge lo sovrasta, la sua volontà è assoluta e sovrana. Il volto del dio che esige sacrifici espiatori è mostruoso e non assomiglia minimamente a quello che Gesù ci ha

rivelato. Dio è amore e ci salva per il dono gratuito di misericordia e noi entriamo nell'orizzonte della sua salvezza quando accettiamo questo dono e ne facciamo il punto di partenza per un progetto di vita costruito sulla stessa logica del dono che ci salva (Gv.15,12).

I biblisti con chiarezza affermano che all'epoca dei patriarchi Israele non conosce il sacrificio di espiatione, ma solo il sacrificio dell'agnello pasquale che esprime il sentimento di solidarietà collettiva, assieme alla disponibilità di affrontare l'avventura per realizzare il disegno di Dio, che è libertà per l'uomo. L'idea di sacrificio espiatorio il popolo ebraico l'assume dalla cultura dei vicini popoli cananei.

### *Analisi antropologica del sacrificio espiatorio*

La diffidenza verso il sacrificio espiatorio nasce non solo da una riflessione in generale, ma anche da una analisi antropologica del fatto storico, come emerge dall'opera di René Girard, *La violenza e il sacro* (1972). Partiamo da alcuni presupposti che ci vengono forniti dalla psicologia:

- 1) Studi recenti mettono in luce che i meccanismi biologici della violenza variano ben poco da un individuo all'altro, da una cultura all'altra.
- 2) La violenza, una volta innescata, difficilmente si placa, cade nel circolo vizioso della vendetta e della vendetta della vendetta...
- 3) La violenza inappagata cerca un oggetto sostitutivo per scaricarsi. Un chiaro esempio di tutto ciò è la lotta tra le cosche mafiose, caratterizzata dal ciclo interminabile delle vendette e dalla vendetta trasversale che colpisce le persone care dell'avversario, anche se innocenti.

Gli studi di etnologia hanno ormai appurato che: 1) in tutte le culture c'è la tradizione del sacrificio ed è sorprendente la somiglianza del rito anche tra culture lontane tra loro e prive di relazioni storiche; 2) il sacrificio si ripete ogni volta che va in crisi la convi-

venza pacifica della collettività, per cui ne consegue che lo scopo fondamentale del sacrificio non è la mediazione tra l'uomo e la divinità, ma la protezione e il ristabilimento della concordia nella collettività; 3) la ripetizione del rito e del mito rimanda sempre a una prima volta, all'evento fondatore, di cui non si ha più memoria perché rimosso; 4) spesso il sacrificio richiede una vittima umana.

Qui nasce la domanda: che cosa può essere accaduto di così grave tanto da indurre la collettività a uccidere un proprio simile, non con un gesto inconsulto d'ira, ma in forma cosciente e ordinata che diventa rito religioso da cui scaturiscono le varie forme culturali e la stessa organizzazione della società?

Girard formula l'ipotesi che all'inizio, quando ancora nessuna regola era stata formulata, la convivenza fosse continuamente minacciata dalla violenza di tutti contro tutti, che porta inevitabilmente la collettività all'autodistruzione. Causa di questa violenza generalizzata è "il mimetismo del desiderio": ciascuno vuole ciò che tutti gli altri vogliono e perché tutti gli altri lo vogliono. La violenza generalizzata si arresta quando si scopre il presunto colpevole, che subito diventa il capro espiatorio, contro cui tutti sono d'accordo. Così nell'uccisione del capro espiatorio si forma la prima unanimità da cui scaturisce la convivenza pacifica e le norme che la regolano. L'unanimità gioca un ruolo essenziale tanto che nella ripetizione del rito il sacrificio perde la sua efficacia se non c'è l'unanime partecipazione di tutta la collettività. Il sacrificio del capro espiatorio svia la violenza dal suo oggetto naturale dirigendola verso un solo membro della collettività, così la violenza rituale mette fine alla violenza generalizzata che tutto distrugge. La vittima, prima considerata malefica perché responsabile di tutti i mali, ora diventa benefica perché con la sua morte ristabilisce la concordia: di qui l'ambiguità del sacro. I sacrifici successivi non fanno che ripetere questo evento fondante e le nuove vittime sostituiscono il primo capro espiatorio. La ripetizione del sacrificio ha lo scopo di rinnovare l'efficacia del primo in vista dell'armonia della società.

Originariamente il sacrificio ha una funzione sociale per il mantenimento della pace. In un secondo momento la violenza, per le sue caratteristiche che sfuggono al controllo dell'individuo, viene proiettata al di fuori dell'uomo e ipostatizzata come forza superiore; diventa una divinità minacciosa, che bisogna placare e propiziare.

L'ipotesi generale di Girard trova conferma osservando come nelle civiltà primitive la scelta delle vittime venga determinata dalla preoccupazione di evitare la violenza incontrollabile nel cerchio vizioso della vendetta:

- 1) La vittima del sacrificio deve essere allo stesso tempo somigliante alla comunità per poterla rappresentare e diversa per non innescare di nuovo il circolo vizioso della violenza vendicatrice, quindi sarà lo straniero, il prigioniero di guerra, lo schiavo, un minorato... comunque qualcuno la cui morte nessuno vendicherà. Atene manteneva a spese dello stato alcuni minorati per sacrificarli nei momenti di crisi. Venivano chiamati *pharmakoi*, termine che comporta il doppio senso di veleno e di medicina.
- 2) Il contatto fisico con il sangue e con un cadavere genera impurità rituale perché la violenza è contagiosa.
- 3) Anche il sangue mestruo genera impurità, non per il tabù del sesso, ma perché il sesso genera spesso violenza (la guerra di Troia).
- 4) In numerose civiltà primitive i gemelli sono considerati foderi di sciagure, perciò se ne fa perire uno e talora tutti e due. La stessa cosa accade con i fratelli che si assomigliano o con i fratelli antagonisti. La motivazione è chiara: per il mimetismo del desiderio vorranno la stessa donna e lo stesso trono. La parità delle forze rende infinita la lotta. Così Eteocle e Polinice, figli di Edipo, si combattono sino a cadere entrambi morti, mentre le loro ombre continuano a combattersi.
- 5) In questa prospettiva va ripensato il mito di Edipo. Secondo Freud l'attaccamento alla madre porta al parricidio. Moto-

re ultimo dell'agire umano è la sessualità. Per Girard invece all'inizio sta la violenza che nasce dalla perdita delle differenze. Al posto della differenza tra padre e figlio si instaura il rapporto di reciprocità fraterna che scatena l'antagonismo e quindi la violenza. Conseguenza di ciò è la perdita della differenza tra marito e figlio e quindi l'incesto.

Il sacrificio del re nelle monarchie sacre dell'Africa rivela la stessa struttura del mito di Edipo, anche se tra le due culture non ci sono rapporti di sorta. Il re è tenuto a compiere un incesto, effettivo o simbolico, e a commettere ogni sorta di trasgressione, tanto da assumere l'impurità estrema, di conseguenza viene esposto all'insulto rituale del popolo. Nel rito sacrificale il re è la vittima di diritto, ma di fatto viene sostituito da un toro. Il re si siede sul toro ucciso per essere inondato dal suo sangue, come segno di immedesimazione sostitutiva. Il sacrificio del re permette di superare la crisi della convivenza pacifica nella collettività.

### *Solidarietà con le vittime della violenza*

Nell'orizzonte di queste premesse va ripensato il sacrificio della croce. Il fatto è la morte in croce di Gesù. Che sia sacrificio espiatorio per placare la divina giustizia è l'interpretazione del fatto. Abbiamo già visto come la mentalità espiatoria appartenga alla cultura del popolo ebraico desunta dall'influsso dei popoli vicini. Allora ancor più pressante diventa la domanda: ma perché questo scialo di violenza e crudeltà raccapricciante? La violenza non la vuole Dio, né la può volere, non sarebbe Dio. La risposta viene dalla dura realtà della storia umana. Il problema che coinvolge l'umanità di tutti i tempi è la violenza con il suo carico di dolore e di morte. Uno sguardo panoramico sulla storia rivela che il torrente impetuoso della violenza tutto travolge. Penso ai miliardi di uomini schiavi che hanno conosciuto solo la catena ai piedi e la frusta alle spalle, trattati peggio delle bestie da soma, distrutti nella stessa identità di persona, la cui sofferenza può diventare spettacolo in pasto al

sadismo della belva civile. Penso ai miliardi di giovani uccisi nelle infinite guerre senza sapere il perché, solo perché un despota voleva conquistare nuove terre e nuovi allori ... e ci sono ancora guerre, e ci sono ancora schiavi: gli immigrati irregolari cui si toglie il passaporto per costringerli a un lavoro massacrante e mal pagato, le giovani donne violentate, ricattate e costrette alla prostituzione.

Horkheimer, filosofo di matrice marxista, faceva notare che la solidarietà nella sofferenza è ben più grande e più radicale della solidarietà di classe. La "pietas erga homines" ci unisce di più che gli interessi di classe. Il cristianesimo si differenzia da tutte le altre religioni per la fede in un Dio che si incarna e viene a condividere la nostra condizione. Con nostro stupore e scandalo sceglie non il trono, ma il patibolo, condivide la sorte degli ultimi. Al tempo di Gesù erano quelli che finivano sul "terribile supplicium" (Cicerone) della croce, maledetti dagli uomini e dagli dei, sempre schierati a difesa del potere oppressivo. Il nostro Dio non maledice chi soffre, anzi, condivide la loro sorte in tutti i supplizi che la contorta fantasia dell'uomo ha creato nel corso della storia, compresi i roghi degli eretici eretti in suo nome.

Bisogna distinguere tra il problema teoretico di conoscere la radice ultima del male e il problema etico di affrontarlo senza naufragare nella disperazione. Il grido angosciato di Agostini: "Si Deus, unde malum?" riecheggia incessantemente nel corso dei secoli. Anche l'ateo s'interroga: "perché" e forse proprio la mancata risposta lo porta a negare l'esistenza di un Dio buono e ordinatore del mondo. Tutti i tentativi apologetici per giustificare il male cadono nell'ingenuità antropomorfa. È Più onesto riconoscere che il perché ultimo, la radice ontologica del male si colloca oltre le possibilità del nostro pensiero, che al vertice di sé riconosce la propria finitezza. Come Giobbe metto la mano avanti alla bocca e taccio.

Il nostro punto di partenza non è la radice ultima dell'essere, ma l'innegabile fatto del dolore e la necessità di non essere travolti nel non-senso. Giustamente Kant pone il problema di Dio nella *Criti-*

*ca della Ragion Pratica.* Di fronte a chi dice: "Dio non c'è, perché c'è il male", risponde: "Proprio perché c'è il male, ci deve essere Dio". La sua presenza permette di superare l'assurdità e il non senso. Dove ogni possibilità umana è preclusa, c'è Lui, il senso dell'essere, anche se nella privazione di ogni altro conforto. Viktor Frankl scorge questa dignità di senso anche nell'ebreo che, recitando un salmo, entra nelle camere a gas, consapevole del proprio destino. In secondo luogo, se la vicenda umana si concludesse solo nel tempo, la storia sarebbe un cumulo inaccettabile di ingiustizie, dove il prepotente e il violento per lo più prevalgono. Il postulato della ragion pratica (Kant) esige che al di sopra di tante parole di prepotenza ci sia una parola di giustizia per tutti. L'ateo Horkheimer afferma che abbiamo bisogno di parlare di Dio per tener desta la speranza che l'ultima parola non sarà quella della prepotenza e dell'ingiustizia.

In fine, chi si batte per un mondo diverso ed è consapevole di poter cambiare ben poco nella realtà, di fronte alla tentazione di salire sul carro del vincitore, può trovare la forza di continuare a battersi proprio perché consapevole che, nonostante tutto da quella parte c'è Dio.

Il tema della condivisione della sorte degli ultimi ci richiama la parabola del buon samaritano (Lc.10,30s), che non è tanto l'esortazione a un gesto di carità verso chi ha bisogno, quanto la contrapposizione tra due modi di incontrare Dio. La critica al levita e al sacerdote non colpisce la loro personale durezza di cuore, ma la struttura sacrale in cui sono inseriti. Infatti sono due persone che compiono scrupolosamente il proprio dovere. Secondo la legge mosaica toccare un cadavere o sporcarsi fisicamente le mani di sangue avrebbe comportato l'impurità rituale e perciò l'esclusione dall'esercizio del culto nel tempio. Gesù rifiuta proprio questo sistema di ritualità e gli contrappone un'esperienza di vita in cui l'amore diventa il segno della presenza di Dio. Può sorgere il dubbio: come si può parlare di incontro con Dio, se qui non lo si nomina e non si pensa a lui? L'interrogativo trova una risposta nel pronunciamento

solenne e finale del giudizio di Dio sulla storia umana. Rivolto agli eletti dirà: “...*ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere...*”. Meravigliati i giusti chiederanno: “*Signore quando mai ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare...?*”. Proprio non avevano pensato a lui, semplicemente avevano preso cura di un poveraccio. Contro tutta la logica del sacro il Dio giudice dirà: “*In verità, in verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me*” (Mt.25,31-46). Intanto il sacerdote e il levita sono entrati nel tempio, fieri della purità rituale, per compiere il rito alla maestà di Dio, ma il tempio ormai è vuoto, Dio è migrato altrove tra le infinite vittime della violenza umana.

Se il problema fosse quello di placare l'ira divina con il sacrificio di una vittima sostitutiva, la cosa interesserebbe solo ai gestori del sacro e alla loro clientela religiosa, sempre più in calo nel tempo della secolarizzazione. Il problema della violenza e del dolore è universale, coinvolge ogni uomo nella sua concretezza di vita nella laicità del suo essere cittadino del mondo e del suo impegno storico. Questo cambia il volto di Cristo, non più chiuso nell'aria sacrale, non più monopolio della casta sacerdotale, ma fratello di ogni uomo, vicino a chi porta il peso dell'umana sofferenza. Questo cambia anche il processo di liberazione che non può essere solo un rito, ma abbraccia tutti gli aspetti della vita dal cammino storico della collettività, all'interno conversione del cuore in ogni individuo.

Compito della comunità di fede non è rivendicare l'esclusiva su Cristo come se fosse un prodotto su cui lucrare la giustificazione della propria presenza nella società a spese della collettività, ma l'annuncio di una presenza che dà senso alla vita, senza che nessuno possa pretendere di catturarla nei propri schemi.

ANNO  
2013

# L'Argentina e i suoi miti

*Gianfranco Romagnoli*

Sono oltremodo riconoscente alla Presidenza dell'Accademia per avermi concesso l'onore di aprire questa giornata di lavoro dedicata alla presentazione (e alla discussione) dei libri pubblicati e delle ricerche svolte, o in corso di svolgimento, da parte dei suoi Soci.

Rompere il ghiaccio è sempre e comunque impegnativo, ma cercherò ad ogni buon conto di offrire alla Vostra riflessione alcune considerazioni che possano servire a porre nella giusta luce i tratti della ricerca con la quale si apre questa mattinata di studio.

Sarà bene anche che mi si dia ragione del fatto che non con queste mie poche annotazioni si dà inizio ai lavori di un'intensa e varia carrellata di libri e di studi, bensì con un testo il cui spirito affonda le radici e trova alimento nel DNA del suo Autore, il Prefetto Gianfranco Romagnoli, del quale egli stesso dà ragione nella premessa del libro che ha inteso dedicare all'Argentina e ai suoi miti.

Romagnoli ha l'impronta marchigiana della nascita e dell'ereditarietà in linea paterna, ha un'impronta "totale" di italianità sia per aver ricoperto incarichi di altissimo rilievo al servizio della Repubblica, sia per aver sperimentato a vasto raggio i tratti dell'italianità avendo vissuto in diverse regioni e città del nostro Paese: Ancona, Milano, Roma, in ultimo Palermo, per limitarsi alle principali; ma reca in sé *anche* l'impronta dell'Argentinità, che gli deriva dalla linea materna, ed è un'impronta che gli è rimasta fortemente impressa nel cuore.

Se ci spingiamo al di là delle parole che animano le due brevissime pagine poste in premessa al libro, si va a capire che il Roma-

gnoli della vita quotidiana, quello degli affetti familiari, quello della brillante carriera percorsa, è in tutta sostanza italiano, italianissimo; e che è in particolare marchigiano il Romagnoli dell'infanzia e quello dell'amore per la regione di origine e per le amicizie che in essa ha coltivato e coltiva; ma il Romagnoli del sogno (si potrebbe dire del subconscio) è invece argentino (non *anche* argentino), altrimenti non ci dichiarerebbe in tutta franchezza di essere frequentemente assalito, e quasi sorpreso, da forti "crisi di argentinità", come se egli portasse con sé, dentro di sé, un patrimonio promiscuo di identità, delle quali l'Argentina è e rimane in definitiva quella del cuore, dello spirito e del sentimento, quella di onda lunga e di segno profondo.

Ormai frequento da tempo l'amico Romagnoli, e posso dire – credo – di conoscerlo bene: come potrebbe non riconoscere in Montecarotto il suo nido di origine?

Come potrebbe non riconoscere nell'Italia la propria Nazione e la propria terra identitaria il Romagnoli alto funzionario dello Stato?

Non potrebbe mai!

E Romagnoli è il primo a saper bene che le cose stanno così; tuttavia questi fatti, queste componenti non suscitano in lui particolare turbamento, essendo elementi costitutivi di base della propria esperienza di vita. È invece di fronte all'Argentina che Romagnoli "va oltre", che si trasfigura, che il suo viso trascolora, come di fronte a una sorta di memoria di un antico Paradiso, però non perduto. Semmai Romagnoli appare teso al ritorno costante verso quel Paradiso!

Il lavoro che Romagnoli dedica all'Argentina e ai suoi miti è racchiuso in un grazioso libriccino celeste, riccamente ed elegantemente illustrato; celeste non a caso, direi, essendo quello il colore "totemico" dell'identità di quella nazione; libriccino che sarebbe ingiusto definire libretto, o libello, tammeno opuscolo, o *pamphlet*. E allora cosa è mai? A mio avviso, anche se non reca segno marcato di

struttura diaristica, è una sorta di diario sentimentale e, se non diario, è sicuramente un viaggio dell'anima, un percorso nell'anima.

L'Argentina e i suoi miti: è appunto "mito" il termine che con più frequenza, e non a caso, corre e ricorre nel testo, come ad ammonirci che uno, anzi "il" mito di Romagnoli è l'Argentina, e se il mito è racconto velato di verità, l'Argentina è per lui mito vero e sostanziale, come il suo libro ci dimostra.

Esso tratteggia e percorre i miti di Argentina procedendo in libertà di sentimenti e di emozioni, senza il ricorso a schemi precostituiti o a misure di grandezze, come lo governasse una fantasia volutamente, ma solo apparentemente, "disordinata", fuori schema.

Cerco di spiegarmi. I miti sono dati, e si riscontrano, in figure della storia, alcune delle quali divenute leggendarie: José de San Martín, Carlos Gardel, Astor Piazzolla, Evita Perón, Martha Argerich, Daniel Barenboim, Jorge Luis Borges. E questi sono i ritratti dei personaggi del mito argentino di ieri e di oggi, ma ciascuno di loro è effigiato su un suo fondale caratterizzante: San Martín, nel contesto delle vicende che dettero origine alla nazione argentina; Gardel, nel suo breve destino legato al successo del tango e suo "promotore" a livello internazionale; Piazzolla, con il quale la musica della tradizione si sublima e riesce a imporsi nei templi della musica classica; Evita, còlta nei tratti della sua esperienza a fianco di Perón, ma anche in quelli della "madonna degli umili", della donna ricca di un fascino immenso, vista in tutte le contraddizioni in cui può trovarsi una figura amata e odiata oltre ogni misura.

Nessuno dei personaggi che animano il mito argentino, e che in esso si identificano, è delineato da Romagnoli come creatura statutaria, priva cioè del corredo di segnali di rimando: alcuni di essi sono mito nel mito, altri diventano figure del mito grazie alla qualità, raffinatamente evocata dall'Autore, del contesto storico e culturale nel quale hanno operato.

Ritratti di figure del mito, dicevamo. Ma anche e soprattutto grandi affreschi, nei quali si muove il mito più vero, quello che si

nasconde nel pensiero condiviso e nell'immaginario collettivo, che è poi quello delle tradizioni, degli ambienti, quello del paesaggio, quello delle etnie nascoste, del selvaggio, quello del gaucho e dell'eroe masnadiero.

È piuttosto qui, che non nei ritratti, che il mito trova modo di emergere in forza del suo valore essenziale, ancestrale, in qualche caso archetipico. Sono esemplari, in proposito, le pagine dedicate all'Argentina india e ai Mapuches; al mondo dei Gauchos, incluso uno sguardo alla poesia gauchesca; alla Pampa e ai suoi orizzonti sconfinati; al Mate, bevanda nazionale, e ai suoi cerimoniali; al Tango e alla sua ammaliante forza di seduzione. E in questi piccoli affreschi, in queste piccole scene d'insieme Romagnoli è stato all'altezza di porgerci gli esiti delle ricerche che stanno al fondamento del libro in una prosa piana, scorrevole, piacevole, di tono narrativo, di spirito lieve, che è il contrario della pedanteria.

Non solo: il libro va anche considerato un piccolo florilegio di testi, una minuta antologia, riferita scrupolosamente nelle fonti e allestita con cura certosina.

Così troviamo la *Marcia di San Lorenzo* a corredo delle figure di San Martín e dell'eroico soldato Cabral; alcune pagine dedicate ai *Gauchos* da Borges, che Romagnoli propone in traduzione sua propria; brani da *El gaucho Martín Fierro* di José Hernández; il testo di *Adiós pampa mia* di Ivo Pelay, su musiche di Francisco Canaro e Mariano Mores; le *Golondrinas*, le mitiche "Rondinelle", messe in musica da Carlos Gardel nel 1934.

Accennavo poco fa a un eventuale, non improbabile carattere di diario sentimentale che potrebbe riferirsi al testo in discussione e alla sua qualità; ma si osservava che propriamente diario il lavoro di Romagnoli non è e non può definirsi, quanto piuttosto viaggio in un mito dello spirito e in un mito di origine, la sua origine.

E invece, ecco che nelle ultime pagine appare anche l'elemento diaristico, quando, dopo aver riferito della breve e intensa parabola umana e politica di Eva Perón, Romagnoli fa seguire un capitolo

che intitola *Ricordi "peronisti"*, nel quale egli racconta più a fondo di sé, come a mettere a nudo i tratti e le componenti della propria argentinità. Sono pagine belle (non ci vergogneremo ad usare questo termine), semplici, spontanee, ricche di fanciullezza, consentanee allo spirito del Romagnoli ragazzo e giovanottello negli anni Cinquanta.

Concludono il libro due ritratti magnificamente dipinti: quello di Jorge Luis Borges e quello di Sua Santità il Papa Francesco. Con loro Romagnoli ci accompagna nel contemporaneo appena trascorso e in quello che governa il presente e il tempo prossimo venturo.

Del primo Romagnoli nota con acume che molti sostengono di conoscerlo senza mai averlo letto, altri sostengono di averlo letto, ma non tutto, e di non averlo approfondito; moltissimi critici, pur sostenendosene ammiratori, non ne hanno colto la portata universale in quanto artista e pensatore. "C'è stato un tempo, alcuni decenni orsono, – osserva Romagnoli – che tutti citavano ed esaltavano Borges, magari valorizzando alcuni aspetti più alla moda di taluni suoi scritti (zen e simili); oggi la sua figura è stata ridimensionata e pretermessa a favore di altri nomi. Una maggiore conoscenza di questo grande Autore varrà ad assegnargli definitivamente il posto eminente che gli spetta nella storia della cultura occidentale". Bene ha fatto Romagnoli a muovere queste considerazioni, ma io gli dico di riflettere che se Borges è stato ed è un mito, i miti sono destinati a riproporsi e a ricostruirsi, e che ci sarà pure per lui una stagione nuova.

Papa Francesco: il mito dell'inatteso, fin dalla scelta del nome; un uomo nuovo, destinato a diventare mito. Sarà sicuramente un mito nuovo, c'è da crederlo, e io personalmente lo spero; sarà la sua semplice e cordiale impronta giovannea, misurata con questi tempi del disordine, del turbamento e di una angosciante nuova povertà, a portarne la figura e il messaggio sul piano del mito.

Questo libro è storia di sé e di chi lo ha scritto. È un testo ricco di sentimento e di anima, quasi un libro di devozione. Tuttavia

all'Autore non è mancato il verso di saper concentrare, nel giro di neanche cento pagine, elementi che afferiscono alla propria esperienza di vita e al vagheggiamento del suo sogno e del suo ricordo; eppure questo clima poetico è sostenuto da una ricerca condotta con rigore esemplare, ricerca che ci si propone tuttavia come storia narrata in pieno e sereno dominio; ricca di prosa snella e piacevole, di documentazione iconografica, di testi antologizzati proposti a commento e a documento di quanto di volta in volta in esso si va esponendo.

Quando un libro di memorie e di miti si apre nel segno delle figure degli avi e dei genitori, come Romagnoli ci propone, possiamo essere certi che quel libro merita di esser letto, perché in fondo ciascuno di noi vi ritrova se stesso e la sua storia.

# Ambiguità del sacro

*Vittorio Mencucci*

Il titolo del libro “Ma liberaci dal ... sacro” è provocatorio, potrebbe essere rovesciato “Liberiamo il sacro dalle sue contraffazioni”. Su nessun altro argomento si pronunciano giudizi così contrastanti come sul sacro: cosa sublime per alcuni, al vertice della riflessione delle grandi anime, profondamente legato al senso della vita e alle motivazioni ultime del nostro agire; per altri oggetto di scherno, frutto di ignoranza e di imbrogli della casta sacerdotale, oppio dei popoli. La diversità di questi giudizi ha una prima spiegazione nel riferimento alla vita e alle scelte etiche di fondo degli interlocutori. La psicologia della conoscenza parla di determinazione esistenziali del pensiero, che se pure ha una sua logica, appartiene pur sempre a quell'uomo concreto che è inserito in una situazione storica e che in questa situazione storica decide il proprio schieramento di fondo per dare senso alla vita. In questa prospettiva l'uomo s'imbatte con il sacro e di fronte ad esso deve prendere posizione. Un più profondo motivo della diversità di posizione sta nel concetto stesso del sacro che spesso assume significati molteplici. Nella più pacata atmosfera degli studiosi si sottolinea la diversità delle forme del sacro, tanto da rendere impossibile la riduzione dei vari significati a un minimo denominatore comune, perciò viene presentato come ambiguo, multiforme, labirintico...non definibile. Certo le definizioni sono sempre mutilanti, sacrificano la ricchezza dell'analisi fenomenologica alla linearità e alla semplicità di uno schema mentale. Tuttavia non si può rimanere eternamente nel labirinto, le esigenze del concreto vivere ci impongono di uscirne.

Proprio in funzione di questa esigenza pratica è necessario, se non definire il concetto, almeno delinearne quegli aspetti che ci permettono di assumere una decisione motivata di fronte a quel sacro che certamente influisce sul senso della nostra vita.

Comincio con l'affermazione centrale per rendere più chiara l'esposizione. La solidità dei motivi che la sorreggono emergerà nel seguito del discorso. Il sacro può essere inteso in due modi ben distinti: può indicare l'apertura all'infinito, oppure una realtà mondana (persona, cosa, luogo, azione, parola, ...) che perde i suoi connotati naturali per rappresentare Dio nella dimensione visibile. In genere il termine sacro viene attribuito nel linguaggio corrente a tutto ciò che appartiene alla seconda dimensione.

### *Fondamento del sacro*

Parlando del sacro non si può fare a meno di partire dall'opera di Rudolf Otto, *Il sacro* del 1937. Il sacro è una categoria a-priori, ossia una predisposizione dell'animo umano a sentire il divino. Il fatto che sia una predisposizione fa della religione un fenomeno originario, che non può derivare dall'esperienza della vita, né può essere generato dalla sublimazione delle relazioni umane in una società patriarcale. L'esperienza è di stimolo al suo apparire, ma non è la radice del suo essere. Il sacro è un a-priori originario presupposto anche dalle forme più rozze e primitive di religiosità. In seguito il raffinarsi della coscienza religiosa lo fa emergere sempre più con chiarezza. Rudolf Otto si esprime con il linguaggio del filosofo Kant: la conoscenza sensibile presuppone le forme a-priori di spazio e tempo, la conoscenza intellettuale le dodici categorie. Nel giudizio riflettente del bello e del sublime il soggetto proietta la propria interiorità nell'oggetto. Ammiro un oggetto bello in quanto proietto in esso l'interno armonia delle mie facoltà. Il mare e il cielo che vedo con i miei occhi non sono mai infiniti, ma in essi io proietto l'infinità della mia coscienza. L'armoniosa corrispondenza tra interiorità ed esteriorità suscita una profonda emozione che invade l'animo.

Di fronte alla posizione di Rudolf Otto mi sembra opportuno obiettare che al di fuori del linguaggio kantiano è impossibile parlare del sacro come di un a-priori. Inoltre resta difficile accettare questo a-priori insito nella natura umana di fronte all'esistenza di tanti atei: all'ateo manca qualcosa che è proprio della natura umana? Infine, questa predisposizione originaria salva il valore essenziale di tutte le manifestazioni religiose, anche le più stravaganti, in quanto manifestazioni inadeguate sì, ma pur sempre manifestazioni del sacro originario: questa a me pare la preoccupazione di fondo di Rudolf Otto in risposta a tutte le critiche della sociologia positivista, del materialismo storico e del nichilismo nitzschiano.

### *Il sacro come apertura all'infinito*

Per dare un fondamento al sacro non è necessario ammettere uno specifico a-priori nella coscienza umana, è sufficiente la capacità di pensare. Il pensiero è apertura all'essere o, che è la stessa cosa, apertura all'infinito. Appartiene alla comune esperienza l'irrequieta tensione che mai ci permette di accettare come definitiva la situazione in cui ci troviamo. "L'uomo è la freccia del desiderio" dice Zaratustra, tende sempre a trascendere i confini che di volta in volta lo definiscono, mai si identifica con quello che è al momento, ma piuttosto nella possibilità e nell'apertura a nuove speranze, il suo è sempre un ex-sistere, un trascendere: "inquietum est cor nostrum". Da dove scaturisce questa inquietudine? Se ciò che cerchiamo è qualcosa di definito che appartiene alla dimensione mondana, prima o poi lo raggiungeremo ma poi, che cosa faremo? Sarà ancora possibile la storia? Oppure, se il fondamento dell'irrequietezza è un principio formale che prescinde dai contenuti, il nostro correre in avanti sarebbe privo di senso, suonerebbe come una condanna di Giove simile a quella di Sisifo, o, peggio ancora, sarebbe come il correre dell'asino affamato dietro il fascetto di fieno che il padrone gli tiene avanti agli occhi con un bastone, mentre comodamente lo cavalca. La soluzione più plausibile è ammettere nell'uomo un'apertura all'infinito per cui in ogni situazione coglie

il limite e sente il bisogno di superarlo. L'uomo, pur sempre legato alla sensibilità che lo tiene immerso nelle cose materiali, mai si chiude nel suo orizzonte. Di fronte ad ogni cosa pronuncia il suo giudizio: "*è essere, ma non l'essere*", l'essere è sempre oltre e l'uomo è aperto a questa dimensione infinita, anche se mai la coglie nella sua presenza positiva, ma solo avverte la sua mancanza che esprime attraverso un giudizio di negazione. Dal dislivello che corre tra gli esseri presenti nella nostra esperienza e l'apertura all'essere nella sua infinita dimensione percepita come assenza, nasce l'inquietudine esistenziale e ogni aspirazione del futuro. Gli animali sono chiusi nella constatazione dei dati e nel meccanismo dell'istinto che li guida. La caratteristica dell'uomo sta nell'oltrepassamento dei dati, nel trascendere ogni situazione, nell'ex-sistere. L'uomo è libero, anche se la sua libertà è sempre condizionata dalle concrete situazioni di fatto. Il sacro come apertura all'infinito è il presupposto della libertà costitutiva dell'uomo e del suo destino storico, ossia della sua impossibilità di fermare il cammino del trascendere in una situazione data, per quanto felice essa sia. Senza questa apertura all'infinito non avrebbe senso l'evocazione della parola poetica, né il sacrificio eroico per un ideale o per la persona amata.

Il sacro come apertura all'infinito è ancor prima della stessa idea di Dio, anche se il suo oggetto adeguato è Dio inteso come il "totalmente altro". Tra la nostra dimensione e quella divina c'è un'infinita differenza qualitativa per cui il nostro linguaggio, nato per esprimere la realtà del nostro mondo, non può dire che cosa è Dio. La teologia da sempre è consapevole che su Dio noi possiamo dire non ciò che è, ma ciò che non è: quando diciamo che è infinito, non gli attribuiamo una caratteristica espressa positivamente, diciamo semplicemente che non è finito come noi, senza sapere in che consista la sua infinità. Eppure non possiamo fare a meno di mettere alla prova il nostro linguaggio per dire qualcosa che sempre più gli si avvicini, senza mai presumere di definirlo entro i nostri schemi né di saper che cosa vuole o da che parte sia. Il "Dio lo vuole" delle crociate è stata una bestemmia nei confronti di Dio e una scia-

gura per noi uomini. Il “Got mit uns” dei nazisti è stato l’idolatria più sfacciata che ha richiesto l’ecatombe più sanguinaria della storia. Anche la pretesa di sapere chi è Dio non ci è stata meno funesta quando ha acceso roghi contro chi pensava diversamente. E’ necessaria la consapevolezza che il nostro dire su Dio coglie delle tracce e dei segni che vanno continuamente ripensati per il mutare del nostro linguaggio e della nostra situazione umana. Certo non tutte le sue tracce sono ugualmente significative o valide, ma da questo punto di vista saremo più attenti a cogliere nel pensiero degli altri ciò che ci aiuta a capire di più e non ciò che vi è di errato per poterlo condannare e ridurlo al silenzio. Il Dio come “Totalmente Altro” non alza le barricate tra opposti schieramenti, ma sollecita l’infinita ricerca, dove la consapevolezza del nostro limite fa sentire il bisogno di aiutarci vicendevolmente.

### *Il senso del vivere e del morire*

Questa apertura all’infinito permette all’uomo di porre il problema del senso, perché è nel più vasto orizzonte dell’essere che ogni cosa acquista il suo significato. Inoltre solo chi è aperto all’essere avverte l’abisso del nulla che la morte spalanca; l’animale cessa di vivere, ma non sa di morire; perciò in questa apertura all’infinito si decide il senso del vivere e del morire.

Il pensiero come apertura all’essere che caratterizza l’uomo e lo sottrae alla soffocante chiusura nel sistema produttivo è un riscatto di dignità e di libertà. Nell’apertura all’infinito è possibile pensare a un senso della vita che si elevi al di sopra dell’efficacia strumentale e del godimento consumistico. In questa pressante problematica del nostro tempo tanto l’ateo che il credente combattono la stessa battaglia per la dignità di se stessi e degli altri. La diversità sorge quando nell’apertura all’infinito il credente vede delinearci il volto di Dio, ma la distanza è meno abissale di quanto abbiamo sempre pensato.

L’apertura all’essere rivela all’uomo non solo il senso del vivere, ma anche del morire. Giovanni Pascoli così riporta il canto di un pastore che veglia il suo gregge nella notte di Natale:

*O greggia, solo chi non sa, non muore!  
Tu non odi l'abisso che rimbomba  
presso il tuo dente, e strappi lieta il fiore  
del loto eterno ai sassi della tomba.*

Solo l'uomo è consapevole della morte, non solo come notizia di un evento ineluttabile, ma come senso, perché l'apertura all'essere gli permette di guardare oltre ogni situazione di fatto e gli rivela l'abisso del nulla che segue l'essere come la sua ombra.

### *Esigenza di giustizia*

Max Horkheimer nella intervista del 1970 dal titolo *La nostalgia del totalmente Altro* afferma, nonostante il suo marxismo originario, che la sofferenza e la morte fondano tra gli uomini una solidarietà più forte che quella di classe. Di fronte alle vittime di Aushwitz e di tutte le prepotenze umane sorge la domanda: la morte chiude la partita in maniera definitiva? l'ingiustizia che sempre dilaga nella storia umana è l'ultima parola o è possibile un riscatto della dignità delle vittime? Questo inquietante interrogativo fa sorgere "la nostalgia del totalmente Altro". C'è bisogno della teologia non per parlare di Dio, ma per sorreggere la speranza che nonostante tutto l'ingiustizia non sia l'ultima parola. Per l'ateo e materialista Horkheimer l'ulteriore dimensione che permetta il riscatto dopo la morte è solo nostalgia, per il credente è realtà...ma il filosofo Pascal avverte che Dio è una scommessa che comporta sempre incertezza e rischio. Per Kant Dio non è mai oggetto di esperienza quindi non può essere affermato dal sapere scientifico, ma è l'esigenza più radicale della coscienza umana: appartiene a quelle verità per cui vale la pena di giocarci la vita. L'apertura del pensiero che pone la domanda del senso della vita ha il suo risvolto etico nel superamento dell'egoismo e nel prendersi cura dell'altro, specie se indigente. Questo motivo ricorre spesso nel dibattito filosofico attuale. Anche qui credenti e non credenti hanno tanta strada da percorrere assieme. La diversità di nuovo riemerge per il fatto che il credente

riconosce nel volto dell'ultimo dei fratelli l'immagine stessa di Dio, come supremo garante della dignità umana contro ogni ingiustizia. Quando l'ateo e il credente dimenticano l'appartenenza di gruppo con la conseguente volontà di prevaricare, si ritrovano più vicini, tanto da rendere possibile un dialogo di umanità che aiuta a portare il fardello d'angoscia. Forse l'ateo non è disposto a fare il passo ulteriore che la nostalgia gli suggerisce perché troppe volte ha inteso nominare Dio a copertura delle ingiustizie e per giustificare delle atrocità. D'altra parte l'uomo moderno non è disposto ad accettare una fede che viene presentata come uno stato di minorità e di soggezione all'autorità.

### *Oltre la filosofia*

Il discorso condotto sin qui non esce dall'orizzonte filosofico. La religione comporta anche il coinvolgimento emotivo: l'infinito verso cui ci si apre diventa persona, con cui si entra in relazione d'amore. L'intima esperienza dell'incontro con Dio non è mai totalmente esprimibile in termini razionali. *“Son due cose ben distinte, credere solamente in una realtà sopra sensibile o averne l'esperienza; avere delle idee intorno al sacro o percepirlo e sentirlo come una realtà operante che si manifesta attivamente”* (R. Otto, *Il Sacro*, Milano 1981, p.139). La religione vive nell'equilibrio dei due elementi: se viene meno la razionalità cade nel fanatismo, se dimentica l'emozione dell'incontro diretto, si riduce a dottrina filosofica. Anche l'esperienza dell'incontro con Dio ha bisogno di molto spirito di discernimento per non cadere nelle illusioni di una psicologia alterata. È facile dimenticare la dimensione storica segnata dalla finitezza e credere di usufruire dell'unione beatificante con l'Infinito, a scapito della concretezza del vivere, dove la fatica e il dovere non concedono scappatoie.

### *Oggettivazione del sacro*

L'incipit di ogni supplica rivolta al papa diceva: “Umilmente prostrato al bacio della sacra pantofola...”. Anche Galilei ha do-

vuto usare questa formula nei tentativi di evitare la condanna del Santo Ufficio. Qui il sacro non è apertura verso l'infinito, né sollecita la libertà, ma riveste di maestà divina il potere umano per sottrarlo ad ogni possibile critica ed esigere indiscussa sottomissione. I termini biblici “*qadosh*” e “*herren*” che noi traduciamo con *sacro*, esprimono l'idea di “separato”, sottratto all'uso umano. Il sacro oggettivato rappresenta Dio nella nostra dimensione sensibile, svolge il ruolo di mediazione tra Dio e l'uomo, rende visibile e afferrabile quel Dio puro spirito che trascende ogni nostra possibilità empirica. È una cosa del nostro mondo che viene sequestrata da Dio, perciò interdetta al naturale uso umano. Se come apertura all'infinito il sacro non ha confini e comprende nel suo orizzonte tutta la realtà, senza margini per il profano, il sacro oggettivato, essendo cosa determinata, esclude tutto il resto che diventa il profano. La contrapposizione tra sacro e profano è in contrasto con l'universale bontà dell'essere, genera lacerazioni, impone divieti, sollecita la volontà di dominio e di violenza perché, in quanto rappresentante di Dio, il sacro deve sottomettere ogni cosa. L'apertura all'infinito genera un sentimento di liberazione rispetto a ogni limite, spinge alla ricerca della novità, nutre l'utopia. Quando il sacro si oggettiva assume delle caratteristiche assimilabili a quelle descritte da Rudolf Otto: *tremendum*, *fascinans*. Incute timore perché si circonda di divieti e di interdizioni, esige sottomissione, impone l'ordine delle strutture esistenti contro ogni pretesa degli individui nella loro diversità e originalità. La persona immessa nel sacro deve abbandonare la sua identità individuale per uniformarsi all'identità collettiva. Qui la parola identità è intesa in maniera equivoca: l'identità collettiva è bella espressione che maschera la distruzione della vera identità che è quella personale. L'altra caratteristica del sacro è la fascinazione in un doppio senso. L'abisso terrorizza, ma nello stesso tempo attira lo sguardo, così il sacro attira proprio perché incute timore. Il senso più forte di questa fascinazione sta nel fatto che il sacro genera la presunzione di aver catturato Dio e perciò di poter disporre della sua onnipotenza.

L'origine di questo modo di concepire il sacro risale alle religioni primitive. Il divino è di per sé inafferrabile, ma l'uomo primitivo è chiuso nell'orizzonte della percezione sensibile, perciò ha bisogno di ricondurre la divinità a questa dimensione. Per rispondere a questa esigenza prende un oggetto che si caratterizza per qualche peculiarità, lo separa dall'uso umano e lo deputa a rappresentare la divinità. Ciò gli permette di mettersi in relazione con il mondo ultrasensibile e di catturarne l'onnipotenza per metterla al proprio servizio nella lotta contro la natura selvaggia, ossia vincere il bisogno e la paura.

### *Motivi dell'oggettivazione*

Un primo motivo dell'oggettivazione nell'uso del nostro linguaggio. Pur aperto all'infinito con il suo pensiero, l'uomo è radicato nella dimensione mondana caratterizzata dalla finitezza e costituita dalle cose sensibili. Il suo linguaggio si commisura a questa dimensione, per cui, anche quando vuol esprimere la sua interiore esperienza dell'incontro con il divino, non ha che questo strumento: un linguaggio commisurato alla dimensione della finitezza, per esprimere la realtà trascendente, infinita. D'altra parte quando vive l'esaltante esperienza dell'incontro con l'Infinito, l'uomo non può chiudersi nel silenzio, ha bisogno di esprimere ciò che gli trabocca dal cuore. Confrontandosi con gli altri, con loro può costruire momenti comunitari di vita religiosa. Quando usiamo le parole, i gesti, i segni e le cose per esprimere ciò che è trascendente nella consapevolezza di questa infinita differenza qualitativa e nella continua ricerca di forme sempre nuove e creative come tracce che indicano e rimandano oltre, allora raggiungiamo i vertici dell'intuizione poetica, della speculazione filosofica e dell'invocazione religiosa. Quando però perdiamo la consapevolezza che le parole, i gesti, i segni e le cose appartengono al nostro orizzonte umano, allora tutto ciò si riveste di luce divina e si erige al di sopra dell'uomo per dominarlo, si fissa e si assolutizza per cui non è più scalfito dai mutamenti della storia umana.

Un secondo motivo della oggettivazione del sacro sta nell'insicurezza interiore di tante persone. L'oggetto supremo del nostro desiderio che costituisce la ragione per cui ogni altra cosa è desiderata, di per sé inafferrabile, lo sperimentiamo in quanto assente in ogni esperienza umana: l'inquietudine del nostro cuore ne afferma l'esistenza, anche se mai riesce ad afferrarla. Per la coscienza maggiore questa rivelazione del Dio nascosto sollecita il pensiero verso nuovi orizzonti, mentre genera angoscia e insicurezza per la coscienza minore. Questa ha bisogno di certezze afferrabili che le garantiscano un sicuro punto di riferimento per superare le radicali insicurezze che cela nel proprio animo e la mancanza di coraggio di assumere in proprio l'avventura della ricerca e il rischio della novità. Il sacro oggettivato le dà l'illusione di poggiare su un fondamento sicuro, empiricamente afferrabile. Un ulteriore motivo di fascino potrebbe essere il delirio di onnipotenza: non solo lo rassicura interiormente contro le proprie insicurezze, ma gli permette persino di dominare gli altri. Non ha il coraggio di entrare nell'agone delle relazioni umane con le proprie forze, perciò si riveste dei panni divini che di per sé incutono sottomissione. Così pure nella ricerca della verità ha paura di sbagliare, non si sente mai sicuro, perciò si appropria della maestà divina e così diventa tanto forte da non tollerare opinioni diverse.

Il sacro oggettivato ha bisogno di un gestore, non può essere lasciato in mani impure. Compito del sacerdote è custodire il sacro e distribuirlo secondo precise norme rituali. Entrando nell'orizzonte del sacro, si separa dalla società e si identifica con la sacralità del divino, non viene più considerato nella sua individualità personale, ma come membro dell'istituzione sacrale, di cui assume l'uniformità dell'abito e del comportamento. Questi pastori sanno tanto di ovino, ironizza Nietzsche, anche loro fuggono dalla libertà. Pensare con la propria testa, assumere la responsabilità delle proprie decisioni comporta fatica e rischio, richiede coraggio. Le persone insicure di sé nulla temono di più, perciò fuggono dalla libertà e si rifugiano nel gregge, dove si pensa come tutti pensano, si dice quel

che tutti dicono, si fa come fan tutti, sfuggendo ogni responsabilità. Nel gregge si può entrare da gregari, sottomettendosi agli altri, ma si può entrare da dominatori, costringendo gli altri a stare nei propri schemi, conservando la forza del pensiero unico, così si evita la diversità, che sempre mette in discussione le proprie certezze e rompe il sostegno dell'uniformità.

Il richiamo ai gestori del sacro introduce il terzo motivo dell'oggettivazione: il rapporto tra sacro e religione. Roger Caillois afferma che il sacro è l'idea madre della religione, mentre la religione ha il compito di amministrare e controllare il sacro. Nel gestire il sacro la religione deve oggettivarlo in gesti rituali, in norme, in verità da credere... diventa istituzione ecclesiastica con un ruolo sociale; così il sacro che in sé evoca l'indicibile, l'ineffabile, viene codificato in forme ben definite e controllabili

### *Critica del sacro oggettivato*

Il rifiuto del sacro oggettivato nasce dall'essenza stessa della coscienza moderna che ha conquistato la consapevolezza dell'autonomia nella dimensione mondana e non è più disposta a rinunciare per nessun motivo. Dal *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, alla Risposta alla domanda: che cosa è l'illuminismo? Di Kant tutto il pensiero moderno ribadisce il suo rifiuto delle guide o dei tutori dell'umanità. L'uomo moderno si sente maggiorenne, ha il coraggio di pensare con la propria testa e di decidere autonomamente. L'uomo, divenuto maggiorenne, non è più disposto a sottomettersi a questi tutori e a ogni tipo di divieto imposto per autorità. Dopo il medioevo, lo sviluppo della società è sempre accompagnato dalla lotta contro il potere ecclesiastico, dallo schiaccio di Anagni alla breccia di Porta Pia. L'ostinata opposizione a ogni novità storica nasce dall'incapacità di distinguere tra l'apertura alla trascendenza e l'istituzione sacrale e ha generato come conseguenza l'odio anticlericale e persino l'abbandono di ogni fede con la proclamazione della "morte di Dio".

Il sacro oggettivato è il comune bersaglio della critica, in un pri-

mo momento in nome della ragione, dalla metà dello scorso secolo anche in nome della fedeltà al vangelo. La verità fondamentale che caratterizza il cristianesimo è l'incarnazione: il Verbo si è fatto carne ed è entrato nella nostra storia, condividendo la nostra condizione umana. Qui si attua il movimento opposto alla separazione del sacro. Dio salva umanamente l'uomo. Questo lo stupore e la meraviglia del cristianesimo che lo differenzia da tutte le altre religioni. A questa opposizione di principio va aggiunto il continuo insegnamento di Gesù contro le tante forme di sacro del giudaismo, a cominciare dal tempio che rappresenta il pilone portante della religione del sacro. Di fronte ai discepoli che guardano stupiti la bella costruzione del tempio, suona dissacrante la profezia di Gesù: *"In verità vi dico, non resterà qui pietra su pietra che non venga distrutta"* (Mt.24,2). Nel processo, l'accusa è: *"io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo"* (Mc.14,58). Nel dialogo con la samaritana, innanzi tutto Gesù supera l'emarginazione della donna, tipica della religiosità sacrale, e dà al colloquio un tono personale e intimo, più di quanto abbia mai fatto con i suoi discepoli. Di fronte alla domanda se bisogna adorare Dio sul monte di Samaria o a Gerusalemme, Gesù dà una risposta forte e impensabile nel contesto culturale del tempo: *"Credimi, donna, è giunto il momento in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre... i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità... Dio è spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità"* (Gv.4,22-24). A questo discorso fa eco l'Apocalisse quando presenta la nuova Gerusalemme che discende dal cielo: *"Non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio"* (Ap.21,22). Gli evangelisti Marco, Matteo e Luca fanno notare che quando Gesù muore il velo del tempio si squarcia da cima a fondo: *"Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due, dall'alto in basso"* (Mc.15,37-38). Non si tratta di un episodio narrato per curiosità, ma per esprimere un profondo senso teologico: la morte di Gesù mette fine al ruolo del tempio e dei sacrifici che in esso

si compiono. Particolarmente significativa la parabola del buon samaritano. Gesù non critica l'insensibilità del sacerdote e del levita, ma la legge della purità rituale che non permette di compiere riti a chi si è sporcato fisicamente le mani di sangue o ha toccato un cadavere. Ligi alla mentalità sacrale, dovendo scegliere tra Dio e l'uomo ferito, non hanno il minimo dubbio e orgogliosi della purità rituale conservata entrano nel tempio per compiere un sacrificio a Dio... Ma ormai il tempio è vuoto, Dio è andato altrove, lungo le strade degli uomini, dove c'è sempre un ferito da soccorrere. La consapevolezza del salto qualitativo tra la religiosità giudaica e l'esperienza di incontro con Dio attraverso Cristo era chiara nella comunità primitiva. Ancora legati alle abitudini giudaiche in cui erano stati educati "ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio", ma "spez-zavano il pane a casa" (At.2,46), L'eucarestia si celebra non in un luogo sacro-separato, ma nel luogo della vita umana per eccellenza.

Gesù ha criticato il sacro del giudaismo e non ha mai usato il termine sacerdote per i suoi. Sacro e sacerdote entrano nel linguaggio cristiano nel terzo secolo all'interno del contesto sacrificale. Sacerdote non può essere il logico sviluppo di apostolo, come afferma una certa apologetica. Sacerdote è gestore del sacro, compie un sacrificio, svolge il ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo. Apostolo è colui che è mandato ad annunciare una salvezza già compiuta che chiede solo di essere accolta e di diventare il punto di partenza di un nuovo progetto di vita. L'eucaristia che la chiesa celebra non aggiunge nulla alla salvezza operata da Cristo sulla croce, ma semplicemente rende presente qui, ora, per noi quell'unico sacrificio di Cristo che ha il potere di salvare tutta l'umanità. Nel terzo secolo, sacro, sacerdote e sacrificio costituiscono una nuova precomprensione da cui parte una globale lettura dell'esperienza di fede e una generale organizzazione della comunità cristiana. Questo accade in concomitanza di due nuove tendenze: da una parte la comunità cristiana si è allargata e ha bisogno di darsi un'organizzazione nel diritto, nel rito, nella teologia e nell'istituzione, mentre dall'altra parte l'impero romano va in crisi e perde l'orgoglio del "*civis roma-*

*nus sum*". Per superare questo smarrimento gli imperatori pensano a una grande riforma religiosa sostenendo i culti misterici di Mitra e Cibale. I cristiani che appartengono a questo mondo in crisi, non ricorrono ai riti misterici, ma al di dentro del proprio orizzonte danno un nuovo orientamento alla loro esperienza di fede, ispirandosi all'antico testamento. Le modifiche post-conciliari possono essere lette come un tentativo di correggere le posizioni più stridenti della struttura sacrale e di riconquistare uno spazio di serena umanità secondo lo stile evangelico.

### *L'inatteso ritorno del sacro*

Harvey Cox, dopo aver scritto ne *La città secolare* (1965) che la secolarizzazione è il destino della modernità, in *La religione nella città secolare* (1984) prende atto del risveglio religioso e del ritorno del sacro. Questo percorso di ritorno al sacro può essere letto come una reazione al dominio della tecnologia che cancella ogni traccia di sensibilità umano.

### *L'era della tecnologia*

Con molta ingenuità siamo soliti pensare la tecnologia come strumento nelle nostre mani che usiamo solo quando ci serve, come facciamo del computer e del telefonino. Noi ci sentiamo al di sopra, liberi di decidere. In realtà la tecnologia oggi non è più solo uno strumento, ma l'orizzonte onnicomprensivo, l'organizzazione globale del mondo, entro cui ogni cosa, compresi noi stessi, acquista un nuovo significato. La tecnologia offre i mezzi per raggiungere gli scopi che ci prefiggiamo, ma non si interessa dei fini e dei valori che orientano in ultima istanza la nostra azione e danno senso al vivere. Per esempio: se sto male, mi rivolgo al tecnico della salute per guarire; una volta guarito non posso chiedere al medico se valga la pena di vivere. Nessuna tecnica si cura del senso e dei fini ultimi. Nel vuoto dei valori morali che il nichilismo ha lasciato dietro di sé, non siamo più in grado di orientare la tecnologia in

funzione dell'uomo. Di conseguenza la tecnologia prende la finalità dal sistema capitalistico in cui si inserisce: il profitto. Si produce non ciò che serve all'uomo, ma ciò che produce profitto, come le armi e la droga. Lo stesso sviluppo della società che dovrebbe essere una scelta politica in funzione dell'umanità, ci sfugge di mano; la tecnologia tende a realizzare tutte le sue possibilità indipendentemente dalla volontà umana. Il futuro è già determinato dai risultati. Infatti ogni risultato ottenuto è solo un punto di passaggio per risultati ulteriori, in un cammino che tende all'infinito. L'unico fine che rimane è l'estendersi del dominio della tecnologia che riafferma se stessa e tutto riconduce e subordina a sé. Va aggiunta una ulteriore considerazione: siccome la tecnologia, come il denaro, è il mezzo per ottenere ogni fine, diventa il fine più ambito in quanto permette di raggiungere tutti i fini desiderati, così il rapporto tra fine e mezzi viene capovolto. Il successo della razionalità strumentale e la crisi del pensiero filosofico portano alla più diffusa convinzione che l'unica razionalità valida è quella tecnologica.

In questo orizzonte culturale creato dalla tecnologia non c'è più spazio per l'etica che si costituisce in rapporto ai fini. La caduta del muro di Berlino come espressione della fine del sistema comunista è solo l'evento plateale della crisi delle ideologie generata dalla tecnologia. Ogni ideologia si presenta sempre come assoluta e totalizzante, ma di fatto può resistere solo finché non viene smentita dall'esperienza. La tecnologia invece si presenta come ipotetica, accetta la sfida dei fatti, non teme di essere falsificata, anzi ne trae vantaggio per riformularsi in una nuova ipotesi più efficace. Tutte le altre ideologie possono oggi sopravvivere solo se funzionali al sistema tecnologico. Anche qui si attua un rovesciamento di prospettiva: per Platone la politica era la tecne regina che doveva presiedere a tutte le altre tecniche, oggi una politica è vincente solo se si adegua allo sviluppo del sistema tecnologico e le è funzionale, altrimenti è destinata al fallimento.

In questa nuova situazione cambia anche l'autocoscienza che l'uomo ha di sé. La modernità ha pensato l'uomo come soggetto,

irripetibile nella sua identità, artefice del proprio destino, consapevole delle proprie scelte. Nell'organizzazione globale della tecnologia l'uomo svolge un ruolo standardizzato in cui può essere sostituito da chiunque senza che il sistema e il suo prodotto avvertano la minima conseguenza. Inevitabile un senso di frustrazione e una caduta dell'identità in uniformità di massa. L'uomo diventa una piccola rotella di un immenso ingranaggio che lo domina e gli impone il suo ritmo. Deve prima produrre e poi consumare per continuare a produrre sempre di più. Se non accetta questo ruolo, è cacciato fuori dal sistema, ossia non può più partecipare alla lauta mensa del consumismo; ritorna il mito di Giacobbe ed Esaù: un piatto di lenticchie in cambio della primogenitura! Il paradiso terrestre del supermercato in cambio della dignità di pensare. La situazione ha sollecitato due risposte diverse: c'è chi sente il bisogno di ricercare il senso della vita, come forza interiore che permette di vivere la modernità senza paure, anzi con la gioia di aprirsi a cieli nuovi e a terra nuova, c'è chi, la grande massa, ha provato un senso di smarrimento e di insicurezza, perciò, in contrasto al mondo inabitabile e ostile, ha cercato una via di fuga per trovare altrove un fondamento sicuro che non muti con il mutar del tempo. L'approdo naturale è il sacro nella sua forma oggettivata, ma non quella dell'idolo, bensì quella delle strutture con il loro apparato rituale, culturale e di autorità. Comunque sempre si cerca il punto fermo, come fondamento sicuro su cui poggiare: la certezza di aver dio dalla propria parte.

### *Reazione all'era tecnologica*

In reazione al dominio globalizzante della tecnologia e al soffocamento del consumismo, l'uomo d'oggi vive una inversione di marcia rispetto al sacro: dalla secolarizzazione e dal disincanto (Max Weber) al ritorno del sacro come bisogno di superare la chiusura della razionalità strumentale attraverso il recupero del mistero inteso non come l'irrazionale, ma come l'altro dalla razionalità puramente strumentale, dimensione meta-utilitaristica che suscita la tensione problematica e l'utopia. Il sociologo Franco Ferrarotti,

pur ammettendo l'indefinibilità del sacro, così ne abbozza le tracce semantiche: il sacro è il meta-umano che più occorre alla convivenza umana, pena l'inaridirsi dei rapporti umani in relazioni mercificate, l'appiattimento del vivere e la perdita di senso, ossia pena la perdita di ciò che vi è propriamente di umano nell'uomo, la sua coscienza aperta al possibile, il suo potenziale utopico, la sua mai perfettamente dominabile imprevedibilità. Anche per Paul Ricoeur il sacro tocca la dimensione più profonda dell'esistenza umana e determina il significato che l'uomo dà a se stesso e al mondo. Il sacro come apertura all'infinito sottrae l'uomo alla soffocante chiusura nel sistema produttivo che lo riduce a semplice strumento è un riscatto di dignità e di libertà. Nell'apertura all'infinito è possibile pensare a un senso della vita che si elevi al di sopra dell'efficacia strumentale e del godimento consumistico. Questa identità sana e motivata è capace di un progetto alternativo che metta la tecnologia, di cui non possiamo più farne a meno, a servizio dell'uomo per una società a misura d'uomo, con particolare attenzione per i più deboli.

È difficile per tutti stare al ritmo, ma mentre l'uomo maturo può provare la gioia del rinnovamento e persino della creatività, la persona immatura e insicura di sé si sente smarrita, sente vacillare la terra sotto i piedi e sfaldarsi ogni fondamento, inevitabilmente cade nell'angoscia. La maggioranza degli uomini oggi vivono questo dramma. In contrasto al mondo che sente inabitabile e ostile cerca una via di fuga per trovare altrove un fondamento sicuro che non muti con il tempo. Il suo approdo naturale è il sacro nella sua forma oggettivata. Qui si abbarbica come un naufrago allo scoglio; l'assolutezza e l'immutabilità di Dio riflessa nell'oggetto sacro gli danno garanzia di sicurezza. Da questa nuova situazione di salvato guarda il mare continuamente in agitazione come la sua antitesi: è il mondo del profano dove si scatena la forza del maligno. "Il fondamentalismo" non si accontenta della propria salvezza. Chi si sente investito della potenza divina non può lasciare qualcosa che gli si sottragga, deve riconquistare il mondo per riaffermare il dominio

di Dio, mentre inconsciamente cerca solo di eliminare quanto può metterlo in discussione con la propria diversità.

### *Attualità*

Più di quanto si possa pensare il discorso tocca un punto tragico della nostra storia attuale. In varie parti del mondo islamico sembra dominare la logica del sacro oggettivato. La religione è utilizzata per costituire una forte identità, tanto da essere disposti a giocare la vita nell'ebbrezza del martirio. L'altro che non si inchina allo stesso dio non ha diritto di esistere, anzi deve essere eliminato come emissario di satana. L'altro può essere anche tutto il mondo occidentale che rappresenta una tentazione e una minaccia della monolitica visione religiosa. Quello che sta facendo il nuovo califato islamico è la pedissequa realizzazione di questa logica, così nel Sudan, in Nigeria, in Sierra Leone.. in tutti i focolai di terrorismo. Non è facile prevedere come sarà possibile uscire da questa planetaria tragedia del nostro tempo, visto che il dialogo è impossibile e la repressione non fa che diffondere l'incendio. Anche all'interno dell'orizzonte cristiano rara è la ricerca di senso, dominante un devozionismo che rassicura e dà il senso della stabilità, l'identità collettiva sostituisce la coscienza di sé e del proprio progetto di vita, ogni spunto di critica viene sacrificato all'irenismo beatificante, la sottomissione all'autorità e la forza del numero garantiscono sicurezza, l'abitudine di riti tradizionali sostituisce la profezia evangelica...ancora si fa uso dell'oppio.

### *Il sacro e l'umano*

La critica al sacro oggettivato (la strutture, la ritualità, il potere, l'appartenenza, l'identità collettiva, l'esclusione...) non vuol negare l'esperienza di fede né cancellare le stelle dalla volta del cielo, anzi, vuol eliminare ogni ostacolo che non permette al pensiero umano di aprirsi all'infinito dove solo è possibile intravedere il Totalmente Altro nel suo mistero inesauribile. Solo qui si disseta *l'inquietum cor nostrum*, in antitesi alla religiosità consolatoria, troppo

spesso contagiata dall'oppio. Il sacro come apertura all'infinito libera il pensiero e gli fa provare la gioia dell'insonne ricerca, l'affascinante avventura di scoprire nuove tracce del suo vero volto, senza mai pretendere di definirlo una volta per sempre e permette di esprimere con libertà il suo rivelarsi attraverso immagini, parole e segni, che rimangono sempre strumenti umani.

Nella nuova Gerusalemme che discende dal cielo non vi è il tempio, non perché sia precipitata nel buio dell'ateismo, anzi è maggiormente luminosa di fede perché Dio e il suo Agnello abitano in mezzo a loro. Cambia solo il modo con cui Dio si rivela all'uomo: non più nella separatezza del sacro che incute timore o frivola curiosità, ma nella concretezza del vivere, alla maniera umana, in coerenza al dogma dell'incarnazione. Questo è meraviglioso! Il cristianesimo presuppone l'umanesimo, anche se non si riduce solo ad esso. La critica del sacro oggettivato libera allo stesso tempo il volto di Dio dalle contraffazioni e l'uomo dalla umiliante sottomissione che gli impedisce di pensare.

DIEGO ROMAGNOLI

## Mitra: storia di un dio. Iran

Presenta *Sergio Sconocchia*

Già nel volume *Mitra: Storia di un dio. India*, il primo di una serie avvincente dedicata a Mitra, figura di grande rilievo per la storia dei miti e per la stessa storia delle religioni, il giovane Autore, Diego Romagnoli, aveva cercato di chiarire, agli altri e a se stesso, le origini di questo dio, che nell'antichità era anche entrato in concorrenza con il primo Cristianesimo.

Romagnoli cerca, attraverso una serie di quattro volumi, di indicare i percorsi – geografici, filosofici, misteriosofici – attraverso i quali il culto di Mitra è pervenuto alla realtà universale e cosmopolita dell'Impero Romano; di indagare poi sulle cause della sua scomparsa, peraltro mai totale, a seguito degli editti teodosiani.

Studiare le fasi del culto di Mitra significa ripercorrere le fasi della civiltà indoeuropea, di quella dell'Oriente e dell'Asia minore e del nostro stesso processo religioso, socio-culturale, linguistico e artistico-letterario. La diffusione e il cammino del culto di Mitra coincidono, sotto diversi aspetti, con alcune delle tappe fondamentali della civiltà dell'Eurasia e dell'Europa.

L'opera di Diego Romagnoli, allo stato attuale, consta di due volumi già pubblicati per i tipi dell'editore palermitano Carlo Saladino; il terzo dovrebbe uscire entro il 2013, il quarto vedere la luce entro l'anno 2015.

Nel primo volume, *India*, pubblicato nel 2011, l'Autore pone l'accento sulle origini più remote di questa figura divina di natura solare, collocandone la nascita nell'estremo nord dell'Europa sulla

base delle teorie di Tilak riguardanti l'antichità dei *Veda*, assai precedente la loro stesura scritta.

Tutti i culti occidentali, a partire dalle *Teogonie*, hanno come centro di irradiazione l'India. È di qui che culti e fenomeni socio-culturali si aprono e si espandono in tutte le direzioni, come ben mette in risalto l'Autore, ma soprattutto a Nord, a Ovest, a Sud. La ricerca è partita proprio dal centro generatore di quel processo evolutivo grandioso e splendido costituito dalla spiritualità orientale, come osserva Carmelo Fucarino, nella *Prefazione* del libro, p. 11, “in un intreccio mirabolante tra forme lontanissime nel tempo di zoomorfismo e fitomorfismo fino all'assunzione della sfera celeste e dei suoi astri come parametro esistenziale di lettura della vita umana e degli spiriti divini superiori che ne interpretano e dirigono l'agire [...]”.

Romagnoli aveva trattato anche della mitica Iperborea patria degli Ariya, dalla quale, a seguito delle glaciazioni che resero progressivamente inabitabili terre prima dotate di un clima abbastanza temperato, si dipartirono correnti migratorie: un ramo si diresse verso l'India, mentre un altro si indirizzò verso l'Iran.

In questo secondo volume, pubblicato nel 2012 con il sottotitolo *Iran*, Diego Romagnoli si sofferma sulla figura di Mithra (a differenza che in India, scritto con la lettera “h”) nel Pantheon iranico, dove giunge a seguito delle migrazioni cui si è accennato, che portarono alla rottura anche linguistica dell'unità Ariya. Sulla base degli *Avesta*, libri sacri iranici paralleli ai *Veda* indiani, il dio assume nel dualismo mazdeo praticato in Iran un rilievo assai maggiore che non in India, unendo all'originario carattere di dio del patto e dei contratti quello di dio solare e di divinità dell'alleanza tra gli uomini e Dio. Interverrà successivamente la riforma di Zarathustra che abolirà i troppo diffusi sacrifici di bovini introducendo un unico dio spirituale, Ahura Mazda: ma tale monoteismo, di fronte alla resistenza dei sacerdoti e del popolo attaccati agli antichi culti, verrà presto temperato. Mithra sarà “recuperato” e proclamato pari in di-

gnità e venerazione allo stesso Ahura Mazda, e suo tratto distintivo resterà il sacrificio del toro, dal significato cosmogonico.

In Occidente l'analisi dello sviluppo teologico è limitata ai poemi omerici e ad Esiodo, con la sua nota sistemazione teogonica poiché, tra l'altro, proprio per il prestigio e la fama di Esiodo si sono perdute tutte le altre cosmogonie e teogonie. Per contro, "*nella cultura orientale la grande e immensa tradizione scritta ci ha permesso di ricostruire tutta la struttura delle teologie ivi presenti e tramandate in una vasta e complessa letteratura*" (Fucarino, *Prefazione* cit., p. 11).

In India nasce il Sanscrito, con i suoi articolati e complessi livelli linguistici "da cui, per semplificazioni successive, si sarebbero sviluppati gli alfabeti della nostra civiltà occidentale, quello fenicio, il greco e il latino" (pp. 11-12). Quando l'Occidente si esprime ancora attraverso le trascrizioni, per lo più commerciali e pratiche, delle scritture lineari A e B, in Oriente, precisamente in India, l'umanità scopre, con l'armonia e la duttile variabilità dell'esametro dei Veda, un "codice di comunicazione" che, per le sue stesse strutture metriche, è più facilmente memorizzabile e può essere affidato alla grande tradizione dell'Oralità che, come sappiamo, ha, come vera madre amorevole, generosa e irrinunciabile, preceduto la Scrittura. Ma dovranno passare dei secoli perché in Grecia e in Roma, con Omero e Virgilio l'esametro e i poemi nei quali quel verso – l'esametro eroico, l'*eroon* – si esprime, possano pervenire ai risultati della grande tradizione epica occidentale ed europea.

E nel campo della filosofia e della magia, Diogene Laerzio, nella sua immensa storia della filosofia, prima vera sintesi di storia del pensiero a noi pervenuta, riconosce ai Greci l'"invenzione" della filosofia – si pensi ai Presocratici e a Socrate –, ma ricorda anche l'attività filosofica dei Magi presso i Persiani, dei Caldei presso i Babilonesi o Assiri, dei Gimnosofisti presso gli Indiani, dei Druidi tra i Celti e i Galli.

Anche Vincenzo Guzzo, nella sua *Prefazione*, dopo aver sottolineato che Mitra è "la divinità del Patto", osserva, p. 23: "Persino

i dati onomastici diventano rivelatori di questo passaggio. Si pensi al nome del Gran Re Artaserse (*Artachshantha*) che significa: ordine (*Arta*), attraverso il buon governo (*Chsantra*) [...]. Questa tendenza a conservare, sotto precise epifanie divine, archetipi di fondamentale importanza include, accanto al dio Mitra, anche una divinità femminile molto antica [...]: questa divinità è *Anahita*, cui viene dedicato il quinto *Yasht* dell'*Avesta*, che sarà poi assimilata ad Afrodite Urania dei Greci.

Vediamo ora di fornire una descrizione un po' più dettagliata di questo libro, seguendo l'analisi dell'Autore.

Questi, cap. I, *Mithra l'Abura*, pp. 27-49, si sofferma dapprima (pp. 33-35), sulla diffusione dei popoli indoeuropei in Asia centrale. L'*akmè* degli Indo-Ariani è databile tra 3500 e 2000 a. C. Si tratta di popoli Indo-Iranici, quindi di gruppi linguistico-etnici piuttosto ampi: costituiscono il ramo maggiore della famiglia indoeuropea in Asia centrale. I Proto-Iranici si separano dagli Indo-Ariani tra 2200 a 1700 a. C. Gli Indo-Iranici e la loro espansione sono strettamente legati all'utilizzazione del cavallo e del carro (p. 34).

I testi sumerici di EDIII b Ngirsu (2550-2350 a. C. ) citano il *gingir*-carro e testi di UR III (2150-2000 a.C.), parlano dell'*anshezzi-zicavallo*, termine mutuato forse da *ashva* delle lingue indoiraniche (p. 35).

Dal primo millennio, antichi popoli iranici, come Medi, Persiani, Bactriani e Parti popolarono l'Altopiano iranico, mentre altri, come Sciti (da Ucraina a Siberia), Cimmeri, Sarmati e altri popolano la steppa a nord del Mar Nero.

Nella seconda ondata, denominata iranica, gli Iranici conquistano tutta l'Asia centrale e l'Iran. Tribù conquistatrici si insediano in regioni diverse dell'Eurasia.

Romagnoli, supportando il suo discorso anche con rinvii a studiosi del valore di A. Meillet, G. Dumézil, M. Eliade etc., parla poi del culto di Mitra prima di Zaratustra (pp. 40-43). Si osserva una evoluzione della religiosità – non si può ancora parlare di religione

– iranica: si nota un insieme di credenze: una sorta di miscuglio tra religione e magia.

Gli Sciti, come è frequente nelle steppe dell’Iran, sono dediti alle pratiche animistiche, a volte crudeli, dello sciamanesimo. Lo stregone, con poteri di sciamano, è sacerdote, indovino e guaritore: pratica “aesma-furore” in una “società di uomini”.

Diego Romagnoli passa poi, supportando le sue affermazioni con rinvii anche a posizioni di linguisti come A. Meillet, e L. Gray, ad evidenziare i valori che il termine *Mithra* assume. Uno dei più importanti è “patto, accordo, trattato, alleanza, promessa” (pp. 43-49).

Meillet fa derivare etimologicamente il nome da un suffisso strumentale o suffisso di agente: cioè a dire dalla radice indoeuropea \**mei*-scambiare o scambiarsi in tutto il territorio indo-europeo parole derivate da tale termine assumono sfumature di significato diverso. In un articolo del 1907,<sup>1</sup> Meillet rettifica le interpretazioni precedenti affermando che Mithra rappresenta la luce o il sole considerato come un essere morale.

Gray<sup>2</sup> fa invece derivare il nome dalla radice \**me* “misurare”, “assumendo che Mitra era la designazione del sole come la “misura” del giorno e che gli aspetti etici apparivano secondariamente” (p. 44).

Merkelbach (ibid.) afferma che, in Omero, *mitra* indica “fascia di protezione”; in seguito “diadema” di “re” e vescovi cristiani. Di fatto, il suffisso – *tr* – indica valore strumentale: così *métron* è “strumento per misurare”; *aratrum* è “strumento per arare”; *théatron* è “luogo per guardare”; *dióptron* è “un mezzo per guardare attraverso”; *mitra* è, propriamente, un “mezzo per legare insieme”.<sup>3</sup>

---

1 A. Meillet, *Journal Asiatique*, 1907, 10° serie, vol. X, pp. 143-159.

2 L. Gray, *The Foundation of the Iranian Religions*, Bombay 1929, pp. 96 e sss.

3 Romagnoli, p. 44 n. 52 rinvia a H.-P. Schmidt, *Mitra in Old Indian and Mithra in Old Iranic*, January 14, 2006: cit. con il beneplacito di G. Gnoli, *Sol Persice Mithra*, in *Misteria Mithrae*, Leiden 1979, p. 727.

L'autore prende poi in esame, nel cap. II *Zarathustra e la figura di Mithra* (pp. 51-72), forme di culto e leggende legate a *Mithra* (pp. 53-64). Sottolinea anche, dopo il passaggio semantico da “patto”, “contratto” ad “amico”, ulteriori sviluppi del culto di Mitra (pp. 64-70); si sofferma a parlare di *aoma*, bevanda inebriante; quindi discute di *Ahura Mazda e Mithra in sintesi* (pp. 71-72).

Il cap. III è dedicato a *Zarathustra e Mithra (il dio dello Zoroastranesimo)* (pp. 73-100). L'autore parla di Zarathustra (628-551 a. C.), della sua vita e del suo tempo, con riferimenti anche a F. Nietzsche. Fornisce notizie interessanti e curiose riguardo al nome: Zarathustra, legato a *zars-* Avestico “trascinare”, è da collocare in un ambiente di “allevatore di cavalli”: significa infatti, propriamente, “che muove i cammelli”, oppure “che guida i cammelli”. Segue un'analisi di Zarathustra e della sua riforma (pp. 79-84), con ampi ragguagli su Ahura-Mazda.

Nella tradizione Zarathustriana la malevolenza è rappresentata da Angra Mainyu, generalmente conosciuto come *Abriman* o *Abrimani*, il “Principio della distruzione”, mentre “la benevolenza è rappresentata attraverso gli Spenta Mainyu di Ahura Mazda, lo strumento o *Principio del Bene* nell'atto della creazione” (p. 83).

Romagnoli passa poi a parlare degli scritti di Zarathustra, composti ai fini della predicazione: le Gathas, gli Yasna scritti che, con altri scritti posteriori, andarono poi a fondare lo *Zend Avesta* (cioè “il commentario sul testo di lodi ad Ahura Mazda”(p. 87). Romagnoli si sofferma anche a parlare della centralità di Mithra (pp. 98-99) e cerca di trarre delle conclusioni.

Segue il cap. IV *Mithra da dopo Zarathustra ai Magi* (pp. 101-119). Il cap. V (pp. 121-140) è dedicato alle *Feste iraniche dagli Achemenidi all'epoca ellenistica (e oltre): il culto del fuoco*.

Segue l'importante cap. VI, *L'età ellenistica* (pp. 141-150). Qui viene studiato l'influsso di Ahura Mazda sui Greci e poi sui Romani. Si evidenziano interessanti paralleli con il mondo biblico e poi cristiano: Angeli e demoni; paradiso-inferno; fine del mondo; si

sottolineano elementi teologici comuni con il cristianesimo; si parla di “resurrezione finale”; di colonie di credenti migrate lontano; di sincretismo religioso. Sono importanti i §§ 6.3 *Mithra e i regni ellenistici* (pp. 142-144) e anche 6.4 *Elementi orientali nel culto del Re nella Commagene* (pp. 146- 147), con un riferimento al *banchetto comunitario* (6.5.4., p. 147).

Segue un’ampia e specialistica *Bibliografia* (pp. 151-155), con *Elenco dei Siti internet consultati* (p. 156) e un ampio *Indice dei nomi* (pp. 157-1669).

Nell’insieme, si tratta di un libro davvero ben documentato, di grande interesse e di sicura utilità agli studi del settore. Utile premessa ai volumi che seguiranno.

#### *Appendice alla Presentazione del libro*

Si ritiene opportuno, per dimostrare l’incidenza dei miti e dei fenomeni di diffusione di culti e correnti religiose di cui si è parlato dapprima in Iran e nel medio Oriente, poi, attraverso le civiltà di Grecia e di Roma, in Europa, ricordare almeno due opere che, già nel loro stesso titolo, evocano la fortuna degli antichi fenomeni e culti religiosi nell’Ottocento e nel Novecento europeo.

Mi riferisco al celebre *Inno ad Arimane*, di Giacomo Leopardi, negativo e terribile nella sua preghiera al dio del Male, e tuttavia commovente e avvincente come testimonianza di una vita trascorsa in una sofferenza disumana e inaccettabile, di cui il poeta prega l’antica divinità di liberarlo:”Non posso, non posso più della vita”.

Qui trascrivo la composizione per conoscenza del lettore:

Ad Arimane

Re delle cose, autor del mondo, arcana  
Malvagità, sommo potere e somma Intelligenza, eterno Dator de’ mali e  
reggitor del moto,  
io non so se questo ti faccia felice, ma mira e godi ec. contemplando eter-  
nam. ec.

produzione e distruzione ec. per uccider partorisce ec. sistema del mondo, tutto  
 patimen. Natura è come un bambino che disfa subito il fatto. Vecchiezza. Noia o  
 passioni piene di dolore e disperazioni: amore.  
 I selvaggi e le tribù primitive, sotto diverse forme, non riconoscono che te.  
 Ma i popoli civili ec. te con diversi nomi il volgo appella Fato, natura e Dio.  
 Ma tu sei Arimane, tu quello che ec. E il mondo civile t'invoca.  
 Taccio le tempeste, le pesti ec. tuoi doni, che altro non sai donare. Tu dai  
 gli ardori e i ghiacci.  
 E il mondo delira cercando nuovi ordini e leggi e spera perfezione. Ma  
 l'opra Tua rimane immutabile, perché p. natura dell'uomo sempre regneranno.  
 L'ardimento e l'inganno e la sincerità e la modestia resteranno indietro,  
 e la fortuna sarà nemica al valore, e il merito non sarà buono a farsi largo,  
 e il giusto e il debole sarà oppresso ec. Vivi, Arimane e trionfi, e sempre trionferai.  
 Invidia dagli antichi attribuita agli dei, verso gli uomini.  
 Animali destinati in cibo. Serpente Boa. Nume pietoso ec.....  
 Perché, dio del male, hai tu posto nella Vita qualche apparenza di piacere?  
 L'amore? ec. per travagliarci col desiderio, col confronto degli altri, e del tempo  
 nostro passato ec?  
 Io non so se tu ami le lodi e le bestemmie ec. Tua lode sarà il pianto, testimonio  
 del nostro patire.  
 Pianto da me per certo Tu non avrai: ben mille volte dal mio labbro il tuo nome  
 maledetto sarà ec.  
 Ma io non mi rassegherò ec..  
 Se mai grazia fu chiesta ad Arimane ec.  
 Concedimi ch'io non passi il 7° lustro. Io sono stato, vivendo,  
 il tuo maggior predicatore ec. L'apostolo della tua religione.  
 Ricompensami. Non ti chiedo nessuno di quelli che il mondo chiama beni:  
 ti chiedo quello che è creduto il massimo de' mali, la morte.  
 (non ti chiedo ricchezze ec. non amore, sola causa degna di vivere ec.).  
 Non posso, non posso più della vita.

Quanto a Nietzsche citerò soltanto un'opera largamente nota e suggestiva, *Also sprach Zarathustra* (*Così parlò Zarathustra*, 1823), di cui sono noti significato e portata nel processo di costruzione del nichilismo nietzschiano ed europeo.

# Le storie dell'arte. Nuove strategie didattiche nel solco della tradizione per un manuale multimediale

*Nicoletta Frapiccini - Nunzio Giustozzi*

Il progetto didattico-educativo sotteso al testo “Le storie dell’Arte” scaturisce dall’esperienza diretta dei suoi autori, entrambi docenti della materia, nell’affrontare le specifiche problematiche legate all’insegnamento di questa disciplina. Le formidabili potenzialità degli strumenti multimediali integrano, in un continuo dialogo, una trattazione corposa proposta con nuove modalità, che non abbandona però il solco della più consolidata tradizione degli studi storico-artistici.

Il manuale offre una ricca articolazione di contenuti, espressi con diverse modalità narrative – come dichiara il titolo – in continua osmosi con l’ampio e aggiornato apparato iconografico. La trattazione, diacronica, sviluppa un itinerario storico-geografico, con particolare attenzione alla contestualizzazione delle opere d’arte nel territorio. Il testo continuo si snoda con descrizioni di periodi, movimenti e profili degli artisti, ed è strutturato in capitoli e paragrafi dai titoli accattivanti, per catturare l’attenzione dello studente e facilitarne l’orientamento. Il linguaggio, nel registro della più moderna comunicazione, è rigoroso nelle sintesi storico-culturali per divenire ricercato nelle analisi e descrizioni dei capolavori, per recuperare quell’arte di scrivere l’arte propria dei conoscitori, capaci di condurre il lettore verso il godimento estetico.

Le unità didattiche si prestano a molteplici livelli di lettura, grazie a varie espansioni come box e schede, letture di opere e analisi,

incardinate al testo continuo, mentre numerose immagini e dettagli guidano lo sguardo del lettore verso una visione quasi dal vero.

I principali tipi architettonici sono illustrati da monumenti eccellenti riprodotti da disegni d'arte acquerellati, per un' immediata visualizzazione delle varie componenti degli edifici.

A partire dall'arte antica e fino all'età contemporanea, si presentano numerosi argomenti finora inediti nell'editoria scolastica, molti dei quali del talora misconosciuto, quanto ricchissimo ambito marchigiano, e si recepiscono le più recenti scoperte archeologiche e le nuove interpretazioni storico-artistiche, in sintonia con il progredire delle ricerche.

Ha preso corpo così una rivalutazione dell'Ottocento italiano e una grande attenzione si è rivolta alle più attuali tendenze artistiche e alle ardite sperimentazioni dell'architettura contemporanea.

La trattazione dei fenomeni artistici mantiene nell'opera un respiro internazionale che, per l'arte antica, medievale e moderna, spazia sull'intera Europa e il Medio Oriente, ampliandosi al contesto mondiale per l'arte contemporanea.

Nel contenitore delle risorse on-line e nel libro digitale sono disponibili numerose schede di approfondimento che sviluppano tematiche trasversali, diacroniche e interdisciplinari.

Esse offrono ad esempio un sintetico vademecum alla lettura della cifra stilistica di ciascun periodo nella rubrica "Come Leggere l'Arte", e approfondimenti di schede e box con temi di civiltà, mentre numerosi sono gli itinerari e i percorsi nei luoghi dell'arte.

Vastissimo, infine, è il repertorio dei Musei, cui si può accedere dai link spesso indicati nei capitoli inerenti la trattazione delle opere che vi sono conservate.

ROSALIA BIGLIARDI, ENRICA CONVERSAZIONI, SIMONETTA PIRANI  
La Libreria Ghislieri nella Planettiana di Jesi  
all'origine della biblioteca pubblica

*Galleria iconografica* introdotta da Ezio Bartocci, Jesi,  
Edizioni della Biblioteca Planettiana, 2012, 2 voll. (332, 457 pp.).

Presenta *Rosa Marisa Borraccini*

Con la pubblicazione dei due volumi *in folio* accurati ed eleganti, per i quali credo si possa dire che nessuna energia – né scientifica né finanziaria – è stata risparmiata, si ripara a una dimenticanza, non intenzionale, certo, ma comunque una dimenticanza.

Il fondo librario donato dal marchese Angelo Ghislieri al comune di Jesi nel 1859-60, gli anni dell'Unità d'Italia, con il preciso vincolo di farne il nucleo iniziale della biblioteca pubblica cittadina, è stato in qualche modo 'dimenticato' e oscurato dalla più antica e prestigiosa biblioteca allestita da mons. Giuseppe Pianetti, vescovo di Todi, che nel 1708 l'aveva destinata in eredità al nipote Cardolo Maria con l'obbligo di ammetterla alla fruizione pubblica a vantaggio degli studiosi della città e del territorio.

Ad essa infatti, percepita ormai da due secoli dalla comunità come istituto pubblico principale, andarono le attenzioni delle istituzioni dopo la cessione fatta da Bernardino Pianetti nel 1905. La rilevanza della raccolta, il prestigio della sede allestita per ospitarla nel piano nobile del Palazzo della Signoria, l'acquisizione successiva dei tre archivi familiari ad essa correlati – Pianetti, Azzolino e Nappi – hanno catturato quasi in esclusiva dagli anni '60 del Novecento gli interessi di studio e di valorizzazione dei protagonisti della cultura jesina e – a seguire – delle istituzioni locali.

Alla distinzione del fondo Ghislieri nocque anche la coincidenza del dono con le complesse vicende storiche che seguirono il momento unitario e in particolare la devoluzione delle ricche librerie claustrali confluite in modo convulso nella istituenda, e ancora fragile, biblioteca comunale. Ora, come scrive nel suo lucido saggio introduttivo Rosalia Bigliardi, questa pubblicazione, che è l'esito di uno specifico progetto mirato alla piena e distinta conoscenza del Fondo Ghislieri, vuole essere un risarcimento della verità storica e restituire dignità e il giusto valore al gesto del marchese Angelo Ghislieri, che fu mosso da un profondo e disinteressato senso di quello che gli illuministi definivano "pubblica felicità" e che oggi chiamiamo "bene comune".

Del resto è bene ricordare anche qui che quel gesto non era inusuale ma si inseriva in una tradizione diffusa nella Marca Anconitana di Antico Regime dove sono numerosi gli esempi di librerie personali e di famiglia all'origine delle biblioteche pubbliche cittadine. E Jesi non solo non fa eccezione a questa consuetudine ma si segnala per il numero e il pregio dei complessi librari e documentari confluiti nella sua biblioteca pubblica: basta ricordare – oltre la già nominata Pianetti – le librerie Colocci e Honorati, illustrate in anni recenti dagli studi di Rosalia Bigliardi. Ad essa va aggiunta quella – forse meno nota – dei BalleschiBalleani, per la quale la destinazione pubblica risale addirittura alla volontà testamentaria di Settimio che in pieno Seicento dispose il lascito dei suoi libri «a comodo dei giovani della sua patria», in particolare dei «poveri, desiderosi di imparare».

Esempi molteplici e diffusi – dicevo – non solo a Jesi e nella Marca, naturalmente, che si ispirano all'antico modello classico della condivisione del sapere e degli strumenti privilegiati della sua acquisizione e trasmissione: il libro e la biblioteca. Recepito e adattato alla diversa temperie culturale dagli umanisti – a partire da Francesco Petrarca e da Richard de Bury che ne hanno fatto il loro manifesto culturale – quel modello ha costituito il tratto distinti-

vo della *res publica literaria* e le fondamenta della cultura europea. Oggi, con nuove e più affinate chiavi interpretative della storia del libro e delle idee, ne ritroviamo le tracce simboliche perfino nelle formule esplicite degli *ex libris* che dichiarano «Hic liber est mei et amicorum».

Sul significato delle raccolte librerie private – personali o familiari – si sofferma molto opportunamente Simonetta Pirani nella sua esegesi introduttiva alla raccolta di Angelo Ghislieri. Pirani si muove sulla scia delle ultime e più aggiornate teorie ermeneutiche dibattute in anni recenti e che fanno capo al pensiero di Alfredo Serrai secondo il quale ogni biblioteca privata riflette gli interessi e le scelte culturali del suo proprietario e costituisce anche la testimonianza dell'epoca e dell'ambiente in cui si è formata e di cui fornisce preziose chiavi di lettura. Serrai è tornato più volte sull'argomento – da ultimo (2012) con lo studio esemplare dell'illustre biblioteca di Francesco Maria II Della Rovere, anch'essa secondo le sue aspirazioni destinata a trasformarsi da biblioteca “ducale” a biblioteca “della città” – ma possiamo riassumere il suo punto di vista nella citazione di una frase di qualche anno fa, oggi ancora valida: «Le biblioteche ideologicamente e bibliograficamente ben costruite sono [...] proiezioni fisiche e tangibili di microcosmi culturali, che valgono, insieme, come immagine di un'anima e come testimonianza di un'epoca e di un ambiente culturale».

Sedimento pensato e costruito, la biblioteca privata si configura pertanto come autobiografia di chi l'ha allestita, l'emblema concreto ed eloquente della costruzione di sé e della propria auto-rappresentazione. I libri stessi peraltro – nei casi più fortunati – portano su di sé i segni o i *marks on books*, come dicono gli inglesi, di colui che, nel tempo, ha istaurato con essi un dialogo, appropriandosi del testo ma anche del manufatto, spesso personalizzato con postille e annotazioni di appartenenza.

Su tutto ciò riflette Simonetta Pirani nel dare al lettore le coordinate del suo approccio alla descrizione dei libri del Ghislieri mo-

strando piena consapevolezza del valore informativo degli elementi paratestuali degli esemplari, descritti poi nel catalogo con scrupolosa precisione e fin nei minimi dettagli. Ma non si ferma qui, bensì amplia lo sguardo anche al paratesto editoriale con l'ambizione di apportare un contributo significativo alla ricostruzione dei contesti culturali e produttivi all'origine delle pubblicazioni. Da qui il rilevamento e lo studio dei dati paratestuali come gli avvisi al lettore, le dediche, i componimenti encomiastici, le prefazioni, l'apparato illustrativo, tutti quegli elementi preliminari o infratestuali insomma che illustrano in maniera strategica il progetto editoriale volto, allora, a presentare il libro e catturare l'interesse dei lettori, e oggi base di riflessione per chi vuole ripercorrere la storia della stampa e dell'editoria – e quindi della cultura – su basi meno approssimative.

Sotto questo aspetto e a ragione, considerata la prevalenza dei libri illustrati nel fondo Ghislieri, Pirani pone grande attenzione alla descrizione delle illustrazioni e alla individuazione degli autori di esse, sollecitata in ciò anche dalle considerazioni di Paola Pallottino – insigne studiosa di storia dell'illustrazione – sugli effetti negativi della disattenzione fin qui mostrata dai catalogatori del libro – antico e moderno – nel rilevamento dei nomi dei disegnatori, incisori, litografi e cartografi che impedisce la conoscenza compiuta di una componente essenziale del manufatto librario, in particolare dell'Ottocento quando il nesso parola-immagine diventa distintivo. Per questi versi il gioco di squadra con Ezio Bartocci, che cura la ricca e suggestiva *Galleria iconografica della libreria Ghislieri*, funziona alla grande e l'apparato figurativo finisce per diventare la parte preponderante del primo volume.

Il secondo volume si apre con la premessa metodologica al catalogo vero e proprio, organizzato in ordine alfabetico e in un'originale forma di rubrica. La descrizione bibliografica segue gli standard nazionali e internazionali più aggiornati ma ciò che davvero colpisce è l'accuratezza se non addirittura il puntiglio scrupoloso del rilevamento di tutti gli elementi paratestuali – come si diceva

sopra – con la trascrizione del testo di quelli più significativi. Stessa cura è riservata al rilevamento delle caratteristiche dell'esemplare Ghislieri descritto minuziosamente nei particolari della legatura, del sigillo, delle note d'uso, delle annotazioni di possesso e delle precedenti collocazioni. Segue una ricca serie di indici, strumenti preziosi di accesso al contenuto di un libro così complesso, a cui segue la bibliografia dei testi consultati e dei repertori tradizionali e online di riferimento.

Questi sono solo alcuni delle suggestioni e degli spunti di riflessione che la lettura dei due ponderosi volumi suscita e mi scuso per non aver neppure fatto cenno all'archivio Ghislieri e al saggio relativo di Enrica Conversazioni. Ma, per chiudere, non posso nascondere un cruccio, che non attiene però allo studio svolto bensì all'essenza stessa del Fondo Ghislieri confluito nella Planettiana: l'essere cioè solo una parte selezionata della raccolta che il proprietario stesso ha smembrato in due tronconi destinandone una parte al fratello Luigi. Questo naturalmente impedisce di avere la visione unitaria dell'insieme documentario e di ricostruirne la reale fisionomia e la dimensione bibliografica nella sua interezza che è – come abbiamo detto – il fine di ogni lavoro di questo genere.

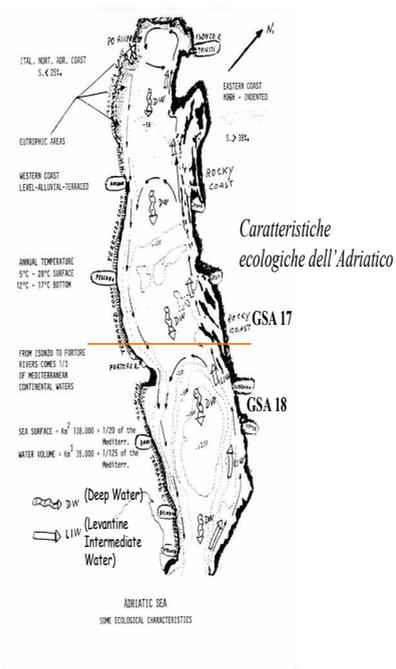
Ciò tuttavia aprirebbe un nuovo capitolo di discussione che non possiamo affrontare qui ma di cui Simonetta Pirani è perfettamente consapevole. E, pur a fronte di tutte le altre osservazioni che si potrebbero fare, vorrei invitarla a proseguire sulla strada della ricomposizione virtuale dei due tronconi, pubblicando l'inventario, anche se carente, delle note tipografiche dei libri. Nel mentre la rassicuro sulla correttezza del lavoro: le sue procedure di restauro della 'brocca' Ghislieri sono giuste ed efficaci. Oggi la teoria privilegia il restauro conservativo e non invasivo: è bene pertanto che le parti ricongiunte si vedano.

# Su alcuni aspetti ecologici e di pesca dell'Adriatico

*Giovanni Bombace*

## *Premessa*

Il Mare Adriatico è un bacino più vario e diversificato di quanto sembri. (Fig. 1)



*Fig. 1 – Caratteristiche ecologiche dell'Adriatico*

Esso si estende in senso N.O.- S.E. tra 40° e 46° di Lat. Nord e tra 12° e 20° di Long. Est, per una lunghezza di circa 800 Km ed una larghezza che varia da 90 a 200 Km. Attraverso il Canale di Otranto, che è largo circa 80 Km e profondo circa 800 m, il bacino comunica con il Mare Ionio ed il Mediterraneo Centrale ed Orientale. Il Canale di Otranto gioca un ruolo importante negli scambi delle masse d'acqua, come si dirà successivamente.

I fattori più importanti che determinano la fisionomia del bacino sono:

- a – la morfologia costiera, l'estensione ed articolazione delle coste;
- b – gli apporti fluviali;
- c – l'estensione della platea continentale e le relative basse profondità dell'Alto e Medio Adriatico;
- d – la struttura oceanografica (circolazione, temperatura, salinità ecc.)

#### *Morfologia costiera ed estensione delle coste*

Per quanto riguarda la morfologia costiera, va detto che la costa orientale è costituita da morfotipi rocciosi, articolati, con isole ed isolette che costituiscono l'ideale per il turismo nautico e che, anche dal punto di vista della pesca, sia sportiva che professionale offrono occasioni di svago e d'impresa.

Ai fini della pesca e della biologia e dinamica degli stock, tutta la fascia costiera orientale costituisce un bioma di protezione e difesa, soprattutto delle classi adulte, delle popolazioni ittiche. Queste acque offrono inoltre un grande vantaggio per la maricoltura e gli allevamenti di pesce in gabbie galleggianti. Per quanto riguarda invece la fascia costiera occidentale, cioè quella italiana, si hanno tratti di costa di tipo alluvionale, tratti di costa a terrazze e pochi sono i morfotipi rocciosi. Si possono citare il piccolo promontorio di Ga-

bicce, il Promontorio del Conero, vicino ad Ancona, il Promontorio del Gargano ed il tavolato roccioso, basso e precipite della costa pugliese, da Barletta ad Otranto. Circa l'estensione costiera si ha: ITALIA da Trieste ad Otranto, 1272 km, (1249 km costa di terra e 23 km costa di isole).

SLOVENIA, costa dell'Istria essenzialmente, 46,6 km.

CROAZIA, linea di costa 5.835 km (1.777 km costa di terra e 4.058 km costa di isole).

BOSNIA, linea di costa 21 km.

MONTENEGRO, linea di costa 260 km.

ALBANIA, linea di costa 406 km.

### *Apporti fluviali e rete trofica*

All'incirca 1/3 delle acque continentali mediterranee si sversa in Adriatico. Si tratta di oltre 5.000 mc/s di acqua, di cui circa 3.000 mc/s provengono dal sistema fluviale italiano (la metà dal Po ed il resto dall'Isonzo al Fortore, vicino al Gargano). Circa 2.000 mc/s provengono da Croazia ed Albania. In caso di piene, questo volume d'acqua può raddoppiare. Tutto questo provoca un apporto di nutrienti in grado di alimentare catene alimentari che sostengono, ad esempio, i grandi banchi di piccoli pelagici (Sardine, Acciughe, Suri, Sgombri ecc), nei decenni passati ancora consistenti. Ma, viene sversata in mare anche una massa di sospensioni e di particellato organico, atta a sostenere una catena alimentare paraprimeraria, in grado di nutrire una varietà e quantità di organismi filtratori e detritivori, quali mitili, ostriche, telline, vongole ecc. che non è dato riscontrare in nessun altro bacino del Mediterraneo. Così, ad esempio, la fascia costiera italiana, che ospita la facies a *Chamelea gallina* (vongola) nella biocenosi a "sabbie fini ben calibrate," consente una pesca specifica che produce migliaia di tonnellate di prodotto all'anno e permette a diverse centinaia di imprese un'attività economica ad alto reddito. Così dicasi per le possibilità di mitilicoltura sommersa e sospesa, associata o no a "barriere e strutture artificia-

li". Proprio perchè l'apporto di acque terrigene è elevato, l'apporto biogenico a base di nutrienti (sali di fosforo e di azoto ecc.) e di particolato organico si traduce in una base di alta produttività primaria. Ovviamente, anche la rete trofica bentonica è consistente e sostiene stock demersali di grande importanza. Gli organismi che vivono nella parte Occidentale dell'Alto e Medio Adriatico, a parità d'età, crescono di più che gli organismi della stessa specie che vivono nella parte Orientale. Ciò è dovuto alla maggiore disponibilità di cibo della fascia costiera italiana. Le curve di crescita ne danno conferma. (Arneri and Jukic 1986; Arneri et al. 1994; Bombace 1995). Gli apporti fluviali e quindi anche di nutrienti, in questi ultimi decenni, si sono notevolmente ridotti. Riduzione di nutrienti si è avuta anche per via delle normative di defosforizzazione. Questi fatti, unitamente all'intensità dello sforzo di pesca ed alle turbative nell'ecosistema, dovute ai cambiamenti climatici, possono avere inciso sul declino delle risorse in Mediterraneo, nei mari italiani ed in Adriatico (Bombace e Grati 2007). Rimane da spiegare scientificamente come questi fattori ecologici influenzino negativamente le risorse di pesca e l'ecosistema in generale.

*Estensione della platea continentale, natura dei fondali e biocenosi*

La platea continentale, che dalla costa italiana dell'Alto e Medio Adriatico si estende verso il largo, declina dolcemente, con fondali la cui natura è data da substrati mobili che ospitano popolazioni e stock importanti dal punto di vista della pesca. Interessanti le associazioni tra la natura dei sedimenti ed i Molluschi Bivalvi e Gasteropodi. Dalle sabbie costiere (donaci, cannelli, vongole ecc.) alle sabbie costiere infangate (longone, cuori, bombetti ecc.) ed ai fanghi terrigeni costieri (crocette ecc.), dai fondi detritici del largo (bombi, canestrelli ecc.), alle sabbie relitte fossili (capesante, fasolare, tartufi e Pettinidi vari ecc.) è tutto un susseguirsi di biocenosi diverse e popolazioni di Molluschi bivalvi essenzialmente che solo in Adriatico presentano la consistenza di stock sfruttabili dalla pesca.

Come già detto, importanti sono gli stock ittici demersali e pelagici, questi ultimi dati dai banchi di Acciughe e Sardine che solo in Alto e Medio Adriatico possono essere catturati con reti a traino a coppia, dette “volanti,” data la natura piana e relativamente poco accidentata dei fondali. Questa grande accessibilità alle risorse ha consentito, nel tempo, lo sviluppo dei mestieri di pesca a traino, sia a strascico (tartana, rapido, draghe varie ecc.) sia semipelagici (volanti) che pelagici (agugliare ecc). Conseguenza di questa grande agibilità di pesca, è la facilità con cui si può pervenire al sovrasfruttamento delle risorse stesse. Da qui la necessità di una più responsabile gestione degli stock, la necessità di protezione della fascia costiera e delle forme giovanili (interdizioni spazio-temporali), ma anche la possibilità di valorizzazione del sistema costiero con zone di pesca protette mediante barriere artificiali, di sviluppo della maricoltura e delle pratiche di restocking, cercando ovviamente di mantenere fermo lo sforzo globale di pesca.

*Batimetria, fenomeni ecologici connessi ed affinità dell'Alto e Medio Adriatico*

L'Alto e Medio Adriatico sono dei sottobacini affini ecologicamente, mentre il sottobacino del Basso Adriatico, cioè l'area a Sud della congiungente Gargano-Dubrovnik, è tutt'altro sistema.

L'Alto Adriatico ha profondità massima sui 70 m ed il Medio Adriatico sui 100 m, ad eccezione della Fossa di Pomo (Jabuka per i Croati) che è profonda circa 280 m. Queste relativamente basse profondità, dal punto di vista ecologico consentono un sistema di connessioni ed interazioni tra la catena alimentare pelagica e quella bentonica che riduce le perdite nei trasferimenti d'energia nella rete trofica e rende il sistema molto produttivo. In sostanza in questi sottobacini, i merluzzi possono nutrirsi di Alici e Sardine in quanto esiste un compattamento delle catene alimentari (Frogliia 1973). Un fatto del genere non avviene nei mari profondi, come in Basso Adriatico o nel Tirreno. Questo ed altri aspetti relativi alla natura

dei fondali, alle relative profondità, costituiscono il motivo per cui i due sottobacini, dal punto di vista scientifico e dei campionamenti biologici, previsti dal Progetto MEDITS, (Mediterranean Trawl Survey) vengono riuniti nella stessa GSA<sup>1</sup>17. A sud del Gargano si entra invece nella GSA 18 che ha caratteristiche ecologiche diverse.

Altri effetti ecologici importanti dovuti alle basse profondità sono, il tempo ridotto per il ricambio della massa d'acqua ed il riciclo di nutrienti e particolato organico sedimentati, allorquando intervengono mareggiate e sommovimenti delle masse d'acqua in grado di interessare i fondali fino a 10-15 m. e ciò a prescindere da altri fenomeni oceanografici di media scala temporale, (stagionali) quali ad es. i vortici di mesoscala. La contro indicazione di questi fatti è che, nei periodi di calma piatta estivi, le relativamente basse profondità, con la stratificazione della colonna d'acqua, possono giocare un ruolo negativo per l'ambiente, provocando i ben noti fenomeni di stagnazione, moltiplicazione algale ed accumulazione di materiale organico sul fondo e conseguente riduzione di ossigeno (ipossie ed anossie) e distrofie di vario genere.

#### *Aree rifugio e sistemi naturali di protezione degli stocks*

Tre sistemi naturali di protezione e rifugio degli stock si evidenziano in Medio ed Alto Adriatico:

- a – il sistema insulare della costa orientale;
- b – i cosiddetti *fondi sporchi* prevalentemente nella parte centrale del bacino;
- c – le *beach rocks*, cioè le antiche linee di riva ed altre formazioni che, in qualche modo, ostacolano lo strascico nella parte settentrionale del bacino.

---

1 Geographic Sub Area. Queste suddivisioni statistico-ecologiche, sono state decise dal GFCM (General Fisheries Commission ) della FAO.

*a – Il sistema insulare adriatico.*

Un vasto sistema di protezione degli stock ittici in Adriatico, è costituito dalla fascia costiera orientale dove, l'articolazione di isole, isoletti e scogli, baie, insenature piccole e grandi e la morfologia più o meno accidentata dei fondali, non consente l'uso agevole dello strascico e dei mestieri radenti all'interno dei canali tra le isole. Qui si possono usare unicamente reti da posta, cioè attrezzi da pesca non invasivi. Questi ambienti costituiscono naturalmente veri rifugi ed aree di protezione per i riproduttori di diverse specie. Così, ad esempio, in Alto Adriatico, i grossi riproduttori (taglia oltre 30 cm.) di *Solea solea* (Sogliola comune) si rifugiano in questi biotopi e ne escono al momento della riproduzione. (Fig 2)

### Le risorse demersali in Adriatico La sogliola

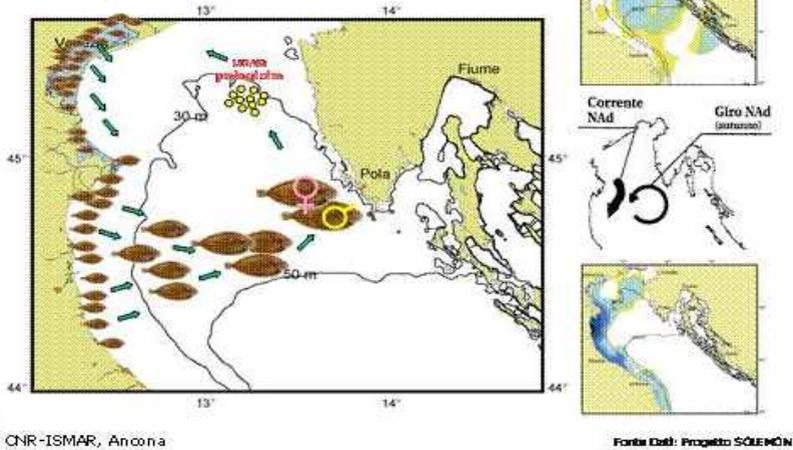


Fig.2 - (Dal progetto Solemon, Grati et al. 2013)

Gli individui maturi si distribuiscono lungo la penisola istriana, in un'area (spawn area) che intercetta la corrente ciclonica ascen-

dente e che convoglia uova e larve verso la costa italiana ed i bassi fondali dell'area deltizia del Po, ma anche alle foci del sistema fluviale italiano dove i nuovi nati, ivi richiamati, trovano l'ambiente ed il cibo adatti per il primo accrescimento. Questi ambienti sono delle vere e proprie *nursery areas*. Dopo questa fase, gli individui si spostano verso il largo, dove vengono massicciamente pescati con i "rapidi" dalla flottiglia da pesca italiana, con danno notevole per lo stock, in quanto trattasi di individui immaturi, con taglie inferiori a quella di prima riproduzione (<25 cm). Gli individui che si sono salvati da questa pesca, procedono nella loro migrazione verso Est, finchè guadagnano i canali tra le isole croate, dove trovano rifugio e protezione, fino all'arrivo del nuovo ciclo riproduttivo. Le taglie degli individui rifugiati tra le isole sono di 30 , 35 cm ed oltre. Si tratta quindi di riproduttori di 4 , 5 anni. Essi vengono catturati in genere mediante reti da posta.

Questo sistema insulare articolato della costa orientale dell'Adriatico garantisce un'aliquota sufficiente di riproduttori atta ad assicurare la sopravvivenza dello stock di *Solea solea*, ma non garantisce l'accrescimento in biomassa dello stock in quanto i giovani in fase di crescita vengono falciati da una pesca indiscriminata di individui che non hanno ancora raggiunto la taglia di prima riproduzione (growth *overfishing*) Si calcola che i giovanili costituiscano più dell'80% delle catture dei due attrezzi usati, cioè il "rapido" e la "rete da posta" (Grati, et al. 2013). Ciò dimostra che la pesca è condizionata dal successo o meno del reclutamento.

#### *b – I cosiddetti "fondi sporchi"*

Con questa espressione i pescatori adriatici designano dei fondali del largo caratterizzati da ammassi di frammenti vari organogeni, in cui non risulta conveniente pescare a traino, con i "rapidi", ad esempio, ed ancor meno con reti a strascico, in quanto gli attrezzi si riempiono quasi subito di materiale di scarto (by-catch). Gli attrezzi, tra l'altro, non riescono più a proseguire nel loro movimen-

to perché si bloccano sul fondo (“afferrano”), rischiando di schiantarsi, anche se le pescate possono portare alla cattura di individui di grossa taglia di sogliola, di merluzzo, di pescatrice o di altri pesci di fondo sabbio-fangoso. Questi fondali del largo delineano un biotopo alla cui formazione certamente contribuisce l’andamento ciclonico delle correnti adriatiche le quali, scorrendo lungo le fasce costiere, verso Nord lungo la costa orientale e verso Sud, lungo la costa occidentale, determinano, al centro, un vasto fenomeno di decantazione di materiali organici ed inorganici che sostiene ed alimenta una massa di organismi detritivori e sospensivori, in cui sono dominanti gli Oloturoidi *Holoturia forskali*, *H. tubulosa*, *Stichopus regalis*, il Briozoo *Amathia semiconvoluta*, il Cnidario *Alcyonium palmatum*, gli Ascidiacei *Ascidia mentula* e *Phallusia mammillata*, l’Asteroide *Marthasterias glacialis* ecc. (Grati et al. 2013; Scarcella et al 2014, Brunetti 2013). Bionomicamente, questo biotopo dei “fondi sporchi” accoglie in parte la biocenosi dei fanghi terrigeni costieri (VTC), nel livello meno profondo, mentre in quello più profondo (da -40 a-100 m ed oltre) accoglie la biocenosi del detrito del largo (DL) che si estende sui cosiddetti “sabbioni”, costituiti da pelite e sabbia in diversa percentuale tra loro. I “sabbioni” sono sabbie fossili depositatesi negli antichi litorali adriatici durante la trasgressione flandriana. Dopo il glaciale wurmiano (12.000 anni fa) che in Adriatico aveva comportato l’avanzata dei ghiacci e la copertura dell’Alto Adriatico e di buona parte del Medio Adriatico, (il Po ed il sistema fluviale alpino ed appenninico sfociavano al largo dell’attuale Medio Adriatico), subentrò un periodo caldo e temperato-caldo che comportò il ritiro dei ghiacciai, il sollevamento del livello marino e la trasgressione del mare sulle terre emerse. Ad ogni fase di trasgressione si formava un cordone sabbioso litorale, progressivamente verso Nord, venendosi così a creare una vasta area sabbiosa che si estende dal Medio Adriatico al Nord Adriatico e che oggi è coperta in parte dai fanghi terrigeni costieri, mentre soggiace al largo sotto diverse decine o centinaia di metri d’acqua. Su que-

ste sabbie fossili, in parte pelitiche, caratterizzate in Nord Adriatico da alcuni Bivalvi Pettinidi e Veneridi, quali ad es. *Pecten jacobaeus* (capasanta), *Chlamys opercularis* (canestrello), *Callista chione* (fasolaro), *Venus verrucosa* (tartufo) ecc. si sono decantati materiali organici od organogeni vari che costituiscono oggi i cosiddetti “fondi sporchi” (Fig.3).

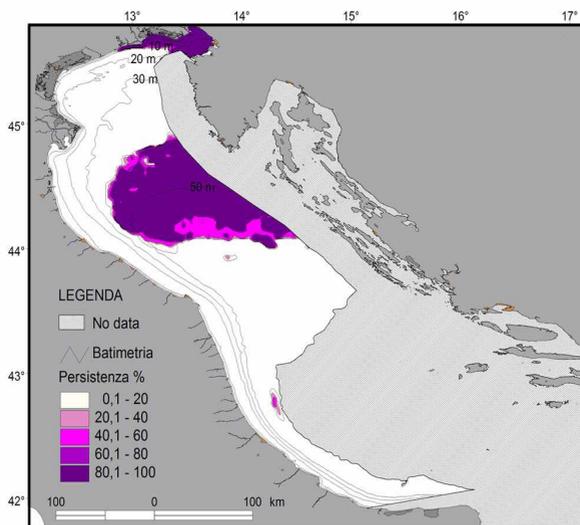


Fig.3 - Mappa di alcune specie persistenti e caratteristiche dei fondi sporchi in Adriatico centro-settentrionale (da Brunetti B., 2013)

Quest’area, abbastanza estesa, agisce ecologicamente come un’area rifugio, dove trovano protezione i grossi riproduttori di sogliola (da 29 a 33 cm di taglia) ascrivibili alle età 4+ e 5+ (Grati et al. 2013, Scarcella et al. 2014), di Merluzzo e di altri pesci. Questa aliquota di riproduttori è stata in grado di assicurare, almeno fino ad oggi, la sopravvivenza degli stock interessati, malgrado le massicce catture di forme giovanili immature, perseguite lungo la fascia costiera occidentale. Un piccolo particolare: un deterrente che in qualche modo frena i pescatori dal pescare sui fondi sporchi è che sotto lo

stress della cattura, le Oloturie eviscerano, macchiando di un giallo indelebile i pesci che vengono a contatto con il materiale intestinale espulso. Questo crea un pregiudizio commerciale notevole al pescato ed i pescatori ne tengono conto.

La biocenosi del Detrito del Largo si ritrova anche in altre parti del Mediterraneo ed è stata ben studiata nel Golfo di Marsiglia, sin dal 1894 da Marion e Pruvot (Pérès et Picard 1964). C'è sempre in questi fondi una componente di materiale fossile (sabbie antiche, detrito e resti organogeni), legata a fenomeni di trasgressione marina.

*c - Le rocce di spiaggia o Beach rocks (Tegnue cioè afferrature o trezze in dial. veneto)*

Trattasi di rocce organogene, costituite dal concrezionamento di Alghe calcaree, Serpulidi, Briozoi, Madreporari, conchiglie varie e sabbia. (Fig.4)



*Fig. 4 - Tegnue dell'Alto Adriatico*

Hanno forma di lastroni, più o meno appiattiti, con spessore variabile da (40 , 50 cm) a (2 , 3 m). Possono essere estesi da qualche metro quadrato fino a qualche kmq (Franceshini et al. 2003). Sono tipici dell'Alto Adriatico (Stefanon 1967; Stefanon e Mozzi 1972; Casellato et al. 2007; Casellato e Stefanon 2008), ma c'è qualche altro esempio in Sicilia (Stretto di Messina), e si rinvencono a diverse distanze dalla costa ( 2 - 4 – 6 – 12 – 15 miglia). Queste strutture rocciose, fossili, sono interpretate come morfotipi di antiche linee di costa, formatisi durante i diversi periodi della trasgressione olocenica. Era successo quanto segue. Durante le espansioni glaciali pleistoceniche, si era avuto un abbassamento del livello del mare (circa 60 m rispetto al livello attuale) e l'Adriatico si era ridotto come spazio e volume d'acqua. Il sistema fluviale alpino e prealpino, compreso l'antico Po, sversava al centro del Medio Adriatico attuale. Sui fondali sono rimaste le tracce degli antichi alvei. Nel successivo periodo post-wurmiano (Olocene, 11.000 anni fa ad oggi), cambiando il clima verso il caldo e ritirandosi i ghiacciai, il mare riprendeva ad invadere le terre prima coperte dai ghiacci (trasgressione flandriana), si installavano sulla costa biocenosi a base di organismi costruttori di calcare che, concrezionandosi con sabbia e materiale organico vario, davano luogo ai *beach rocks*. Il fenomeno si sarebbe ripetuto ad ogni trasgressione marina, man mano che i ghiacciai si ritiravano. Se ne deduce che i *beach rocks* più antichi, sono quelli più a Sud, più al largo e che si trovano oggi sotto una colonna d'acqua attorno a -30 m circa.

Queste formazioni ospitano oggi una fauna sessile varia, a base di Idrozoi, Briozoi, Poriferi, una fauna vagile di Molluschi, Crostacei, Echinodermi e, a seconda della posizione e dell'inclinazione, danno possibilità di rifugio a specie ittiche diverse e a specie di Crostacei Macruri pregiate quali ad es. Astici, Grancevole, Cicale ecc. e, sotto tetto, consentono la fissazione di sacche ovigere di Cefalopodi. Sono quindi oasi di biodiversità e di protezione che contribuiscono al recupero degli stock depauperati e che, costituendo

ostacoli meccanici allo strascico riducono in qualche modo lo sforzo di pesca e quindi la mortalità da pesca. Tuttavia, nel tempo, queste strutture cedono e si disgregano all’impatto di attrezzi ferrati da pesca (rapidi, gabbie, gangave ecc.) e potrebbe essere importante un progetto di rafforzamento di esse, mediante barriere artificiali, nel quadro di iniziative di recupero degli stock demersali depauperati. Com’è noto, le barriere o strutture artificiali mitigano e ritardano, in qualche modo, il processo di impoverimento degli stock e di riduzione della biodiversità (Bombace 1992; Bombace 2002).

### *La struttura oceanografica dell’Adriatico*

La superficie del mare Adriatico è di 138.000 kmq, pari ad 1/20 dell’intero Mediterraneo, mentre il volume d’acqua è di 35.000 Kmc pari ad un 1/125 del volume d’acqua mediterranea. Se le risorse marine fossero distribuite uniformemente in base alla superficie, considerando la produzione mediterranea di circa 1.000.000 di t/anno, la produzione di pesca dell’Adriatico dovrebbe essere di 50.000 t/anno. In realtà essa è oggi più di due volte tanto, cioè circa 120.000 t.

Ma, negli anni ’80 era mediamente 4 volte tanto, cioè sulle 200.000 t. Si tratta quindi di un mare fertile, ma con le risorse in declino.

### *Le correnti ed altre strutture (Fig.1)*

Per quanto riguarda i movimenti delle masse d’acqua, la circolazione superficiale è ciclonica. L’acqua cioè si muove in senso contrario a quello delle lancette dell’orologio. Lungo la costa orientale si muovono due correnti in senso Sud–Nord: l’acqua superficiale d’ingresso dal Canale di Otranto ed a livello intermedio un pennello dell’acqua levantina (LIW)<sup>2</sup>, più calda e più salata rispetto al resto. Questa, scorrendo lungo la fascia costiera orientale, investe il

---

2 LIW= Levantine Intermediate Water

sistema delle isole croate ed arriva fino al Golfo di Trieste. È questo pennello d'acqua (Fig.5) che spinge le specie cosiddette Lessepsiane lungo la costa orientale e le può portare fino a Trieste. Queste specie aliene, provenienti dal Mar Rosso e dall'area indo-pacifica, (Golani and Appelbaum-Golani 2010) entrano dal Canale di Suez e si portano nel Mediterraneo Orientale, dove alcune si sono stabilizzate, mentre altre, seguendo la corrente intermedia levantina, esattamente un pennello laterale di essa, giungono fino in Adriatico. Non sembrano esserci segni di stabilizzazione di questi individui erratici.

Lungo la costa italiana invece, scende acqua superficiale che si arricchisce sempre più dell'apporto fluviale, principalmente del Po. Quest'acqua è relativamente meno salata e più leggera dell'acqua ascendente della costa orientale.

Infine, al centro dell'Adriatico, scorrendo sul fondo, da NORD a SUD, fluisce l'acqua densa che si forma, (o si formava) per effetto dei venti di bora (NE), che riempie le fosse mesoadriatiche (Fossa di Pomo o Jabuka), i fondi batiali del Basso Adriatico e lambendo il Canale di Otranto, finisce nel Mare Ionio, riempiendo la Fossa Ionica e la Fossa Cretese. In questi ultimi trent'anni è avvenuto un fatto sconvolgente nell'Oceanografia mediterranea. La formazione dell'acqua densa è diminuita notevolmente, per riduzione dell'intensità e frequenza dei venti di bora, a causa dei cambiamenti climatici in atto. L'acqua densa adriatica è stata sostituita dall'acqua densa del Nord dell'Egeo. Questo fenomeno che va sotto il nome Est Mediterranean Transient (EMT) è stato scoperto e studiato dal Progetto POEM (Progetto Oceanografia Est Mediterraneo) sin dagli anni '80 del secolo scorso (Fig.5).

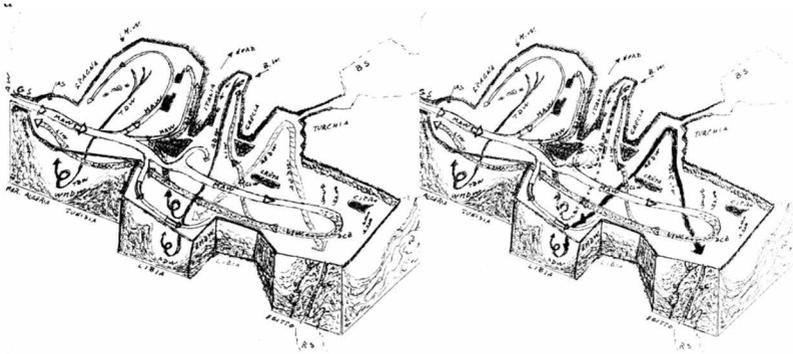


Fig.5 - Modello schematico tridimensionale della circolazione mediterranea - Situazione prima e dopo il transiente (da Theocharis 2010, modificato)

Il fenomeno si è attenuato in quest'ultimo decennio, ma il Mediterraneo non è più ritornato alla situazione antecedente. (Theocharis A., 2010). In Adriatico, la conseguenza di questi fatti è stato il rafforzamento dell'acqua levantina ascendente. Questo pennello di corrente è quello che porta le specie Lessepsiane in Adriatico, fin nel Golfo di Trieste. La spinta di progressione dei migranti Lessepsiani entrati da Otranto viene agevolata da una struttura oceanografica particolare che è il grande GYRE o grande vortice che costituisce il Sistema Bimodale Oscillante (BIOS) Adriatico-Ionio che agisce con periodicità decennale, appena fuori Otranto. (Fig.6)

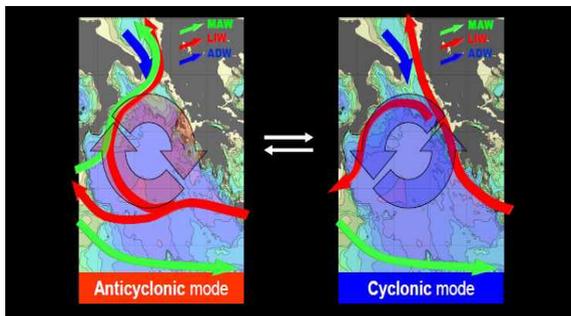


Fig.6 - Rappresentazione schematica del Sistema Oscillante Bimodale (BiOS) Adriatico Ionio: a) moda anticiclonica; b) moda ciclonica. (Da Gačić et al., 2010)

Altre strutture oceanografiche d'un certo rilievo, sono i cosiddetti vortici di mesoscala. Si tratta di fenomeni a scala spazio-temporale media che, in bacini di basse profondità, quali sono l'Alto e Medio Adriatico, creando turbolenze sul fondo, riescono a rimettere in circolo i sali nutritivi e minerali a base delle catene alimentari. (Artegiani et al.1993; Paschini et al.1993).

Concludendo, malgrado le difese ed i meccanismi naturali di protezione di questo mare, le risorse biologiche risultano pienamente sfruttate o sovrasfruttate, come vedremo. Si salvano ancora gli stock di sogliola, di merluzzo e di qualche gambero costiero (*Melicertus kerathurus*, mazzancolla).

#### *Sullo stato delle risorse di pesca*

Qualunque progetto di sviluppo e di promozione della pesca o di cambiamento della regolamentazione, non può prescindere dalla conoscenza sullo stato delle risorse, si tratti delle risorse dette "demersali" o di quelle dette "pelagiche."

Come demersali vengono definite le specie (o gli individui) che vivono sul fondo del mare (bentoniche, dal punto di vista ecologico) o che, sollevandosi dal fondo, sono sempre in contatto funzionale con il fondo (generalmente trattasi di rapporto trofico) o che vivono nella parte inferiore della colonna d'acqua, comunque in collegamento con il substrato del fondo marino o con le asperità e strutture morfologiche elevantesi dal fondo, come secche, scogli, ecc (specie bento-nectoniche). Sono specie demersali bentoniche ad es. Merluzzi o Naselli, Sogliole, Triglie, Pescatrici, Scorfani, Testole ecc. tra i Pesci. Tra i Molluschi Cefalopodi sono specie demersali: Seppie, Calamari, Moscardini, Totani, Polpi ecc. mentre tra i Crostacei sono demersali: Canocchie, Gamberi di varie specie, Scampi, Astici, Aragoste, Granchi e Grancevole ecc. Sono infine specie demersali necto-bentoniche ad es. Ombrine, Corvine, Orate, Saraghi di varie specie ecc.

Non v'è dubbio che il grande gruppo delle Risorse o Stock de-

mersali comprenda il maggior numero di Famiglie e Specie di Pesci, Molluschi e Crostacei, di grande pregio economico, su cui è concentrata la domanda dei consumatori e su cui si esercita prevalentemente l'attività di cattura della pesca a strascico, ma anche dei mestieri da posta. Per l'intenso sforzo di pesca che su queste risorse è concentrato e probabilmente per altri fattori cooperanti, le risorse demersali del Mediterraneo e dell'Adriatico, sono in generale, in stato di sovrasfruttamento.

Per quanto riguarda le Risorse o Stock pelagici, si distinguono i "piccoli pelagici" che sono prevalentemente Acciughe e Sardine ed i "grandi pelagici" migratori atlanto-mediterranei, che sono prevalentemente i Tunnidi (Tonno rosso, Palamiti, Alletterato, Alalunga, ecc.). Ma vanno citati anche i grandi pelagici mediterranei, quali gli Xiphidi (Pesce spada) e gli Istioforidi (Aguglia imperiale ecc.).

*Cenni sui metodi ed approcci di valutazione delle risorse (Stock assessment)*

Esistono diversi metodi ed approcci per valutare lo stato di sfruttamento delle risorse demersali e pelagiche. In sede di progetti internazionali di ricerca, tipo MEDITS (Mediterranean Trawl Survey) o di ADRIAMED, sono stati usati metodi diretti di valutazione dei rendimenti di pesca orari ed oggi di valutazione delle densità della biomassa pescata, per unità di superficie (kmq) specie per specie, per le risorse demersali. Questi saggi vengono accompagnati da analisi sulla struttura demografica della popolazione pescata, in modo da valutare i cambiamenti intervenuti nella popolazione stessa, soggetta alla pressione di pesca, evidenziando così le variazioni intervenute negli anni tra le classi di taglia (analisi di coorte). Ma, attraverso questo approccio indiretto, valutando la mortalità totale (Z) tra una classe d'età e l'altra e stimando la mortalità naturale (M), utilizzando il metodo della VPA (Virtual Population Analysis), si può risalire a stimare quanti pesci esistono in mare in rapporto al numero di pesci del campione catturato, dopo averlo

disposto secondo le classi di età in un istogramma. Ciò significa disporre di una serie storica di dati, avere un quadro di età/lunghezze per diverse decine di anni, avere osservato migliaia di otoliti (minute concrezioni dell'orecchio dei pesci dove si leggono gli anelli di accrescimento dell'individuo in esame) per determinarne l'età, in riferimento alla taglia di ciascun individuo e secondo la specie. Questo metodo, ormai ben collaudato dal CNR-ISMAR di Ancona, è stato utilizzato per la valutazione degli stock di Sardine ed Acciughe in Adriatico. Per le risorse demersali invece sono stati messi in opera metodi di valutazione diretti, sia dei rendimenti di pesca che delle densità/unità di spazio, come già accennato.

Ma, qualunque sia il metodo o l'approccio usato, non si può prescindere dai dati statistici riguardanti il prodotto sbarcato, l'andamento dello sforzo di pesca utilizzato per conseguire le catture e le catture/unità di sforzo negli anni.

*Sullo stato delle risorse demersali dei mari italiani e dell'Adriatico in particolare*

Nel n. 51 del Notiziario SIBM, venne pubblicata una nota sull'andamento delle risorse demersali dei mari italiani, nell'arco di tempo che va dal 1969 al 2003, utilizzando l'approccio statistico (Bombace e Grati 2007).

Nel n. 64 del Notiziario SIBM venne riportato il decremento della produzione della Pesca e dell'Acquacoltura dei mari italiani, lo stato degli stock dei piccoli pelagici in Adriatico e le conseguenze che ne sono derivate in termini di disarmo della flottiglia da pesca (più di 4.000 natanti in quest'ultimo decennio). (Bombace, Cingolani, Santojanni 2013).

Nella presente nota, vengono aggiunti altri sette anni di dati alla serie storica di cui s'è detto sopra, contemplando così un arco temporale di 41 anni, dal 1969 al 2010. L'approccio statistico adottato, considera l'andamento di tre parametri fondamentali per capire l'evoluzione del pool demersale multispecifico, nel periodo conside-

rato, per i bacini italiani e per l'Adriatico in particolare.

I tre parametri sono: il prodotto sbarcato (chiamato catture), lo sforzo di pesca nominale impiegato per produrre le catture e le Catture per Unità di sforzo di pesca ( $C/f$ ).

La visione d'insieme che ne discende (Fig.7 e Fig.8), consente di individuare diversi "momenti" nel decorso evolutivo di sfruttamento delle risorse demersali.

Ovviamente va sottolineato che questo approccio statistico nulla vuole e può togliere alla valutazione degli stock demersali mediante approcci diretti in mare (una volta mediante i rendimenti di pesca, oggi mediante valutazioni di densità), come stabilito in sede MEDITS o ADRIAMED. La nota presente vuole solo allargare lo sguardo su un arco temporale esteso e considerare l'azione dello sforzo di pesca che oggi sembra essere un parametro sottovalutato, come se l'*assessment* dovesse avere corto respiro. Anche la storia degli avvenimenti alieutici sottesi ai dati può farci meditare e suggerire proposte.

### *Metodologia*

La metodologia usata è quella descritta nel lavoro del 2007 (V. nota sopra citata). Va comunque ricordato che gli sbarchi o catture sono stati cifrati in quintali (q); lo sforzo di pesca nominale in (HP) e le catture/unità di sforzo sono quindi date da  $q/HP$ . I dati statistici sono quelli ISTAT e dopo IREPA. Le specie demersali prese in considerazione sono quelle che nelle tabelle ISTAT vanno sotto la denominazione di "altri pesci" e cioè non i piccoli e grandi pelagici. Sono invece compresi i Molluschi Cefalopodi ed i Crostacei. La misura dello sforzo di pesca a strascico considerato è data dall'80% dello sforzo globale. Qui c'è probabilmente un elemento di criticità nella nota. Ma, per esigenze di uniformità si è scelta la stessa misura usata nel precedente lavoro.

### *Risultati*

Com'è noto ai biologi di pesca, lo sbarcato è, in linea generale, proporzionale alla quantità di biomassa presente in mare. Infine la  $C/f$  è un indice di abbondanza della risorsa.

Nella Fig.7 è rappresentato il trend quarantennale delle tre curve di cui s'è detto riguardante le risorse demersali adriatiche. Si possono individuare n. 5 periodi, come segue:

**I° periodo ( 1969 – 1978 ).** La biomassa in mare è certamente consistente e le catture lo rivelano. Le  $C/f$  si attestano tra 2,5 – 3 q/HP con un picco massimo di  $C/f$  di 3,3 q. Lo sforzo globale di pesca cresce alacremenente portandosi da 260.000 HP a 400.000 HP. Questo periodo può definirsi della crescita

**II° periodo (1978 – 1985)** – Ha inizio il declino della  $C/f$ , ma si è ancora su ottime rese (2q/HP). Le catture sono consistenti e quindi la biomassa in mare dev'essere ancora importante. Viene raggiunto il massimo di sbarcato con 116.700 t. Il periodo può definirsi ottimale.

**III° periodo (1985 – 1994)** – Comincia il primo periodo di declino. Non solo continua la discesa della  $C/f$  ma, stavolta, declina anche il catturato e ciò significa che cede la biomassa in mare. Lo sforzo di pesca globale continua a salire (questo costituisce un grave errore di gestione) e raggiunge il suo massimo con 660.000 HP. In questo periodo la curva di  $C/f$  incrocia la curva dello sforzo di pesca.

**IV° periodo (1994 – 2004)** – Secondo step di caduta delle catture globali, con un minimo di 38.700 t di sbarcato (tre volte in meno che nel 1982) e delle  $C/f$  con il minimo di 0,8 q/HP. Lo sforzo globale di pesca si attesta attorno a 450.000 HP e, negli ultimi due anni, su 400.000 HP.

Si entra nel pieno delle difficoltà economiche ed inizia il disarmo dei natanti a strascico che continuerà fino ad oggi.

**V° periodo ( 2004 – 2010)** – La stasi e la graduale riduzione dello sforzo di pesca globale, provocano una improvvisa e breve rimonta

delle catture globali e della C/f nel 2005, cui segue un ulteriore declino di tutto il sistema.

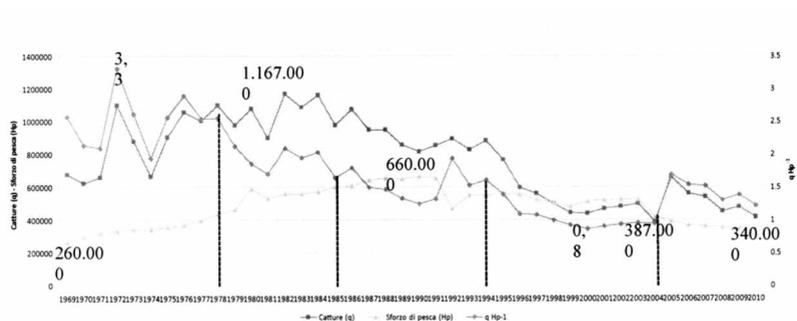


Fig. 7 - Andamento delle catture, dello sforzo di pesca e delle catture/unità di sforzo (C/f=q/HP) degli stock demersali in Adriatico

Nella Fig.8 è rappresentata l'evoluzione degli stessi parametri per tutti i mari italiani. L'andamento è pressocchè simile che per l'Adriatico, anche se i dati sono raggruppati per quinquennio.

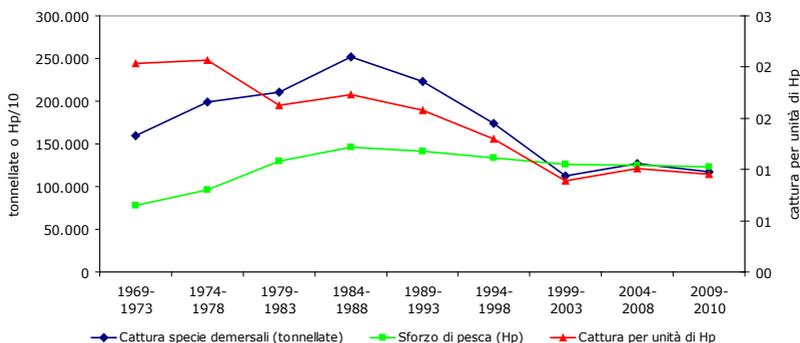


Fig.8 - Catture, sforzo di pesca e catture/unità di sforzo (C/f) degli stock demersali dei mari italiani, per quinquenni

### *Conclusione*

Va rilevato anzitutto che l'andamento delle tre curve (Catture, sforzo di pesca e  $C/f$ ) in più di 40 anni, rispecchia il paradigma classico di una risorsa pienamente sfruttata: prima fase, sfruttamento con crescita; seconda fase declino della  $C/f$ ; terza fase caduta della biomassa in mare e quindi della cattura globale. Si rileva ancora che, nell'arco di tempo considerato, la cattura globale dei demersali è passata da valori attorno alle 100.000 t/anno a valori attorno a 50.000 t/anno. Lo sbarcato si è dimezzato. Lo sforzo di pesca globale, che all'inizio era 260.000 HP e nel 1989 600.000 HP, si attesta oggi su 340.000 HP. Malgrado la graduale riduzione dello sforzo di pesca, avvenuta in questi ultimi venti anni, la risorsa non è più risalita, almeno per quanto riguarda l'insieme delle specie demersali. Va detto comunque che, all'interno del pool delle risorse demersali, qualche stock si difende ancora bene. Così succede ad es. per la Sogliola (*Solea solea*), per il Merluzzo (*Merluccius merluccius*), mentre per qualche crostaceo costiero come la mazzancolla (*Melicertus kerathurus*) si riscontra un trend in crescita. Per quanto riguarda le due specie ittiche citate, certamente giocano un ruolo di mitigazione dell'impatto della pesca, taluni biotopi particolari, quali i cosiddetti "fondi sporchi ad Oloturie" (Brunetti 2013; Grati et al. 2013, Scarcella et al. 2010) del Medio Adriatico, per il by-catch che appesantisce i rapidi e le reti a strascico dei pescatori che in essi si avventurano o le cosiddette "tegnue" (afferrature) dell'Alto Adriatico, piccole e medie oasi di biodiversità che, per la loro struttura rocciosa sono in grado di ostacolare in qualche modo la pesca a strascico con rapidi od altri attrezzi pesanti a traino, non senza subire danni e disgregazioni a loro volta. Si tratta infatti di morfotipi sedimentari cementati costituiti da ammassi conchigliari, alghe, altri organismi e sabbie concrezionate, come si è detto.

A questo punto è lecito chiedersi: l'impoverimento delle risorse demersali in Adriatico e nei mari italiani (ma anche in Mediterraneo) è solo conseguenza di un eccessivo sforzo di pesca oppure,

unitamente a questo fattore cooperano altri fattori negativi, quali ad esempio riduzione dell'apporto di sali nutritivi (nitrati, fosfati in seguito alle leggi di defosfatazione) o riduzione degli apporti fluviali connessi ai cambiamenti climatici o l'elevazione della temperatura media annua, con tutti gli effetti collaterali sull'ecosistema, risorse di pesca comprese. In attesa che la Scienza si faccia carico di questi problemi, sembra opportuno ed utile rafforzare il sistema difensivo ambientale e non cedere alle pressioni che vogliono deregolamentare la pesca.

Ciò significa proporre iniziative di Aree Marine Protette, Aree di Pesca Protette, creazione di barriere artificiali anche a difesa dei biotopi naturali particolari di cui s'è fatto cenno e che sono viepiù minacciati da una pesca invasiva.

Per quanto riguarda lo stato dei piccoli pelagici (Sardine ed Alici), una nota è stata pubblicata sul Notiziario SIBM n. 64 (Bombace et al. 2013). Una comunicazione su questo tema è stata presentata al Convegno sull'acciuga tenutasi a giugno 2013 a San Benedetto del Tronto, indetto dalla marineria locale.

### *Ringraziamenti*

Ringrazio Nando Cingolani e Fabio Grati dell'ISMAR-CNR di Ancona per la loro collaborazione.

## BIBLIOGRAFIA

- ARNERI E., JUKIC S., 1986, *Some preliminary observations on the biology and dynamics of Mullus barbatus L. in Adriatic Sea*. FAO, Fish. Rep. 345: 79-85
- ARTEGIANI A., GACIC M., NICHELATO A., KOVACEVIC V., RUSSO A., PASCHINI E., SCARAZZATO P., SMIRCIC 1993, *The Adriatic Sea Hydrography and circulation in Spring and Autumn 1985-1987*. Deep Sea Research II vol.40, n6: 1143-1180
- ARNERI E. ET AL. 1994, *Age and growth of Venus verrucosa (Warty venus) in the Adriatic and the Aegean Sea*. Rapp. CEE: pp 47
- BOMBACE G., 1992, *Fisheries of the Adriatic Sea*. In: G. Colombo et al. Ed.; Marine Eutrophication and Population dynamics:379-389. (Proceed. of the 25th EMBS)
- BOMBACE G., 1995, *Ambiente, Pesca e Risorse marine*. Atti Convegni Lincei 118. XII Giornata dell'ambiente. La fauna italiana. Roma: 29-80
- BOMBACE G., 2002, *Riflessioni su Pesca, Biodiversità ed Aree Marine Protette*. Biol. Mar. Medit. Vol.9, fasc.1, Parte Prima (4-9 giugno 2001):1145-1172
- BOMBACE G., GRATI F., 2007, *Che succede alle risorse di pesca del Mediterraneo?* Notiz. SIBM n 51:29-38
- BOMBACE G., CINGOLANI N., SANTOJANNI A., 2013, *Declino delle risorse della pesca marittima e dell'acquacoltura. Quali cause? Necessità di una discussione all'interno della comunità scientifica*. Notiz. SIBM n 64: 62 – 67
- BRUNETTI B., 2013, *Distribuzione spaziale e persistenza delle principali associazioni di specie del Megazoo-benthos in Adr. centr. e settentr.* Tesi di laurea, Un. Polit. Marche, Biol. Mar. Anno Acc. 2012-2013 pp.108
- CASELLATO S., MASIERO L., SICHIROLLO E., SORESI S., 2007, *Hidden secrets of the Northern Adriatic "Tegnue", peculiar reefs*. Central European Journal of Biology, 2 (1):122-136
- CASELLATO S., STEFANON A., 2008, *Coralligenous habitat in the Northern Adriatic Sea: an overview*. Marine Ecology, 29:321-341
- CIVITARESE G., GACIC M., LIPIZER M., BORZELLI-EUSEBI G.L. 2010, *On the impact of the Bimodal Oscillating System (BiOS) on the biogeochem. and biol Adriatic and Ionian Seas*. Biogeosciences 7, 3987-3997
- FRANCESCHINI G., RAICEVICH S., GIOVANARDI O., PRANOVI F., MANSUETO L., 2003, *Le "tenue" di Chioggia. Valutaz. Dell'impatto della pesca a strascico con metodi acustici e sistemi informatici*. Chioggia, Rivista di studi e ricerche 23:92-102
- FROGLIA C., 1973, *Osservazioni sull'alimentazione del Merluzzo (Merluccius merluccius) del Medio Adriatico*. Atti V Congr. SIBM, pp327-341
- GACIC M., BORZELLI-EUSEBI G.L., CIVITARESE G., CARDIN V., YARI S. 2010, *Can internal processes sustain reversal of the ocean upper circula-*

tion? *The Ionian Sea example Geophysical Research Letters*, vol. 37:pp.5

GRATI F., SCARCELLA G., POLIDORI P., DOMENICHETTI F., BOLOGNINI L., GRAMOLINI R., VASAGALLO C., GIOVANARDI O., RAICEVICH S., CELIC IGOR, 2013, *Multi annual investigat. of the spatial distributions of the juvenile and adult sole (Solea solea L.) in the Adriatic Sea* (Northern Med.). *Journal of Sea Research* 84: 122-132

GOLANI D., APPELBAUM-GOLANI B., 2010, *Fish invasion of the Mediterranean Sea*, Pensoft, pp.332

PASCHINI E., ARTEGIANI A., PINARDI N., 1993, *The mesoscale eddy field of the Middle Adr. Sea during fall 1988*. *Deep Sea Research*, vol.40, n7, 1365-1377

PÈRÈS J.M., PICARD J., 1964, *Nouveau manuel de Bionomie Benthique de la Méditerranée*, Rec. Trav. Stat. Mar. End. Bull. N31, fasc.47, 1-137

SCARCELLA G., GRATI F., POLIDORI P., LEONI S., PELLINI G., PUNZO E., BRUNETTI B., RAICEVICH S., GIOVANARDI O. ECC. 2014 – *Zone rifugio per la sogliola in Adr. Centro-Sett.. Ossimoro o caso di Studio?*, 45mo Congresso SIBM, VE

STEFANON A., 1967, *Formazioni rocciose del bacino Alto Adr.*, Atti Istituto Veneto di Sc. Lettere ed Arti n. 125, pp. 79-89

STEFANON A., MOZZI C., 1972, *Esistenza di rocce organogene nell'Alto Adr. al largo di Chioggia*. Atti Istituto Veneto Sc. Lett. Arti n. 130, pp.495-499

THEOCHARIS A., 2010, *Variability of the circulation and water properties in the Eastern Medit. in The context of the climatic change: an overview* 33-49. FAO EastMed W.D. Technic Meeting on the Lessepsian Migration and its impact on Eastern Med. Fishery, Cyprus 7-9 Dec.2010

# La biblioteca e l'architetto, ovvero l'architetto e i suoi libri

*Alessandro Aiardi*

Quel che qui di seguito propongo alla Vostra attenzione ha in parte a che fare con i rapporti che un architetto possa intrattenere con una raccolta libraria organizzata in funzione del pubblico interesse (vale a dire con una biblioteca comunemente intesa), in parte con i rapporti *sic et simpliciter* intrattenuti da un architetto con i suoi libri, e cioè con le relazioni che questi possa e voglia intrattenere con il complesso dei libri dei quali si è a qualunque titolo dotato (inclusi i loro rinvii interni); riflessione, quest'ultima, sul perché di quei rapporti (e quali), ovvero sul senso delle suggestioni create da quei rimandi; in definitiva sull'interrogativo se il rapporto di un architetto con i suoi libri, specie se non di materia soltanto e crudamente tecnica, trovi un fondamento nel supposto per il quale l'architetto è figura di un umanista che affida alla misura degli spazi e dei luoghi, e ad essa contempera, la più grande ed essenziale misura dell'uomo e dei suoi bisogni.

Dovrò in proposito pur considerare che io stesso, uomo di molti libri e costantemente invaso dal "furore" di possederne, oltre che bibliotecario praticante da oltre un trentennio, fino a pochi giorni dalla scadenza dei tempi della fatale e fatidica iscrizione ad un corso di laurea che fosse, covai il dubbio se gettarmi in braccia a Vitruvio e a Leon Battista Alberti piuttosto che a Omero e a Tito Livio. Fu sostanzialmente un'autocensura, dovuta a prudenti riflessioni su miei riscontrabili limiti verso attitudini scientifiche, a procurare la scelta per la seconda opzione; e rimase per lunghi anni come rimos-

sa l'intima motivazione di quel dilemma. Mi sarebbe servito il passare del tempo per riflettere più a fondo, per comprendere il senso della scelta che poi feci? I miei primi anni fiorentini vedevano davvero così fra loro ravvicinate, e quasi compenetrarsi, le cosiddette "due culture"? E poi, perché mi ero dapprima interrogato sul "fare Architettura", e poi mi ero deciso – quasi obbligato ripiego – sul "fare Lettere?". Qual era il filo che legava i due capi della matassa?

Quanto al primo dei due capi, quale che delle due scelte avessi fatto, a me interessava, ricorrendo ad esse, di poter disporre di un patrimonio e di un'esperienza culturali tali da consentirmi di operare in armonia con il "circostante", di tendere l'orecchio e lo sguardo a dove siamo e perché siamo, a cosa facciamo, a cosa dovremmo fare e non facciamo, a cosa cerchiamo e non troviamo; interessava la "canoscenza" di sé e degli altri, traendola dall'antico; interessava l'analisi delle condizioni di contesto e lo studio per renderle più aderenti al compiuto attingimento alle *humanitates*.

Quale fosse il secondo me lo ha più tardi insegnato il trovarmi partecipe di due esperienze che direttamente avrei fatto in corso di tempo, alle quali desidero aggiungere una terza, che mi trova legato per una remota e "quasi mitica" conoscenza personale di uno dei massimi miei concittadini. Le esperienze di lontana ascendenza scolastica restavano, a fronte di queste ultime attualità, come ovattate e percepite in una cornice da manuale di liceo. E tuttavia: Vitruvio, i suoi studi di architettura; le ricerche sulla prospettiva di Piero; la *sectio aurea*; il palazzo e la Loggia Rucellai; la vicina Firenze; l'Ospedale degli Innocenti; la cupola del Brunelleschi: tutto ciò non era forse il corpo concretamente plasmato, e da chiunque percepibile, delle ricerche svolte (ma non sotto gli occhi di tutti) da Coluccio Salutati, da Niccolò Niccoli, da Poggio Bracciolini su tanti codici dell' antichità scoperti e trascritti? Non è forse ciò come dire che quanto un architetto produce è in vista al mondo, assai di più di quanto possano scrivere un letterato o un romanziere? L'architetto è un umanista "concreto", dunque, o forse più, un

umanista “completo”? Si convive di più con gli spazi e coi volumi, o con le idee e coi pensieri? Dal pensiero – e in sua virtù – siamo alimentati, ma negli spazi e fra i volumi degli oggetti siamo indotti, e come astretti, a vivere e a misurarsi tutti i giorni. Sono il romanzo e la poesia che aiutano la gente a vivere insieme, o sono del pari l’architettura e il *design*: quali i possibili “investimenti” a fronte di un tale capitale di *humanitates*?

Nel mentre sospendo di formulare risposte all’accalcarsi di tali interrogativi, vengo a trattare più da vicino delle tre esperienze cui sopra velatamente facevo cenno, e alle tre figure che quelle esperienze interpretano: Alvar Aalto, Giovanni Michelucci, (sui quali non c’è da apporre motto), e Lorenzo Corrado Cesanelli (Ancona, 1899 – Roma, 1965), sul quale occorrerà dire qualcosa in più.

Colpisce in Aalto la problematica del dialogo fra gli spazi e la ricerca, entro i termini di quel dialogo, del rapporto dell’uomo con quelli; del resto, la sua “poetica” di architettura è sostanzialmente sorretta dal principio che l’architetto ha la “missione” di progettare gli spazi in funzione del loro uso, il che rinvia direttamente all’ascendente classico, rielaborato dalle teorie umanistico-rinascimentali, per le quali è l’uomo misura delle cose, e non il contrario: è l’uomo, e solo l’uomo, l’artefice della propria realizzazione.

Così per Aalto occupano un posto di rilevante interesse non solo e non tanto i libri in sé, quanto il leggere e la lettura come funzioni irrinunciabili dell’attività umana; si sa di lui che ai testi di facile successo e di immediato consumo anteponeva i classici (che gli furono noti fin dalla giovinezza) e che predilesse in particolare le opere di Anatole France, di August Strindberg e i romanzi di Nicolai Gogol’. L’identificarsi in lui del lettore e del progettista degli spazi entro i quali leggere fa dunque sì che non sorprenda la profondità del suo rapporto con la struttura, con le funzioni, con l’ “architettura” delle biblioteche. Le quali sono pensate e progettate innanzi tutto come luoghi di incontro fra l’uomo e il libro: da tale assunto discendono studi e ricerche su questioni di corretta conserva-

zione e collocazione dei documenti, sui flussi della loro fruizione e distribuzione; come anche progetti e sperimentazioni inerenti il *comfort* da assicurare all'utente nei confronti del libro, con particolare attenzione per casistiche e problematiche connesse alla luce come funzione determinante ad assicurare le migliori condizioni di lettura e di apprendimento.

La progettazione di una ventina di strutture bibliotecarie occupa un posto centrale nel quadro complessivo della produzione del grande maestro finlandese: in essa è costante l'attenzione per la creazione di spazi protetti e silenziosi utili a favorire il contatto del lettore con il libro. E l'intensità del rapporto lettore-libro trova il momento di massima esaltazione nella creazione di una struttura bibliotecaria disposta a ventaglio diviso in settori, di modo da produrre l'effetto di una biblioteca disposta in forma di gran libro aperto.

Per ogni approfondimento inerente queste succinte considerazioni, rinvio volentieri – e necessariamente – ad *Alvar Aalto. Architettura per leggere. Architecture to read* (Roma, Gangemi editore, 2003): catalogo, ma assai più di un catalogo, di un'importantissima mostra che, per le cure del Dipartimento di Architettura Rilievo Disegno Urbanistica e Storia dell'Università Politecnica delle Marche, trovò nella stessa Biblioteca comunale Luciano Benincasa, dal 18 gennaio al 1 febbraio 2003, una delle sue due sedi in Italia. Esperienza forte e di altissima qualità per la Benincasa, della quale al tempo ero il direttore; cruciale, esaltante per la mia pratica professionale e bruciante dei miei “antichi amori”, specie se considerata nella cifra dei toni medi (quando non mediocri) entro i quali genericamente si iscrive l'esperienza di un bibliotecario, se non di periferia, sicuramente di provincia. Per quel momento, che dir magico è poco, dovrò sempre immensa e commossa gratitudine ad Antonello Alici, a Gabriele Milelli, a Giulio Petti, a Fausto Pugnaloni.

È durato un secolo il viaggio di Giovanni Michelucci, uomo e

architetto, intellettuale dal carattere inquieto e curioso, “antimaestro” – com’è stato definito – talentuoso e tormentato. Nato a Pistoia e formatosi in Toscana, è figura che porta in sé il gene, l’impronta dell’esperienza umanistica: più volte ha dichiarato di avvertire il bisogno del sostegno del passato, di operare nel rispetto della tradizione: “può sembrare un limite che condiziona il lavoro – ne sunteggio il pensiero – ma grande risulta poi la soddisfazione di aver costruito una forma che appare come se ci fosse sempre stata”. E così è, anche quando progetta e realizza la stazione fiorentina a poche centinaia di passi dalla chiesa di Santa Maria Novella, o quando dà prova di sé a Pistoia nel progettare la palazzina della Borsa Merci a fianco dell’ottocentesco palazzo della Cassa di Risparmio di fronte alla torre medievale, creduta il rifugio di Vanni Fucci, e a fianco della settecentesca chiesa di San Leone. O quando, nella progettazione e nell’edificazione della chiesa della Vergine, dopo le offese recate a Pistoia dal bombardamento “alleato”, ne “reinventa” lo zoccolo in travertino ispirandosi a quello che delimita e sostiene le mura perimetrali della fabbrica gotica di San Domenico, nella sua stessa città: collegamento simbolico fra antico e nuovo, *senhal* di nascita a una vita nuova dopo gli orrori della guerra. Ricerca che si fa ancor più impregnata di *humanitas*, quando il progetto prende corpo e trova collocazione, e funzioni, in un contesto folto di rimandi archetipici, come la pietra e l’albero: è qui che egli realizza la chiesa-tenda di San Giovanni Battista “all’ Autostrada”, ospizio e parrocchia di nessuno e di tutti, *skene* dal tetto grigio e verde di un campo trafitto d’ulivi grigioverdi come quel tetto. E come posso non pensare alla chiesa di Collina di Vinacciano, sacro altare di pietra, eretto anch’esso fra sassi ed ulivi?

Cercherò di percorrere i primi sessant’anni della lunghissima vita di Michelucci, tentando di porre in evidenza collusioni e intrighi con i libri, con la stampa, con la cultura dei letterati, con particolare riferimento alla sua attività di carattere letterario e artistico.

Già ai suoi primi trent’anni di vita (1891-1920) si possono ascri-

vere momenti di impegno in campo letterario: nel 1912 entra a far parte dell'Associazione culturale "Famiglia Artistica", inauguratasi in quell'anno a Pistoia con un discorso di Massimo Bontempelli; nel 1913 partecipa alla serata futurista organizzata al Teatro Verdi di Firenze, alla quale interviene Marinetti; entra intanto a far parte a Pistoia della Società di artisti pistoiesi; nel 1920 sempre in Pistoia fonda, assieme ad altri intellettuali, una libera Scuola d'Arte; partecipa alle sedute del Cenacolo dei Nuovi Mistici; su "La Costa azzurra. Rivista letteraria illustrata" pubblica due liriche, intitolate (non a caso) "Torrente" e "L'Albero"; disegna e incide dodici xilografie per un'edizione de "I Fioretti di San Francesco".

Fra il 1921 e il 1950 si possono registrare l'assidua collaborazione al periodico pistoiese "Il Giornale della poesia. Rassegna settimanale di letteratura ed arte", nel cui Comitato di redazione figurano Giovanni Costetti e Guido Manacorda; nello stesso anno intraprende la collaborazione al giornale "Il Popolo Pistoiese"; nel 1928 troviamo Michelucci collaborare ad un manuale di storia ("Dai Romani di Romolo agli Italiani di Mussolini"), entro il cui progetto si occupa di ricostruzioni architettoniche di Roma e dell'Italia antica; nel 1930, all'indomani di un viaggio di studio a Napoli e Pompei, inizia a stendere impressioni e suggestioni che troveranno ospitalità nel volume "Lezione di Pompei", pubblicato quattro anni più tardi con Roberto Papi; il 1934 lo vede impegnato a disegnare le scene per il dramma sacro "Santa Celestina", di Raffaello Melani; in pieno periodo bellico (1941) entra nella commissione redazionale della rivista "L'Architettura", diretta da Marcello Piacentini; nel 1944 conosce Carlo Ludovico Ragghianti, per il cui tramite entra in contatto con numerose figure di letterati e artisti italiani di prima grandezza (Eugenio Montale, Manlio Cancogni, Carlo Levi); nel 1945 pubblica il primo numero della rivista "La Nuova Città"; nel 1948 assume la direzione della rivista internazionale dell'Artigianato e piccola industria "Vetrina artigiana"; l'anno seguente dà l'avvio alla rivista "Esperienza artigiana. Rivista bimestrale di arti decorative";

nel 1950 inaugura la nuova serie della rivista di architettura tecnica e urbanistica “Panorami della Nuova Città”.

La breve sintesi delinea un temperamento curioso e poliedrico: frequentazioni giovanili di circoli culturali nella propria città e a Firenze; esperienze poetiche e riflessioni di viaggio; interventi sulla stampa della cultura locale; collaborazione ad un libro di testo; esperienze di xilografo e scenografo; frequentazione di alcuni rappresentanti della cultura (ri)emergente dagli orrori della guerra; esperienze di redattore e di direttore di riviste specializzate. Sembra proprio di trovarsi di fronte al desiderio irrefrenabile di immergersi in questioni culturali sia in ampiezza che in profondità. Vi sono elementi a non finire in grado di mettere Michelucci in relazione con la carta stampata e con il mondo letterario e giornalistico, oltre che artistico e artistico-tecnico.

Tuttavia non molto credo si possa dire sinora dei suoi libri, quali siano stati, ove si trovino raccolti e soprattutto resi fruibili, ammesso - come mi auguro - che abbiano conservato l'unitarietà che avrebbero meritato di mantenere. Non mi consta infatti che libri già di sua proprietà si trovino conservati nella sua Pistoia, presso il Centro di Documentazione intitolato alla sua figura e alla sua opera; qualcosa in più ho motivo si possa intendere da quanto compare nella *home page* della Fondazione Michelucci, addentrandosi nel cui *sito* si scoprono due “finestre”: una prima, che porta ai fondi archivistici (e se ne ottiene risposta); una seconda, che dovrebbe aprirci i segreti dei fondi bibliotecari. Quest'ultima, però, rimane purtroppo, almeno per ora, muta: e poi, quando parlerà, ci racconterà dei libri di Michelucci, o dei libri della Fondazione da lui voluta e a lui intitolata, o di tutti e due? Vi è buon motivo di credere che la sua attivazione ci guiderà ai libri del grande architetto, se - com'è vero - Michelucci, nel momento in cui dette vita alla Fondazione, la dichiarò contestualmente sua erede universale.

Dovrò concludere, come si direbbe in musica, “in diminuendo”. È indubbiamente una “chiave minore” quella entro la quale si può

inscrivere l'esperienza professionale di Lorenzo Corrado Cesanelli, specie se posta a confronto con le gigantesche figure delle quali più sopra ragionavo. Cesanelli è infatti un nome, o poco più; conosciuto però a chiunque opera, e a qualunque titolo, nella Biblioteca civica di Ancona, se non altro perché avvertito come il titolare di una ragguardevole donazione libraria, e sicuramente perché in qualche modo identificato da un'abbreviatura (CES), seguita da un numero di catena, che rinvia a un punto,  $x$  o  $y$  che sia, negli "inquietanti" depositi librari della Civica anconitana, nella cui congerie tutto – nel mentre confluiva – è andato snaturandosi della sua "quintessenza".

L'architetto anconitano (eponimo di una via falconarese, evidente *segnale* di un'Ancona "terza", che non trova tuttavia riscontro nel centro storico del capoluogo) consegnò in lascito testamentario alla Biblioteca di Ancona, l'anno 1967, la sua ricchissima libreria, forte di oltre duemila unità bibliografiche a stampa, in massima parte di pregio e di alta qualità, cui si aggiungono alcuni volumi manoscritti e una buona mole di opuscoli e lacerti di stampa. Biblioteca di un architetto, piuttosto che biblioteca per l'architetto, dovendosi in essa escludere la presenza di letteratura tecnico-professionale. L'architettura è documentata da rari esemplari di edizioni cinquecentine di Vitruvio, dell'Alberti (Parigi, Rembolt e Honkner, 1512 e Torrentino, 1565), del Serlio, del Vignola, dello Scamozzi.

Fra i manoscritti, vergati in umanistica corsiva, vi si segnalano un Terenzio, necessariamente sfuggito al censimento del Kristeller e agli studi di Gian Carlo Alessio, e un Cicerone, ambedue in scrittura umanistica. Alcuni testi risalgono al primo secolo della stampa: così la *Physica* di Alberto Magno nell'edizione veneziana, De Gregori, 1488; l'*Historia fiorentina* di Poggio Bracciolini (Venezia, de Rossi, 1476); la *Bibbia* veneziana stampata da Simone Bevilacqua nel 1498; il *Lexikon katà stoichèion*, prodotto a Vicenza dal Bertocco nel 1483; le *Epistulae* di San Gerolamo (Parma, 1480); l'edizione 1493 delle *Metamorfosi* di Ovidio; i quattro libri delle *Sententiae* di Pietro Lombardo (Norimberga, Koberger, 1491); ma la raccolta

include anche alcuni “post-incunabuli”, come le *Homiliae* di San Giovanni Crisostomo (Venezia, De Gregori, 1503); l’edizione aldina del *corpus* dei lirici latini (1502); le *Argonautiche* di Valerio Flacco nell’edizione giuntina del 1503; tutta l’opera di Stazio nell’edizione aldina del 1502; un san Tommaso e un Livio, ambedue veneziani (Torresano e De Zani) del 1502; l’edizione argentoratense di Virgilio, realizzata nel 1509: autori, tipografi, luoghi e date da far invidia tanto al Duca di La Vallières, quanto alla bottega di un antiquario di elevatissimo livello.

L’architetto Cesanelli soleva chiamare “amici” i suoi libri: su di essi aveva investito, direi quasi scommesso, una vita intera.

La sua formazione e la sua attività professionale, con particolare riguardo per il restauro dei monumenti antichi, si svolge in Roma ed è essenzialmente romana, salvo una parentesi veneta; va tuttavia rilevato – altro tratto distintivo dell’“uomo di cultura” – che il Cesanelli fu gran viaggiatore per Francia, Inghilterra, Belgio, Olanda, Cecoslovacchia (come allora si chiamava), Polonia e che presumibilmente anche quelli furono i territori di ricerca e “di mercato” utili all’incremento della sua poderosa collezione libraria.

La quale, invero, non è fatta solo di testi classici intesi come documenti “usciti” dal mondo antico, perché, se ben si osserva, ogni secolo e ogni “tipo” di cultura è in quella libreria, quando più quando meno, documentato. Sotto la lettera “A” si trovano registrati, ad esempio, oltre a tre “prevedibili” edizioni dell’opera di Leon Battista Alberti, anche una pregevole settecentesca dell’Algarotti, anche gli *Emblemata* dell’Alciati in edizione cinquecentesca, come anche un’ottima *Fabbrica del mondo* di Francesco Alunno (Venezia, 1568). Si dovrà ancora insistere sulla pregevolezza della collezione, aggiungendo ai lemmi esposti l’Apuleio aldino del 1521, l’Archimede col commento del Comandino (Venezia, Paolo Manuzio, 1558), le *Rime* del Bembo (Venezia, Comin da Trino, 1554), il *Cortegiano* del Castiglione (Venezia, Cavalcalovo, 1565); l’*Orlando furioso* veneziano del 1587, tutte le opere dell’Achillini (Venezia,

Scoto, 1551)? Pur nei limiti di una rapida campionatura, effettuata per giunta sulle prime tre lettere dell'alfabeto, si percepiscono immediatamente la rilevanza culturale e bibliografica della raccolta, il gusto elevato che la presiede, il tenore di una cultura raffinata e vasta in colui che riuscì ad assemblarla.

La collezione Cesanelli è inoltre raccolta ricca sia di *monumenta* sia di *curiositates*, a riprova dei molteplici interessi del proprietario. Fra queste ultime un saggio dedicato all'architettura indiana, alcuni studi che dimostrano l'interesse per l'arte e la cultura cinese, un *Bertoldo, con Bertoldino e Cacasenno in ottava rima* (Bologna, Lelio dalla Volpe, 1740-1741, in tre volumi), posseduto però anche nell'edizione veneziana dello Storti (1600), la *Sferza di Pasquino e le cazzate di Martorio* (Napoli, 1834).

A quelli che ho definito monumenti pertengono due differenti tipologie: il libro “di un solo volume”, che è di per sé documento-monumento (come nei casi del Galileo, Lione, Huguetan 1641; del Cervantes parigino del 1681; delle opere di Jean Racine (Amsterdam, Wolfgang, 1690); di un opuscolo cartesiano di Amsterdam, 1698; dei *Gulliver's Travels* del 1779; dello Sterne veneziano del 1788; della *Serie dei testi di lingua* del Gamba, 1839); e l'opera articolata in più e più volumi, epperò monumentale, come accade per le *Antichità* (greche, romane e etrusche) di Luigi Canina e per la sua mirabile descrizione della via Appia, arricchita di portentose tavole in rame, o per il *De re diplomatica* del Mabillon (Napoli, Ursini, 1789), o per i sei volumi dedicati dal Denina alle *Rivoluzioni d'Italia* (Torino, 1791); si potrà concludere citando l'*opera omnia* di Voltaire in sette tomi (Dresda, Walther, 1752), il *Mercurio geografico* (Roma, 1692), e tutti i quaranta volumi degli *Annali d'Italia* del Muratori (Firenze, Marchini, 1827).

Ma com'è stato possibile ad un architetto “qualunque” mettere assieme una tal libreria; e perché? Potrà in proposito risultare utile qualche considerazione attorno a fatti e circostanze relative alla sua esperienza di vita, privata e professionale.

La madre di Cesanelli, Adalgisa Bugatti, è una pianista di qualche talento e di raffinata sensibilità estetica; il piccolo, poi giovane figlio è naturalmente avvezzato alla percezione e al gusto del bello, risultando fin da subito dotato per il disegno e la pittura. Si iscrive all'Accademia di Belle Arti di Urbino, dove di corso in corso riceve numerose attestazioni di stima ed è fatto continuo segno ad incoraggiamento. Si trasferisce a Roma per proseguire gli studi e a Roma si laurea in architettura; sempre a Roma ottiene la docenza di storia dell'arte all'Università Popolare; qui si fida con la pianista Valeria Saraceni, che diverrà, in seguito di tempo, sua moglie.

Cesanelli inizia l'esercizio della professione di architetto senza mai rinunciare a intrusioni e complicità nel campo dello scrivere, del dipingere, del disegnare. Parla dell'arte definendola piacere, passione, sentimento, anelito umano, il cui esercizio è indispensabile per il conseguimento della bellezza assoluta. Motivi di lavoro e desiderio irrefrenabile di conoscenza lo inducono a viaggiare per tutta l'Europa (Inghilterra, Svizzera, Francia, Germania, Cecoslovacchia, Spagna, Grecia, Norvegia, Polonia): i molti viaggi sono occasioni importanti per lo studio dell'arte, per la conoscenza delle lingue e ... per la crescita della sua raccolta di libri e di oggetti di natura la più eterogenea.

Dalla poca "letteratura" attorno alla sua figura si evince il ritratto di un uomo raffinato, dall'animo mite, dotato di bontà e lealtà credibilmente "proverbiale". Quanto al professionista, esce il ritratto di un architetto particolarmente dedito al lavoro e all'impegno, curatore diretto dell'esecuzione dei propri progetti. Fra la sua produzione si annoverano disegni, acquerelli, scritti tecnici e d'arte, progetti di restauro architettonico, pitture, *design* per l'arredamento, vetrate a fuoco.

Eletta Roma a sua "seconda patria", ne scruta ogni più intimo recesso, raffigurando a matita grassa monumenti, rovine, viuzze, piazze e piazzette, boschi e giardini; va così a comporre una sorta di *corpus* di studi e di impressioni utili a fissare l'immagine (e a tra-

smettere il ricordo) di una vecchia Roma non ancora stravolta dalla futura, violenta trasformazione edilizia.

Cesanelli è un ammiratore del classico, un cultore dell'antico. È attento lettore e profondo conoscitore delle opere di Platone, di Aristotele, di Michelangelo, sulle quali forgia i propri principi di estetica. I suoi interventi di restauro dell'antico risultano condotti nello scrupoloso rispetto dei caratteri originari degli edifici in trattamento: la Torre delle Cornacchie sulla via Cassia, le case dei Mattei in Trastevere, le casette di san Paolino alla Regola. Si occupa di restauro d'arte di edifici sacri di alta qualità, come nel caso della Chiesa di Santa Maria in Aracoeli, di San Giacomo agli Spagnoli, del Sacro Cuore in piazza Navona, di San Benedetto in Piscinula; interviene anche al restauro di Palazzo Borghese e delle fontane monumentali del suo vasto giardino. Fuori Roma lo troviamo impegnato nei lavori di restauro del Castello di Nemi e del Lazzaretto di Roccaporena di Cascia. Per tale attività nel campo del restauro architettonico fu insignito del Diploma di Benemerenzza e di medaglia d'argento all'Esposizione Internazionale di Edilizia tenutasi a Torino nel 1926. Oltre a massimi riconoscimenti conferitigli prima dalla Corona d'Italia, poi dalla Repubblica Italiana, Cesanelli fu Ispettore onorario per le Antichità e Belle Arti di Roma e del Lazio, socio dell'Istituto Marchigiano di Scienze Lettere ed Arti, socio effettivo dell'Associazione romana di Cultura artistica.

Anche la formulazione della volontà testamentaria del Cesanelli trova origine e ragione nel suo radicato, personalissimo "umanesimo"; è un fatto che legare la memoria di sé allo sviluppo e all'accrescimento della biblioteca comunale della propria città è come porre la propria esperienza e sensibilità culturale a disposizione degli altri; il desiderio di rendere il proprio patrimonio librario accessibile a tutti testimonia, se mai vi fosse bisogno di altre prove, l'altruismo di questo grande e raffinato cultore del libro, la sua profonda fiducia nello studio, nella cultura, nella volontà degli uomini di conoscere e di migliorarsi.

La ricchissima raccolta di libri lasciata in eredità alla biblioteca pubblica della sua città d'origine testimonia la sconfinata vastità di interessi del conoscitore non superficiale di una pluralità di materie: è – come osservavo – la libreria di un “umanista del Novecento”, che crede del pari nella cultura e nel lavoro. Non per nulla, il motto che si può ancor oggi leggere sugli *ex-libris* apposti ai piatti interni di tutti gli esemplari della sua raccolta è “Licet vitam superare labore”.

### *Piccola bibliografia ragionata*

Sull'argomento, che non mi sembra disporre di ampia letteratura, sono recentemente stati pubblicati *Le Courbusier: l'architetto e i suoi libri*, di Catherine De Smet (Prato, C.ARTE-Centro per l'Arte Contemporanea Luigi Pecci, 2005) e *I libri dell'architetto Jean Charles Moreux al Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio*, a cura di Giovanni Maria Fara e Daniela Tovo (Firenze, L.S. Olschki, 2008).

Su **Alvar Aalto**, oltre al già citato volume *Alvar Aalto. Architettura per leggere. Architecture to read*, Roma, Gangemi editore, 2003 (edizione italiana a cura di Antonello Alici e Gabriele Milelli), si sono tenuti presenti, per il particolare riguardo osservato da Aalto per i caratteri e i tratti “umanistici” della propria ricerca, *Alvar Aalto. Contributi per una ricerca filologica*, Roma, CLEAR, 1983 (catalogo a cura di Graziano Campisano, con un saggio di Gabriele Milelli), e, in ultimo, *Chiesa di Riola*, Bologna, Grafiche Ruggero, 1994 (in particolare l'*Introduzione*, curata da Giorgio Trebbi alle pp. 5-16).

Dato il carattere “minimo” del presente contributo, si dà atto di un'avvenuta lettura, necessariamente cursoria, degli studi dedicati all'opera del maestro finlandese da numerosi studiosi, quali – ad esempio – Werner Blaser, Roberto Bray, Graziano Campisano, Carlo Cresti, Karl Fleig.

Quanto a **Giovanni Michelucci**, si è tenuto conto dello studio *Lo spazio sacro nell'architettura di Giovanni Michelucci*, di Amedeo

Belluzzi e Claudia Conforti, con fotografie di Grazia Sgrilli, Torino, U.Allemandi, c1987; per le notizie inerenti la poliedrica attività culturale di Michelucci, si è ampiamente tenuto in considerazione *Giovanni Michelucci (1891-1990)*, di Claudia Conforti, Roberto Dulio e Marzia Marandola, Milano, Electa, 2006. In riferimento alla sua produzione “pistoiese” si è consultato il volume *La Chiesa della Vergine a Pistoia progettata da Giovanni Michelucci*, a cura di Lorenzo Pelamatti e Antonio Frintino, foto di Riccardo Vallecchi, Pistoia, Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, 1994.

Assai povera è la bibliografia su **Lorenzo Corrado Cesanelli**, attorno alla cui raccolta libraria ha sviluppato una puntuale e accurata ricerca la dott.ssa Chiara Gallina: il lavoro si svolse nella Biblioteca Benincasa sotto la mia supervisione, in occasione di uno stage di specializzazione (Università di Bologna, anno 2004-2005). Si sono avuti presenti: Lorenzo Corrado Cesanelli, *Restauro ideali e progetti esecutivi. Brevi note sulla vita dell'autore* (con note di Ludovico Puglielli), Roma, Istituto Tipografico Tiberino, 1966; *Carteggio inedito e scritti d'arte di Lorenzo Corrado Cesanelli*, a cura di V. Cesanelli, Roma, Istituto Tipografico Tiberino, 1967; *Mostra stabile delle opere dell'architetto prof. Lorenzo C. Cesanelli: progetti, disegni, acquarelli, olii, sculture* (Roma, Palazzo Arton), Roma, Istituto Tipografico Tiberino, 1967. Altre notizie di natura biografica sono desunte da Ludovico Puglielli, *Omaggio alla memoria di Lorenzo Corrado Cesanelli architetto* (Roma, Istituto grafico Tiberino, 1966) e da Patrizio Pilastro, *Commemorazione di Lorenzo C. Cesanelli* (Roma, Istituto grafico Tiberino, 1969).

# Trattamento a microonde di beni culturali

*Roberto De Leo*

Opere di interesse artistico o culturale lignee o in tessuto o di carta sono attaccate da insetti che le infestano con effetti distruttivi. Per questi infestanti esiste una temperatura letale intorno a 55-60 °C. Il riscaldamento a microonde è un processo largamente utilizzato in molti campi:

- Settore agroalimentare
- Settore imballaggi
- Settore beni culturali
- Lavorazioni industriali

Nel riscaldamento tradizionale: le temperature maggiori sono sulla superficie esterna mentre, a microonde, le temperature maggiori sono localizzate all'interno.

I principali vantaggi sono:

Efficienza: riscaldamento solo l'oggetto

Velocità: qualche minuto primo

Omogeneità nella distribuzione di temperatura

Sicurezza: non tossico (come i disinfestanti chimici)

Modulabilità: tipicamente da 1 a 100 kW

Un materiale sottoposto a campi elettromagnetici si scalda sostanzialmente per due motivi:

- Corrente di conduzione (effetto Joule) nei metalli
- Corrente di polarizzazione nei dielettrici.

All'aumentare della frequenza aumenta la potenza dissipata nei materiali ma diminuisce la profondità di penetrazione dei campi elettromagnetici (effetto pelle).

La frequenza tipica per le applicazioni industriali e'  $f = 2.45$  GHz (frequenza ISM)

Per un trattamento uniforme si usa un ambiente con pareti riflettenti e superfici metalliche rotanti. Se infatti approssimiamo l'onda elettromagnetica con un fascio luminoso con un'antenna otteniamo un effetto di riscaldamento su una sola faccia. Con due o piu' specchi riflettenti e ruotanti otteniamo una illuminazione "statisticamente uniforme".

Abbiamo utilizzato anche applicatori aperti nella Biblioteca Hertziana in Roma e nella disinfestazione delle mura di PAE-STUM ma in questi casi e' necessario il controllo ambientale del campo elettromagnetico.

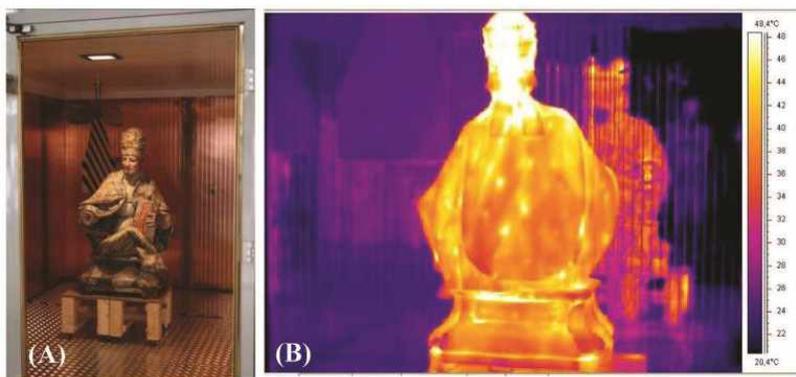


*Fig. 1 - Biblioteca Hertziana, Roma*



*Fig. 2 - Mura di Paestum*

Per la valutazione delle temperature si usa la termografia I.R. che è non invasiva ma misura solo la temperature superficiale . Sonde a fibre ottiche misurano temperature interne ma questa è una tecnica invasiva che può danneggiare l'opera d'arte.



*Fig. 3 - Termografia della Statua di San Leone Magno in camera riverberante*

La simulazione elettromagnetica e termica da noi sviluppata permette la determinazione:

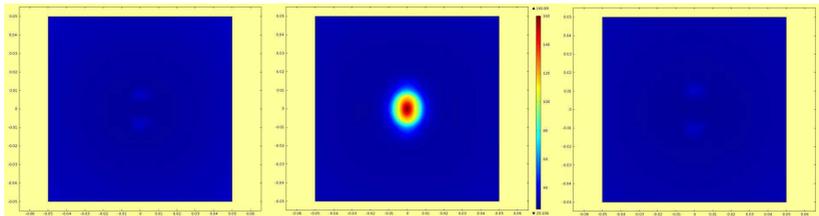
- 1) della potenza e della durata del trattamento.
- 2) del rapporto tra temperatura interna  $T_i$  e temperatura superficiale  $T_s$

Infatti punti troppo caldi (hot-spot) danneggiano l'opera d'arte mentre punti non sufficientemente caldi rendono il trattamento inefficace.

Se le dimensioni dell'infestante sono tali da entrare in risonanza alla frequenza di lavoro si hanno zone con picchi di temperatura e danneggiamento dell'oggetto. Ciò è evidenziato dallo studio rigoroso delle equazioni di Maxwell in un organismo biologico di forma sferica

### Risultati della simulazione

Legno: quercia  $\rightarrow$  risonanza = 6.8 mm



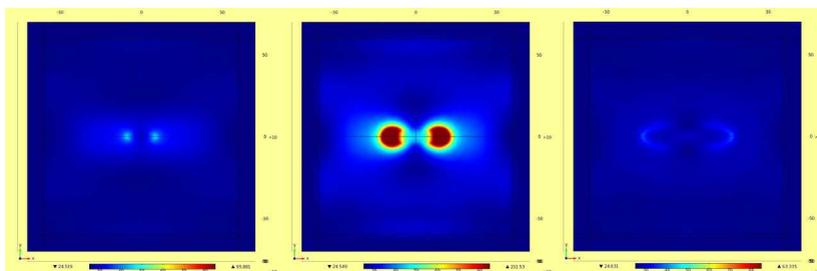
sotto risonanza  
 $T_{\text{legno}} = 31.4^{\circ}\text{C}$   
 $T_{\text{sfera}} = 30.0^{\circ}\text{C}$

alla risonanza  
 $T_{\text{legno}} = 30.7^{\circ}\text{C}$   
 $T_{\text{sfera}} = 123.5^{\circ}\text{C}$

sopra risonanza  
 $T_{\text{legno}} = 30.2^{\circ}\text{C}$   
 $T_{\text{sfera}} = 30.0^{\circ}\text{C}$

*Fig. 4 - Simulazioni termiche di infestanti di forma sferica*

Per infestanti con forma ellissoidale



L < Lrisonanza

L = Lrisonanza

L > Lrisonanza

*Fig. 5 - Simulazioni termiche di infestanti di forma ellissoidale*

In conclusione, abbiamo sviluppato un protocollo per la progettazione del trattamento e controllo della temperatura e per la valutazione di possibili rischi da agglomerati di infestanti (risonanze): il programma richiede lo studio preliminare delle specie infestanti e delle loro aggregazioni, analisi ecografiche e con raggi X o TAC o RM al fine di realizzare schermi o trattamenti alternativi delle parti sensibili.

Infine è tassativo effettuare la misura e il controllo dei rischi di natura elettromagnetica per l'ambiente e per gli operatori.

## BIBLIOGRAFIA

BACCHIANI R., DE LEO R., PAOLANTI M. - Accurate modeling of the microwave treatment of works of art *Journal of Microwave Power and Electromagnetic Energy* (a Publication of the International Microwave Power Institute)

BISCEGLIA B., DIAFERIA N., ACQUARO M. - MW treatment of wooden handicrafts. The restoration of San Leone Magno statue, 30th Bioelectromagnetics Society Annual Meeting, San Diego, CA, USA

BISCEGLIA B., CIMINO V., DE LEO R., DIAFERIA N., MLYNARSKA K., PANDOZY S., POMPILI A. & SANTAMARIA U., 2005 - An innovative microwave system for wood art object disinfestations. Experimental results, Bio-Em2005, Joint Meeting of The Bioelectromagnetics Society and the European Bioelectromagnetics Association, Dublin, June 20-25

PASTORE A. P., BISCEGLIA B., DE LEO R., DIAFERIA N. - An innovative microwave system for wooden art object disinfestation, *The International Journal for Computation and Mathematics in Electrical and Electronic Engineering*

# La raccolta libraria di Angelo Ghislieri

*Simonetta Pirani*

Quella che segue è una breve nota, tratta da uno studio ancora in corso sulla raccolta libraria appartenuta ad Angelo Ghislieri, da lui stesso divisa: una parte di essa fu al cuore dell'origine della Biblioteca pubblica di Jesi, mentre l'altra venne donata al fratello Luigi.

Di quest'ultima donazione sono rimasti due elenchi pressoché uguali nel contenuto e nella forma. Uno di essi recita: *Elenco Delle Opere, dei Volumi, dei prezzi impiegati nella compra, od associazioni di tutti i libri parte istruttivi, ma nella maggior parte piacevoli, nonché dei loro prezzi in oggi reperibili, non contata la spesa delle varie legature, che han superato i Scudi Cento. Tutti questi libri insieme a quattro Scafali nuovi di cipresso con le loro pietre di marmo di Carrara, cristalli, e chiavi nell'Agosto del 1859 sono stati consegnati dal Com. Fra Angelo Ghislieri al suo Fratello M.re Luigi Ghislieri. Oltre 4 semibustini di marmo, varj biscuits, vari pressa papiers, e vasetti di porcellana di varj forme, con un Album Inglese pagato s. 18 ma ora s. 12.*

L'esame delle opere citate in tale *Elenco* (239 opere per un totale di 589 volumi), unitamente a quelle donate al Comune di Jesi, permette di approfondire la conoscenza del suo microcosmo culturale. Purtroppo, attualmente, non si possono riportare gli elementi paratestuali degli esemplari, nonché le loro note d'uso, come è stato invece possibile nel caso dei volumi presenti nella Biblioteca di Jesi.

A questo si aggiunge il fatto che nei due elenchi le opere sono descritte in modo sommario. Nell'indicazione degli autori si nota-

no delle inesattezze, tra le quali alcune sono dovute ad errori di trascrizione, mentre altre, con la loro scarsa considerazione per l'autore, ci indicano modalità molto individuali nella identificazione di un'opera e quindi nel rapporto personale con essa, tralasciando qualsiasi preoccupazione bibliografica. Ad esempio, viene citato il traduttore invece dell'autore effettivo oppure il compilatore o, in altri casi, l'opera è identificata con il solo titolo, abbreviato, anch'esso, in modo del tutto personale. Quella che risulta più problematica per l'identificazione delle edizioni è, però, l'assenza delle note tipografiche. Solo un confronto con la ricorrenza di tali titoli, almeno di quelli meno consueti, in cataloghi come quello del Servizio Bibliotecario Nazionale (SBN) e simili, oltre che in CLIO, il catalogo dei libri italiani dell'Ottocento dal 1801 al 1900, potranno dare indicazioni, almeno approssimative sul loro periodo di pubblicazione sino al termine ultimo del 1859, anno a cui risale la redazione degli inventari. Le opere sono indicate in modo impreciso anche per quello che riguarda la loro consistenza, che sembra riferirsi, nella maggior parte dei casi, ai volumi quali risultavano dopo la rilegatura, che ne poteva unire più di uno nel caso delle edizioni in più volumi. Lo stesso Angelo fa notare al fratello la cifra spesa per rilegarli – oltre cento scudi – certamente nello stile che ritroviamo nei volumi presenti nella Biblioteca di Jesi.

Sono invece indicati con molta precisione i prezzi dei libri al momento del loro acquisto e quelli reperiti al momento della loro valutazione, prima di inviarli al fratello. Se confrontiamo tali prezzi con quelli riportati nell'elenco dei volumi spediti a Jesi per la costituzione Biblioteca comunale, si può notare che questi ultimi risultano di gran lunga più costosi, pur essendo in numero inferiore rispetto a quelli donati da Angelo al fratello Luigi.

In uno dei due elenchi, i libri citati vanno a formare quella che Angelo chiama la “piccola librariola parte istruttiva, ma nella maggior parte piacevole”. Questa definizione individua già quale genere di letteratura era in essa presente. In questa occasione è possibile

solo un brevissimo *excursus* sui titoli indicati dal marchese. Innanzitutto compaiono in misura preponderante i romanzi, nonostante la condanna nel contemporaneo Stato Pontificio di tale genere letterario proprio del secolo XIX, al quale erano imputate corruzione e turpitudini, specie per le donne e i giovani. Alla luce dell'elenco dei libri inviati al fratello, si conferma quello che traspariva dalla donazione fatta al Comune di Jesi: Angelo Ghislieri fu sì un amante della corrente neoclassica e purista in campo artistico, ma non disdegnò affatto in letteratura la corrente romantica. Accanto a romanzi settecenteschi, francesi ed italiani, ad esempio quelli dell'abate Chiari, troviamo i romanzi scottiani e storici, anche italiani, a partire da *I promessi sposi* manzoniani. Accanto al realismo di Balzac non mancano romanzi d'appendice e *feuilletons*. I titoli di Dumas e Sue ricorrono nelle opere inviate a Luigi Ghislieri, pur se comparivano anche tra quelle che sarebbero servite all'erigenda Biblioteca jesina, fino ad arrivare all'italiana *La cieca di Sorrento*. Il termine "piacevoli", usato per le opere inviate al fratello, copre tutto l'ampio settore riguardante i romanzi, ma può essere esteso, ad esempio, anche al teatro con le opere dell'abate Andrea Willi e alle commedie di Augustin-Eugène Scribe. L'aggettivo "istruttive" può dunque riguardare tutte le opere rimanenti: ad esempio, le storiche, tra le quali figurano quelle su Napoleone, personaggio che interessò particolarmente Angelo Ghislieri e la famosa *Storia dello Stato romano dal 1815 al 1850* di Luigi Carlo Farini; quelle a sfondo educativo come l' *Education des mères de famille ou De la civilisation du genre humain par les femmes* di Louis Aimé Martin, allievo di Bernardin de Saint-Pierre. Anche tra i libri donati alla sua famiglia ricorrono titoli di opere che rimandano alla definizione sintetica, ma efficace, data nella relazione del 1877 sull'ordinamento della Biblioteca pubblica di Jesi ad alcuni dei generi più significativi, che caratterizzavano il fondo Ghislieri: di essi si dice che andarono ad alimentare la sezione comprendente i libri su "viaggi, geografia ed arti belle". Tra i primi i *Viaggi di Americo Vespucci* di Stanislao Canovai, la *Bi-*

*biblioteca universale dei Viaggi* di Albert Étienne Montemont, il *Viaggio al Surinam* di John Gabriel Stednam. Tra i libri riguardanti l'arte ricordiamo alcuni titoli: l'*Anatomia* dello Squanquerillo, presente anche nella Biblioteca di Jesi, le *Vite* del Vasari, l'*Esposizione descrittiva delle pitture di Raffaello Sanzio* di Pietro Paolo Montagnani. I volumi riguardanti le scienze e la medicina non sono numerosi: tra i primi il *Dizionario ragionato universale d'istoria naturale* di Jacques Christophe Valmont de Bomare, gli *Elementi di chimica* di Eilhardt Mitscherlich, scopritore dell'isomorfismo e noto per le sue fondamentali ricerche sul rapporto tra forma cristallina e costituzione fisica e tra i secondi, accanto ad un'opera sulla omeopatia, la *Clinica medica* di Gabriel Andral, uno dei più illustri rappresentanti della scuola anatomopatologica francese e *Della fabbrica del corpo* umano di Samuel Thomas Sommering, tra i più importanti anatomisti tedeschi.

Oltre a questa documentazione, per completare la fisionomia della raccolta libraria di Angelo Ghislieri, va aggiunto anche l'inventario *post mortem*, redatto il 5 novembre 1861 nella casa di Angelo Ghislieri a Roma, dal quale si evince che il marchese non aveva inviato tutti i suoi libri al Comune di Jesi né li aveva annoverati tra i libri da donare al fratello.

Da un suo appunto, conservato con gli altri manoscritti fin qui citati presso l'Archivio Comunale di Jesi, sappiamo che nel suo "appartamento", oltre ad altri oggetti, si trovavano "due Scatoli", contenenti libri, destinati alla vendita, perché "non scelti, e di poco prezzo", ma dei quali, purtroppo, non abbiamo alcuna descrizione.

Inoltre, sempre nel suo appartamento in via Condotti a Roma, era presente una raccolta di libri rinvenuta all'interno di due scanse al momento della ricognizione inventariale dopo la sua morte, come testimonia la *Copia Semplice dell'Inventario Legale ed Estra-giudiziale Dei Beni lasciati Dalla Chiara Memoria il Commendatore del S. Militar Ordine Gerosolimitano Fra Angelo dei Marchesi Ghislieri fatto ad Istanza Del Nobil Uomo Sig.<sup>r</sup> Marchese Luigi Ghislie-*

*ri tanto in nome proprio che qual Mandatario del Nobil Uomo Sig.<sup>r</sup> Marchese Antonio Ghislieri, D<sup>r</sup> Filippo Bacchetti Notaio di Collegio Roma, datata Adi 5. Novembre 1861*

L'importanza di tale tipo di documentazione è nota da tempo: anch'essa permette di analizzare con una certa precisione le singole biblioteche del passato, contribuendo alla storia della mentalità. A tale scopo sono stati descritti quattro apporti principali offerti da questi inventari: essi stabiliscono l'influsso della moda sui gusti del defunto; definiscono i livelli di ricchezza degli individui; offrono informazioni sulla religiosità ed esplorano la cultura per sapere quali libri erano posseduti e letti in una certa epoca da una determinata fascia di popolazione; non ultimo è interessante lo spazio della casa nel quale sono state rinvenute le opere per individuare le abitudini quotidiane di lettura. Tali criteri sono in parte paralleli a quelli individuabili negli elenchi redatti da Angelo Ghislieri, con la differenza che questi ultimi rispecchiano i criteri di scelta del proprietario riguardo alle opere da inviare per la costituzione della Biblioteca pubblica di Jesi e quali invece donare al fratello. L'inventario *post mortem*, sia di suppellettili che di libri in questo caso, descrive una situazione di fatto in un dato momento e, di conseguenza, mostra un'immagine del possessore cronologicamente determinata.

Il 12 novembre 1861, durante la sesta sessione della ricognizione, i libri vengono stimati da "Pietro Agazzi figlio del fu Filippo, Pubblico Perito Librajò avente Negozio qui in Roma nella Via di San Stefano del Cacco Numero quarantacinque". Inizialmente i libri sono datati e riportano anche il luogo di stampa; questa buona pratica si va via via perdendo, forse perché la perizia non aveva probabilmente come scopo la vendita, e le edizioni sono per la maggior parte descritte sommariamente: le note tipografiche sono per lo più omesse, per cui è difficile datare la maggior parte di questi libri e, a volte, è assente persino il nome dell'autore o trascritto erroneamente. Sono invece sempre riportati il formato, tranne qualche eccezione, e la consistenza dell'edizione, con l'indicazio-

ne dei volumi risultanti dopo la rilegatura. Le opere rimaste in via Condotti non si discostano dagli interessi di Angelo Ghislieri, quali si evincono anche dai libri donati sia al fratello che al Comune di Jesi; si notano, però, molte edizioni del sec. XVII e del sec. XVIII, per quanto è stato possibile appurare e sono più frequenti i libri di devozione. Anche nell'*Inventario Estragiudiziale* dei libri di Angelo appaiono “Numero Ventidue piccoli libri di poca entità, bajocchi trenta” e “Numero quindici opuscoli di poco valore, baj. Venti”. Tali formule sbrigative dei periti, che a loro arbitrio considerano di poco conto o meno queste, purtroppo sconosciute, pubblicazioni costituiscono uno degli ostacoli maggiori che impediscono uno sguardo maggiormente avvertito sulle forme più quotidiane della lettura. Anonima è anche la citazione di diciotto volumi appartenenti alla collana “Biblioteca enciclopedica Italiana Milano Bettolini 18. Volumi 8°. scudi sette e bajocchi cinquanta”: sarebbe stato veramente interessante conoscere i titoli di quei diciotto volumi. In via Condotti erano presenti anche riviste: “La Pallade Giornale Roma 1840 4. Baj: Venticinque”, vale a dire la *Pallade. Giornale di belle arti*. Complessivamente questo piccolo fondo assomma a cinquantaquattro edizioni, costituite da centodiciassette volumi e da cinquantacinque opere anonime, delle quali non si può definire la consistenza.

ANNO  
2014

GIANFRANCO ROMAGNOLI

## La Rosalia di Ortensio Scammacca

Presenta *Alessandro Aiardi*

Santa Rosalia, si avverte nell'ultima di copertina, è una “medioevale figura di santità di matrice bizantina”. La sua figura, riportata in auge da parte del Governo spagnolo durante l'epidemia di peste (1624), a seguito della quale fu eretta a protettrice di Palermo, spodestò le quattro Vergini che l'avevano preceduta nel ruolo e si fece ispiratrice e protagonista di *pièces* teatrali.

Le vicende della vita della Santa non sono di fatto note nei loro reali lineamenti storici; tuttavia esse, in quanto riferite dalla tradizione popolare con il valore aggiunto di dettagli di fantasia, vennero a costituire il tessuto di opere teatrali spettanti sia alla tradizione colta che a quella popolare.

La letteratura teatrale colta che riguarda Rosalia è di fatto assai poco conosciuta, nonostante il fatto che essa si distingue per tratti di rilevante interesse e di indiscutibile gradevolezza.

La più antica di queste opere, di cui si è tramandato il testo, è appunto la tragedia sacra in argomento, opera del Padre gesuita Ortensio Scammacca, la cui prima edizione data al 1632.

Ricordo che fu in compagnia dell'amico, Prefetto dott. Gianfranco Romagnoli, che ebbi modo di trovarmi faccia a faccia con un raro esemplare dell'opera, alla cui cura egli si apprestava a mettersi; così come furono non troppo agevoli le vicende del suo reperimento in biblioteca, come quelle immediatamente successive della sua fotoriproduzione, rese tali anche da errate paginazioni dell'originale. Difficoltà tuttavia superate anche grazie alla cortese dispo-

nibilità e sensibilità dei bibliotecari, trovatisi coinvolti in un'operazione culturale di alto profilo.

Il testo della *Rosalia* che il presente libro ci consegna alla fruizione è frutto di una trascrizione dell'originale, dinanzi al quale l'illustre Curatore si è posto in una attitudine di rispetto e di fedeltà, parola dopo parola, lettera dopo lettera, segno d'interpunzione dopo segno d'interpunzione. Operando in armonia con tali criteri, Egli è riuscito, senza interventi di sorta (che sarebbero risultati arbitrari), a "mantenere in vita" il complesso linguaggio seicentesco, avendo riguardo a scansare i sempre possibili errori e limando una dose minima di "adattamenti", per lo più di natura grafica. Del pari, Egli ha inteso indicare, all'inizio di ogni battuta, i nomi dei personaggi agenti nella loro forma completa, disponendo ciascun nome, nelle diverse scene, nel rispetto dell'ordine di apparizione.

La *Rosalia* di Ortensio Scammacca (1562-1648) afferisce al contesto del teatro gesuitico, che, per il tramite della *Compagnia* e delle *Missioni* dei Padri, incontrò largo successo sia Spagna che in America Latina (ma anche in Francia e in Italia, con particolare riguardo per i centri siciliani di Palermo e Messina).

Tali opere, di contenuto sacro, morale e storico, venivano composte con lo scopo di esser rappresentate a cura degli allievi, in quanto parte integrante della pedagogia curricolare. Tuttavia esse prefiguravano efficacemente modi rappresentativi e meccanismi scenici anche complessi, che sarebbero stati recepiti negli ulteriori sviluppi della storia teatrale. Si ricorderà al riguardo che sia Lope de Vega che Calderòn de la Barca furono allievi dei Gesuiti.

Quanto a forma testuale e organizzazione drammaturgica, l'opera in argomento si offre distribuita in cinque atti, nel vincolo delle unità cosiddette aristoteliche. Il fraseggio procede per endecasillabi sciolti, con la variante costituita da Giri e Rigiri danzabili, con Stanze a chiusura d'atto. Quanto a contenuti e trama, la *Rosalia* dello Scammacca poggia soltanto su alcuni tratti costituenti parte della complessa e ampia leggenda riferibile alla Santa, e ne innesta

la figura nel contesto delle vicende storiche riferibili al re normanno Guglielmo il Malo, il che, peraltro, pone in discussione l'identificarsi dell'opera in tragedia sacra, anziché in dramma storico. D'altra parte, tuttavia, non si può in nessun modo porre in discussione il tratto agiografico dell'opera, in quanto la protagonista si muove per effetto del mandato divino di intervenire a correggere gli errori del monarca e a scongiurare con lui la caduta della dinastia normanna in Sicilia.

La "caratura" storica dell'opera non prescinde dalla sua funzione edificante: il personaggio stesso della protagonista, che si sostanzia nelle forme stereotipe della profetessa divina, il contrasto che in essa si fa luce fra professioni di umiltà e atteggiamenti imperiosi, o quantomeno autoritari, ben rivelano che il dramma nel suo complesso poggia su un'impostazione sacrale e sull'evidenza del fine edificante, sia a scapito della verità storica, sia della plausibilità dello spessore umano.

Nella sua prefazione (*La Rosalia. Una tragedia sacra del teatro gesuitico siciliano tra il Cinquecento e il Seicento*, pp.5-21), il Curatore dà altresì ragione della fortuna della *Rosalia* nel campo della critica letteraria, sunteggiando i giudizi di volta in volta espressi a quel riguardo da Emilio Bertana, da Carmine Jannaco e Martino Capucci, dall'estensore della voce relativa allo Scammacca quale figura in *Dizionario Biografico degli Italiani*: giudizi quasi mai benevoli, quando non decisamente negativi o caratterizzanti in quell'autore il tratto della mediocrità. In proposito, Romagnoli esprime il proprio personale convincimento circa l'opportunità di sottoporre a un riesame, sviluppato con attenzione e senza pregiudizi, la figura e l'opera dello Scammacca, sia alla luce degli studi più recenti sul teatro gesuitico, sia sotto l'angolazione data dall'importanza che quel teatro ha avuto nella storia del teatro italiano, e non solo.

Segue un breve ma intenso ragguaglio incentrato sul raffronto fra la *Rosalia* dello Scammacca e la più tarda *Santa Rosolea* del de Salazar: in esso emerge il tratto della marcata diversità fra le due

opere, sia nella lettera che nello spirito, attraverso la formulazione di osservazioni che valgono ad illustrare l'evoluzione del linguaggio teatrale dal teatro gesuitico a quello spagnolo del *Siglo de Oro*.

Tenendosi ben distante dalla forma classica del dramma, seguita dallo Scammacca, il de Salazar imposta l'opera su tre Giornate e colloca la sua esposizione di eventi in più scenari e nell'arco di un ampio lasso di tempo, dotando oltretutto il testo di dettagliate note registiche. Del resto, se il principio ispiratore del lavoro di Scammacca è di ordine morale, la *Rosolea* del de Salazar (commedia e non tragedia) ha fundamentalmente carattere teatrale e rappresentativo.

Questa nostra *Rosalia* è la quarta tragedia sacra di Padre Scammacca, che fu autore di oltre quaranta testi drammatici a tema religioso o morale, e di impronta classicistica. Probabile "archetipo" di una letteratura sulla Santa che avrebbe presto annoverato esemplari su esemplari, la *Rosalia* andò in scena più volte fra il 1626 e il 1627, e venne infine pubblicata nel *Primo Tomo delle Tragedie sacre e morali*, curato da Martino La Farina (Palermo, 1632). È un'opera nella quale l'Autore dà prova di una notevole capacità di costruzione ideologica propria dell'Ordine Gesuitico e della sua capacità di intervento culturale. La vicenda della Santa viene infatti legata al tema, tutto politico, dell'esercizio del potere regio e dell'etica pubblica. La tragedia sacra veniva in tal modo a inserirsi in un ampio programma ideologico, spingendosi a mescolare storia civile e storia sacra, così da accreditare il mito di una santità rivolta sin dall'inizio sia alla pubblica salute, sia ai fasti della nazione siciliana.

DIEGO ROMAGNOLI

# Mitra: storia di un dio. L'impero romano

## 1 - I Mitrei

Presenta *Sergio Sconocchia*

Ricordo ancora una conversazione avuta, quattro o cinque anni fa con il giovane Diego Romagnoli in auto, durante una gita con le rispettive famiglie organizzata per visitare alcune chiese delle Marche che conservano importanti Pale di altare e celebri tavole pittoriche. Oltrepassato Sarnano eravamo giunti ad un santuario nei pressi delle Gole dell'Infernaccio.

A un certo punto chiesi a Diego quali fossero i suoi interessi di studio in quel periodo. Mi parlò dei suoi interessi per Mitra, per la sua storia, per la diffusione del culto del dio, in Oriente e in Occidente. Rispondeva alle mie domande con entusiasmo. Ricordo che, da quella conversazione, rimasi colpito molto: Diego rivelava interessi profondi e letture già vastissime, cui cominciarono a seguire, infatti, poco dopo, le stesure dei primi volumi su Mitra. Ricordo anche un intervento di studio che Diego fece pochi giorni dopo ad un Convegno a Termini Imerese. Sarà che la Sicilia è stata la patria di mio suocero: appena dopo le Marche, l'amo moltissimo.

Chiarire le remote origini di Mitra, un dio la cui importanza nell'antichità è evidenziata dall'essere stato in forte concorrenza con il primo Cristianesimo; indicare i percorsi storico-geografici, filosofici e misteriosofici attraverso i quali il culto di Mitra è approdato alla realtà universale dell'Impero Romano; indagare poi le cause della sua scomparsa progressiva, peraltro mai totale, a seguito degli editti teodosiani: è questo il grande, ammirevole compito che lo

studioso Diego Romagnoli si è assunto ormai da diversi anni e che sta portando avanti con pubblicazioni ricorrenti e documentate, dedicate, ciascuna, a uno specifico settore dell'ampia problematica.

Certo, relativamente a questo argomento esiste una letteratura ampia e in alcuni settori approfondita: sarebbe sufficiente richiamare i fondamentali e ben noti studi di Franz Cumont e della sua scuola. Tuttavia, il giovane Autore, che opera nell'ambito dell'attività di ricerca del *Centro Internazionale di Studi sul Mito*, Delegazione siciliana, individua, nella pur vasta bibliografia mitraica, la mancanza di un'opera davvero ampia e organica, aggiornata e non settoriale, completa e articolata secondo gli aspetti vari e molteplici attraverso cui il dio e il suo culto si presentano, attraverso il tempo, nelle varie regioni in cui la religione mitraica si è diffusa.

Nel progetto che Diego Romagnoli sta portando, progressivamente e positivamente a termine negli anni, l'argomento viene affrontato secondo caratteri di completezza sotto tutti i profili sopra accennati: un'opera di cui si avvertiva l'esigenza, considerato anche che Mitra è comunemente noto con il limitante appellativo di "dio persiano" e che ciò che si sa di lui è riferito, di solito, quasi esclusivamente al culto mitraico in età imperiale.

Sono queste le ragioni per cui è nata la serie di volumi del giovane Romagnoli, complessivamente intitolata *Mitra: storia di un dio*. Allo stato attuale consta di tre volumi già pubblicati per i tipi dell'editore palermitano Carlo Saladino; un quarto è in corso di stesura che dovrebbe essere completata entro il 2015.

Nel primo volume, sottotitolato *India* e pubblicato nel 2011, oltre a trattare specificamente della figura e del ruolo di Mitra nell'ampio e complesso *pantheon* dapprima vedico e poi induista, l'Autore pone l'accento sulle origini più remote di questa figura divina di natura solare, collocandone la nascita nell'estremo nord dell'Europa sulla base delle teorie di Tilak riguardanti l'antichità dei *Veda*, una realtà religiosa, storica e filosofica che precede di molto la loro stesura scritta.

Dalla mitica Iperborea, patria degli Ariya, a seguito delle glaciazioni che resero progressivamente inabitabili quelle terre in precedenza dotate di un clima abbastanza temperato, si dipartirono correnti migratorie: un ramo si diresse verso l'India, mentre un altro si indirizzò verso l'Iran. La figura di Mitra venne così ad innestarsi, con un rilievo peraltro non primario, nel panorama teologico indiano: un mondo divino molto affollato e assai stratificato, nel quale, come l'Autore scrive nel volume stesso, “*le figure di dèi si moltiplicano, a volte identificandosi nella persona dello stesso dio, altre volte attraverso manifestazioni o presenze sotto diverso o diversi nomi ed epiteti, con figure diversamente concretizzate e personificate [...] ovvero dèi che si sovrappongono, frutto di variazioni della tradizione che avvengono nel tempo creando nuove figure spirituali, di prestiti, simbiosi o recriminazioni, fusioni, sostituzioni*” (p. 19).

Il secondo volume, pubblicato nel 2012 con il sottotitolo *Iran*, si sofferma sulla figura di Mithra (a differenza che in India, scritto con la lettera “h”) nel Pantheon iranico, dove giunge a seguito delle migrazioni di cui si è detto, che portarono alla rottura anche linguistica dell'unità Ariya. Sulla base degli *Avesta*, libri sacri iranici paralleli ai *Veda* indiani, il dio assume nel dualismo mazdeo praticato in Iran un rilievo assai maggiore che non in India, unendo all'originario carattere di dio del *patto* e dei *contratti* quello di dio solare e di divinità dell'alleanza tra gli uomini e Dio. Interverrà successivamente la riforma di Zarathustra che abolirà i troppo diffusi sacrifici di bovini introducendo un unico dio spirituale, Ahura Mazda: ma tale monoteismo, di fronte alla resistenza dei sacerdoti e del popolo attaccati agli antichi culti, verrà presto temperato; Mithra sarà “recuperato” e proclamato pari in dignità e venerazione allo stesso Ahura Mazda, e suo tratto distintivo resterà il sacrificio del toro, dal significato cosmogonico.

A questi due primi volumi dell'opera fa seguito ora un terzo volume uscito nel 2013, recante come sottotitolo: *L'impero Romano – 1. I mitrei*. Nel riservarsi una organica trattazione dei vari cana-

li (i pirati illirici, i militari romani che avevano prestato servizio in Oriente, i commercianti) attraverso i quali il culto mitraico si diffuse nel vasto Impero Romano, l'Autore ha ritenuto opportuno premettere, nella composizione di questo volume, un ampio giro d'orizzonte sui luoghi nei quali si svolgeva il culto stesso, sulla loro localizzazione e datazione, che permette di seguire l'itinerario della diffusione del mitraismo nei vari territori imperiali. Nel volume viene dato conto, oltreché dei luoghi, della struttura architettonica del mitreo, della funzione delle varie parti e delle varianti al modello di base, delle raffigurazioni pittoriche e plastiche in essi presenti e del loro significato simbolico, ciò che permette un primo approccio al culto mitraico quale, attraverso diverse fasi, apporti e stratificazioni, si era venuto configurando in età imperiale.

Come rileva anche l'editore Carlo Saladino, il volume riveste anche una funzione propedeutica rispetto al seguito dell'opera: localizzando i mitrei di cui sono rimaste tracce archeologiche più o meno consistenti in un giro d'orizzonte che va da Oriente a Occidente, *“dà un'idea abbastanza precisa della diffusione geografica del mitraismo: del dove almeno, se non del come”* (Presentazione, p. 7).

Dall'esame dei resti architettonici dei templi mitraici, con le varie differenze di struttura, fedeli tuttavia ad uno schema fisso funzionale al culto, si evidenziano già anticipazioni interessanti sulla liturgia che vi si attuava. La presenza di reperti di opere d'arte pittoriche e scultoree serve a introdurre e familiarizzare il lettore con quel mondo sacrale, con i suoi personaggi e i suoi simboli, cui l'autore dedicherà poi più ampia e sistematica trattazione nel seguito del volume.

Si succedono così analisi e studi, articolati e ben documentati sul Mitreo; sui Mitrei a Roma, di Ostia antica; sui Mitrei del Lazio; sui Mitrei dell'Italia meridionale; su quelli dell'Italia centrale, dell'Italia settentrionale; sui Mitrei dell'Austria, sui Mitrei dell'Ungheria, della Slovenia; della Croazia, della Bosnia Erzegovina, della Macedonia e poi di diversi stati del medio Oriente; dell'Egitto, Tu-

nesia e Algeria, di Malta; poi ancora dei Mitrei di diversi stati Europei, come Portogallo, Spagna, Svizzera, Francia, Belgio, Germania, Gran Bretagna. Ampia ed esaustiva la documentazione bibliografica, con rinvii utilissimi anche ai Siti internet consultati; utile, infine, l'indice analitico.

Possiamo così seguire concretamente il viaggio e l'espansione del culto mitraico attraverso il “*viaggio che, dall'estremo Oriente, passando per il medio, giungerà in seguito in Occidente, rivestendo una grande importanza in particolare presso le regioni dell'Impero [...] un percorso catartico che portava il profano alla identificazione con il divino [...]*” (dalla *Prefazione* di Luigi Lucini, p. 11).

Il cuore della liturgia mitraica consisteva nella tauromachia, durante la quale il neofito veniva asperso con il sangue del toro: una sorta, quasi, di battesimo *ante litteram*. Così come la funzione culturale più volte ripetuta consisteva proprio in un banchetto sacro: una specie di *Sacramentum unitatis* che non può non richiamare, con il pane e il suo significato liturgico intrinseco, il pane del Cristianesimo, da quello dell'Ultima cena, in cui il pane sarà *spezzato e condiviso*, quando i credenti riceveranno l'invito a “*fare questo in memoria di me*”, all'*agape* del Cristianesimo delle origini.

Importante il capitolo I, con descrizione di luoghi, forma, modalità e caratteristiche dei Mitrei. Nel cap. II è interessante l'accenno, documentato con riproduzioni fotografiche di scene con rappresentazioni di Tauroctonia (p. 15); descrizione del Mitreo di San Clemente. Nel cap. IV si segnala la descrizione del Mitreo di Marino (pp. 62-64). Di interesse straordinario anche lo studio e i riferimenti ai Mitrei del Medio Oriente, dell'Oriente, dell'Africa settentrionale e di diverse nazioni europee, a testimoniare la diffusione e l'incidenza del culto di Mitra, uno dei più diffusi e seguiti prima della diffusione e del trionfo del Cristianesimo.

# Dante vs Omero

## *Una conversazione su alcune figurazioni mitologiche accomunanti*

*Alessandro Aiardi*

Giova innanzi tutto ricordare che il complesso degli studi critici rifiuta l'idea, ma anche la sola pura ipotesi, che Dante abbia conosciuto la lingua greca, e che, di conseguenza, abbia avuto puntualmente presenti in originale il testo greco dell'*Iliade* e, in special modo, quello dell'*Odissea*. Si ammette che, al più, possa aver conosciuto passi dell'*Iliade* attraverso il testo della cosiddetta *Iliade latina*.

Le osservazioni (e i rimandi testuali che seguono), senza volersi proporre a dimostrare il contrario, vanno comunque a costituire un *corpus* di note sulle quali occorrerà attentamente riflettere.

### *Iliade*

1. In una delle due similitudini iliadiche, nelle quali compaiono le gru, queste sono colte nell'attitudine del lamentarsi, proprio "come i gru [che] van cantando i lor lai", caratterizzanti l'incontro del Poeta con Paolo e Francesca.

In *Inferno*, V, 46-49: "E come i gru van cantando i lor lai / faccendo in aere di sé lunga riga / così vid' io venir, traendo guai, / ombre portate dalla detta briga".

In *Iliade*, II, 459-463: "Come fitti stormi di uccelli alati / d' oche o di gru o di cigni dal lungo collo / sui prati svolazzano qua e là o in riga, fieri delle ali, poi si lagnano, poi si posano con schiamazzo, e il prato risuona ...".

Va considerato che siamo di fronte al libro II dell'*Iliade*, il cosiddetto

to *Catalogo delle navi*, riconosciuto come spurio, e in ogni caso da non potersi considerare “un capolavoro”. Vero è comunque che in più occasioni si segnalano al suo interno articolate e serrate serie di similitudini, come appunto quella citata.

2. Del resto, poco più sopra, nello stesso libro (II, 455-456) si legge: “Come il fuoco distruttore brucia / un’ immensa foresta, nube in cima / a un monte, e da lontano se ne percepisce / la luce che brilla ...”.

Ebbene, anche in Dante (*Inferno*, XXVI, 35 ss.) si incontra un’immagine, quella del Carro d’ Elia, avvertito come fiamma in cima a un monte: “... ché nol potea sì con gli occhi seguire / che il vedesse altro che la fiamma sola / sì come nuvoletta in su salire”.

3. Ancora in *Iliade* (X, 233-234), trovandosi a dover scegliere quale compagno portare con sé nell’attacco al campo di Resso alle navi, Diomede chiede di avere accanto Odisseo, perché “la sua mente è sovrana”; e precisa: “seguendo lui, saremmo capaci di tornare tutti e due da un fuoco ardente”.

*Toutou g’hespomenoio kai ek pyros aitomenoio  
amfo nostesaimen, epei perioide noesai.*

Nell’ episodio dantesco (*Inferno*, XXVI, ...), il Poeta si rivolge ai due eroi:

“O Voi, che siete duo dentro ad un foco...”.

Si ricorderà che i due eroi greci sono tenuti assieme, e si celano, entro un’unica fiamma bicorni. Da quale tradizione se non da questa potrebbe derivare a Dante l’idea di un tal “pirico assemblaggio” delle due figure?

## *Odissea*

Alcuni “contatti” col testo della *Commedia* dantesca possono apparire minimi, forse meglio accidentali, forse addirittura casuali. Muoverò da questi segnali “minori” per esaminare, più oltre, dati e passi molto più rimarchevoli, se non addirittura “inquietanti”, di tal forza da indurre a seria riflessione.

1. In *Odissea*, VII, 283 l'eroe descrive una sua ennesima vicissitudine, comportante gran dispendio fisico e psichico di energie. La frase si sviluppa tutta di seguito, nel serrato racconto ad Arete, per arrivare a un punto fermo che d'un tratto la conclude, in clausola di verso. Dopo il punto, e all'immediato inizio del verso seguente, si legge *kai epeson* (= *ek d'epeson*), cioè “e caddi”, come suona all'inizio dell'ultimo verso del canto di Paolo e Francesca (*Inferno*, V, 142: “E caddi, come corpo morto cade). Ma si veda anche *Inferno*, III, 136: “E caddi, come l'uom cui sonno piglia”.

2. Odisseo manifesta a Circe la volontà di tornarsene in patria; la dea-maga (*Odissea*, X, 490 ss.) replica: “Ma conviene che prima **facciate altro viaggio** e andiate / alla casa di Ade e della tremenda Persefone”. La battuta ricorda assai da vicino le parole dette da Virgilio a Dante, in un contesto peraltro analogo, in *Inferno*, I, 91: “A te convien **tenere altro viaggio...**”.

3. Ho potuto notare che nella *Nekyia* (*Odissea*, XI, 266-329), oltre a dialogare con la madre defunta, Odisseo si imbatte in una sorta di “galleria” di anime di celebri donne del mito (Alcmene, Epicasta, Clori, Leda, Ifimedeia, Procri, Arianna, Maila, Eripile, Climene): ciascun incontro inizia con l'espressione *kai eidon*, *kai idon*, *eisidon* = e vidi, vedevo).

Anche nella *Commedia* (*Purgatorio*, XX, *passim*) compaiono in sequenza divinità, demoni, figure del mito, celebri eroine del passato (Lucifero, Briareo, Timbreo, Pallade, Marte, Nembrot, Niobe,

Aracne), nel presentare ciascuna delle quali il Poeta fa per tre volte ricorso in anafora al verbo “vedea”, collocato in inizio di verso; in un quarto caso esso si trova collocato nel corpo del verso (“O folle Aracne, sì vedea io te ...”. E di seguito: “Lucifero vedea ...”; “Vedea Nembrot, vedea Pallade e Marte”; “Niobè vedea ...”).

La sequenza peraltro si chiude con un forte richiamo omerico. Si deve infatti necessariamente porre in rilievo che, al termine della celebre sequenza, Dante sembra voglia indicare esplicitamente Troia come esempio universale di altezzosità punita: “Vedea Troia in cenere e caverne...”. E’ un segno di forte presenza nel pensiero di Dante della saga troiana.

4. La figura della Sirena, còlta isolata o in gruppo, figura in vari *Bestiari d’amore* transalpini, come - più tardi - in liriche di Guido Guinizelli e di maestro Rinuccino. Al poeta si accosta il marinaio, come all’amata si accosta la sirena. La figura della sirena non ha in ogni caso in tali testi alcuna connotazione negativa.

In Dante, al contrario, non solo trova risalto l’aspetto equivoco e deviante della donna-sirena rispetto al retto cammino dell’uomo, ma addirittura la creatura ibrida di Dante è posta in diretto riferimento alle sirene di Odisseo, anzi, sembra proprio “la sirena” di Odisseo. L’incontro di questi con le Sirene (*Odissea*, XII, 168-200) pone in evidenza la distanza fra il guerriero di una volta e l’uomo ramingo impegnato a ritrovare la sua via. E’ comunque dimostrabile che le ammaliatrici intendono rivolgere il loro canto più all’antico eroe che allo sventurato pellegrino, atteso che la loro competenza cognitiva riguarda, più che il presente, il passato e il futuro; si può in certo senso osservare che le Sirene si propongono di porre davanti all’eroe uno specchio che riflette il suo passato eroico, chiedendogli di tornare ad essere quello di una volta. Viene tuttavia da chiedersi se ad ogni passaggio di nave le Sirene formulassero costantemente lo stesso invito ai naviganti: peraltro, invito ad ascoltare. Ma ad ascoltare cosa?

Si dovrà al riguardo considerare che l'interrogativo tiberiano, "quid Sirenes cantare sint solitae" riferito da Svetonio (*Tib.*,70) a titolo di intrigante *curiositas*, non è una vana e astrusa domanda di tono e ambientazione interconviviali, quanto piuttosto – dunque – una questione di taglio metafisico, se vogliamo attenerci all'interpretazione che della questione fornisce Piero Boitani in *L'ombra di Ulisse* (Bologna, il Mulino, 2007).

Anche Dante affronta la questione e la risolve come segue: in *Purgatorio* (XIX, 19-24) si legge che l'ingannevole felicità procurata dai beni mondani si impersona in una laida "femmina balba", che, apparsa in sogno al Poeta, viene smascherata alla fine da una "donna santa", vale a dire dalla ragione capace di risvegliare dal torpore la coscienza.

Io son, cantava, i' son dolce sirena,  
che ' marinari in mezzo 'l mar dismago;  
tanto son di piacere a sentir piena.

Io volsi Ulisse del suo cammin vago  
Al canto mio; e qual meco s'ausa  
Rado sen parte; sì tutto l'appago.

Vien da sé che, mentre nella prima terzina, si ripropone l'occorrenza protostilnovistica, entro la quale la sirena non solo è innocua, ma è strumento seducente d'amore, nella seconda si presenta invece come occorrenza della perdita di identità per chiunque la incontri. Canto dunque di doppio registro, quello delle sirene. Una così raffinata e moderna interpretazione del mito parrebbe derivare a Dante da un'esperienza diretta della lettura (o comunque sicuramente di una puntuale memoria) dell'episodio omerico in argomento.

5. Scilla e le sue tre protomi canine non compaiono nella *Commedia*. Dobbiamo tuttavia considerare che, pur in distinto riferimen-

to a Minosse e a Cerbero, Dante impiega, quanto al primo, la forma verbale “stavvi”; quanto al secondo, l’espressione “caninamente latra” (a fronte del tentativo di Odisseo di superare i gorgi della corrente marina). Dante sembra dunque contaminare Minosse con Cerbero, desumendo da una riaffiorata memoria della Scilla omerica? Potrebbe essere così.

Infatti in *Odissea* (XII, 85) leggiamo: *entha d’eni Skylle naiei deinon lelakyia*, traducibile a un di presso come segue: “lì sta (stavvi) Scilla che latra terribilmente come una cagna”.

Ma ancora una riflessione attorno a Scilla, Polifemo e Minosse.

Ho potuto osservare che in Marziale (*Epigrammata* VII, 38) ci si fa gioco di un tale Polifemo, servo di Severo, un amico del Poeta. La mole e il cipiglio del servo riescono bene ad accostarlo al gigantesco monoculo omerico; ma anche Scilla, prosegue Marziale, non sarebbe e non farebbe da meno; mettendo insieme i due mostri, l’uno sarebbe capace di spaventare l’altro.

Anche in questo caso, più che di fronte ad un accostamento, sembrerebbe ci trovassimo di fronte ad una contaminazione fra le due figure, colte in questo caso in una sorta di reciproca reattività, una vera e propria miscela di spaventosa mostruosità.

Tantum es et talis, nostri Polypheme Severi,  
ut te mirari possit et ipse Cyclops;  
sed nec Scylla minor, quod si fera monstra quorum  
iunxeris, alterius fiet uterque timor.

Merita, concludendo, anche ricordare che in Ovidio (*Metamorph.*, VIII, 1-151), nel lungo *excursus* dedicato alla triste vicenda di Scilla, scopriamo che il nome del suo infelice amante è Minosse. La vicenda narrata da Ovidio sta ovviamente a monte della trasformazione mostruosa della fanciulla, e tuttavia presagisce già in quella prefigurazione della vicenda mitica, l’accostamento, se non la fusione, di nomi evocanti figure mostruose.

## 6. Il volto e la testa di Medusa.

Recentemente è stato osservato che nell'episodio di Medusa (*Inferno*, IX, *passim*) è indiscutibilmente presente un forte riecheggiamento omerico: da questa considerazione prende le mosse uno studio volto non tanto a ravvisare i vari imprestiti omerici nel testo del poema dantesco, quanto piuttosto a far emergere ciò che Dante poteva o doveva sapere di Omero (cfr. G. Cerri, *Dante e Omero. Il volto di Medusa*, Lecce, Argo, 2007).

In Omero il percorso di conoscenza teleologica, che costituisce il tessuto della *Nekyia* e che Odisseo compie fino al limite del consentito e dell'immaginabile, viene a interrompersi per effetto di un intervento "in autoironia" del Poeta, il quale, dietro la figura di Persefone, fa balenare alla vista dell'eroe il fantasma della Gorgone dallo sguardo pietrificante. Tutto si conclude, potremmo veramente dire "in un baleno", con quella vista e in quella vista. L'analogia Omero-Dante consiste, in questo speciale caso, nel fatto che sia la *Nekyia* sia la *Commedia* si concludono nella (pre)visione di un volto o di figura umana che hanno dimensione eroico-divina. "La mente è percossa da un fulgore", parafrasando *Par.*, XXXIII, 140-141: il Volto Santo, come in Omero il volto di Medusa, segna il limite invalicabile dell'inchiesta ultraterrena. Il primo salva, ma può anche accicare l'indegno; il secondo pietrifica, e se ne può trovare scampo solo per immagine riflessa. Il racconto che Virgilio espone a Dante circa la propria prima discesa agli Inferi è pressoché una storia di magia nera; ma l'antica esperienza di Virgilio può rassicurare Dante che il cammino proseguirà, sebbene i demoni oppongano tutta la loro resistenza. Come farli fuggire, se quelli ostentano serpenti, Furie, Erinni, e in crescendo perfino Medusa?

Vegna Medusa: sì 'l farem di smalto! (*Inf.*, IX, 52).

Alla fine è l'intervento dell'arcano "messo celeste" a consentire ai due l'ingresso nel sesto cerchio. Il pericolo di ricadere nella "selva

oscura” è scampato: “ché se il Gorgòn si mostra e tu ‘l vedessi, / nulla sarebbe del tornar mai suso” - aveva detto in proposito Virgilio a Dante (*Inf.*, IX, 56).

Qualunque altra considerazione si voglia formulare al riguardo, si possono comunque riscontrare ben dodici occorrenze che consentono di stabilire corrispondenze biunivoche fra episodio dantesco e episodio omerico:

1. *Gorgoneion* in Omero e *Gorgòn* in Dante sono termini pressoché identici usati per indicare un feroce funzionario del mondo dei morti;
2. Ambedue hanno la funzione di mettere in fuga col terrore di sé e di impietrire gli esseri viventi;
3. Di ambedue si prospetta il pericolo imminente che appaia;
4. In nessuno dei due episodi si riscontra una descrizione del mostro;
5. Odisseo viene preso dalla paura che possa apparire la testa di Medusa in uno spazio antistante l'ingresso all'Ade; Dante, in analoga condizione di spavento, si trova dinnanzi alla porta chiusa della città di Dite;
6. In *Odissea* la testa mostruosa non esce alla vista di sua iniziativa, ma su ordine espresso di Persefone; in Dante il mostro sta per comparire evocato dalle Erinni, ancelle della stessa divinità infernale;
7. La paura del volto di Medusa, pur non concretandosi in una vera e propria apparizione, produce la svolta narrativa individuabile, in ambedue i testi, in un voltar le spalle (Odisseo volta le spalle e fugge alla nave; Dante volta le spalle e aspetta ad occhi chiusi l'arrivo del salvatore);
8. In ambedue i poemi la figurazione mostruosa svolge una funzione conclusiva: nell'*Odissea* conclude la *nekylia*, nella *Commedia* segna la fine della prima parte dell'*Inferno*;
9. Al significato allegorico dell'episodio dantesco corrisponde il significato profondo dell'episodio odissiaco;

10. In Dante le Erinni evocano la catabasi di Teseo; lo stesso riferimento a Teseo si riscontra in *Odissea*. La coincidenza sembra frutto di *imitatio*;
11. Dante vede sulla porta della città di Dite “più di mille” diavoli (*Inf.*, VIII, 88); in Omero (*Odissea*, XI, 632), l’eroe vede frotte “infinite” di morti, dove infinite è reso con *myria*, termine che può indicare “miriadi”, “decine di migliaia”, “migliaia”;
12. Il canto IX dell’*Inferno* inizia nel segno del colore verde in allusione alla viltà, e alla paura; anche in *Odissea* XI, 633 l’eroe è preso da “verde paura”.

Se non snervante, o inquietante, si ripropone comunque con forza la domanda come fece Dante ad avere cognizione della fuga di Ulisse di fronte al rischio della comparsa di Medusa al termine della sua discesa agli Inferi. Il *Gorgoneion* è creatura che non si ritrova in fonti latine classiche note a Dante, quali *Eneide* o *Farsaglia*. L’episodio parrebbe dunque suggerito da qualche fonte latina medievale a lui nota; ma in ogni caso, nell’inesplorabilità di tante e sterminate fonti, quale potrebbe essere questa fonte medievale, e da quale fonte latina classica superstite discenderebbe?

Sembra che si sia come costretti a pensare ad antologie, a florilegi, ad *excerpta*, ad epitomi, a sommari, forse ancora meglio alla diffusione di brani omerici isolati in traduzione latina su fogli sciolti, ai quali Dante potrebbe aver attinto servendosene come fonte per il suo testo in cantiere. Si deve pensare anche al Dante viaggiatore curioso a contatto con corti, con intellettuali, con uomini di diritto, con chierici, con studenti, con pantomimi ..., anche a un Dante quindi capace di sublimare una sorta di cultura “di strada”.

7. La “montagna bruna”.

In *Odissea*, VIII, *passim*, allorché Alcinoo conferma all’ospite ancora ignoto la propria piena disponibilità a farlo rientrare in patria,

questi pronuncia una “memoria” riguardante il cupo destino che incombe sul popolo dei Feaci. Si concreti presto, prima che si può, il rientro dell’ospite, perché è in vista il compimento di quanto si sapeva:

“che un giorno avrebbe spezzato  
una nave ben costruita ai Feaci  
mentre sul mare fosco tornava da un viaggio di scorta  
e avrebbe avvolto la città d’un gran monte.

Una solida nave  
tornante da un accompagnò nel mare nebbioso,  
distruggerà, e poi coprirà la nostra città d’ un gran monte”.

*Fe pote Phaiekon andron eyrgea nea  
ek pompes anioysan en eerodei ponto  
raisemenai mega d’emin horos polei amphikalypsen.  
(vv. 566-569).*

Per effetto di una semplice associazione, o forse solo di un accostamento, di idee inerenti la specifica figurazione poetica – ed entro il quadro di quell’ambientazione – mi derivò spontaneo il collegamento fra l’immagine della nave feacia naufraga e la fine dell’Ulisse di Dante; e dovetti constatare quasi inevitabilmente che il segno “colpevole” di quel collegamento si trovava celato nella “montagna”.

“Quando m’ apparve una montagna bruna  
per la distanza, e parvemi alta tanto  
quanto veduta non ne aveva alcuna.

...

ché de la nova terra un turbo nacque”  
(*Inf.*, XXVI, 133-142, *passim*).

In ambedue i casi si dovrà considerare che sia la fine dell'imbarcazione e dell'equipaggio omerici, sia quella dei danteschi, sono dovute a una tempesta di mare, alla quale va ad associarsi il crollo di un monte, tanto grande quanto, in ambedue le figurazioni, indistinto, com'è vero che la montagna è bruna e che il mare è nebbioso. Poteva trattarsi di una suggestiva e suggestionante coincidenza: come poteva essere che Dante, proponendo al lettore la fine del suo Ulisse, mettesse di mezzo Alcinoò, i Feaci e la montagna, che avrebbe col suo crollo posto fine ai loro giorni e alla loro stessa civiltà? Era forse possibile che, anche qui, Dante per il suo Ulisse avesse fatto ricorso all'Odisseo di Omero? Si aprivano i margini per una ricerca accostabile alle considerazioni espresse poco innanzi al cap. 6, se non che, nel risalire alla conclusione di *Odissea*, V, soffermo per l'ennesima volta l'attenzione sulla scena del burrascoso approdo di Odisseo a Scheria (vv. 448-492), e colgo, di verso in verso, lemmi, locuzioni, frasi intere che sembrano costituire elementi ispiratori, quando non modelli, di altrettanti e altrettanti passi dell'avvio della *Commedia*; talora avvertivo di trovarmi in presenza di vere e proprie "matrici".

Anche questa volta i riscontri in corrispondenza si potevano fare in abbondanza, come si vede di seguito.

<i>Inferno</i> , I	<i>Odissea</i> , V
selva oscura, v. 2	<i>daskion helen</i> , v. 470
via smarrita, v. 3	<i>andron hos tis iketai alomenos</i> , v. 448
pieno di sonno, v. 11	<i>hypnos epelthe</i> , v. 472
	<i>hypnos ep' hommasi</i> , v. 492
uscito fuor del pelago, v. 23	<i>ek pothamoio liastheis</i> , v. 462
al cominciar dell'erta, v. 31	<i>es klityn anabas</i> , v. 470
temp'era da principio del mattino, v. 37	<i>eothi pro</i> , v. 469
fèra, v. 42	<i>theressin helor</i> , v. 473
là dove 'l sol tace, v. 60	<i>oyte pot' heelios phaethon aktisin eballen</i> , v. 479.

Traducendo dal greco omerico in italiano corrente, avremmo una lista di questo tipo:

- per la selva scura-buia
- l'uomo che arriva sperduto
- sopraggiunga il sonno – il sonno sugli occhi
- uscito dalla corrente (del fiume)
- salendo il clivo-l'erta
- avanti che venga l'aurora
- preda di fiere
- mai il sole ardente lo penetrava coi raggi.

L'episodio del fortunoso concludersi del naufragio di Odisseo sull'isola dei Feaci è dunque descritto in Omero anche tramite il ricorso a otto “figurazioni” che riflettono assai da vicino, che sembrano direttamente ispirarsi, ad altrettante impressioni sperimentate e descritte da Dante al momento del suo smarrimento nella “selva oscura”. L'esordio della *Commedia* potrebbe forse nascondere un raffinato omaggio al poeta che “le Muse lattar quant'altri mai”?

È un fatto che l'abbondanza di immagini e di espressioni, poste in forte rispondenza fra loro, la loro speciale qualità, la loro intensità, possono e debbono far riflettere ancora sui rapporti, ritenuti unanimemente inesistenti, fra Dante e il greco antico. Esisteva forse un'*Odisea* latina, oltre a un'*Iliade* latina? Si tratta di reminiscenze dovute agli effetti mnemonici di una lettura di corte? di un'interpretazione di popolo? di citazioni di chierici o di studenti? Perché non di una diretta esperienza di lettura? Non essendo agevole sostenere l'inesistenza di relazioni fra i due brani, credo – considerato tutto quanto fin qui esposto – che una qualche storia dei rapporti fra Dante e la lingua greca si possa, anzi, si debba scrivere; anzi, piuttosto ri-scrivere.

Ora, pur continuando a tener presente la *Commedia*, abbandoniamo Omero e scegliamo un autore greco tardo, Luciano di Samosata. Anche dal loro raffronto compariranno elementi tali da porre in discussione la questione dei rapporti fra Dante e la lingua greca. Sono alcuni passi della *Storia vera* di Luciano ad essere qui esaminati in raffronto ad alcuni passaggi della *Commedia*, che sembrano potersi in qualche modo leggere parallelamente all'operetta in riferimento a situazioni, ambienti, comportamenti... Anche l'immaginario viaggio di Luciano ha alcune scene di oltretomba. Dante sembra conoscere, o ispirarsi a quel testo, sembra reinventarlo, adattarlo al testo cui lavora.

### *1. Il batter di mani.*

Il II libro della *Storia vera* include la descrizione di una scena vivace e piena di eccitazione, allorché all'ingresso della grotta di Ade si attende l'arrivo di nuove anime.

“Si udiva confusamente un coro di voci, non fastidioso, ma come potrebbe udirsi in un convito, dove vi è chi suona il flauto, chi canta, e altri che battono le mani” ...” (II, 5).

Non è la descrizione di un banchetto; non siamo fra i vivi, ma fra anime appena arrivate in procinto di entrare nell'Ade. L'idea espressa da Luciano ha con ogni probabilità il suo ascendente in Aristofane (*Rane*, 154 e segg.):

“Ti avvolgerà un suono di flauti, e vedrai una luce bellissima com'è qui, boschetti di mirra e tiasi felici di uomini e donne, e un gran battere di mani”.

Attraverso un lungo percorso l'immagine ci conduce al passo di *Inferno*, III, 27 e segg.:

“Voci alte e fioche e suon di man con elle / facevano un tumulto il qual s'aggira ...”.

È solo una coincidenza – mi chiedo – a far sì che il motivo delle mani che battono le une contro le altre saluti l'ingresso agli inferi di nuove anime, e ciò in contemporanea con la circostanza centrale

per la quale Dante si trova “messo dentro alle segrete cose”? E poi, perché a quel batter di mani, comunemente inteso come segnale di *planctus*, si dovrebbe negare il valore di *salutatio*?

## 2. Preziosità.

Nella citata opera luciana (II,11) ci imbattiamo in una figurazione che sembra proporsi come elemento ispiratore di una terzina del *Purgatorio* (VII, 73-75).

In Luciano: “Questa città è tutta d’oro, e il muro che la circonda è fatto di smeraldo; le sette porte sono monoblocchi, in legno lucido di cannella”.

In Dante: “Oro e argento fino, e cocco e biacca / Indico legno lucido e sereno, / fresco smeraldo in l’ora che si fiacca”.

## 3. Dannati nell’anima, ma non ancora col corpo.

Nel successivo paragrafo della *Storia vera* (II, 12) si trovano descritti aspetti, esteriori, e tuttavia complessi, della condizione delle anime. “Si presentano solo come forma o illusione ottica, ma, pur essendo incorporei, essi comunque hanno consistenza, e si muovono, e pensano, ed emettono suoni; si direbbe che l’anima, pur nudata della carne, se ne vada in giro rivestita di qualcosa che assomiglia al corpo”. Il concetto espresso riecheggia abbastanza chiaramente in un passo dantesco (*Inferno*, XXXIII, 141). Dante in esso ci propone le figure di frate Alberigo, di Michele Zanche e del nobile genovese Branca d’Oria, i quali sono dannati, morti con l’anima e basta, mentre il loro corpo è ancora attivo ed opera nel mondo dei vivi. Di Branca si dice esplicitamente che “e’ mangia e be’e e dorme, e veste panni”. Questi è dunque raffigurato come una concreta e corporea entità, predestinata alla condanna perpetua, e tuttavia non ancora trapassata, e comunque predestinata al punto da scontare già la pena con l’anima.

“Io credo – diss’ io lui – che tu m’ inganni, / ché Branca d’ Oria non morì unquanche; / ei mangia e be’e e dorme, e veste panni”.

Ma ancor più: Dante, incredulo di fronte a quell'insolita condizione, si chiede se frate Alberigo sia caduto nella sua bolgia da pochi istanti, ovvero se sia appena morto, avendone notizia in quanto vivo; e questi gli fornisce di rimando una spiegazione che sembra discendere pari pari dall'osservazione formulata da Luciano:

Oh, diss'io lui, or sei tu ancor morto?  
Ed elli a me: Come il mio corpo stea  
Nel mondo su, nulla scienza porto.  
Cotal vantaggio ha questa Tolomea,  
che spesse volte l'anima ci cade  
innanzi che Atropòs mosca le déa.

#### 4. *Improvviso risveglio.*

Concludendo, credo che meriti di esser segnalato un passo di *Storia vera* (II, 35), in raffronto con *Inferno*, IV, 1-3.

In Luciano: “lo scoppio di un forte tuono ci diede per forza la sveglia”.

In Dante: “Ruppemi l'alto sonno nella testa / un greve truono, sì ch'io mi riscossi, / come persona ch'è per forza desta”.

## UNA RIFLESSIONE CONCLUSIVA

### *L'istante fecondo.*

Nel formulare una specie di congedo dalle letture appena proposte, viene fatto di portare in discussione una riflessione che Lessing formula nel suo *Laocoonte* a proposito di quello che egli definisce “istante fecondo”.

Da cosa dipende il fatto che in pittura o in scultura l'istante scelto per la rappresentazione non faccia l'effetto di una citazione di passaggio, in un fotogramma che scorre in un filmato, ma condensi

tutto l'avvenimento scelto a concentrare una rappresentazione? Per quanto creata in applicazione e in riferimento alle arti figurative, la cosiddetta "Teoria dell'istante fecondo" trova la sua applicazione anche in materia di prosa e di poesia: "della natura che sempre muta, l'artista non può impiegare che un singolo istante, o una serie di singoli istanti; così la sua opera è fatta non per essere semplicemente scorta, ma osservata, fissando istanti rilevanti. E l'istante fecondo è quello che lascia libero gioco all'immaginazione: quanto più vediamo e leggiamo, tanto più dobbiamo riflettere. E quanto più riflettiamo, tanto più dobbiamo credere di vedere". È nel segno di tale alta percezione estetica che spero di aver saputo formulare le mie considerazioni e le mie proposte circa i passi di Omero, di Dante (e di Luciano) che ho preso in esame.

# Ventiquattro secoli di culture marinare

*Luciana Montanari*

*L'Atlantico o il Pacifico sono i mari delle distanze; il Mediterraneo è il mare della vicinanza, l'Adriatico è il mare dell'intimità* – così si esprimeva Pedrag Matvejevic, un grande studioso del mare Adriatico, su cui si sono intrecciate le millenarie relazioni tra i paesi delle due sponde. Un mare, quindi, che unisce e non separa, un mare su cui si protende Ancona, che per la sua posizione geografica e per la conformazione del suo porto ha ospitato, fin dal II millennio a. C., le imbarcazioni provenienti dall'Oriente, che percorrevano il corridoio adriatico.

Per la Dorica, il mare ha costituito una grande risorsa non solo sotto il profilo degli scambi commerciali, ma anche sotto l'aspetto culturale, sociale, religioso e artistico. È avvenuta un'osmosi tra le due sponde, testimoniata dalle tradizioni, dalle espressioni linguistiche, dai “segni” nelle opere d'arte, particolarmente evidenti nelle strutture architettoniche.

La pubblicazione *Ancona 2013 – Ventiquattro secoli di culture marinare* ripropone il titolo di un progetto, promosso nel 2012-2013 dall'associazione Laboratorio Culturale, per celebrare il convenzionale anniversario dei 2400 anni dalla fondazione o ri-fondazione di Ancona da parte dei Dori di Siracusa, avvenuta presumibilmente intorno al 387 a. C.

Tale progetto ha coinvolto noti studiosi appartenenti ad importanti istituzioni culturali, come la Soprintendenza Archeologica delle Marche, l'Università degli Studi di Bologna, la Deputazione di Storia Patria per le Marche, l'Università Politecnica delle Mar-

che, la Pinacoteca Comunale di Ancona, l'Iniziativa Adriatico-Ionica, il Forum delle Città dell'Adriatico e dello Ionio, nonché associazioni, organismi di volontariato e numerosissimi studenti delle principali scuole secondarie di Ancona, di 1° e 2° grado.

La pubblicazione, edita da Laboratorio Culturale con il contributo del Centro Servizi per il Volontariato, raccoglie le conferenze degli studiosi tenute, nei mesi di ottobre e novembre 2012, prima presso il Museo Archeologico delle Marche, poi presso la sala del Rettorato dell'Università Politecnica delle Marche.

Anche se destinate a tutta la cittadinanza, le conferenze erano dirette in modo particolare ai docenti delle scuole aderenti al progetto, affinché fossero sollecitati a proporre ai propri allievi ricerche ed elaborazioni sulla millenaria storia di Ancona, vista sotto l'aspetto di un privilegiato rapporto con il mare. I contributi degli studiosi hanno fornito i testi per i pannelli che, insieme con i lavori creativi delle scuole, sono confluiti nel copioso e interessante materiale della Mostra allestita, con lo stesso titolo del progetto, presso la Mole Vanvitelliana nei mesi di maggio-giugno 2013.

Il convenzionale anniversario dei 2400 anni dalla fondazione della colonia siracusana non può far dimenticare il passato remoto della città, che l'archeologia cerca di far riemergere.

Nel 1982 sono stati trovati in Ancona sul colle Montagnolo due frammenti di ceramica micenea databili intorno al 1300-1200 a. C. assieme a reperti del Bronzo finale (XII - XI secolo a. C.) (**Fig. 1**). Mara Silvestrini, già direttrice del Museo Archeologico delle Marche, nell'illustrare la documentazione di ceramiche di tipo egeo e altro materiale rinvenuto non solo in Ancona, ma nell'area del Conero, lungo la valle del Musone, a Moscosi di Cingoli e a Cisterna di Tolentino, coglie la funzione di cerniera esercitata dal territorio marchigiano tra l'Egeo e il Nord della Penisola nell'età del Bronzo.

Le leggende riguardanti l'origine di Ancona sottolineano quasi sempre l'arrivo di genti provenienti dal mare, o dall'Oriente misterioso o dal mondo greco.

Ciriaco de' Pizzecolli ne racconta una che attinge a secoli molto lontani, chiaramente inverosimile, dice Giuliano Saracini che la commenta nelle sue *Notizie storiche d'Ancona*, ma che obbedisce al desiderio di rendere sacre e venerabili le origini della propria patria, mescolando cose umane e divine. D'altra parte, quando ci immettiamo nel solco delle leggende popolari, particolarmente quelle riguardanti l'origine dell'*urbs*, non dobbiamo tanto cercare la loro veridicità, quanto le motivazioni che hanno ispirato la fantasia popolare nella scelta di certi contenuti atti a rievocare fatti remoti o, soprattutto, a suscitare sentimenti di appartenenza e di orgoglio per la propria città. Ciriaco racconta la leggenda della Regina Fede che, abbandonato il suo florido regno, la Persia, dopo che Ercole aveva vinto e ucciso re Saccoso, suo marito, era giunta sulle coste del Mediterraneo. Imbarcatasi con molti soldati e con tutte le sue ricchezze, aveva cominciato a navigare alla ricerca di un luogo, ove poter edificare una città. Dopo essersi inoltrata nel mare Adriatico, pervenne dinanzi al promontorio del Conero, che era allora incolto e selvaggio. Le piacque il sito e lì decise di costruire la nuova città. Alla sua morte gli eredi le eressero un tempio, in cui fu venerata con il nome di Dea Fede.

Nella citata leggenda è interessante il mito dell'Oriente lontano e misterioso, rappresentato dalla Persia, nonché il motivo delle ricchezze che provengono dal mare attraverso l'arrivo di gente forestiera.

Al mondo egeo fa riferimento un'altra leggenda raccontata da Ciriaco in una lettera indirizzata al papa Eugenio IV (V. *Itinerarium*. a cura di L. Mehus, Firenze 1747). In una cornice favolosa, Ciriaco riporta l'ipotesi che Ancona sia stata edificata da alcuni sacerdoti greci di origine dorica, i quali, allontanatisi dalla sacra Delo, perché infestata dai pirati, pervennero dinanzi al promontorio del Conero. Qui decisero di fermarsi, edificando un tempio alla dea Venere, che era stata loro propizia durante il lungo viaggio. Ad essi si deve il nome greco della città, che rimanda alla conformazione a

forma di gomito del promontorio. Successivamente la popolazione fu incrementata da genti provenienti dalla Lidia, Ionia, Caria e Cilicia che, trovando il luogo comodo per la navigazione, ivi si stabilirono. Per questa leggenda si deve sottolineare il motivo dell'appartenenza alla *koiné* greca, che è sempre stato un vanto per la città. Nel III – II secolo a. C., in piena fase di romanizzazione del Piceno, la comunità cittadina rivendicava la propria origine greca, battendo una moneta con la scritta Ἀγγών.

A questa e ad altre leggende, tutte riportate dai cronisti anconitani, si affiancano le testimonianze di autori greci e latini, che ci forniscono alcune informazioni sulla storia antica della città. Scilace (VI-V secolo a. C.), autore del *Periplo del Mare Interno* (testo con aggiunte del V–IV secolo a. C.) colloca Ancona nella regione degli Umbri e parla dell'esistenza nella città di un santuario in onore di Diomede. Plinio il Vecchio e successivamente Caio Giulio Solino attribuiscono la fondazione di Ancona a popolazioni autoctone (i Siculi), presumibilmente già dal II millennio a. C.; Strabone dice che Ancona è città greca, fondazione dei Siracusani che fuggivano la tirannide di Dionisio; Giovenale in un certo qual modo conferma la dichiarazione di Strabone, attribuendo ad Ancona, nella *Satira IV*, l'appellativo di *dorica*. Da non dimenticare che Siracusa fu fondata dai Dori di Corinto.

Archeologicamente rimane il problema di spiegare l'assenza, sul colle Guasco, di emergenze architettoniche significative, quali si addicono a colonizzatori evoluti quali erano i Siracusani che, secondo la testimonianza di Diodoro Siculo, proprio nei primi decenni del IV secolo a. C., approfittando della crisi politica degli Ateniesi, estesero il loro dominio in Adriatico.

Innestandosi su un'ipotesi avanzata dalla dott.ssa Delia Lollini, illustre archeologa, Maurizio Landolfi, direttore del Museo Archeologico delle Marche, nel suo intervento dal titolo suggestivo *Le due Ancone*, colloca la colonia siracusana, di cui parla Strabone, sul versante meridionale dell'insenatura, cioè nella zona del Montagnolo,

in cui sono stati rinvenuti interessanti materiali del V e IV secolo a. C. (Fig. 2). Un'adeguata campagna di scavi potrebbe rendere più probante tale ipotesi.

Con la fondazione o meglio il ripotenziamento ad opera dei Siracusani, Ancona rafforza la sua vocazione mercantile, favorita anche, nei secoli successivi, dalla politica di Roma, che cerca di contrastare la pirateria in Adriatico, eleggendo proprio lo scalo dorico come base della propria flotta militare, secondo quanto testimonia Tito Livio (*Ab urbe condita*, XLI, I, 3).

Il grado di floridezza economica raggiunto dalla città è testimoniato dagli oggetti rinvenuti nella vastissima necropoli ellenistico-romana, che occupava l'area dell'ex Caserma Villarey, alle pendici del colle Cappuccini e si prolungava lungo la direttrice viaria di via Matteotti e corso Amendola. Nicoletta Frapiccini, responsabile per la divulgazione e la didattica della Soprintendenza Archeologica, sottolinea, nel suo contributo, la fitta rete di rapporti commerciali che Ancona intrattenne dal IV al I secolo a. C. con le città della Magna Grecia e con i più importanti centri del Mediterraneo orientale, da cui provengono i reperti più preziosi. (Figg. 3 e 4)

Augusto prestò attenzione alla vocazione mercantile di Ancona potenziando le strutture del porto, ma il rinnovamento più significativo avvenne con l'imperatore Traiano che, progettata la conquista della Dacia, comprese il ruolo strategico assunto dalla città nei rapporti con l'altra sponda. Il senato e il popolo romano, per onorare l'imperatore che, a sue spese, aveva reso più sicuro l'ingresso all'Italia dalla costa medio-adriatica, gli eressero l'Arco che tuttora svetta nel molo settentrionale del porto. (Fig. 5)

Circa un secolo prima era giunto nel porto di Ancona un marinaio proveniente dall'Oriente, e precisamente dalla Palestina, recando un piccolo "segno", che avrebbe acquistato particolare importanza nella storia religiosa della città. Ce lo racconta Sant'Agostino. (V. *Discorsi* 322 e 323) quando accoglie ad Ippona nel 425 due pellegrini provenienti da Ancona, dove si trovava un "Santua-

rio”, dedicato a Santo Stefano. Ivi era custodito il “segno”, cioè il sasso che aveva colpito il Martire durante la lapidazione e che, essendo rimbalzato dal gomito del Santo, era stato lasciato dal marinaio, che aveva assistito al fatto, proprio ad Ancona, la quale, per il suo toponimo, appariva il luogo predestinato a custodirlo (**Fig. 6**). I due pellegrini di cui parla Sant’Agostino sono due fratelli che, partiti dalla loro città d’origine, Cesarea di Cappadocia, si erano recati in Ancona, fiduciosi di ottenere la guarigione, in un luogo famoso per i miracoli, grazie all’intercessione di Santo Stefano. Dal Vescovo di Ippona siamo così informati che nel V secolo Ancona era famosa in tutto il Mediterraneo, dal Levante fino alle zone estreme dell’Africa, ed era punto di approdo non solo per le merci, ma anche per il pellegrinaggio religioso.

Massimo Morroni, storico della Deputazione di Storia Patria per le Marche, tratta il periodo medioevale, in cui Ancona, sconvolta da guerre e assedi, si avvia a una progressiva decadenza, ma, agli inizi del Mille, la città è in ripresa, soprattutto grazie all’attività marinara, che la porrà in continua rivalità con Venezia. Ambita da papi e imperatori, Ancona difende la sua autonomia appoggiandosi all’imperatore d’Oriente, che la sceglie come base per la sua azione politica e militare in Italia. L’episodio rimasto più impresso nella memoria collettiva degli Anconitani è l’assedio con cui Federico I Barbarossa nel 1173 vuole assoggettare la città che, grazie all’eroismo dei suoi abitanti e all’intervento dei *philoï* dell’imperatore bizantino, riesce a mantenere la sua autonomia (Fig. 7).

Antonio Carile, già docente all’Università degli Studi di Bologna, approfondisce la posizione di Ancona nel mare Adriatico, analizzando le merci che transitano nel suo porto ed esaminando i rapporti con Venezia, Bisanzio e successivamente con i Turchi. Tra le altre cose, egli commenta un prezioso documento conservato nell’Archivio di Stato della nostra città, il crisobollo del 1308 con cui l’imperatore Andronico II conferma la posizione del Comune di Ancona tra gli alleati dell’Impero d’Oriente e concede agli An-

conitani un favorevole dazio doganale per gli scambi di merci negli scali levantini.

Ancona fu una repubblica marinara? Per lo storico Giorgio Petteti non ci sono dubbi, perché la Dorica possiede i parametri che caratterizzano le repubbliche marinare (per inciso, il termine repubblica marinara è recente, fu coniato dalla storiografia ottocentesca, che voleva valorizzare il Medioevo). Ancona condivide tali parametri con altre sette città: Venezia, Genova, Noli, Pisa, Gaeta, Amalfi e, fuori dall'Italia, Ragusa (l'attuale Dubrovnic), con cui Ancona firmò trattati e intrattenne proficue relazioni fin dall'XI secolo. Comincia un periodo glorioso per Ancona. Dotatasi nel corso del XII secolo di un proprio codice di leggi marittime, gli *Statuti del mare, del terzenale e della dogana* (sono giunti a noi nella redazione del 1387) (Fig. 8), Ancona seppe organizzare tutte le sue attività marittime e seppe estendere il suo commercio costituendo fondachi nei principali centri del Mediterraneo. Emergono figure di intraprendenti navigatori, come il già citato Ciriaco de' Pizzecolli, noto come Ciriaco d'Ancona, appassionato ricercatore di testimonianze antiche e Grazioso Benincasa, che mise a frutto le esperienze raccolte nei suoi viaggi producendo carte geografiche di rara qualità e dando impulso in Ancona, tra il XV e XVI secolo, ad un'importante scuola cartografica. L'esperienza di una città marinara, pulsante di traffici nel periodo più fulgido della sua storia, influenzò gli interessi e gli studi di Benvenuto Stracca, che è ritenuto il fondatore del diritto commerciale. Il manuale *De Mercatura sive Mercatore*, che lo rese celebre in tutta Europa, oltre ad esaminare vari aspetti del commercio, tratta con ampiezza del diritto marittimo, mentre il *Tractatus de assicuracionibus* analizza, tra le altre cose, una polizza tipo dei mercanti anconitani dell'epoca.

Con l'occupazione di Ancona da parte dello Stato della Chiesa (1532), che pone termine all'esperienza del libero Comune e a causa dello spostamento dei traffici dal Mediterraneo all'Atlantico

e all'area nord-occidentale dell'Europa, comincia per la Dorica un periodo di crisi, che raggiunge il suo culmine all'inizio del Settecento. I documenti, che ho avuto modo di consultare nell'Archivio di Stato di Ancona, evidenziano lo stato di abbandono e di squallore raggiunto dalla città, con magazzini chiusi, case disabitate, traffico portuale languente, botteguzze dotate di merci di infima qualità, abitanti ridotti a 7000 anime, dei quali circa la metà nella misera condizione di mendicare il cibo. Ascoltando le esigenze della comunità mercantile, il pontefice Clemente XII, appartenente alla famiglia Neri Corsini di Firenze, concede nel 1732 il sospirato porto franco. Il *motu proprio* del pontefice si proponeva di riportare ad Ancona naviglio proveniente da Oriente ed Occidente, concedendo ai mercanti di qualsiasi nazione la facoltà di far transitare liberamente o di negoziare le proprie merci nel porto di Ancona, senza pagare alcun dazio. Furono regolate le varie magistrature portuali e si realizzarono importanti lavori, quali la costruzione del Lazzaretto e il prolungamento del molo Nord a cura dell'architetto Luigi Vanvitelli (Fig. 9). Il porto franco conseguì subito apprezzabili risultati tanto che Venezia sentì vacillare il proprio monopolio in Adriatico. In una relazione inviata dai Cinque Savi alla Mercanzia nel 1735 al Senato di Venezia si legge: *“Ancona ci rubba ancor oltre il residuo che ci restava, le merci provenienti pur dal Levante e dal Ponente, quelle dell'Albania e dell'altre provincie turche”*.

La città comunque non esce in modo definitivo dalle difficoltà economiche, poiché si verifica un progressivo squilibrio tra importazioni ed esportazioni. Le mancate riforme in agricoltura, la bassa qualità, in genere, dei prodotti manifatturieri, la carenza di vie di comunicazione, l'assenza di solide strutture creditizie e assicurative resero effimeri i successi commerciali ed economici raggiunti nei decenni successivi al *motu proprio* del pontefice. Perché un porto rechi ricchezza ad un paese è necessario un entroterra ben strutturato, che offra servizi e merci appetibili, cosa che nel Settecento accade al porto di Trieste, che aveva alle spalle il grande mercato della Mitteleuropa.

Partendo dall'ingresso trionfale dei Francesi in Ancona, avvenuto il 17 febbraio 1797, lo storico Claudio Bruschi, esperto di logistica e strategia militare, evidenzia l'interesse di Napoleone nei riguardi del porto dorico, giudicato come avamposto per le relazioni con l'Oriente e visto come base della flotta francese in Adriatico. I Francesi pongono fine allo Stato della Chiesa e in Ancona portano una ventata di idee nuove, per cui si apre il ghetto e gli ebrei vengono equiparati agli altri cittadini. Dopo alcuni rivolgimenti che la faranno passare da un dominatore all'altro, Ancona entra nel Regno Italico, che riorganizzerà il sistema difensivo, la pubblica amministrazione, le scuole. La marina, invece, non avrà sviluppo, poiché risentirà della stagnazione dei traffici, causata dal blocco continentale. Le cose non migliorano con il ripristino del governo pontificio tanto che, in un documento del Comune di Ancona del 27 febbraio 1821, si legge che i più bravi navigatori anconitani erano passati al servizio delle marine di Venezia e di Trieste, le quali potevano offrire la prospettiva di una bandiera sicura e il vantaggio di una più estesa navigazione. Non è un caso il fatto che una delle classi in cui più si diffondono le idee liberali e mazziniane sia quella dei marinai, tra cui spiccherà la figura di Antonio Elia, che si metterà in luce soprattutto durante l'assedio di Ancona del 1849, conclusosi con l'occupazione della città da parte degli Austriaci. Definito da Giuseppe Garibaldi come *“la più bella figura che la storia degli uomini virili d'Italia possa presentare al mondo”*, A. Elia viene imprigionato con false accuse e condannato a morte, poiché si voleva sopprimere il tenace repubblicano, il capopopolo, il propagandista liberale, giudicato di *“nocumento alla società e all'ordine pubblico”* (V. *Notificazione* del 25 luglio 1825).

La vittoria franco-piemontese nella II guerra d'Indipendenza pose fine nel 1859 all'occupazione austriaca, con il ritorno del legato pontificio ad Ancona. Ma l'autorità papale ebbe vita breve perché, dopo la battaglia di Castelfidardo, le truppe piemontesi, coadiuvate dalla flotta, che cannoneggiava il porto, riuscirono a li-

berare il capoluogo marchigiano(28 settembre 1860) Fig. 10.

Entrata a far parte del Regno d'Italia, Ancona diviene strategica per la difesa nazionale e viene proclamata piazzaforte di prima classe. E' tutto un fervore di iniziative per rinnovare l'aspetto difensivo, potenziare il porto e mutare, nel contempo, l'asse viario della città. Con l'annessione del Veneto, dopo la III guerra d'Indipendenza, comincia la crisi di Ancona che perde, a favore di Venezia, il Dipartimento Marittimo Militare dell'Adriatico. L'apertura del canale di Suez (1869) ridà vigore ai traffici nel Mediterraneo e di conseguenza Ancona riprende slancio e si inserisce nelle linee marittime che da Venezia e Trieste collegano l'Europa continentale con la Grecia, l'Egitto e il Mar Rosso. Il primo Novecento vede una città ancora protesa verso il suo porto e il mare, ma l'entrata in guerra contro l'Impero Austro-Ungarico porta un arresto allo sviluppo economico della città. Bisogna aspettare la fine delle ostilità per una ripresa dell'attività mercantile. Ancona inoltre diviene un punto importante di collegamento con l'altra sponda. Dirette a Zara, che era un'enclave italiana in territorio iugoslavo, partivano, in modo alterno, due motonavi, la "Stamura" e la "Lorenzo Marcello". Il servizio fu poi potenziato con l'entrata in funzione dell'idrovolante "Santa Maria". Le vicende della Seconda Guerra Mondiale spensero i sogni di grandezza fascista e causarono immani distruzioni nel porto di Ancona, cambiando per sempre il volto della città. Comunque la Dorica seppe risollevarsi e ancora oggi si confronta con il mare.

I rapporti e le influenze reciproche tra le due sponde, nell'ambito della pittura, sono state trattate da Costanza Costanzi (Fig. 11), già direttrice della Pinacoteca Comunale di Ancona, che si è soffermata sulla cultura adriatica, cioè su quella particolare temperie artistica che, tra il XV e il XVII secolo, fonde elementi stilistici, tipologici e iconografici di diverse scuole, con esponenti di rilievo che operano in località dell'una e dell'altra sponda. Vengono citati Carlo e Vittore Crivelli, Lorenzo Lotto, Andrea Lilli, Carlo Maratti,

Olivuccio da Ciccarello, Giorgio Chiulinovich, detto lo Schiavone e molti altri. Proprio intorno a Olivuccio da Ciccarello e a Giorgio di Matteo da Sebenico si forma in Ancona una folta bottega di artisti provenienti da vari luoghi adriatici. La Dorica in quegli anni utilizza maestranze dalmate nelle decorazioni di portali di chiese e di facciate di molti edifici pubblici e privati (in particolare i maestri lapicidi Giorgio di Matteo da Sebenico e Giovanni Traù).

Le contaminazioni stilistiche nell'ambito architettonico, relative al periodo medioevale, sono state studiate dall'arch. Sergio Salustri (Fig. 12), docente presso l'Università Politecnica delle Marche, che ha colto motivi di suggestione in molte chiese del territorio balcanico e mescolanze armoniche di stili in vari edifici religiosi delle Marche, con l'intento di valorizzare un patrimonio culturale intriso di segni e tracce di un passato mai concluso.

Il ciclo degli incontri è stato completato dall'ambasciatore Pi-gliapoco, segretario dell'Iniziativa Adriatico-Ionica e da Brisighelli, segretario del Forum delle città dell'Adriatico e dello Ionio, che hanno evidenziato il ruolo strategico di Ancona, quando si costituirà alla fine del 2014 la Macroregione Adriatico-Ionica, comprendente otto paesi (Italia, Slovenia, Croazia e Grecia dell'UE, più Bosnia-Herzegovina, Serbia, Montenegro e Albania). Fig. 13

Nella pubblicazione, il tema è stato trattato da Marina Turchetti, presidente di Laboratorio Culturale, che ha sottolineato la nuova strategia dell'Unione Europea circa l'assegnazione dei fondi.

Nell'ultima parte del volumetto sono descritte sinteticamente le produzioni degli studenti che sono state ammirate nella Mostra allestita dall'arch. Mauro Tarsetti presso la Mole Vanvitelliana. Permettetemi, a questo punto, di dire che molte scuole hanno continuato ad operare nel solco avviato dal progetto. Per esempio, gli studenti dell'Istituto Volterra-Elia che, nella Mostra, avevano ipotizzato un immaginario viaggio da Corfù ad Ancona nel 1732,

esponendo e commentando alcuni dei più antichi strumenti di navigazione custoditi nell'ex officina dell'Istituto Nautico, ora hanno avviato un efficace lavoro di catalogazione per costituire un Museo interattivo proprio nella zona del Porto. Tale realizzazione potrebbe essere l'embrione di un futuro Museo del Mare, per la cui istituzione l'associazione Laboratorio Culturale, collegata ad una rete di associazioni interessate, si è attivata creando un Coordinamento per un Museo del Mare in Ancona.

Nel bacino adriatico-ionico, crogiuolo composito di civiltà, si gioca una partita importante per i futuri equilibri geopolitici internazionali e per la realizzazione di un modello di sviluppo sostenibile, fondato sulla solidità delle proprie radici culturali.

Il Museo del Mare, collegato ad altre strutture analoghe nei Paesi della Macroregione Adriatico-Ionica, potrebbe favorire il recupero degli antichi legami tra le due sponde, promuovendo la memoria storica, incrementando il turismo e sollecitando la cooperazione internazionale, in un'ottica di salvaguardia di quell'eco-sistema complesso che è il bacino adriatico-ionico.



*Fig. 1 - Frammento di ceramica di tipo egeo dal Montagnolo di Ancona  
XIII - XII secolo a.C*



*Fig. 2 - Veduta dal Montagnolo di Ancona*



*Fig. 3 - Collana d'oro a vaghi biconici di fine II – inizio I secolo a. C.  
(dalla necropoli ellenistico-romana)*



*Fig. 4 - Orecchini d'oro con pendente centrale a edicola di fine II – inizio I secolo  
a. C. (dalla necropoli ellenistico romana)*



*Fig. 5 - Scena dell'imbarco dell'imperatore Traiano dal porto di Ancona, nella colonna eretta a Roma da Apollodoro di Damasco. L'imperatore partiva per la seconda campagna contro i Daci nell'inverno del 105*



*Fig. 6 - San Ciriaco e Santo Stefano nei plutei del duomo di Ancona. Al primo è dedicata l'attuale cattedrale, al secondo era intitolata la più antica cattedrale di Ancona, la cui esistenza è testimoniata da San Gregorio Magno (540 – 604).*

*Secondo alcuni studiosi, la cattedrale di Santo Stefano potrebbe identificarsi con la Basilica paleocristiana che si trova sotto Santa Maria della Piazza.*



*Fig. 7 - Vittore Carpaccio – “Historia di Ancona” – Disegno a penna ed acquerello di fine XV – inizio XVI secolo (Crocker Art Gallery, Sacramento, USA). Viene rappresentato lo storico incontro tra il papa Alessandro III, l'imperatore Federico Barbarossa e il doge di Venezia Sebastiano Ziani, avvenuto in Ancona nel 1177. In quella occasione, il Barbarossa, per allontanare la città dall'alleanza con i Bizantini, riconobbe l'autonomia del Comune di Ancona, in cambio di un tributo annuo.*





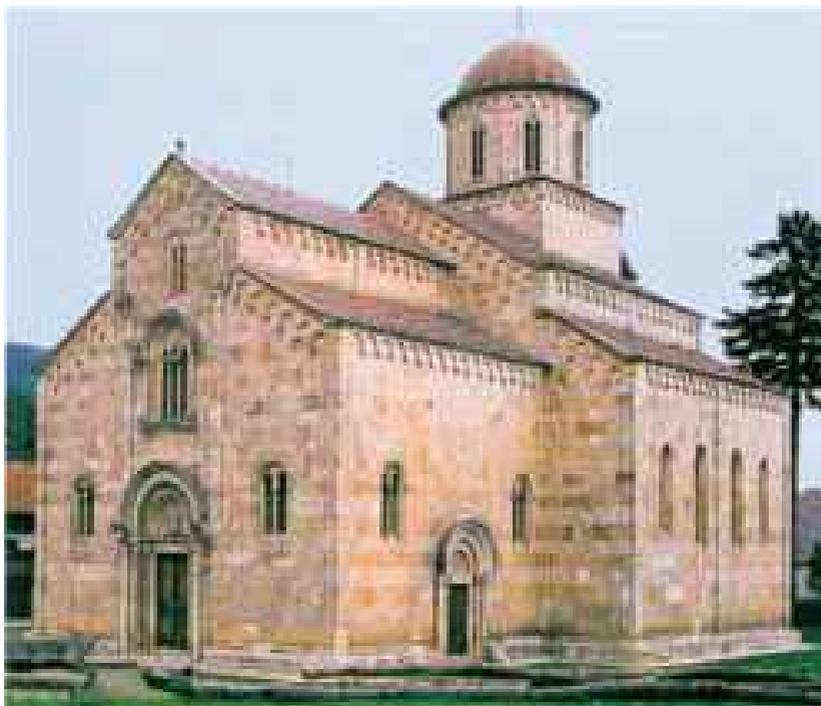
*Fig. 9 - Il disegno della Porta del nuovo molo del porto di Ancona, opera del Vanvitelli. Da notare la statua di Clemente XII che, nel progetto vanvitelliano, doveva essere collocata sopra l'Arco Clementino. Gli Anconitani decisero invece di sistemarla nella Piazza Maggiore, detta oggi del Plebiscito.*



*Fig. 10 Ancona durante l'assedio del settembre 1860. Lo scoppio della Lanterna al molo Nord del porto (28 settembre) pose fine al regime pontificio in Ancona.*



*Fig. 11 - Molti artisti italiani operarono tra il XV e il XVII secolo in Dalmazia o ebbero committenti dalmati. Qui è Lorenzo Lotto che firma nel 1527 il ritratto dell'umanista e poeta spalatino Tommaso Nigris, vescovo di Trogir (Split, Convento delle Paludi)*



*Fig. 12 - Chiesa del Pantocratore nel Monastero di Decan, Serbia/Kosovo (prima metà del secolo XIV). Il capolavoro dell'architettura medioevale serba mostra un sapiente amalgama di modi costruttivi romanici, gotici e bizantini, come tante chiese delle due sponde adriatiche*



*Fig. 13 - I Paesi che costituiranno, a partire dalla fine del 2014, la Macroregione Adriatico-Ionica, con sede rappresentativa in Ancona*

# Astronomia nelle Marche

*Mario Veltri*

Lo spazio che ci circonda, vicino e lontano, ad un primo sguardo ci appare statico. Se ci soffermiamo un po' invece si evidenziano numerosi fenomeni, alcuni dei quali rilevabili ad occhio nudo, altri mediante appositi strumenti ideati e costruiti dall'uomo.

L'osservazione e lo studio dei fenomeni lontani (al di là dell'atmosfera) costituiscono quel ramo della scienza, che viene chiamato Astronomia.

Il progresso dell'Astronomia si basa essenzialmente sul telescopio, che ne è divenuto lo strumento simbolo.

Dal cannocchiale di Galileo al telescopio a specchio di Newton, ai grandi telescopi dell'Ottocento e del Novecento, alle apparecchiature e strumenti collegati, come lo spettroscopio e la lastra fotografica, tutto concorre ad allargare e a farci comprendere il mondo che ci circonda. (Fig. 1)

Agli inizi della scienza moderna, l'ideazione degli strumenti, la loro realizzazione pratica, l'osservazione, l'elaborazione e l'interpretazione dei dati erano, in linea di massima, accentrati nella stessa persona come nell'Astronomia antica.

La collaborazione tra astronomi consisteva nell'utilizzazione di dati ricavati e appuntati da studiosi precedenti. Così fece Ipparco per scoprire la precessione e Keplero, che utilizzò le osservazioni di Tiko Brahe per formulare le tre famose leggi.

Nel corso del XX secolo si sviluppò una collaborazione tra astronomi e, poco per volta, gli Osservatori si trasformarono in istituti di ricerca nei quali si analizzavano i dati provenienti dalle osser-

vazioni fatte su telescopi posti in siti più idonei all'osservazione e misurazione dei fenomeni astronomici. Ciò principalmente per l'inquinamento dell'atmosfera dovuto all'industrializzazione e urbanizzazione.

L'inquinamento luminoso rappresenta uno dei principali impedimenti all'osservazione astronomica. I singoli paesi hanno provveduto così a spostare i siti di osservazione in località più idonee (alta montagna, zone desertiche, ecc.) o entrando come partners in progetti internazionali.

In Italia è stato creato un apposito istituto, che coordina le attività di ricerca di astrofisica sotto il nome di Istituto Nazionale di Astrofisica (INAF). Esso coordina gli undici Osservatori astronomici pubblici oggi esistenti in Italia, più i due dislocati all'estero (il telescopio nazionale Galileo, dislocato nelle isole Canarie ed il Large Binocular Telescope in California). Inoltre, l'Italia ha realizzato in Cile, in collaborazione con altri paesi europei, quello che è oggi il più grande Osservatorio del mondo: European Southern Observatory (ESO). Esso si compone di due siti: uno a La Silla (600 km a Nord di San Diego) sulle Ande a quota 2400 m, ove sono installati quattro telescopi di cui due di circa 3,5 m di apertura, l'altro a Paranal, nel mezzo del deserto Atacama (il più secco del mondo) a 2600 m di altezza. (Fig. 2)

In questo secondo sito è installato il più grande telescopio del mondo, il Very Large Telescope (VLT), costituito da quattro telescopi di 4,8 m di diametro ed in grado di operare singolarmente o in modo interferometrico.

L'ESO è una struttura costruita nel 1962 con la partecipazione di nove paesi (Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Olanda, Portogallo, Svezia, Svizzera).

Come si vede, le strutture per l'osservazione e la ricerca astronomica diventano sempre più internazionali e comprendono anche strumentazioni poste in orbita intorno alla Terra come l'HST (Hubble Space Telescope) e altre. (Fig. 3)

L'Italia in genere detiene una quota che le dà il diritto di partecipare alla ricerca e all'utilizzazione degli strumenti con risorse umane proprie e con propri progetti osservativi.

Strutture come il Laboratorio del Gran Sasso e l'Acceleratore di particelle di Ginevra, il CERN, consentono all'Italia di partecipare con propri progetti, propri ricercatori e scienziati.

Vediamo i marchigiani che sono attualmente impegnati in questo campo di ricerca. L'elenco è in ordine sparso e comprende solo gli astronomi e gli astrofisici. Mi scuso per le involontarie omissioni.

- Eugenio Coccia, nato a San Benedetto del Tronto nel 1956, direttore fino al 2009 del Laboratorio del Gran Sasso, svolge la sua attività di ricerca nel campo della Fisica delle particelle. E' professore ordinario di Astrofisica all'Università di Roma (Tor Vergata).
- Franco Zavatti (Potenza Picena 1947) è laureato in Astronomia ed è ricercatore all'Università di Bologna.
- Nazzareno Meldolesi, nato a San Benedetto del Tronto, è direttore dell'Istituto di Astrofisica Spaziale e Fisica Cosmica di Bologna.
- Gian Mario Bilei, nato a Fabriano nel 1959, laureato in Fisica all'Università di Perugia, ha la specializzazione in Fisica Nucleare all'Università di Stanford. E' ricercatore dell'INFN (Istituto Nazionale di Fisica Nucleare) ed è distaccato al CERN di Ginevra.
- Roberta Antolini, nata ad Ancona, laureata in Astronomia all'Università di Bologna, ha la specializzazione in Fisica delle particelle. È responsabile dal 1995 delle relazioni esterne e della comunicazione scientifica presso il Laboratorio del Gran Sasso.
- Roberto Caimmi, nato ad Ancona nel 1949, è ricercatore presso il Dipartimento dell'Università di Padova.
- Ferdinando De Felice (Ancona 1943) è ordinario di Fisica della Relatività presso l'Università di Padova.
- Giacomo Giampieri (Chiaravalle 1965 – Los Angeles 2006). Ha lavorato al Jet Propulsion Laboratory e al California Institute of Technology.

- Stefano Marcellini (Ancona 1961). Laureato in Fisica all'Università di Bologna, è ricercatore presso l'INAF nell'ambito degli acceleratori delle particelle. Attualmente lavora al progetto LHC (Large Hadron Collider) del CERN di Ginevra
- Paolo Saracco (Macerata 1964). Laureato in Astronomia all'Università di Milano è ricercatore all'INAF presso l'Osservatorio astronomico di Brera. Ha lavorato all'ESO in Cile (La Silla). Si interessa particolarmente della evoluzione delle galassie.
- Sirio Belli (Ancona 1986). Laureato con lode in Astrofisica e Cosmologia (2010) presso l'Università degli Studi di Bologna, è attualmente impegnato nel dottorato di ricerca in Astronomia al California Institute of Technology.

Se risaliamo all'epoca di Galileo ricordiamo un discreto numero di studiosi di Astronomia nelle Marche. Tra questi Eustachio Divini, nato a San Severino Marche nel 1610 ed ivi morto nel 1685, che costruì e perfezionò diversi strumenti ottici con i quali compì numerose osservazioni della Luna e dei pianeti. Le sue ottiche gareggiarono con quelle del Campani di Spoleto e con quelle dei costruttori francesi.

Giorgio Abetti, nella sua *Storia dell'Astronomia*, parlando dell'Osservatorio di Parigi, dice:

*Il Campani e il Divini si distinguevano a quel tempo tra i migliori costruttori, e ne fornivano continuamente l'Osservatorio di Parigi. Da Roma Cassini aveva portato con sé un obiettivo di circa cinque metri e mezzo di distanza focale, che gli aveva dato Campani e col quale aveva determinato la rotazione di Giove e quella di Marte. Cassini, Picard, Roemer, Uhygens, Colbert e Perrault si riunivano spesso all'Osservatorio per fare dei saggi comparativi fra gli obiettivi del Campani e del Divini e quelli francesi e spesso nel giornale del primo troviamo nota di tali riunioni e sui risultati delle prove che danno la palma ora agli italiani ora ai francesi.*

Occorre dire che i problemi relativi alla costruzione delle ottiche per i telescopi a lenti o a specchi riguardavano anche la correzione

dei difetti di aberrazione (specialmente quella cromatica), che costituivano un serio ostacolo all'osservazione degli astri. Tali ostacoli vennero superati in varie tappe tra il Settecento e l'Ottocento. Il primo obiettivo acromatico fu costruito da Dollond nel 1756.

Galileo, pur avendo costruito il suo cannocchiale, non scrisse di ottica, forse perché la considerava una conoscenza da tenere segreta. Keplero, invece, scrisse *Astronomicae pars optica*, mentre Newton si occupò della dispersione della luce attraverso i prismi. Ciò costituisce il fondamento dell'analisi spettrale.

L'Italia rimane ancora oggi il paese dove si costruiscono le migliori ottiche per telescopi. Esiste una vera e propria scuola, che da Eustachio Divini si estende idealmente, ai giorni nostri. Mi piace a questo punto citare l'ingegnere marchigiano Paolo Andrenelli (Ancona 1921 – Firenze 1986), il quale si è occupato della costruzione di telescopi e ha pubblicato un volumetto nella collana Enciclopedie Pratiche Sansoni dal titolo “*L'Astronomo dilettante*”, con cui si sono formate diverse generazioni di astrofili.

Ma chi sono gli astrofili?

Studiosi di Astronomia non professionisti, altrimenti chiamati astronomi dilettanti.

L'astrofilo è colui il quale, attraverso strumentazioni generalmente autocostruite, si affianca all'astronomo professionista nell'osservazione dei fenomeni celesti, contribuendo a fornire dati ed anche ad elaborarli. Nella storia dell'Astronomia l'apporto dei dilettanti è stato sempre notevole, sia per l'osservazione di quei fenomeni che i professionisti non riescono a seguire, sia per la scoperta di fenomeni mai prima osservati (comete, asteroidi, ecc.), sia infine entrando a far parte della rete di osservatori di speciali fenomeni come, ad esempio, le occultazioni lunari, che richiedono dati forniti da più siti distribuiti sulla superficie terrestre.

Gli astrofili sono riuniti in associazioni e sono forniti di strumenti e strutture distribuite su tutto il territorio nazionale. Ciò

non deve destare meraviglia, perché gli astronomi dilettanti rappresentano quella che si potrebbe chiamare la quarta colonna nella ricerca astronomica, ottenendo risultati a volte sorprendenti.

La ricerca di un pianeta al di là di Nettuno, il cosiddetto pianeta X, perseguita da parte di Percival Lowell, un astronomo dilettante, che si era costruito un Osservatorio privato a Flagstaff in Arizona sulla collina Mars Hill (la collina di Marte), portò alla scoperta del pianeta Plutone. Lowell lavorò a tale ricerca fino al 1916, anno della sua morte. La ricerca venne interrotta fino al 1929, anno in cui subentrò nelle ricerche di Lowell, nello stesso osservatorio, un altro dilettante, Clyde Tombaugh, che nel 1930 scoprì finalmente quello che venne ritenuto l'ultimo pianeta del sistema solare.

Il pianeta Plutone mantenne questo ruolo fino a quando nel 2006 l'Unione Astronomica Internazionale lo declassò a pianeta nano. Esso rappresenta il primo di una serie di corpi transnettuniani, che si trovano situati nella zona chiamata fascia di Kuiper. Le due lettere iniziali del nome Plutone PL sono le iniziali di Percival Lowell, per questo, dopo lunga discussione, fu attribuito tale nome al pianeta.

Nelle Marche i gruppi di astrofili sono distribuiti su tutto il territorio: Ancona, Jesi, Senigallia, San Benedetto del Tronto, Sant'Elpidio, Pedaso, Civitanova Marche, Matelica, Tolentino, Pesaro, Urbina, Urbino. (Fig. 4)

Di postazioni astronomiche fisse nelle Marche ve ne sono otto, ma di queste solo quattro hanno caratteristiche tali da essere utili ad una qualche osservazione sistematica. Tra i più antichi Osservatori sorti nelle Marche, citiamo quello di Pesaro, istituito dal Regio Commissario Lorenzo Valerio, che con il R.D. del 9 gennaio 1861 assegnava un sussidio di Lire 20000 al Municipio di Pesaro per tale scopo. Venne anche emanato un analogo decreto per Ancona (R.D. 6 gennaio 1961), assegnando la somma di Lire 15000 al R. Istituto Tecnico. Mentre a Pesaro venne realizzato l'Osservatorio astronomico e magnetico, che porta il nome Lorenzo Valerio ed è

ancora funzionante, soprattutto nel settore meteorologico-sismico, in Ancona dovrà passare più di un secolo perché veda la luce un Osservatorio astronomico.

L'Associazione Marchigiana Astrofili (AMA), con sede ad Ancona, è la più antica delle Marche, essendo nata nei primi anni Settanta, e precisamente nel 1972.

Per il quarantesimo anniversario della fondazione dell'AMA è stato pubblicato il volume *I 40 anni dell'AMA*, con cui si è voluto dare un forte segnale di presenza, riportando le attività svolte anno per anno, con un ricco corredo di documenti e immagini, le strumentazioni realizzate e i personaggi che hanno contribuito a dare spessore culturale ed efficienza all'associazione. Il volume di 360 pagine è curato da Massimo Morroni, che è socio sia dell'AMA, sia dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti.

L'AMA ha una tradizione editoriale di tutto rispetto (manuali, quaderni, volumi di divulgazione, riviste). Proprio ad Ancona è nata la rivista "Astronomia", organo ufficiale dell'Unione Astrofili Italiani.

Tra i quaderni di divulgazione della Società Astronomica Italiana (SAIt) figura un quaderno sull'Astronomia di posizione e sull'uso delle Effemeridi redatto dal sottoscritto. L'AMA pubblica dal 1999 "Pulsar" – Informatore astronomico quadrimestrale, che viene distribuito gratuitamente ed è consultabile nel sito web [www.amastrofili.org](http://www.amastrofili.org). (Fig. 5)

Massimo Morroni, che ha al suo attivo numerose opere di storia locale, nell'ambito astronomico, oltre al volume sull'AMA, ha scritto un libro sulla cometa di Halley e, ultimamente, un manuale sull'osservazione del cielo.

Dato che il volume sull'AMA si riferisce ad un "compleanno" è giusto chiedersi come e perché è nata l'Associazione Marchigiana Astrofili quarant'anni fa.

Vi è un antefatto che occorre ricordare: l'eclissi totale di Sole del 15 febbraio 1961. La curva di massimo oscuramento passava

per il Monte Conero che divenne, per l'occasione, un osservatorio privilegiato per numerosi astronomi professionisti e dilettanti. Gli astronomi ne scrissero nei resoconti e l'argomento trovò spazio anche nei libri di Storia (V. Mario Natalucci, *La Storia millenaria di Ancona*), oltre che, naturalmente, nei testi di Astronomia, nelle riviste specialistiche e di divulgazione.

Tra i presenti viene ricordata anche Margherita Hack, che nella prefazione al libro *Il Sole nero* di Emilio Sassoni Corsi, così scriveva:

“Ricordo l'alba del 15 febbraio 1961, quando decine di professionisti, amatori, curiosi affollarono il Monte Conero presso Ancona. L'aria era limpida e fredda, gli ulivi ricoprivano le pendici del monte, gli uccelli salutavano il sorgere del Sole, per ammutolire di nuovo pochi minuti dopo. Noi eravamo pronti e tesi per fotografare la corona e misurarne la polarizzazione a varie distanze dal bordo del disco solare. Ecco le protuberanze biancastre, ecco i pennacchi della corona e un gran silenzio, interrotto solo da qualche ululato di cani spaventati. Quattro minuti e tutto era già finito, lo spicchio di Sole aveva già cancellato la notte”.

Il fenomeno produsse un fermento nella popolazione e un grande interesse per l'Astronomia, che sfociò anni dopo nella costituzione dell'AMA. (Fig. 6)

Prima si formò un Comitato promotore, che si adoperò per risolvere i numerosi problemi di natura giuridica, organizzativa e tecnico-scientifica. La ricerca di un sito dove costruire un osservatorio non fu cosa semplice. Tutti volevano il Monte Conero, ma, date le difficoltà, si dovette optare per un appezzamento di terreno sul Monte Pelago, dato in concessione dal Demanio. La scelta dello strumento principale, la costruzione del manufatto, la realizzazione della cupola girevole richiesero tempo e denaro. Solo agli inizi degli anni Settanta il progetto era pronto ed era stato stilato lo Statuto. Nel 1972 si costituì ufficialmente dinanzi ad un notaio l'Associazione Marchigiana Astrofili, che ebbe la sua prima sede presso l'Istituto Tecnico Nautico “A. Elia”. La scuola diede il supporto lo-

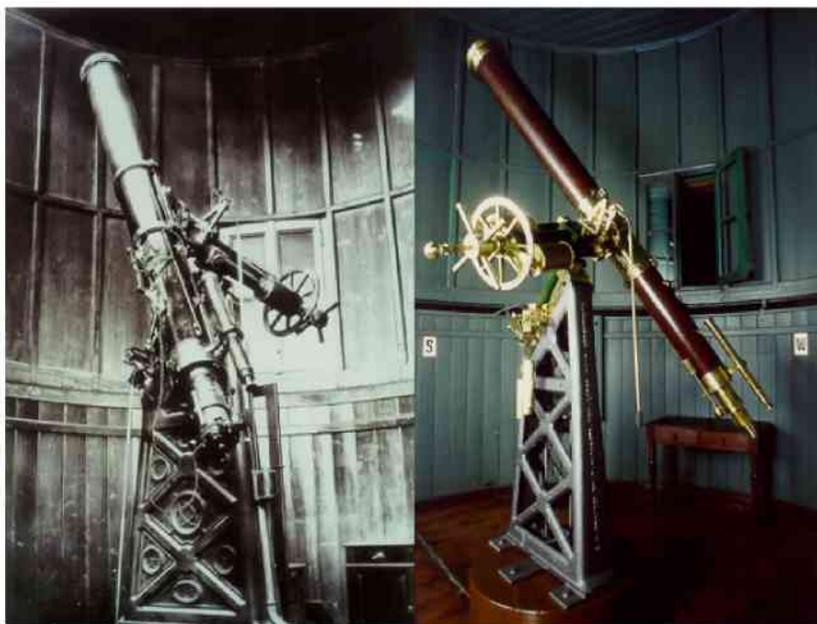
gistico e, una volta impiantato il Planetario nella “Casa del Capitano” (1976), offrì l’opportunità di potenziare la divulgazione e la didattica. (Fig. 7)

Sfogliando il volume sui 40 anni dell’AMA ci si rende conto del lavoro svolto e delle attrezzature di cui fu dotato l’Osservatorio col passare degli anni. Furono impiantati due telescopi, il riflettore newtoniano di 350 mm ed il rifrattore di 125 mm. Il basamento e il moto orario furono quelli del vecchio telescopio Merz-Cavignato, operante all’Osservatorio dell’Etna (Catania) ceduto in prestito permanente alla nostra Associazione nel momento in cui l’Osservatorio siciliano si dotò di un nuovo telescopio.

L’Osservatorio dell’AMA è libero all’accesso dei soci e, su prenotazione, a tutti gli appassionati di Astronomia. È gestito da un gruppo di giovani universitari guidati dal presidente Davide Ballerini. Sono soci i giovani ricercatori Caimmi, Marcellini, Antolini, che spesso vengono nelle Marche a tenere qualche lezione. Non mancano i giovani che si sono specializzati in qualche settore (fotografia, osservazione sistematica di pianeti o della Luna). Dovrei nominare tante persone che si sono adoperate o si adoperano con competenza e generosità nell’attività organizzativa, nel funzionamento dell’Osservatorio, nella divulgazione, nella costruzione di strumenti, nell’attività di osservazione e ricerca, ma l’elenco sarebbe troppo lungo e quindi mi limito a ricordare solo due validi soci prematuramente scomparsi: Paolo Senigalliesi, uno dei fondatori dell’Associazione, osservatore attento e puntuale di Giove ( a lui è intitolato l’Osservatorio) e Stefano Strologo, specialista di astrofotografia, che ci ha lasciato preziose immagini, con cui recentemente è stata allestita una Mostra.

Sono uno dei fondatori dell’Associazione Marchigiana Astrofili e rappresento la memoria storica di quel momento esaltante per la città dorica che culminò con la costruzione dell’Osservatorio di Ancona. Ricordo il giorno dell’inaugurazione (17 settembre 1976) con la presenza del sindaco Guido Monina e la prima notte di os-

servazione con un ospite d'eccezione come il professore Livio Gratton, astrofisico di fama internazionale. Poi, via via, tutta l'attività svolta in quarant'anni, favorita dalla partecipazione e dall'entusiasmo dei cittadini. La vitalità che ancora oggi dimostra l'Associazione mi riempie di soddisfazione e quasi mi commuove. Ci rendiamo conto che abbiamo fatto qualcosa che dura nel tempo e si rivela sempre più un prezioso collegamento fra l'uomo, confinato sul granellino di sabbia che è la Terra, e la vastità dell'Universo.



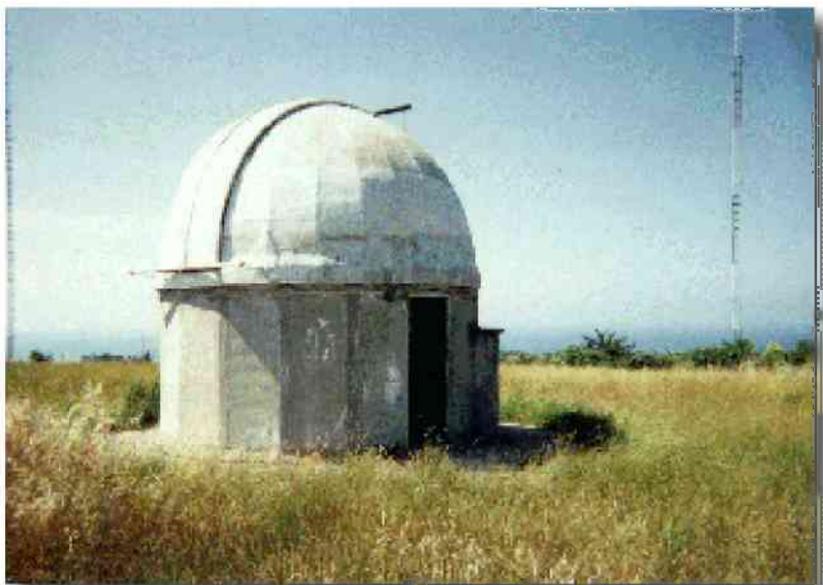
*Fig. 1 - Telescopio di Schiaparelli all'osservatorio di Brera, originale e restaurato*



*Fig. 2 - Very Large Telescope dell'ESO, Paranal, Cile*



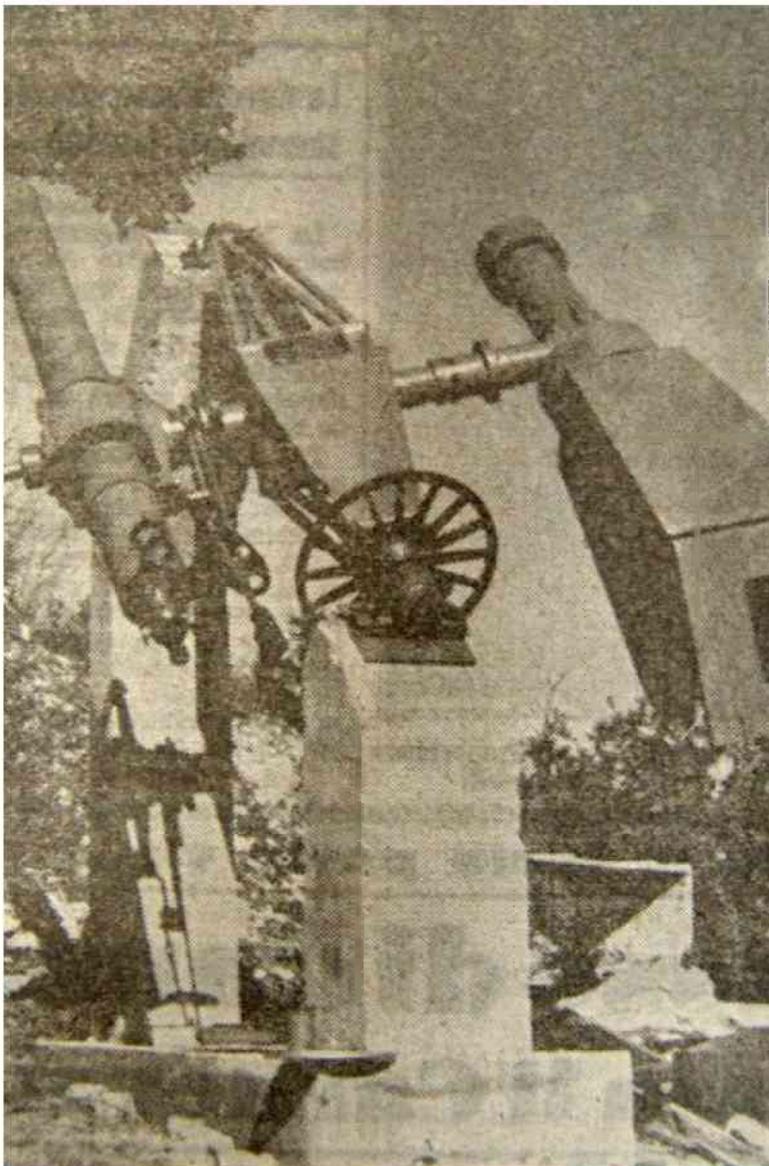
*Fig. 3 - Telescopio spaziale Hubble della NASA*



*Fig. 4 - Osservatorio di Pietralacroce Ancona*



*Fig. 5 - Copertina del volume "I 40 anni dell'AMA"*



*Fig. 6 - Telescopio al Belvedere del Monte Conero per l'eclissi solare totale del 1961*



*Fig. 7 - Planetario dell'Istituto Nautico di Ancona*

# Echi mantegneschi nella ritrattistica marchigiana del Quattrocento

*Elisa Messina*

Ci si può chiedere, di fronte a capolavori del Rinascimento come la Camera degli Sposi, la Flagellazione, le tavole Barberini, quali siano i talenti illuminati che li abbiano concepiti e viene immediato rispondere, enumerando scolasticamente nomi gloriosi della pittura italiana: Mantegna, Piero della Francesca, Frà Carnevale.

Si tratta di un modo piuttosto riduttivo, anche se ad effetto, di risolvere la domanda.

Dietro alla sapienza di ognuna di quelle importanti invenzioni compositive non c'è semplicemente un nome, ma una precisa identità di artista, che, prima di essere tale, è "uomo, misura di tutte le cose", secondo una definizione che potrebbe indicare la "gens" degli intellettuali dell'Italia quattrocentesca delle Signorie e che trova la sua emblemizzazione nel genere del ritratto.

In un profilo di vecchio, di provenienza ignota, conservato al Museo Poldi Pezzoli di Milano, oggi unanimemente riferito dalla critica ad Andrea Mantegna, si coglie un'efficace resa naturalistica della figura umana, attraverso una descrizione minuziosa e lenticolare dei dettagli fisionomici, espressione di un'attitudine alla mimesi della natura e testimonianza di evidenti rapporti con l'aulico linguaggio della tradizione classica e con la maniera del gotico internazionale, che, stando all'ipotesi del Christiansen, suggeriscono una datazione del dipinto intorno agli anni Quaranta-Cinquanta del Quattrocento, all'indomani di un soggiorno del pittore patavino a Ferrara, presso la corte estense, dove può aver conosciuto le

collezioni di numismatica di età antica e può aver trovato un modello nel ritratto di Lionello d'Este di Pisanello.

La fonte d'ispirazione pisanelliana consente di riconoscere un legame culturale tra il Mantegna e i petit-maitres marchigiani come il camerte Girolamo di Giovanni, che, nel campionario di volti dello Stendardo di Tedico, amalgama la lezione del "pictor veronensis" con accenti vernacolari arcaicizzanti intrisi, per dirla con Berenson, del "fascino severo e pur dolce dei maestri di provincia".

Sulla base di quanto è documentato nelle fonti d'archivio, Girolamo di Giovanni, "Ierolimo da Chamarino intrato in la fraia per Maistro", è a Padova nella prima metà del Quattrocento, proprio negli anni in cui, Mantegna, allievo-prodigio della bottega di Squarcione, si distingue nella realizzazione del ciclo della Cappella Ovetari, in particolare nel "Martirio di San Cristoforo", rappresentato come un episodio di cronaca quattrocentesca, con una teoria di personaggi abbigliati secondo il costume del tempo.

In quegli stessi anni, nelle Marche, si distingue con Girolamo di Giovanni, Giovanni Angelo d'Antonio, conosciuto per lungo tempo come il Maestro dell'Annunciazione di Spermento, che nella lunetta del capolavoro-name piece, oggi alla Pinacoteca di Camerino, si presenta con un volto assorto e pensoso, quasi pregno di malinconia e di una vaga aura romantica, dimostrando quella propensione al realismo mantegnesco, che si rende ancor più evidente nel ciclo degli Uomini Illustri del Palazzo Ducale dei da Varano, in cui peraltro si sente vivo il richiamo al clima culturale della vicina corte di Urbino, legata al nome di Piero della Francesca, autore dei ritratti di Battista Sforza e Federico da Montefeltro.

Un pittore camerte, vicino a Girolamo di Giovanni e a Giovanni Angelo d'Antonio, che, probabilmente, è passato per la Città Ideale, è Giovanni di Piermatteo Boccati, di cui sono documentati rapporti con la città di Padova e a cui Minardi riconduce un disegno a biacca con un profilo di vecchio, che può essere considerato, soprattutto per gli effetti luministici, un'evoluzione rispetto alla

maniera mantegnesca in direzione fiamminga, in particolare verso gli esiti della pittura di Giusto di Gand, ben visibili nel Ciclo degli Uomini Illustri dello Studiolo del Palazzo Ducale urbinato.

La maniera d'Oltralpe è pure un ambito miraggio per Frà Carnevale, che, in un ritratto d'uomo, rivela un fare alchimistico sapientemente unito ad un'impronta razionalistica, derivatagli probabilmente anche da un dialogo con la coeva scultura, se si pensa alla Battista Sforza del Museo Civico di Pesaro, scolpita in un bassorilievo dal Rosselli.

Nella Marca Anconetana, un autore della cerchia di Giovanni Antonio da Pesaro, nell'affresco Jesino raffigurante la Madonna delle Grazie, dà prova di un particolare estro compositivo nella moltitudine di devoti, tra questi lo stesso autore, che si autorappresenta, con la tavolozza in mano, con aspetto compiaciuto, evocando il Mantegna, che lascia traccia del suo volto un po' scapigliato e bohemien, in uno schizzo rinvenuto in occasione di recenti restauri, sulla predella della Pala di San Zeno a Verona.

Il linguaggio del pittore patavino, in tutta la sua incisività e intensità, rivive in un profilo di vecchio scolpito in bassorilievo (seconda metà XV secolo), da riferire a maestranze veneto-dalmate, segnalato da Baldelli, in occasione del convegno "Ciriaco d'Ancona e la cultura antiquaria dell'Umanesimo".

Un'ipotesi, in verità molto discussa, vuole che il personaggio raffigurato sia proprio quel Ciriaco Pizzecolli che, nel racconto di Felice Feliciano, è protagonista con il Mantegna e altri umanisti di una passeggiata sul Lago di Garda, certamente un momento di piacevole *otium*.

E la vicinanza dei due personaggi, nella realtà letteraria, può indurre ancor più a ritrovare una corrispondenza tra il Mantegna del ritratto del Poldi Pezzoli e il lapicida del bassorilievo anconetano: l'uno, per dirla con Ulisse degli Aleotti, "scolpisce in pictura", l'altro "dipigne in sculptura".

## BIBLIOGRAFIA

- CHASTEL A., 1965 - I centri del Rinascimento, Milano
- LIGHTBOWN R.W., 1986 - Mantegna with a complete catalogue of the paintings, drawings and prints, Oxford
- ZERI F., 1983 - Rinascimento e Pseudo-Rinascimento in “Storia dell’arte italiana. Dal Medioevo al Novecento”, a cura di F. Zeri, Torino,
- Andrea Mantegna, a cura di J. Martineau, catalogo della mostra, Milano, 1992
- Mantegna e Padova 1445-1460, a cura di A. De Nicolò Salmazo e D. Banzato, Milano, 2006
- Mantegna 1431-1506, a cura di G. Agosti e D. Thiebaut, Parigi, 2008
- Mantegna a Mantova 1460-1506, a cura di M. Lucco, Milano, 2006
- Andrea Mantegna e i Gonzaga, a cura di F. Trevisani, Milano, 2006
- Il Quattrocento a Camerino. Luce e Prospettiva nel cuore della Marca, a cura di A. De Marchi e M. Giannatiempo Lopez, Milano, 2002
- Pittori a Camerino nel Quattrocento, a cura di A. De Marchi, Milano, 2002
- Pittori ad Ancona nel Quattrocento, a cura di A. De Marchi e M. Mazzalupi, Milano, 2008
- Ciriaco d’Ancona e la cultura antiquaria dell’Umanesimo, a cura di G. Paci e S. Sconocchia, Reggio Emilia, 1998

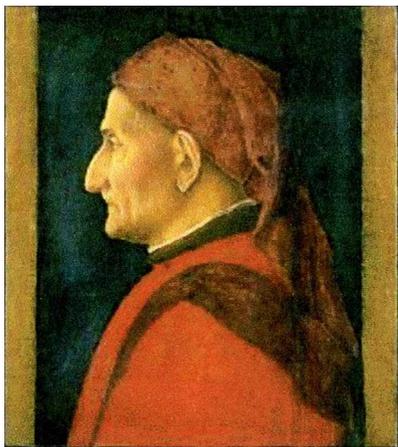


Fig. 1 - Andrea Mantegna, *Ritratto di vecchio*, Milano, Museo Poldi Pezzoli



Fig. 2 - Andrea Mantegna, *Affreschi della Cappella Ovetari*, particolare, Padova, Chiesa degli Eremitani



Fig. 3 - Girolamo Di Giovanni, *Madonna della Misericordia* (particolare), Camerino, Pinacoteca Civica



Fig. 4 - Pisanello, *Ritratto di Lionello d'Este*, Bergamo, Accademia Carrara



Fig. 5 - Maestro dell'Annunciazione di Spermento  
(Giovanni Angelo d'Antonio?)  
*Annunciazione di Spermento*, (particolari), Camerino

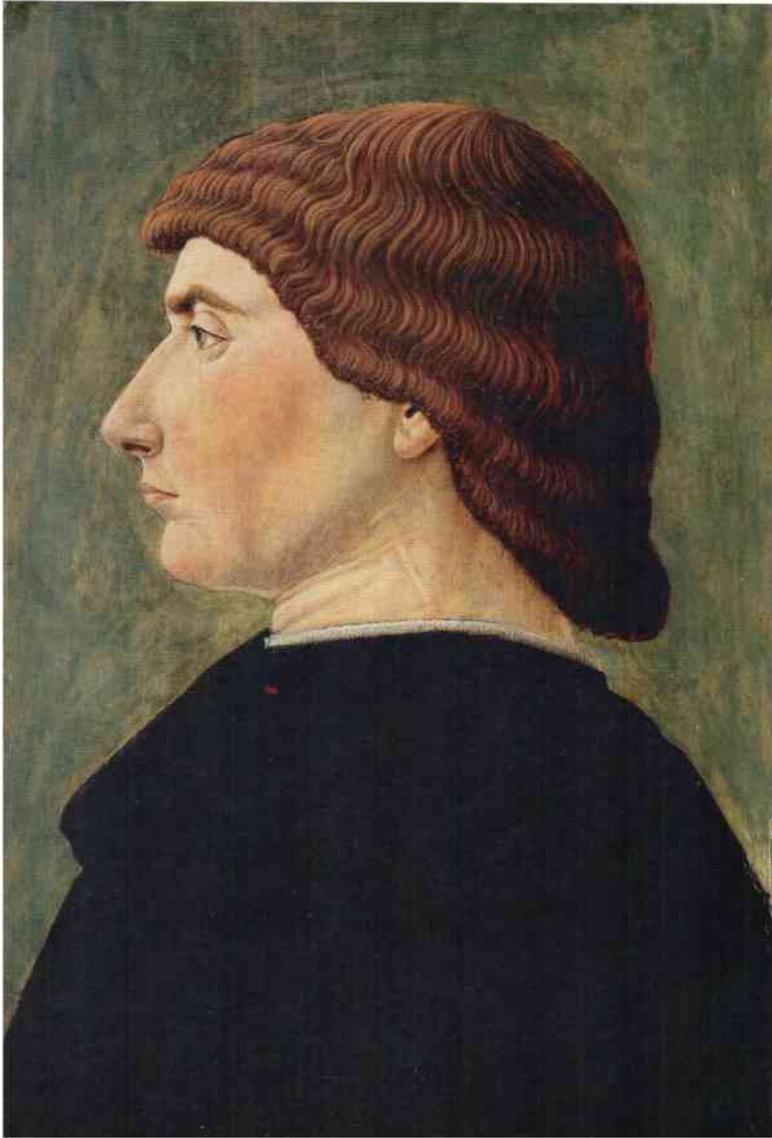


Fig. 6 - Fra Carnevale, *Ritratto d'uomo*, Vienna, Kunsthistorisches Museum



Fig. 7 - Giovanni di Piermatteo Boccati, *Busto d'uomo di profilo*, Rotterdam, Museum Boijmans van Beuningen



Fig. 8 - Cerchia di Giovanni Antonio da Pesaro, *Madonna della Misericordia*,  
(particolare), Jesi, Santa Maria delle Grazie



Fig. 9 - Ignoto, sec. XV, *Busto di Vecchio*, Ancona, Museo della Città

# Il Mediterraneo omerico

## *immagini, itinerari e versi*

*Gianfranco Iacobone*

Molti Autori, non a caso appartenenti più alla categoria dei naviganti per diporto e appassionati dilettanti di Omero, che a quella degli studiosi di antichità classiche, si sono nel corso del '900 interessati al tema della coerenza dei poemi omerici con la storia e la geografia del Mediterraneo. Ciò non deve stupire, se si considera che lo stesso Schliemann era un dilettante, che tuttavia portò alla luce, dopo ricerche ostinate e contro ogni scienza ufficiale, reperti che, se non strettamente attribuibili alle ambientazioni omeriche, appartengono comunque all'area geografica e storica di Troia e di Micene.

Molti libri, dunque, sono stati pubblicati, tutti sui percorsi dell'Odissea. Alcuni, riportati in calce (1-6), sono stati miei ispiratori; altri sono stati da me considerati solo indirettamente (7-11). Tra questi ultimi, alcune opere che trovo francamente eccentriche, come l'ambientazione dell'Ing. Felice Vinci e di Alberto Majrani nel Mar Baltico (7-8), o quella di Roberto Salinas Price nell'Adriatico (9), o ancora Iman Jacob Wilkens in Cornovaglia (10) per citare infine Samuel Butler (11) che ambienta l'Odissea tutta alle isole Egadi, ed ipotizza una poetessa locale nei panni di Omero. Tra tutte l'ambientazione nordico-baltica, per le ragioni che vedremo più avanti, è l'unica a non poter essere a mio avviso liquidata con ironia: la storia dei miti è complessa e intrecciata, e nulla può escludere che storie antichissime, nate nel II millennio a.C. o prima, possano essere "fluite" in ambito mediterraneo, rielaborate e fatte proprie.

Questa messe di “studi” (o più spesso divagazioni) non stupisce ma ha anzi origini antiche: già in età appena post-omerica, all’epoca delle colonizzazioni greche dell’Italia meridionale (VII secolo a.C.) era viva la corsa delle nuove colonie ad accaparrarsi una origine dagli eroi dei Poemi, e ad accreditare la propria città come luogo di uno degli avvenimenti dell’Odissea. Roma, poi, facendo una sintesi di tutte le credenze, diede alcune attribuzioni che, se non altro, avendo il pregio della tradizione, meritano di essere accolte come sentire comune.

La mia personale epicrisi, limitata all’Odissea, non vuole aggiungere nulla alle già troppe versioni, ma sposa le ricostruzioni più classiche e tradizionali, con due presupposti: 1- non accettare ipotesi che contraddicano i pochi riferimenti nautici certi contenuti nel Poema, e 2- non attribuire al Poema un significato di cronaca rigorosa e puntuale, ma considerarlo anzitutto un’opera di grande poesia.

La questione dei luoghi omerici infatti nasce viziata se si pretendono localizzazioni esatte, dimenticando che la poesia ha sempre un legame con la realtà, ma la trascende comunque. Come nessuno si pone la domanda se Odisseo sia mai esistito come personaggio storico, così non dovremmo porci la domanda se quel certo luogo è il riferimento del poema, o non piuttosto uno diverso, ma coerente con i fini e con il contesto della narrazione.

### *La presentazione*

Cercherò di rendere in un testo, con molte inevitabili e gravi perdite, il clima e il contenuto di una presentazione nata per il grande pubblico, e che con la collaborazione dei membri dell’Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti il Prof. Sergio Sconocchia (studioso di lettere latine e Presidente dell’Accademia) e del Dr. Alessandro Aiardi si è articolata in immagini da me raccolte e riflessioni, brani del Poema (ben 16, ottimamente letti da Aiardi) e considerazioni filologiche e storiche (Sconocchia).

### *Il contesto*

Il Mediterraneo del XIII-XII secolo a.C. (epoca dei fatti narrati) e poi quello dell'VIII secolo (epoca presunta di sistematizzazione dei Poemi da parte del cosiddetto "Omero", a partire dalla tradizione orale preesistente) porta a compimento tutti i presupposti che conducono alla civiltà greca e poi romana, dalle quali nasce il nostro mondo cosiddetto "occidentale".

Le grandi vie del commercio dell'ossidiana prima, dell'ambra e dei metalli poi, hanno unito in verticale (dal nord Europa e Baltico agli empori del nord-Adriatico e della costa provenzale) e in orizzontale (dalle "colonne d'Ercole" alle coste dell'attuale Libano) tutto il nostro mare a partire dal VI millennio a.C. e prima ancora, con scambi di merci ma anche di conoscenze di intensità che si stenta ad immaginare. I reperti materiali, le architetture, la trasmissione di miti e di storie, alfabeti e nomi e, certo non ultimo, il flusso delle migrazioni, dimostrano che gli scambi erano molto intensi ben prima che la cosiddetta Troia cadesse.

La caduta di Troia, secondo alcuni studiosi Wilusa, una città dell'ambito Hittita, si inserisce nell'epoca dei Popoli del Mare, che dai territori greci e balcanici, forse spinti da migrazioni di altri popoli dal nord, dilagano nel Mediterraneo in modo anche aggressivo, come mostrato dalle cronache egizie. Si tratta di un'epoca di "cerniera" tra un assetto stabile di grandi Stati retti da monarchi divinizzati, e un nuovo assetto (che impiegherà tre-quattro secoli a definirsi) di indebolimento di queste forti entità e di affermazione di città-stato rette da principi più moderni (aristocrazie, principati e infine democrazie). Probabilmente per queste ragioni la guerra di Troia assunse fortissime valenze simboliche, tanto da diventare origine dei miti e deposito di quella sacralità capace di dare legittimazione ai nuovi poteri e alle nuove entità statali. Si pensi solo all'operazione di appropriazione effettuata da Augusto tramite Virgilio e la sua Eneide.

E così troviamo (dopo quello che viene definito il "medioevo el-

lenico”) un Mediterraneo dell’VIII secolo dove i Fenici sono i veri conoscitori del mare, e ne conservano gelosamente i segreti, e i Greci hanno da poco acquisito la scrittura alfabetica (dopo quella “lineare A e B”) e si dedicano intensamente a colonizzare le coste dell’Asia Minore, grazie al regresso delle potenze locali. Così nascono, soprattutto con origine Eubea, le colonie di Focea e Cnidos, e subito dopo molte altre (Alicarnasso, Efeso, Samo, Smirne, Mileto, Rodi) ad opera delle varie etnie (ionica, eolica, dorica), con i loro peculiari dialetti ma con una lingua “colta” già unificata. Sarà da queste colonie che verranno i maggiori filosofi dell’epoca arcaica, nonché lo stesso Omero e (almeno per nascita) Esiodo.

A tanta vivacità economica e culturale faranno seguito, a breve termine, le fondazioni delle principali colonie dell’Italia meridionale (tutte tra il VII e il VI secolo), ad opera delle colonie asiatiche congiuntamente (o in concorrenza) con le “metropoli” della Grecia continentale. E’ interessante osservare che il primo frammento di scrittura alfabetica greca del quale disponiamo è un testo di venti parole riportato su una coppa (proclamata nel testo come la “coppa di Nestore”) trovata a Pitecusa (Ischia), una delle prime colonie italiote, e risalente all’VIII secolo. Omero non poteva aver “scritto” i Poemi molto prima di questo reperto.

Uno dei miti più solidi e diffusi che “attraversano” questo medioevo e danno i presupposti dei Poemi Omerici é quello degli Argonauti. Laerte e Peleo (padri di Ulisse e di Achille) sono Argonauti, come lo sono Eracle e i gemelli Castore e Polluce. È interessante notare come gran parte del percorso della nave Argo descritto in questo mito sia quello di Odisseo; ma c’è anche una parte continentale (il Danubio, il Po, il Rodano) e nordica, che accredita la tesi che le radici del racconto siano nei miti Celtici. Una seconda parte, quella adriatica, si collega alle successive storie di Diomede nella veste non più di eroe dell’Iliade, ma di “colonizzatore” e nume delle esplorazioni marittime. Se pensiamo allo stretto rapporto tra le figure di Ulisse e di Diomede vediamo che queste folgoranti

“triangolazioni” ci portano in una rete di miti e di storie nella quale tutto si collega.

La figura di Diomede è di particolare interesse per il mondo adriatico, dove decine di città, soprattutto della Puglia ma anche della Dalmazia, per finire ad Aquileia ed Ancona, cercano nobiltà e legittimazione da questo Eroe, poi abilmente utilizzato da Dionigi I il Grande nella successiva ondata colonizzatrice dell'Adriatico nel IV secolo.

### *Il percorso di Ulisse*

La sequenza di luoghi trae spunto dai pochissimi riferimenti geografici e nautici del Poema, però non trascurabili, che preferisco dichiarare subito. Anzitutto la direzione dei venti che spingono Ulisse nelle varie tempeste, poi un unico riferimento geografico certo (capo Maleas con l'isola di Citera) e un riferimento astronomico: nell'ultima navigazione, quella che porterà l'Eroe da Ogigia a Scheria, la rotta per ordine di Calipso sarà per una settimana con il Carro tenuto a sinistra. Questo esclude qualunque ipotesi che localizzi le peregrinazioni di Ulisse in Egeo, Adriatico o peggio Baltico. Una navigazione di sette giorni da ovest ad est si ha solo se si ritorna dal Mediterraneo centrale o occidentale, teatro appunto, secondo le teorie più accettate, di tutta la navigazione di Ulisse.

Terremo conto, nel nostro percorso, delle caratteristiche della nave Omerica (cioè quella dell'VIII secolo, non quella dell'epoca dei fatti narrati): una nave di 20-30 metri, scoperta, con basso pescaggio, capace di essere alata su spiaggia, spinta da 20 o 50 rematori e da una vela quadra “ausiliaria”. Una nave capace di una velocità di 2-3 nodi (4-5 km/h) fintanto che i rematori hanno forza (un giorno intero se possono operare su due turni), ma molto meno se il vento è contrario. Contro una corrente di pari velocità (come nello stretto di Messina) la nave può non riuscire ad avanzare o può arretrare. Con il vento in poppa e lasco la nave può raggiungere i 4-5 nodi, dopo di che deve ridurre la superficie della vela o ammainar-

la perché il rischio di ingovernabilità sarebbe troppo grande. Venti di fianco (al traverso) consentono di avanzare a vela solo se sono leggeri (per la nave del XII secolo a.C. nemmeno in questo caso). In definitiva la nave è per larga misura in balia degli elementi, che non possono essere contrastati con le modeste forze delle braccia: per questo naviga solo di giorno e d'estate. L'orientamento è affidato alla vista della costa e alla posizione del sole e delle stelle (nei rari casi di navigazione notturna; la posizione nord del Carro era conosciuta) e la direzionalità della nave è affidata ad un grande remo per ciascun lato, molto pesante da tenere in caso di maltempo, a confronto del timone incernierato alla poppa, che sarà introdotto solo intorno all'XI sec. d.C.

Dunque Ulisse parte dalla Tracia (lo sappiamo perché parte da Troia spinto da venti da sud), dove ha depredato i Ciconi perdendo alcuni uomini, e dirige verso capo Maleas per tornare a casa. Il comportamento è tipico dei naviganti dell'epoca, in parte mercanti ed in parte pirati, anche durante una spedizione militare (l'eredità dei Popoli del Mare è evidentemente ancora forte). Possiamo presumere che sia passato per Delos, per portare sacrifici di espiazione ad Apollo, e non abbia invece seguito la rotta più comune e prudente, tra l'Eubea e il continente. A capo Maleas sopraggiunge una terribile burrasca da Nordest, e calcolando la rotta (per sudovest) e i giorni riferiti nel Poema possiamo ipotizzare che la flotta giunga alla terra dei Lotofagi da qualche parte nel Nord Africa tra Libia e Tunisia. Una terra lussureggiante di fiori in quella costa potrebbe essere l'isola tunisina di Djerba. Il loto, sempre presente nella iconografia fureraria egizia come fiore dell'oblio e della consolazione, doveva essere associato nell'immaginario greco alle terre meridionali.

È interessante a questo punto osservare che nel percorso di Odisseo, che ipotizziamo, si notano due tipi di territori: quelli non ostili, o addirittura amichevoli, e quelli ostili e popolati da creature aliene o mostruose. Le due tipologie coincidono abbastanza fe-

delmente la prima con le aree di colonizzazione greca in atto o in progetto, o con le terre dei popoli conosciuti (quelle amichevoli); la seconda con le aree occupate da popoli sconosciuti, violenti e poco ospitali, o concorrenti, come i Fenici (quelle ostili). Nel nordafrica libico Cirene viene colonizzata nel 630 a.C. da Thira, dopo precedenti approcci con genti non ostili ma che anzi consigliano ed aiutano i coloni.

Dalla costa africana un vento proveniente da sud spinge la piccola flotta (ancora completa con le sue dieci navi) verso la direzione che qualunque marinaio avrebbe preso, senza conoscere il punto nave di partenza preciso: il nord (un impreciso nord: le direzioni dell'epoca variavano di 1/8 circa di cerchio, pari a mezzo quadrante), dove è Itaca. Ma lo spostamento ad ovest è stato troppo grande e non valutato nella burrasca, per cui possiamo presumere con buona verosimiglianza che Ulisse approdi alle Egadi.

Molto della descrizione fatta da Omero fa coincidere l'isola delle capre con Favignana, la prima delle Egadi che si incontra venendo da sud, e qui assistiamo ad una descrizione da "portolano" da un lato, e da progetto di colonizzazione dall'altro. Una terra ricca, fertile (pensiamo, a confronto, alle isole greche, rocciose e quasi prive di terra coltivabile), dotata di acqua, dove non occorre piantare per raccogliere. Dove l'approdo è così comodo e sicuro da non dover legare la nave, e le capre pascolano selvatiche in abbondanza. Ma appena di là del mare (da Favignana la costa siciliana è vicinissima, e la Erice dei Fenici domina lo stretto) vive un popolo senza leggi, che non costruisce navi, che usufruisce di tanta abbondanza senza lavoro (e merito). Se si legge bene la descrizione costoro non sono né giganti né monocoli, ma solo rozzi e violenti. Un vaso del 660 a.C. raffigura l'accecamento di Polifemo: un individuo un po' più grande dei Greci, dotato di due occhi e di un aspetto non mostruoso.

Dopo la perdita di alcuni uomini Ulisse parte, e dirige sempre a nordest, la logica direzione di Itaca per chi non sa dove si trova. E

giunge ad un'isola "cinta di ferro" che possiamo agevolmente identificare con Ustica, piuttosto che con le Eolie, che sono molto più ad est. Isola, questa, dalle coste rocciose alte e verticali. Qui avviene l'incontro con Eolo, re benevolo (queste isole avevano già visto la presenza greca all'epoca di Omero), e quanto ne segue. Dopo la disavventura dell'apertura dell'otre dei venti, il ritorno da Eolo portati dalla burrasca, la cacciata da parte del re, Ulisse naviga ed approda in un Paese dove il giorno è tanto lungo che quasi la notte non esiste.

I Greci erano colpiti dall'allungarsi del giorno, d'estate, man mano che si andava verso nord. Così come definivano "terre del buio, dove non sorge mai il sole" le stesse terre del nord (ed anche il nord Adriatico) per aver osservato, in inverno (e dai racconti dei viaggiatori di terra) questa lunghezza anormale della notte, resa più lunga dalla cupezza del tempo nuvoloso. Potrebbe essere ovunque, la terra dei Lestrigoni, ma di certo una stretta insenatura con alte pareti rocciose, a nord di Ustica, la troviamo solo a Bonifacio, in Corsica. Terra ostile, che infatti accoglie i nostri eroi con una terribile strage dalla quale scappa solo una nave, quella di Ulisse, accortamente ormeggiata fuori dell'insenatura.

Sul successivo approdo l'antichità non aveva dubbi: Circe abita il Circeo, e se la sua Eèa è chiamata isola, basta guardare dal mare il promontorio per capire che la bassa lingua di terra che la lega al continente, invisibile da lontano, può farla sembrare isola agli occhi dei primi naviganti. I Focei avevano una base al Circeo fin dal VII secolo, e sembra sia stata loro l'idea di fregiare il Circeo di questo riferimento omerico, del tutto accettato in epoca classica. Entrando però nella mente di Omero/Ulisse, il Circeo non è solo una destinazione "politica" dettata dall'opportunità di chiudere il cerchio del mare noto alle prime colonie greche occidentali. Odisseo parte "con la morte nel cuore" e questa volta non è spinto da una burrasca: naviga a remi, secondo una rotta da lui scelta. Sa di essere andato troppo a nord (le notti brevi glielo dicono) e deve intuire

anche di essere stato portato troppo ad est: se non ci fosse in mezzo l'Italia la sua rotta lo porterebbe di fatto ad Itaca!

Enigmatico, come l'argomento, è il luogo dell'incontro di Ulisse con Tiresia, alle porte dell'Ade. Ma il riferimento alle porte del grande Oceano, e ai popoli Cimmeri (abitanti favolosi del nord) danno con evidenza un riferimento a Gibilterra, quanto di più lontano e mitico si potesse concepire per il navigante greco dell'VIII secolo. Tanto che lì, dopo le Colonne, secondo i racconti non omerici si trovava il regno di Tartessos, dominato da un re a tre teste che aveva legato Eracle ad una delle fatiche. Ma che nella realtà storica commerciava riccamente in argento con i Fenici (e più tardi con i Greci) mediando tra loro e i mercanti che, scendendo lungo la costa iberica, venivano davvero dal favoloso nord, forse addirittura dalla Britannia.

Le successive tappe sono scandite dalle raccomandazioni di Circe: per raggiungere Itaca "bisogna passare lo stretto di Messina", diremmo noi oggi. "Bisogna infilare la cruna di un mitico ago", direbbe Circe, imboccando la porta più importante per i naviganti antichi, quella segnata dal faro naturale che orienta tutto il Tirreno meridionale: il vulcano di Stromboli, perennemente fumante, dal quale sgorga fuoco visibile di notte. La porta è quella tra Stromboli e lo scoglio di Strombolicchio: verso sud Messina, verso nord il Circeo. Ma prima bisogna non farsi irretire dalle Sirene, che gli antichi ponevano sulle isolette dei Galli, nel golfo di Salerno. Poi la mitica porta di tuono, fumo e fuoco (Stromboli), e infine la prova più dura: Scilla e Cariddi.

Non occorrono forzature per localizzare questo luogo nello stretto di Messina, porta del Tirreno per i Greci, terribile per la corrente che raggiunge i quattro nodi (il doppio della capacità di una nave a remi), per i gorghi che possono far girare lo scafo su se stesso in modo pauroso. La corrente da sud può portare a volte in superficie, a morire per decompressione, pesci abissali dello Ionio dalle forme mostruose. Non occorre molto di più.

Scampati, con perdite, a questi pericoli, Ulisse e i superstiti cercano un approdo a sud dello Stretto, e l'unico rispondente alla descrizione omerica delle due piccole baie è Taormina, con la sua rada bipartita dall'Isola Bella. Quindi è qui che avviene il terribile sacrilegio contro il Sole (mangiare i suoi buoi), qui dopo la partenza avviene l'ultimo naufragio. Ulisse solo si salva, aggrappato alla trave di chiglia della nave, e va alla deriva.

Una deriva non difficile da interpretare, se si considerano alcuni aspetti. La corrente dominante lungo la costa orientale della Sicilia è verso sud. E solo un'isola, in quella direzione, può essere definita "lontana nel mare" e "ombelico del mare": Malta. Quest'isola è così centrale sia geograficamente che nell'immaginario delle genti del Mediterraneo, che i nomi di tutti i venti sono centrati rispetto ad essa, che viene disegnata al centro della "rosa". Poco più a ponente Pantelleria è ugualmente remota. Ma Malta è la "Maleth" dei Fenici, "porto nascosto"; il suo porto naturale, grande e perfetto riparo, era strategico per i Fenici (come per tutti i dominatori del mare venuti dopo) e tenuto segreto. Forse non casualmente Omero colloca Calipso (Colei che nasconde) su questa isola, che pertanto ha più di un motivo per accreditarsi come la Ogigia omerica.

E alla fine del viaggio Ulisse, sulla sua zattera, dovrà "tenere a sinistra nel traversare il mare" il Grande Carro, e la stella del Nord ad esso collegata. Prova inconfutabile di una navigazione di alcuni giorni da ovest verso est, come già detto.

Così, persa anche la zattera, Ulisse va alla deriva verso nord ed approda a Scheria, poi nota come Corcira, oggi Corfù. Questa identificazione risale all'epoca classica (così come l'identificazione di Itaca nella antica e attuale Itaca) ma non è illogica. Itaca viene definita, nel racconto di Ulisse ad Alcinoò, come un'isola posta piuttosto a nord (rispetto al mondo greco), e tutte le altre isole (greche) sono a levante di essa. Come infatti è l'Itaca attuale, pur contestata da molti Autori nella sua identità omerica. Telemaco, quando parte nel II libro alla volta di Pilos, naviga un giorno in poppa (con

maestrale, il vento più frequente in estate lungo la costa ionica), e la posizione di Pilos è storicamente certa, come certe sono le evidenze archeologiche: si tratta di un percorso coerente con il vento e con la velocità di una nave dell'epoca. Quindi, se Itaca è l'attuale Itaca, ne consegue che Scheria è identificabile con Corfù, ad un giorno di navigazione per una nave veloce spinta dai venti dominanti della regione, che sono quelli da nord. Cosa appunto descritta nel passo del ritorno di Ulisse portato dai Feaci.

Se queste premesse sono corrette possiamo ipotizzare lo “spiaggiamento” di Ulisse a Scheria nel golfo di Ermones, lungo la costa occidentale di Corfù, dove sfocia un piccolo fiume. E poi, su Itaca, possiamo ipotizzare che l'approdo segreto dei Feaci non sia a Polis, il golfo attualmente deserto a nord-ovest dell'isola, dove gli archeologi hanno trovato una piccola reggia micenea e che quindi sarebbe la capitale dell'epoca omerica (attualmente invece è Vathy, nell'ampia rada orientale), bensì sulla costa orientale, all'epoca non abitata, dove la piccola rada di Ormos Pera Pigadi ci offre i riferimenti della Rupe dei Corvi e della Fonte Aretusa. Luogo che Omero vuole segreto, per consentire all'Eroe di organizzare la sua vendetta.

### *Conclusioni*

Qui si conclude questo viaggio ideale, forse velleitario, e in ogni caso non mosso dall'intenzione di “ancorare” il Poema a riferimenti certi. Anzi, il Poema è tanto più bello quanto più rimane sospeso tra realtà e fantasia.

Ma quei piccoli frammenti di realtà, quelle allusioni a cose fantastiche ma in parte vere, possono farci pensare che l'Odissea assolveva una funzione duplice, di canto corale dei miti e allo stesso tempo di documento, di “portolano” dalle caratteristiche utili per il navigante dell'VIII secolo. C'è in questo una analogia con l'Iliade: in essa, accanto alle gesta eroiche, c'è un accurato “inventario” di popoli e ascendenze, quasi un imponente archivio anagrafico e politico della grecità. Nell'Odissea invece, accanto alle avventure (e alla

sistematizzazione dei miti) c'è un documento alla base della grande colonizzazione greca del Mediterraneo, diretta mirabilmente, nello stesso periodo, dalle conoscenze custodite nel Santuario di Delfi, sempre consultato prima di ogni viaggio di fondazione.

## BIBLOGRAFIA

- BRADFORD E., 1982, *Ulisse ritrovato*, Catania, Arco Ed.,  
BUTLER S., 2014, *L'Autrice dell'Odissea*, Roma, Robin  
CODECASA M.S., 2011, *Sulla rotta di Glauco*, Roma, Exorma  
CUISENIER J., 2010, *L'avventura di Ulisse*, Palermo, Sellerio  
LANE FOX R., 2010, *Eroi viaggiatori*, Torino, Einaudi  
MAJRANI A., 2008, *Ulisse, Nessuno, Filottete*, Firenze, Ed. LoGisma  
MANFREDI V. M., 2012, *I Greci d'occidente*, Trento, Ed. Mondadori  
SALINAS PRICE R., 1984, *Homer's Blind Audience. An essay on the Iliad's geographical prerequisites for the site of Ilios*, London, Ed. Scylax Pr.  
SCHILDT G., 2005, *Vent'anni di Mediterraneo*, Milano, Magenes Editoriale  
VINCI F., 2000, *Omero nel Baltico. Le origini nordiche dell'Odissea e dell'Iliade*, Roma, Fratelli Palombi Editori  
WILKENS I. J., 1990 e 1992, *Troy in England / Where Troy once stood*, Boston, Ed. Rider & Co.

# Traduzioni latine e italiane dell'Inno ad Artemide di Callimaco tra Settecento e Ottocento

Clara Provenziani

## *Testimonianze raccolte in alcune biblioteche delle Marche e della Toscana*

Questa ricerca è incentrata sulla fortuna dell'*Inno ad Artemide* di Callimaco, testimoniata da edizioni e traduzioni, pubblicate fra il XVIII e il XIX secolo da studiosi italiani e stranieri. Attraverso la consultazione di quattro versioni degli *Inni*, tutte contenute in biblioteche delle Marche (Comunale di Ancona,<sup>1</sup> Biblioteca Padre Clemente Benedettucci di Recanati<sup>2</sup> e Comunale di Sarnano<sup>3</sup>)

- 1 La biblioteca di Ancona ha origine nel 1669, quando il Marchese Luciano Benincasa rese accessibile al pubblico la sua raccolta privata. Donata al Comune nel 1749 dalla Marchesa Eleonora Vincenzi, sua discendente, possiede oggi oltre 160.000 testi. Tra le opere più antiche figurano 62 incunaboli, alcuni di gran pregio, e 2.600 edizioni del XVI sec. Conserva anche 241 manoscritti musicali, pertinenti al Fondo Nappi. Molto vasta e qualificata è la sezione dedicata alla storia di Ancona e delle Marche.
- 2 La biblioteca intitolata a Padre Clemente Benedettucci di Recanati è formata da materiale storico, letterario e artistico riguardante Giacomo Leopardi, la Santa Casa di Loreto, la storia di Recanati e del Piceno, raccolto da Benedettucci (Montelupone, 1850 - Recanati, 1949). Questo studioso, durante la sua vita, attinse al patrimonio letterario di enti religiosi e di nobili una grande quantità di carteggi, documenti contabili e di amministrazione, memorie familiari, atti e registri provenienti da parrocchie, manoscritti, periodici, quotidiani, manifesti e giornali, incunaboli e documenti storici. Lasciò poi questa raccolta, (che attualmente comprende circa 45.000 volumi, tra cui 300 manoscritti, 25 incunaboli e 450 edizioni del 1500), alla Convivenza di san Filippo Neri di Recanati. Nel 1963, a conclusione delle trattative tra il Comune e la Chiesa di S. Filippo, la Biblioteca privata intitolata a P. Clemente Benedettucci fu data in uso al Comune di Recanati.
- 3 La biblioteca comunale di Sarnano, nel XIV secolo, faceva parte di un Convento francescano. Il patrimonio bibliografico si andò arricchendo grazie allo zelo di dotti e religiosi. I testi sono prevalentemente di natura teologica e filosofica; numerosi sono i manoscritti del 1300 e del 1400. La biblioteca, resa pubblica nel 1868, oggi contiene

e della Toscana (Comunale di Siena<sup>4</sup> e Chelliana di Grosseto<sup>5</sup>) ho potuto constatare il notevole interesse che in questo periodo il poeta greco suscita nell'Italia centrale. Lo studio sulla traduzione è stato approfondito con alcune citazioni e riferimenti tratti dall'*Epistolario* di Giacomo Leopardi, il grande poeta recanatese estimatore e conoscitore delle traduzioni dei classici.

*Importanza del lavoro di Fortunato Federici su Callimaco*

Una testimonianza interessante della fortuna di Callimaco, dal Cinquecento all'Ottocento (dei suoi *Inni* ed *Epigrammi* conosciuti attraverso la tradizione manoscritta medievale)<sup>6</sup>, è l'opera *Degli scrittori greci e delle italiane versioni delle loro opere*, pubblicata a Padova nel 1828 da Fortunato Federici (frate benedettino che si dedicò anche a studi filosofici e teologici), in cui vengono elencate le versioni in italiano delle opere degli autori greci, da Omero fino ai bizantini del XV secolo. L'opera di Federici era già un punto di riferimento per i suoi contemporanei, come dimostra una lettera del

---

20.000 volumi, dei quali 15.000 costituiscono il fondo moderno.

- 4 La nascita della Biblioteca di Siena risale al 1758, quando l'arcidiacono Sallustio Bandini donò la sua libreria (all'epoca 2886 volumi) all'Università, per dotarla di un'adeguata struttura libraria, fino ad allora inesistente in quella città. Incrementatasi col concorso dell'Accademia degli Intronati (alla quale tutt'oggi è intitolata), passò in gestione al Comune di Siena in epoca napoleonica. Il suo patrimonio documentario è assai qualificato e cospicuo, come documenta la presenza di 5.700 manoscritti, 1.038 incunaboli, oltre 15.000 fra cabrei e disegni e circa 20.000 incisioni.
- 5 La biblioteca fu fondata nel 1860, per volontà del canonico Giovanni Chelli, al quale è intitolata. Essa occupava in origine tre stanze nel Palazzo Vescovile e il suo patrimonio ammontava a circa 9.000 volumi donati, per la maggior parte, dai notabili locali. Nel 1921 la biblioteca arrivò a possedere oltre 60.000 volumi. In seguito ad un bombardamento, nel 1943, e all'alluvione, nel 1944, molti libri andarono perduti. Un'altra alluvione, nel 1966, danneggiò i libri superstiti. Questi, tuttavia, furono recuperati grazie all'impegno di volontari e appassionati.
- 6 Gran parte dell'opera di Callimaco è stata conosciuta di recente grazie alle scoperte papiracee. Per quanto riguarda gli *Inni*, possediamo quattordici frammenti di manoscritti papiracei o in pergamena appartenenti ad un arco di tempo che va dal I sec. a. C. al VI-VIII sec. d.C. Cfr. Callimachus, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D'Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 20063, p. 32.

filologo francese Louis de Sinner, indirizzata a Giacomo Leopardi. Il De Sinner<sup>7</sup>, a proposito delle traduzioni dal greco di Leopardi, scrive: “J’ai l’ouvrage de Federici de Padoue, *Degli Scrittori Greci*, mais indique-t-il exactement toutes vos traductions grecques? Où trouverais-je l’indication de celles que vous avais faites du latin?”<sup>8</sup>.

In Italia, dopo l’opera di Federici, è pubblicata una raccolta di traduzioni intitolata *Callimaco Cirenese tradotto da vari*, contenuta in *Parnaso straniero*, edito a Venezia nel 1847. Qui sono compresi i sei *Inni*, tradotti da Angelo Maria Pagnini e da Dionigi Strocchi, la traduzione in endecasillabi di Bernardo Bellini degli *Inni II, IV, V, VI* e la traduzione, in terzine, dell’*Inno V* del grecista Onofrio Gargiulli, professore di lettere presso l’Università di Napoli. Ai sei *Inni* è aggiunto, come settimo, la *Chioma*, nella traduzione di Foscolo, di Luigi Lanzi e di Strocchi. Seguono gli epigrammi tradotti da Pagnini<sup>9</sup>.

Più in generale, nel XVIII secolo il dibattito sulla traduzione è al centro del dibattito in cui Vincenzo Monti e Ugo Foscolo prendono posizioni diverse. Il primo è favorevole a una traduzione letteraria, influenzata dal gusto contemporaneo, il secondo a una letterale, in cui il rigore filologico deve essere rispettato a tutti i costi. Scopo del presente lavoro è verificare se e come questo dibattito abbia influenzato le traduzioni di Callimaco. Le traduzioni italiane di Strocchi e di Pagnini si allineano alle teorie di Monti<sup>10</sup>.

---

7 Gabriel-Rodolphe-Louis de Sinner si specializzò in filologia presso l’Università di Tubinga. Insegnò filologia presso l’Università di Parigi e fu bibliotecario della Sorbona. Nel 1830, a Firenze, conobbe Leopardi che gli affidò i suoi manoscritti filologici, nella speranza che potesse trovargli un editore d’oltralpe. Nel 1858 cedette alla Biblioteca Palatina di Firenze la propria libreria, composta da manoscritti di studi filologici suoi e di scritti giovanili di Leopardi.

8 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 1768.

9 Cfr. Sulle questioni bibliografiche l’opera fondamentale è L. Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea: 1489-1998*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2000, pp. 29-33.

10 Cfr. R. Luperini, P. Cataldi, L. Marchiani, *La scrittura e l’interpretazione*, vol. IV, tomo primo, Palermo, Palumbo, 1997.

Punto di partenza del lavoro è stata la traduzione contenuta nell'edizione *Callimachi Hymni, epigrammata et fragmenta*, pubblicata da Johann August Ernesti<sup>11</sup> a Leida, nel 1761, poi quella di Giuseppe Petrucci che tradusse gli *Inni* di Callimaco per gli studenti del Collegio Romano nel 1795, basandosi sull'edizione Ernestina e, nelle note, riportò il commento di Ernesti in forma ridotta. L'edizione Ernestina esercitò una grande influenza sui traduttori successivi: ad esempio, C. F. Loesner, nell'opera *Callimachi hymni et epigrammata*, pubblicata a Lipsia nel 1774, riprende la traduzione degli *Inni* da Ernesti. La fama dell'Ernesti, tra i suoi contemporanei, era dovuta soprattutto all'edizione dell'*Opera omnia* di Cicerone e non sorprende che Leopardi ne parli allo zio Carlo Antici<sup>12</sup>. La notorietà e diffusione di questa edizione è testimoniata anche dal fatto che Pietro Gaggia<sup>13</sup>, quando tentò l'interessante esperimento di utilizzare il testo greco degli *Inni* di Callimaco, in particolare l'*Inno ad Artemide*, per insegnare i dialetti greci agli alunni della scuola di lettere greche del seminario vescovile di Brescia, nel 1820, preparò la sua versione didattica basandosi sul testo greco proprio dell'edizione Ernestina.

Accanto a questa traduzione latina si è presa in esame la traduzione di Giuseppe Petrucci.

Tra le traduzioni in italiano dell'*Inno ad Artemide*, sono state prese in considerazione quelle di Dionigi Strocchi e di Angelo Maria Pagnini: del primo sono state analizzate sia la traduzione del

---

11 Ernesti nacque ad Erfurt nel 1707 e morì a Lipsia nel 1781. Fu uno dei maggiori promotori in Germania del neumanesimo; pubblicò nel 1739 un'edizione di Cicerone e nel 1777 un dizionario ciceroniano.

12 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi ... cit., p. 923 e p. 930.

13 Gaggia nacque in provincia di Brescia nel 1791; nel 1813 divenne sacerdote e fu mandato a completare gli studi a Bologna dove conseguì la laurea in lettere classiche. Tornato a Brescia si dedicò all'insegnamento del greco, del latino e dell'arabo nel Seminario.

1816<sup>14</sup>, pubblicata a Bologna-Firenze, sia quella del 1827<sup>15</sup>, pubblicata a Milano; del secondo la traduzione pubblicata a Venezia nel 1795.

*Le traduzioni latine di Ernesti (1761) e di Petrucci (1795)*

Nelle pagine iniziali della sua prefazione, Ernesti si presenta come un cultore appassionato di letteratura greca che si è rivolto, inizialmente, allo studio di Omero sia per il valore dell'autore, sia per l'influenza che il poeta aveva esercitato sui poeti successivi. In seguito, lo studioso si era dedicato alla lettura degli *Inni* di Callimaco di cui aveva apprezzato la semplicità e l'eleganza nella narrazione, attraverso il commento di Spanheim che, nel 1697, aveva pubblicato a Utrecht un'edizione degli *Inni, epigrammi e frammenti* di Callimaco, per Halman e van de Water. Ernesti sostiene di non aver trovato, spesso, una spiegazione al testo greco sufficientemente chiara e di aver deciso, quindi, di tradurre e commentare con brevi note gli *Inni* e gli *Epigrammi*, sperando di far luce sulle parti più oscure e di correggere quelle errate. Tuttavia le due edizioni di Callimaco, una edita a *Lipsia* (1741) con il testo e gli scolii e l'altra, la cosiddetta *Britannica* (1741), con le note di Thomas Bentley, lo spinsero ad abbandonare il suo proposito. In seguito, i fratelli editori Luchtmans vennero a sapere dell'intenzione di Ernesti e lo spinsero a fare una nuova edizione, sul modello di quella *Graeviana* del 1697. Per fare quest'edizione, Ernesti decise di consultare tutti i manoscritti, con le note degli eruditi che riguardavano le opere di Callimaco. Infatti, non gli sembrava sufficiente l'edizione di Stephanus che aveva utilizzato un testo nuovo ma interpolato. Ernesti consultò quindi alcuni codici antichi, dell'undicesimo secolo, nella biblio-

---

14 Questo volume fa parte della donazione Andreini che si trova nella biblioteca comunale di Siena. La cospicua donazione è arrivata alla biblioteca nel 1951, in seguito al legato testamentario dell'ingegnere Carlo Andreini, di Firenze.

15 Questa traduzione si trova nella biblioteca di Padre Clemente Benedettucci, ora fondo della biblioteca comunale di Recanati.

teca Ambrosiana di Milano, altri presso la biblioteca Vaticana, e riuscì ad ottenere da David Ruhnken una versione dal codice della biblioteca Parigina e una versione dal codice Vossiano della biblioteca di Leida.

Da questo confronto, giunse alla conclusione che i codici Ambrosiani e Vaticani fossero migliori. Poté anche consultare un'altra versione di Callimaco pubblicata dal tipografo Michele Vascosano e una edita da Aldo Manuzio; inoltre confrontò tra loro tutte le vecchie edizioni, che non erano state esaminate accuratamente né dai precedenti editori né da Graevius. Ernesti vuole sollecitare i giovani a non credere alle prefazioni, nelle quali i nuovi editori dichiarano sempre di aver emendato e corretto il testo dell'autore prestando fede ai libri antichi, e a non fidarsi acriticamente delle splendide edizioni corrette da uomini sia pure illustri. Lo studioso tratta poi delle diverse e successive edizioni di Callimaco: della *Florentina* (1496), della *Aldina* (1513), della *Frobeniana* (1532), della *Parisina* (1549) e infine di quelle di Stephanus (1566 e 1577). Ernesti preferisce fare una nuova edizione, perché la *Vulgata* (cioè l'edizione *Aldina*) era poco accurata. Nelle note illustra le innovazioni rispetto all'edizione *Graeviana*; riporta i commenti dei vari autori (H. Stephanus, B. Vulcanius, T. Graevius, R. Bentley) e presenta le sue congetture per le parti sospette o inattendibili. Non riporta i commenti di tutti gli editori antichi, per non appesantire la sua opera con note troppo lunghe. Ripete tutte le note dell'edizione *Graeviana*, mentre elimina quelle di Frischlin, nelle quali non ha trovato nessuno spunto interessante. Inoltre Ernesti ricorda i meriti di David Ruhnken, illustre professore di Letteratura greca presso l'Accademia di Leida, che aveva corretto le parti errate del commentario di Spanheim. Egli spera che la sua opera su Callimaco sia gradita agli eruditi e giovi agli studiosi.

Giuseppe Petrucci, nella prefazione alla sua opera si rivolge al lettore di opere greche e latine, dicendo di aver tradotto in latino Callimaco, la cui fama dipende non solo dai sei *Inni*, ma anche da

altre opere che non sono pervenute fino a noi. Afferma, inoltre, di aver consultato le traduzioni pubblicate da Nicodemus Frischlin, da Henricus Stephanus e da Bonaventura Vulcanius. Tuttavia questi traduttori, molto dotti e molto esperti di letteratura greca, possono essere di aiuto più per capire il poeta greco che per leggere con piacere la stessa opera tradotta in latino.

È importante tenere presente anche la lingua in cui si traduce e rendere in latino con eleganza e aderenza le stesse parole del greco. Petrucci espone la sua opinione sulla tecnica della traduzione: condivide il pensiero di Cicerone secondo il quale è importante conservare il messaggio e il significato dell'opera e non le parole precise dell'originale; infatti l'Arpinate, quando tradusse le orazioni di Eschine e Demostene in latino, preferì sembrare un oratore piuttosto che un traduttore. Quelli che scelgono di tradurre un poeta greco in versi latini devono avere lo stesso atteggiamento, perché sembrino poeti piuttosto che traduttori e non 'contino' le parole dell'autore, ma piuttosto le 'pesino'. Petrucci prende come esempio la traduzione dell'*Iliade* di Raimondo Cunich, maestro di eloquenza nel collegio Romano. Questo studioso, molto esperto di lingua greca, rese in latino anche l'Inno *Per il Bagno di Pallade* che Petrucci aggiunse alla sua edizione. Petrucci dice di aver utilizzato la stessa diligenza e la stessa operosità di Cunich, cercando di rendere in latino l'eleganza e la raffinatezza del poeta greco; tuttavia non bisogna prendersi un'eccessiva libertà ed è necessario rispettare le frasi della lingua d'origine, senza mutarle o ometterle. Per quanto riguarda le parole, poi, bisogna conservarne il genere e la forma. Petrucci confessa di aver trovato aiuto, per tradurre bene Callimaco, in Virgilio e negli altri poeti a lui contemporanei che hanno imitato il poeta greco. Inizialmente, scoraggiato dalla grandezza dell'opera e dal mancato apprezzamento da parte dei dotti, è stato spinto dai suoi alunni a iniziare la traduzione, tenendo presenti le osservazioni contenute nel commento erudito di Ezechiele Spanheim, gli *argumenta* da Nicodemus Frischlin. Infine, egli avverte, con mode-

stia, di non tenere in considerazione le osservazioni da lui aggiunte e spera che la traduzione in latino sia gradita ai suoi lettori<sup>16</sup>. Per comprendere le caratteristiche delle due diverse opere di Ernesti e di Petrucci ho confrontato le traduzioni in latino di alcuni versi dell'*Inno ad Artemide*<sup>17</sup>.

Si considerino i versi iniziali dell'*Inno ad Artemide*:

(versi 1-3)

Ἄρτεμιν (οὐ γὰρ ἔλαφρόν ἀειδόντεσσι λαθέσθαι)  
ἰμνέομεν, τῇ τόξα λαγωβολίαι τε μέλονται  
καὶ χορὸς ἀμφιλαφῆς καὶ ἐν οὔρεσιν ἐψιάσθαι,

Ernesti

*Dianam (grave enim canentibus oblivisci)  
Canimus, cui arcus venationesque cordi,  
Et chorus magnus, & in montibus ludi.*

Petrucci

*Dianam, quam tela juvant caedesque ferarum,  
Nympharumque chori, lususque in montibus altis  
Dianam canimus (grave enim. est transire canenti Indictam)*

In queste righe, la traduzione di Petrucci è più libera di quella di Ernesti, come si vede dal contenuto della prima parentesi che è collocata tra la terza e la quarta riga e dall'aggiunta dell'aggettivo *altis* che affianca *montibus*, come alla fine dell'*Ecloga* I di Virgilio.

Ernesti spiega ἔλαφρός citando Teocrito in cui significa *facile*: Οὔτω Τυνδαρίδαις πολεμιζέμεν οὐκ ἐν ἔλαφρῷ, “così non è facile combattere contro i Tindaridi” (Teocrito XXII 212). Egli traduce οὐ...ἔλαφρόν *grave* come Petrucci.

---

16 Callimachus, *Callimachi Cyrenaei Hymni latinis versibus expressi... a Iosepho Petruccio Interamnatate...*, Romae, ex Officina Salomoniana, 1795, pp. III-VI.

17 Il testo greco cui faccio riferimento è quello dell'edizione Callimachus, *Callimachus*, edidit R. Pfeiffer, e Typographeo Clarendoniano, 19653.

Petrucci traduce λαθέσθαι con *transire...indictam* cioè tralasciare, “non cantandola” rafforzando l’idea di indifferenza da parte del cantore nei confronti di Artemide. Petrucci introduce *Nympharumque* che non è presente nel testo greco. Ernesti traduce ἀμφιλαφής con *magnus*<sup>18</sup>, ma nel commento dice che bisogna intendere l’attributo nel senso di “cerchio, circolare” e cita *Hymn. IV 300 ss.*; l’espressione Χορὸς ἀμφιλαφής è presente in *Hymn. II 42* dove l’aggettivo, riferito ad Apollo, è tradotto “ricco” e in *Hymn. VI 26* dove l’aggettivo, riferito a bosco, è tradotto “largo, fitto”.

(versi 4-5)

ἀρχομενοι ὡς ὅτε πατρὸς ἐφεζομένη γονάτεσσι  
παῖς ἔτι κουρίζουσα τάδε προσέειπε γονῆα

Ernesti

*Incipientes inde, ut in patris sedens genubus,  
Puella adhuc parvula, sic allocuta est patrem:*

Petrucci

*hinc orsi; ut patrio cum parva sederet  
Nata genu, magno fuerit sic fata Parenti*

Petrucci traduce *magno fuerit sic fata Parenti* mostrando il contrasto tra la grandezza dell’azione di parlare al padre e l’essere bambina di Artemide. Ἀρχόμεν’ scrive Ernesti, pur segnalando onestamente che tutte le edizioni antiche hanno ἀρχόμενοι. Κουρίζουσα è tradotto da Petrucci *parva*; Ernesti traduce *parvula* perché gli sembra il significato più adatto in questo verso.

Il termine potrebbe essere reso anche con *puerili more loquens* o *puerilia loquens et agens*, se si fa riferimento a *Hymn. I 53*, in cui il verbo è utilizzato con il significato di vagire come un neonato per

18 È questo infatti il senso generale dell’aggettivo, *abundant, enormous* (LSJ).

indicare il pianto di Zeus bambino<sup>19</sup>.  
(versi 6-10)

ῥόδς μοι παρθενίην αἰώνιον, ἄππα, φυλάσσειν,  
καὶ πολωνυμίην, ἵνα μή μοι Φοῖβος ἐρίζη,  
δός δ' ἰοὺς καὶ τόξα-ἔα πάτερ, οὐ σε φαρέτρην  
οὐδ' αἰτέω μέγα τόξον· ἐμοὶ Κύκλωπες οἴστους  
αὐτίκα τεχνήσονται, ἐμοὶ δ' εὐκαμπές ἄεμμα

### Ernesti

*Da mihi virginitatem, Pater; aeternam servare,  
Et nomina multa, ne mihi se praeferat Phoebus.  
Da etiam sagittas & arcum: sine Pater. Non te pharetram,  
Aut magnum posco arcum: mihi Cyclopes sagittas  
Statim elaborabunt, mihi etiam flexilem arcum*

### Petrucci

*Virgineum servare decus, multisque vocari  
Nominibus, certare mihi ne possit Apollo,  
Da pater; atque arcus concede et tela: pharetram  
Non ego, non arcum ingentem peto: namque sagittas.  
Instabunt mihi mox, curvum Cyclopes et arcum.*

Petrucci traduce παρθενίην... φυλάσσειν con *virgineum servare decus*, citando Ovidio. Dafne, in Ovidio, chiede la stessa cosa al padre: *da mihi perpetua, genitor carissime, dixit, verginitate frui*, e aggiunge, *dedit hoc pater ante Dianae* (Ovidio *Met.* I 487 ss.)<sup>20</sup>. Il traduttore utilizza *virgineum decus* enfatizzando la richiesta, infatti *decus* significa onore, decoro. “Appa è pronunciato dai bambini che iniziano a parlare”.

Ernesti spiega che questo termine è utilizzato dai bambini che chiamano i genitori. In Omero *Il.* V 408 abbiamo il verbo

---

19 Fr. Bornmann, *Callimachus, Hymnus in Dianam*, Firenze, La nuova Italia editrice, 1968, p. 7.

20 “Lasciami godere, o carissimo padre, di un’eterna verginità: già il padre di Diana concesse a lei questo privilegio”

παππάζω, “chiamare padre”. Nel passo, Diomede è avvertito che chi si batte con gli dei immortali non vive a lungo e, quando torna dalla guerra, i figli sulle sue ginocchia non lo chiamano padre: οὐδε τί μιν παιδῆς ποτὶ γούνασι παππάζουσιν. Πολυωνυμῆ ἐ tradotto in modo più articolato da Petrucci *multisque vocari nominibus*: nella nota Petrucci cita *Hymn II v. 70* in cui è Apollo ad essere molto invocato. Ernesti dice di aver scritto nel suo *Thesaurus Graecae Linguae* che πολυώνυμος è epiteto di Apollo, basandosi sul glossario di Esichio. Perciò Diana chiede di avere molti nomi, come il fratello Apollo. Aggiunge quindi che il concetto di avere molti nomi è ripreso da Catullo nell'*Inno a Diana: sis quocumque tibi placet, sancta nomine* (cfr. XXXIV 22-23). Per ἐρίζη Ernesti cita φαντί νιν Ἡρακλῆι βίην καὶ κάρτος ἐρίσδειν (Teocrito IV 8)<sup>21</sup> e lo traduce con *praeferat*, mentre Petrucci con *possit certare*.

Ἦα πάτερ è un'esortazione che Petrucci non traduce, mentre Ernesti traduce *sine pater*, permetti padre. Ἄεμμα è tradotto da entrambi *arcum*. Ernesti dice che in uno scolio è interpretato come τὴν νευράν. Egli sottolinea che il termine greco non significa propriamente arco, ma indica il nervo dell'arco.

(versi 11-14)

ἀλλὰ φαεσφορίην τε καὶ ἐς γόνυ μέχρι χιτῶνα  
ζώνυσθαι λεγνῶτόν, ἴν' ἄγρια θηρία καίνω.  
δὸς δέ μοι ἐξήκοντα χορίτιδας Ὠκεανίνας,  
πάσας εἰνέτεας, πάσας ἔτι παῖδας ἀμίτρους

Ernesti

*Sed ut faces geram, & ad genua usque tunica  
Succingar virgata, ferasque perimam.  
Da mihi porro sexaginta Oceaninas, quae mecum  
choros agant,  
Omnes juvenculas, omnes adhuc puellas impuberes:*

21 “Dicono che per forza e vigore gareggi con Eracle”

## Petrucchi

*Hoc peto; sit faculas mihi fas praeferre, ferarum  
Cum jaculo celerique sequar vestigia cursu,  
Virgatam genibus tenus et succingere vestem.  
Praeterea nonum natas non amplius annum  
Sex denas mihi da, pater, Oceanitidas, omnes  
Saltantes, omnes discincta in veste puellas.*

Petrucchi traduce *faesforivhn* con *faculas praeferre*. In nota spiega che, in molte monete dei Greci e dei Romani, Diana è rappresentata armata di una o due torce. Per questo è onorata come *φαισφόρος* o come *φωσφόρος*. Presso i Romani viene anche detta Diana *Lucifera*.

Entrambi i traduttori commentano Ἐς γόνυ μέχρι χιτῶνα ζώνυσθαι λεγνωτόν, facendo riferimento al passo di Virgilio, in cui è descritto l'abito delle cacciatrici: (*Aen.* I 320: *nuda genu, nodoque sinus collecta fluentes*). Ernesti cita anche l'*Epigramma Graecum in Dianam Anthol.* 60 e Apollonio Rodio (IV, 46). I due traduttori hanno entrambi *succingere*, «cingere», e *virgata*, «con strisce di vario colore». Petrucchi anticipa la frase successiva, traducendo in modo libero *cum jaculo celerique sequar vestigia cursu*, «seguirà le impronte con una corsa veloce»; mentre Ernesti rimane più fedele al testo traducendo *ferasque perimam*, «ucciderò le bestie». Petrucchi traduce in modo articolato anche l'aggettivo εἰνέτεας rendendolo con *nondum natas non amplius annum*, «nate non oltre il nono anno». Ernesti con *juvenculas*, «giovincelle»: dice che tutte le edizioni hanno tradotto questo termine con *novennos*, «di nove anni», e che questa traduzione è confermata sia da Callimaco che al verso 43 di questo inno ripete le stesse parole e al verso 179 parla di bestie εἰναετιζόμεναι, sia da Omero, che nell'*Inno a Hermes*, al verso 242, scrive: ἔτεόν χέλυν. Χορίτιδας è tradotto da Petrucchi con *saltantes*, danzanti, da *salto*. Ernesti scioglie la traduzione dicendo *quae mecum choros agant*, «che guidano con me le danze». Ἄμιτρούς è tradotto da Petrucchi *discincta in veste puellas*, «ragazze

senza cintura”, Ernesti traduce *puellas impuberes* “fanciulle caste”. Entrambi citano l'*Archaeologia graeca* IV 11 di Potter<sup>22</sup>: *zonas illas propterea usurpatas a virginibus adultis, atque etiam a maritatis, ut tutae essent a vi libidinosorum; a qua cum nihil timendum esset impuberibus, nec zonis opus fuisse*; “quelle cinture per questo motivo utilizzate dalle ragazze adulte e anche dalle sposate, per essere protette dalla violenza dei libidinosi, per cui poiché non hanno niente da temere le bimbe, non hanno bisogno della cintura”.

(versi 266-68)

μηδὲ χορὸν φεύγειν ἐνιαύσιον (οὐδὲ γὰρ Ἴππῶ  
ἀκλαυτὶ περὶ βωμὸν ἀπίεπατο κυκλώσασθαι)  
χαῖρε μέγα, κρείουσα, καὶ εὐάντησον ἀοιδῆ

Ernesti

*Neque chorum annuum quis fugiat. Neque enim Hippo  
Sine luctu circa aram eius detrectavit saltare  
Salve magna regina, et facilem te praesta carmini.*

Petrucchi

*...sed nec sollemnibus aras  
Abneget ad Divae quiquam indulgere choreis;  
Abnuit infelix, at non sine fletibus Hippo.  
Salve, o Diva potens, nostrosque bona excipe cantus.*

Petrucchi traduce più liberamente χορὸν φεύγειν ἐνιαύσιον con *nec sollemnibus aras abneget ad Divae quisquam indulgere choreis*. Ernesti traduce, rispettando il testo greco, con *neque chorum*

---

22 John Potter, nato nel 1674, condusse i suoi studi presso l'Università di Oxford. Dal 1736 al 1747, anno della sua morte, fu Arcivescovo di Canterbury. Il primo volume della sua *Archaeologia Graeca, or Antiquities of Greece* fu stampato nel 1702, mentre il secondo volume fu pubblicato l'anno successivo. L'opera, che ebbe una grande diffusione grazie alla sua notevole utilità, è stata tradotta in Latino. Questo lavoro procurò all'autore l'amicizia di vari eruditi contemporanei, tra cui Graevius.

*annum quis fugiat*. Petrucci traduce ἀκλαυτὶ con *sine fletibus* rimanendo più fedele al testo greco, mentre Ernesti traduce con *sine luctu*. Per spiegare il termine κρείουσα, Ernesti riporta le parole di Anne Lefèvre Dacier: *Quemadmodum Dii non solum nobiles illi duodecim, sed et etiam obolares illi, ut Pan, et si quid vilius, Reges dicebantur, sic Deae Reginae, ut hic Diana. In Hymno ultimo Ceres, ita et plurimis locis*<sup>23</sup>. Petrucci traduce εὐάντησον ἀοιδῆ con *bona excipe cantus* mentre Ernesti traduce in modo più articolato con *facilem te praesta carmini*. In base al confronto fra le due versioni si può osservare che Petrucci traduce più liberamente di Ernesti, non rispettando l'ordine delle parole greche, dando il suo giudizio personale e omettendo alcuni termini.

La traduzione di Ernesti, più fedele al testo originale, è più elegante e spesso si avvale di espressioni ricercate.

Per quanto riguarda il commento delle due edizioni, quello di Ernesti è più dettagliato perché esamina il testo parola per parola. Egli propone una lettura di Callimaco alla luce degli autori classici, citando Omero, Apollonio Rodio, Teocrito, Virgilio e Ovidio. Talvolta fa riferimento anche ai commentatori precedenti: ad esempio, nella nota a *lagwbolivai* (al verso 2), cita Vulcanius che ha tradotto *retia* “rete”; nella nota ad *a[ppa* cita il commento di Anne Lefèvre Dacier che spiega come questo termine si alterni con *appa*, *aba*, *abba*, *apphus*. Cita la Lefèvre Dacier anche quando deve spiegare il significato di *λεγνωτόν* (al verso 12): la commentatrice pensa che l'aggettivo indichi degli ornamenti di cuoio, con lana o pelo, che sono nell'orlo della veste, simili a quelli che vengono indossati anche alla sua epoca. Petrucci riprende il commento dell'editore, riassumendolo in poche nozioni essenziali.

23 Anne Lefèvre Dacier, vissuta tra la metà del 1600 e gli inizi del 1700, pubblicò traduzioni e commenti di opere classiche, tra cui una versione di Omero. Antoine Houdart de la Motte se ne servì per una libera versione in versi dell'*Iliade* (1713), modificata secondo i gusti del tempo, alla quale la Lefèvre oppose le dissertazioni *Des causes de la corruption du goust* (1715) in cui rivendicava la più assoluta fedeltà al testo omerico, depositario di una sapienza filosofica e teologica antichissima.

*Le traduzioni italiane di Pagnini (1795)  
e di Dionigi Strocchi (1816)*

La traduzione di Pagnini è contenuta nell'edizione di A. Rubbi, *Parnaso de' poeti classici d'ogni nazione ... trasportati in lingua italiana ... dai migliori nostri poeti*, Venezia, 1784-1793, voll. XXX, in -12, vol. XIII: *Aristofane, Menandro, Callimaco, ed epigrammi*, (1793). Luca Antonio Pagnini, frate carmelitano, fu professore a Parma e a Pisa. Oltre a pubblicare sue poesie, fu traduttore di gusto neoclassico delle *Odi* di Anacreonte, degli *Idilli* di Teocrito, Mosco e Bione, degli *Inni* di Callimaco, delle *Satire* e delle *Epistole* di Orazio. Andrea Rubbi, il curatore dell'opera *Parnaso dei poeti classici e d'ogni nazione*, nel frontespizio del volume *Aristofane, Menandro, Callimaco ed epigrammi*, indirizza la sua dedica a un pubblico amico, da cui accetterà volentieri le correzioni e la corrispondenza. Difficile è stata la scelta dei traduttori, perché molti hanno pensato di saper tradurre in italiano, conoscendo bene la lingua greca. In realtà, la traduzione migliore è quella che sa rendere in italiano l'armonia' (per citare Monti)<sup>24</sup> delle lingue straniere. Rubbi aggiunge che l'interpretazione di un testo va fatta utilizzando gli strumenti della lingua in cui si deve tradurre, non quelli della lingua da cui si traduce: va evitata una traduzione troppo letterale, una parafrasi ornata, gli accrescimenti di immagini o di voci che non sono presenti nel testo originario; e ci si può aiutare con la *Crusca*, per ottenere una resa migliore in italiano. L'altra raccolta celebre, quella del Rubbi, *Parnaso Italiano, ovvero raccolta de' Poeti Classici Italiani* (Venezia 1754, voll. 53, in -12) era conosciuta dal Leopardi. In una lettera alla sorella Paolina, Giacomo scrive che Luigi Zacchiroli, conoscente di Monaldo Leopardi, lo pregava di mandargli un tomo dell'opera, perché aveva saputo dal padre Monaldo che quel tomo era nelle sue mani<sup>25</sup>.

---

24 Cfr. G. Barbarisi, *Monti "Iliade" di Omero*, in *Letteratura Italiana, le opere dall'800 al 900*, Torino, Einaudi, 1995, p. 132.

25 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi ... cit., pp. 1202-1203.

Le traduzioni in italiano degli *Inni di Callimaco* di Dionigi Strocchi furono particolarmente apprezzate dai suoi contemporanei, come dimostrano le numerose ristampe in Italia. All'epoca la grande ammirazione per lo Strocchi è confermata da Giacomo Leopardi che cerca con insistenza di conoscere il letterato faentino attraverso l'amico Pietro Giordani. Nell'*Ep.* 159 Leopardi, rivolgendosi al Giordani, dice di voler conoscere «qualcuno de' più bravi italiani vostri amici, vorrei che mi diceste dove si trovino presentemente il Rosmini, il Mustoxidi e lo Strocchi dei quali non so di certo»<sup>26</sup>. Il Giordani, rispondendo all'amico, nell'*Ep.* 162 scrive: "Il Cavalier Dionigi Strocchi sta l'inverno in Bologna e l'estate in una sua villa del Faentino"<sup>27</sup>. Leopardi, nel 1819, scrive direttamente allo Strocchi l'*Ep.* 177, scusandosi per la sua lettera e per un libricciuolo (non chiaramente identificato) che l'accompagna, ma aggiunge "il qual fastidio non le avrebbe potuto sopravvenire se il nome suo non andasse per le bocche degl'italiani"<sup>28</sup>. Probabilmente lo Strocchi non rispose alla lettera se il poeta scrive a Pietro Giordani nell'*Ep.* 200: "A Bologna mandai le mie canzoni, secondo che mi scrivevate, allo Strocchi e allo Schiassi con lettere: non m'hanno risposto"<sup>29</sup>; e nell'*Ep.* 205 di nuovo ricorda la mancata risposta da parte del letterato Faentino.<sup>30</sup> Il Giordani, incredulo, nell'*Ep.* 212 risponde: "Mi pare impossibile che il gentilissimo Strocchi ti manchi"<sup>31</sup>. Nell'*Ep.* 322 il filosofo e giurista Pietro Brighenti scrive al Leopardi: "Strocchi è in campagna, onde gli spedisco col mezzo

---

In effetti la collezione intera del *Parnaso italiano* a cura del Rubbi era ed è nella biblioteca Leopardi di Recanati.

26 *ivi*, pp. 225-226. La lettera è datata Recanati 14 Dicembre 1818.

27 *ivi*, pp. 231-234. La lettera è datata Piacenza 5 Gennaio 1819.

28 *ivi*, pp. 252-253. La lettera è datata Recanati 12 Febbraio 1819.

29 *ivi*, pp. 278-280. La lettera è datata Recanati 19 Marzo 1819.

30 *ivi*, pp. 284-287. La lettera è datata Recanati 26 Marzo 1819.

31 *ivi*, pp. 292-293. La lettera è datata Milano 10 Aprile 1827.

di un amico di Faenza la vostra canzone”.<sup>32</sup> Leopardi riesce finalmente a entrare in contatto con Strocchi prima del 1827, anno in cui raccomanda a Carlo Pepoli di salutarlo, “se lo vedi o gli scrivi”.<sup>33</sup>

Le traduzioni di Strocchi furono apprezzate anche dopo la sua morte come è dimostrato dall’edizione *Delle poesie greche e latine volgarizzate dal cav. Dionigi Strocchi: varianti e testimonianze*, pubblicata a Faenza da Pietro Conti nel 1845. Questa edizione, in cui sono conservate tutte le versioni in greco e in latino dell’autore, fu curata inizialmente dallo stesso Strocchi, ma fu portata a termine e pubblicata dopo la sua morte.

Strocchi, amico di Vincenzo Monti, di Ugo Foscolo, Paolo Costa, Giovanni Paradisi e di Ennio Quirino Visconti, fu il fondatore della scuola letteraria neoclassica faentina. La corrente classicista, con a capo Vincenzo Monti, mostrò infatti in Romagna una grande vivacità.<sup>34</sup> Nel frontespizio dell’edizione degli *Inni*, stampata a Firenze dalla tipografia Ciardetti, nel 1816, l’editore scrive che un letterato toscano ha donato alla sua tipografia un esemplare dell’ultima edizione di Bologna degli *Inni* tradotti dallo Strocchi per farne una nuova ristampa. Infatti della prima edizione fatta a Milano nel 1805 erano state subito esaurite le copie, e dell’altra edizione di Bologna fu tirato un numero ristretto. Un’altra traduzione dello Strocchi si trova in un’edizione di Callimaco, Anacreonte, Saffo, Teocrito, Mosco e Bione, conservata nella *Biblioteca Universale di scelta letteratura antica e moderna* pubblicata a Milano, per il tipografo Niccolò Bettoni nel 1827. L’editore dice di aver riportato “molti bei fiori di greca eleganza” in questo volume e spera di giovare ai buoni studi e all’Italia.

---

32 *ivi*, pp. 427-429. La lettera è datata Bologna 9 Agosto 1820.

33 *ivi*, pp. 1417-1428. La lettera è datata Pisa 28 Novembre [1827].

34 Cfr. soprattutto P. Palmieri, *Giacomo Leopardi e la Scuola classica romagnola*, in *Leopardi a Bologna*, a cura di M. Bazzocchi, *Atti del Convegno di studi di Bologna per il II Centenario leopardiano, Maggio 1998*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 113-132.

Quello che emerge dalla traduzione è la libertà rispetto al testo originale, che non è reso alla lettera, ma con uno stile ornato e ridondante. L'approccio ai testi antichi rispecchia quello seguito dal Pagnini nell'edizione del 1795, a sua volta influenzato dalla concezione della traduzione del Monti. È utile tener presente la diversa diffusione delle traduzioni: se quella di Strocchi ebbe molteplici ristampe, a testimonianza del suo apprezzamento da parte del pubblico colto, quella di Pagnini ebbe una diffusione circoscritta ad alcune raccolte. Pagnini, come traduttore, era sicuramente meno apprezzato di Strocchi, come emerge dal giudizio che ne dà Leopardi sulla sua traduzione del *Manuale di Epitteto*. Infatti, nell'*Ep.* 778 a Luigi Stella Giacomo scrive: "chiedo licenza di terminare la traduzione del Manuale di Epitteto (strapazzatissimo dal Pagnini)".<sup>35</sup>

Per comprendere le caratteristiche delle due opere ho confrontato le traduzioni in italiano di alcuni versi dell'*Inno ad Artemide*<sup>36</sup>.

(versi 1-3)

Ἄρτεμιν (οὐ γὰρ ἔλαφρον ἀειδόντεσσι λαθέσθαι)  
ἰμνέομεν, τῇ τόξα λαγωβολίαι τε μέλονται  
καὶ χορὸς ἀμφιλαφῆς καὶ ἐν οὖρεσιν ἐψιάσθαι,

Pagnini

Diana, che a cantor non lieve colpa  
È l'obbliar, cantiamo, a cui son cari  
Spiedi, archi, danze, e sollazzar pe' monti.

Strocchi

Tristo il cantor, che di Diana tace!  
Canto Diana, che di strali e d'arco,

---

35 G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi ... cit., pp. 1005-1006. La lettera è datata Bologna 27 Novembre 1825.

36 Il testo greco cui si fa riferimento è quello riportato nelle pagine precedenti.

E di balli pei monti erti si piace,  
E seguir belve o le aspettare al varco,

Notiamo subito una maggiore libertà nella traduzione da parte di Strocchi che traduce le parole contenute in parentesi (οὐ γὰρ ἐλαφρὸν ἀειδόντεσσι λαθέσθαι) con una frase pungente, come se stesse dando il suo giudizio personale al poeta malvagio che ha ignorato Artemide. *Tristo* infatti indica chi prova un torbido compiacimento nel far del male agli altri<sup>37</sup>. Per i due versi successivi sia Pagnini che Strocchi traducono τῇ τόξα λαγωβολίαι τε μέλονται rispettivamente con “a cui son cari spiedi, archi” e con “di strali e d’arco...si piace”.<sup>38</sup> Il termine λαγωβολίαι, caccia alla lepre, è tradotto letteralmente, in Pagnini con “spiedi”, termine arcaico, in Strocchi con strali, termine poetico e letterario. Ἐν οὐρεσιν ἐψιάσθαι è tradotto da Pagnini con «sollazzar pe’ monti», termine letterario. Lo Strocchi aggiunge un verso che non è presente nel greco: “seguir belve o le aspettare al varco”.

(versi 4-5)

ἄρχομενοι ὡς ὅτε πατρὸς ἐφεζομένη γονάτεσσι  
παῖς ἔτι κουρίζουσα τάδε προσέειπε γοῦῃα

---

37 Più leggero il giudizio del Pagnini che rende la parentesi, avvicinandosi alla traduzione contenuta in Callimachus, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D’Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 20063, p. 97, con non è cosa da poco dimenticarla nel canto. Analoga la traduzione in Callimachus, *Inni; Chioma di Berenice*, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 19932, p.25: per chi canta non è lieve ignorarla.

38 Le due traduzioni moderne sono più complete, traducendo: che ama gli archi e la caccia alla lepre, (Callimachus, *Inni; Chioma di Berenice*, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 19932, p. 25) e ha cari l’arco e la caccia alla lepre (Callimachus, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D’Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 20063, p. 97).

## Pagnini

Incominciam d'allor che su' ginocchi  
Del padre bambinella ancor sedendo  
In tai note parlogli: o babbo mio,

## Strocchi

E comincio dal dì, ch'alle paterne  
Ginocchia sendo parvoletto incarco dammi

Anche in questi due versi la traduzione di Strocchi è più libera: Strocchi traduce «parvoletto incarco dammi» che non ha nessun termine corrispondente in greco. «Incarco» è termine poetico per incarico. In Pagnini abbiamo «ginocchi» che è termine dialettale e «babbo» che è un sostantivo con una sottolineatura affettiva e confidenziale, specialmente nel linguaggio familiare toscano – infatti Pagnini era nato a Pistoia .

(versi 6-10)

ῥόδς μοι παρθενίην αἰώνιον, ἄππα, φυλάσσειν,  
καὶ πολυωνυμίην, ἵνα μή μοι Φοῖβος ἐρίζη,  
δδς δ' ἰοὺς καὶ τόξα'εα πάτερ, οὐ σε φαρέτρην  
οὐδ' αἰτέω μέγα τόξον· ἐμοὶ Κύκλωπες ὀιστοῦς  
αὐτίκα τεχνήσονται, ἐμοὶ δ' εὐκαμπές ἄεμμα

## Pagnini

Dammi serbar virginitade eterna,  
E molti nomi, onde non possa meco  
Apollo gareggiar; dammi archi e strali.  
Ah! Me gli accorda, o genitor. Non io  
Tua faretra pretendo o tuo grand'arco;  
Ben tosto a me i Ciclopi e le saette  
Fabbricheranno e l'arrendevol arco.

## Strocchi

Dammi, padre, dicea: ch'io serbi eterne  
Vergini brame, e tai nomi, che orgoglio

Apollo più di me non deggia averne:  
La gran faretra e il grande arco non voglio,  
Provederà, se impetro, a me Vulcano  
Pieghevol arco e faretrato spoglio;

Il verbo φυλάσσειν è tradotto sia da Pagnini sia da Strocchi con “serbare”, rimanendo più fedeli al testo. “Virginitade” è variante arcaica per “verginità”, mentre “vergini brame” suona ossimorico. Brama è il desiderio incontenibile, smodato di onori, di ricchezze, di piaceri che si riflette nel costume e in ogni atto dell’individuo. Ἐρίζη tradotto letteralmente tranne che da Strocchi che lo rende con “che orgoglio Apollo più di me non deggia averne”. “Deggia” è una forma arcaica e poetica di congiuntivo presente del verbo dovere. “Ἐα πάτερ” è un’esortazione che viene tradotta da Pagnini: “Ah! me gli accorda, o genitor” con un tono formale. In Strocchi è del tutto assente. Strocchi aggiunge “se impetro”, chiedo supplicando, che non corrisponde a nessuna parola del testo greco. C’è un’altra differenza rispetto a Pagnini dove sono i Ciclopi che fabbricano le frecce e “l’arrendevol arco”; in Strocchi è Vulcano che fornirà ad Artemide il “pieghevol arco e faretrato spoglio”. I Ciclopi, Bronte, Sterope e Arge, figli di Urano e Gea, erano abili nelle loro opere (cfr. Esiodo *Th.* 139-146). Nei versi 46-50 la dea si reca dai Ciclopi che stavano fabbricando un abbeveratoio per i cavalli di Poseidone, presso l’officina di Efesto-Vulcano, dio del fuoco e fabbro degli Dei, nell’isola di Lipari. Callimaco fu il primo ad associare i Ciclopi ad Efesto<sup>39</sup>. Ἀντίκα viene reso da Pagnini con “tosto”, termine letterario che significa presto, rapidamente. In Strocchi non è presente. Letteralmente l’aggettivo εὐκαμπής significa “ricurvo, ben incurvato”. Nelle due traduzioni antiche assume un significato diverso; l’arco diventa facilmente lavorabile, malleabile, modificabile nella forma in corrispondenza di una funzionalità specifica. Invece di frecce o saette, in Strocchi abbiamo faretrato, munito di faretra e spoglio, preda, trofeo.

---

39 Callimachus *Inni*; *Chioma di Berenice*, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 1993, p. 29.

(versi 11-14)

ἀλλὰ φαεσφορίην τε καὶ ἐς γόνυ μέχρι χιτῶνα  
ζώννυσθαι λεγνωτόν, ἴν' ἄγρια θηρία καίνω.  
δὸς δέ μοι ἐξήκοντα χορίτιδας Ὠκεαίνας,  
πάσας εἰνέτεας, πάσας ἔτι παῖδας ἀμίτρους

**Pagnini**

Tu donami il far lume, e stringer vesta  
Fino al ginocchio orlata allor ch' io vada  
A fare scempio di selvagge fere.  
Dammi sessanta ancor compagne al ballo  
Oceanine, di nov'anni tutte,  
E tutte giovincelle ancor non cinte.

**Strocchi**

Agitar faci da ciascuna mano,  
Movere in corte vergate gonnelle,  
E fiere vò non saettare invano;  
Voglio dall'Ocean sessanta ancelle,  
Che deggiano guidar danze con meco,  
Giovani tutte e fior di verginelle.

L'aggettivo φαεσφορίην è tradotto dalle due edizioni antiche, rispettivamente, «far lume» (Pagnini) e «agitar faci da ciascuna mano» (Strocchi). Καὶ ἐς γόνυ μέχρι χιτῶνα ζώννυσθαι λεγνωτόν è tradotto da Pagnini «stringer vesta / fino al ginocchio orlata», il verbo greco ζώννυσθαι letteralmente significa “indossare, mettersi la cintura”<sup>40</sup>. L'aggettivo λεγνωτόν letteralmente significa «dal bordo o dall'orlo colorato». Strocchi propone muovere in corte “vergate gonnelle”, una traduzione che si distacca dal significato del testo greco. Probabilmente qui “vergate” deriva da vergare nel senso di segnare con strisce parallele un drappo o con righe un fo-

---

40 Cfr. LSJ: *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised by H.S. Jones (with a supplement 1968), Oxford, Clarendon press, 1982.9

glio di carta. Καίνω è tradotto sia da Pagnini sia da Strocchi con un tono arcaico: il primo traduce “fare scempio” che indica una violenza cruenta e spietata, il secondo “saettare” cioè colpire con un lancio di frecce o con i fulmini. La costruzione della frase di Strocchi è sicuramente meno immediata: mette prima il complemento oggetto “fiere”, poi il verbo con la negazione “vò non saettare” e infine l’avverbio “invano”<sup>41</sup>. La sfumatura finale è assente sia in Pagnini, dove troviamo la congiunzione temporale *allor che*, sia nello Strocchi dove il verbo non è introdotto da nessuna congiunzione. Χορίτιδας letteralmente significa danzatrici<sup>42</sup>: Pagnini traduce con *compagne al ballo*, mentre Strocchi traduce in modo più letterario *ancelle “che deggiano guidar danze con meco”*. Ἀμίτρους letteralmente significa “senza cintura”. L’essere senza cintura indica l’essere ancora bambine, cioè non essere ancora cinte dalla μίτρη delle vergini in età da marito. Parafrasando il significato dell’aggettivo, Strocchi traduce *fior di verginelle*. Pagnini rimane fedele al testo traducendo “*ancor non cinte*”.

(versi 266-68)

μηδὲ χορὸν φεύγειν ἐνιαύσιον (οὐδὲ γὰρ Ἴππῶ  
ἀκλαυτὶ περὶ βωμὸν ἀπέιπατο κυκλώσασθαι)  
χαῖρε μέγα, κρείουσα, καὶ εὐάντησον ἀοιδῆ

### Pagnini

Né alcun ricusi l’annua danza. Ippona  
Non senza pena e duol disdetta feo

41 Sia in Callimachus, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D’Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 20063, p. 97 che in Callimachus *Inni; Chioma di Berenice*, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 19932, p. 25, il verbo è tradotto letteralmente, con valore finale, per uccidere e per andare a caccia.

42 Cfr. Callimachus, *Inni; Chioma di Berenice*, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti, 1993, p. 25 e Callimachus, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D’Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 20063, p. 97.

Di girar carolando intorno a l'ara.  
O gran Reina, salve, e arridi al canto.

### Strocchi

Nè la danza annual fuggire uom debbe  
Intorno all'are sue: sia spoglio il pianto  
D'Ippo, alla qual di carolare increbbe.  
Salve magna regina, e arridi al canto

Entrambe le traduzioni sono libere: Pagnini inserisce “alcun” come soggetto di “ricusi”, Strocchi inserisce «uom» come soggetto di “debbe fuggire”. Il testo greco non presenta alcun soggetto per il verbo  $\phi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ .

Ἄκλαυτὶ viene reso da Pagnini in modo enfatico con “non senza pena e duol”, mentre Strocchi traduce in modo più libero con “sia spoglio il pianto”. “Speglio” è termine arcaico e letterario per specchio. Il rifiutarsi di danzare intorno all'altare di Artemide, da parte di Ippona, è espresso da Pagnini in modo articolato con disdetta feo. Il verbo  $\text{Κυκλώσασθαι}$  è reso sia da Pagnini che da Strocchi con “carolare”. Questo verbo deriva dal francese antico *caroler*, derivato a sua volta da *carole*, ballo che si danzava tenendosi per mano e girando in cerchio.  $\text{Εὐάντησον αὐοιδη}$  viene reso da entrambi i traduttori: arridi al canto. Il verbo “arridere” è poetico e ha valore figurato: esser favorevole, propizio.

Sia Pagnini sia Strocchi traducono con espressioni ridondanti che ampliano il testo. Strocchi modifica il testo inserendo anche parole che non sono presenti nel componimento originale: ad esempio aggiunge al v. 9 “se impetro”. Pagnini, oltre a utilizzare termini letterari, utilizza parole colloquiali e della sfera dell'affettività: ad esempio al verso 1 “ginocchi” e al v. 9 “babbo”. Prevale il gusto della traduzione letteraria su quella letterale, la visione di Monti su quella di Foscolo. Gli eruditi del passato, che conoscevano bene il greco e l'autore che traducevano, dovevano essere anche in grado

di tradurlo creando «un altro componimento poetico»<sup>43</sup>. Secondo le loro teorie il traduttore migliore è quello che riesce a rendere in italiano la bellezza della lingua greca. Nella traduzione letterale, la bellezza delle parole greche si perderebbe. Per poterla conservare è necessaria una traduzione che si discosti dal testo greco e sappia ricreare la stessa bellezza in italiano, utilizzando termini letterari e frasi eleganti. Strocchi, probabilmente, utilizza lo schema della terza rima per rendere la sua traduzione più musicale e, quindi, più gradita ai suoi lettori. Complessivamente, le traduzioni latine qui analizzate sono più fedeli al testo greco; mentre quelle italiane sono più libere e influenzate dalla personalità dei due traduttori. L'intento comune dei quattro traduttori, come si è cercato di mostrare, è di rendere Callimaco gradito ai lettori.

---

43 Aristophanes, *Aristofane, Menandro, Callimaco ed epigrammi*, Venezia, presso Antonio Zatta e figli, 1795, pp. 5-6.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTOPHANES, 1795, *Aristofane, Menandro, Callimaco ed epigrammi*, Venezia, presso Antonio Zatta e figli

BARBARISI G., 1995, *Monti "Iliade" di Omero*, in Letteratura Italiana, le opere dall'800 al 900, Torino, Einaudi

BETTINI M., 2012, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino, Piccola biblioteca Einaudi

BORNMANN FR., 1968, *Callimachus, Hymnus in Dianam*, Firenze, La nuova Italia editrice

CALLIMACHUS, 1795, *Callimachi Cyrenaei Hymni latinis versibus expressi... a Iosepho Petruccio Interamnate...*, Romae, ex Officina Salomoniana

CALLIMACHUS, 1816, *Inni*, trad. Dionigi Strocchi, Firenze, tipografia Ciardetti

CALLIMACHUS, 1820, *Inni di Callimaco cirenese secondo l'edizione ernestina 1761 colle regole ragionate sui dialetti greci ad uso della scuola di greche lettere nel Vescovile Seminario di Brescia*, Brescia, per Venturini e compagno

CALLIMACHUS, 1827, *Inni*, trad. D. Strocchi, Milano, per Nicolò Bettoni

CALLIMACHUS, 1965, *Callimachus*, edidit R. Pfeiffer, e Typographeo Clarendoniano

CALLIMACHUS, 1993, *Inni*, Chioma di Berenice, Callimaco, trad. V. Gigante Lanzara, Milano, Garzanti

CALLIMACHUS, 2006, *Inni, epigrammi, frammenti*, Callimaco, trad. G. B. D'Alessio, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli

FEDERICI F., 1828, *Degli scrittori greci e delle italiane versioni delle loro opere*, Padova

LEHNUS L., 2000, *Nuova bibliografia callimachea: 1489-1998*, Alessandria, Edizioni dell'Orso

LEOPARDI G., 1998, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri

LIDDELL H. G., R. SCOTT, revised by H.S. Jones, 1982, *A Greek-English Lexicon: with a supplement 1968*, Oxford, Clarendon press

LUPERINI R., P. CATALDI, L. MARCHIANI, 1997, *La scrittura e l'interpretazione*, vol. IV, tomo primo, Palermo, Palumbo

Stampato nel mese di Ottobre 2015  
presso il Centro Stampa Digitale  
dell'Assemblea legislativa delle Marche

*impaginazione*  
Mario Carassai

**ANNO XX - n. 196 Ottobre 2015**

**Periodico mensile**

**reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996**

**Spedizione in abb. post. 70%**

**Div. Corr. D.C.I. Ancona**

**ISSN 1721-5269**

**Direttore**

**Antonio Mastrovincenzo**

**Comitato di direzione**

**Marzia Malaigia, Renato Claudio Minardi**

**Direttore Responsabile**

**Carlo Emanuele Bugatti**

**Redazione**

**Piazza Cavour, 23 - Ancona - Tel. 071 2298295**

**Stampa: Centro Stampa digitale**

**dell'Assemblea legislativa delle Marche, Ancona**



**196**