

LATINITAS

SERIES NOVA

PONTIFICIA ACADEMIA LATINITATIS PROVEHENTE

seriem nouam edendam curat

IVANVS DIONIGI

adiuuantibus PAVLO D'ALESSANDRO et MARIO DE NONNO

DOCTORVM COLLEGIVM

MARIVS DE NONNO - MIRELLA FERRARI

GVILELMVS KLINGSHIRN - MARIANNA PADE - SERGIVS PAGANO

THEODORICVS SACRÉ - MANLIVS SODI - MICHAEL WINTERBOTTOM

CORRECTORVM COLLEGIVM

Franciscus M. Cardarelli - Paulus d'Alessandro

Nicus De Mico - Valerius Sanzotta

Omnia in opuscula censorum duorum iudicium permittitur

LATINITAS

SERIES NOVA

II · MMXIII
VOLVMEN PRIVS



PONTIFICIA ACADEMIA LATINITATIS
IN CIVITATE VATICANA MMXIII

Iura omnia vindicantur · *All rights reserved*

© Pontificia Academia Latinitatis, via della Conciliazione, 5

SCV - 00120 - CIVITAS VATICANA (segreteria@latinitas.va)

Hoc volumen ordinaverunt atque impresserunt typographeii

Palombi & Partner Srl, via Gregorio VII, 224, I - 00165 - Roma

IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

HISTORICA ET PHILOLOGA

Salvator Costanza, <i>De divinatione Graeca. Quid e papyris selectis cognoscere possimus</i>	9
Bruna Pieri, « <i>Retorquebas me ad me ipsum</i> »: Seneca, Agostino e alcuni lessemi di conversione	19
Orazio Antonio Bologna, « <i>Dis Manibus ...</i> »: un'iscrizione romana inedita da Alassio	39
Guido Milanese, <i>Sondaggi su grafie gregoriane e suono del latino</i>	51
Félix María Arocena, <i>Analecta hymnica Ecclesiae: himnarios e himnos</i>	69
Giacomo Dalla Pietà, <i>La tragedia Chosroes di Louis Cellot: un tipico prodotto del senechismo letterario del secolo XVII</i>	83
Robertus Spataro, <i>Ecclesiae Patres Christianae orationis magistri. De locis Patrum qui continentur in Institutione generali de liturgia horarum</i>	97
Manlio Sodi, <i>Tradurre testi per la liturgia: difficoltà, sorprese, prospettive</i>	105
Giorgio Bernardi Perini, <i>Ricordo di Fernando Bandini (1931-2013)</i>	119

HUMANIORA

Maurus Pisini, <i>Scholaris asellus...</i>	127
Alfonsus Traina, <i>Disticha</i>	129

ARS DOCENDI

Rémi Brague, <i>La voie romaine</i>	133
Marcus Ricucci, <i>Quomodo ratio docendi linguam Latinam methodo Ørbergiana explicari ab Stephani Krashen linguistica theoria possit</i>	139

APPENDIX

<i>Argumenta</i>	151
------------------	-----

HISTORICA ET PHILOLOGA

DE DIVINATIONE GRAECA.
 QUID E PAPYRIS SELECTIS COGNOSCERE POSSIMVS *

SALVATOR COSTANZA

Ciceroni, qui in libro priore eius operis, quod *De diuinatione* inscribitur, rem «praesensionem et scientiam rerum futurarum» esse dicit, facile consentiamus¹. Diuinandi sectatores hoc agebant, ut ex signis a natura datis arcanorum, antequam rata essent, cognoscerent. Mihi in animo est, nonnulla diuinationis testimonia certis rationibus propositis perscrutari, ut accuratius denuo inter se comparari possint.

Multi uiri docti iam statuerunt, praesagiorum artem rationi non conflare. Immo aetatis homines antiquae in diuinandi hoc usu se technicas quasdam non rationali disciplina alienas nec intellectu contrarias temptare arbitrati sunt, ne res futurae sibi incognitae essent². Vt plane dicam, inest ratio quaedam huic fatali scientiae, cuius auxilio maiores nostri causarum serie explicata se totam mundi compagem mente complecti posse crediderunt, cum homo diuinans praesentia, praeterita futuraque sine discretione cernere conatus esset³.

Inter omnes constat e papyris Graecis in Aegypto inuentis multa de ueterum religione cognosci posse. Primo libri antiquis temporibus conscripti ad artem diuinationis facilius intellegendam ualde sunt nobis auxilio.

* Oratio habita Romae in Campo Sancto Teutonico, a. d. IX Kal. Apr. an. Sal. MMXII, «Die Latinitatis uiuae», apud Symposium Societatis Goerres Magontinae, anno XL Enc. *Veterum Sapientia* B. Iohannis XXIII memorando. Hoc opusculum D. N. Pont. Max. Benedicto XVI pro LXXXV Die natali Eius summa cum deuotione gratissimo dictum animo.

¹ Vide CIC. *diu.* I 1, cf. ibidem I 9 «de diuinatione, quae est earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio».

² Cf. quae de diuinationis rationibus scripserint J.-P. VERNANT (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974; S. I. JOHNSTON, *Introducing: Divining Divination*, in S. I. Johnston - P. T. Struck (eds.), *Mantiké. Studies in Ancient Divination* (Religions in the Graeco-Roman World 155), Leiden - Boston 2005, pp. 1-28; M. A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London 2008, pp. 71 sq.

³ Cf. PH. E. LEGRAND, *Quo animo Graeci praesertim V et IV saeculis tum in vita privata tum in publicis rebus diuinationem adhibuerint*, Lutetiae Parisiorum 1898, pp. 7 sq.; R. PARKER, *Greek States and Greek Oracles*, ap. R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, pp. 76-108, praes. pp. 76 sqq. (prius editum in PARKER, *Greek States and Greek Oracles*, in P. A. Cartledge - F. D. Harvey [eds.], *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, History of Political Thought 6, 1985, pp. 298-326); W. BURKERT, *Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany*, in Johnston-Struck, op. cit., pp. 29-49, praes. pp. 29 sqq.; K. BEERDEN, *Worlds Full of Signs. Ancient Greek Divination in Context* (Religions in the Graeco-Roman world 176), Leiden - Boston 2013, pp. 21-29, 184-192.

Deinde reliqua diuinandi testimonia adhibenda sunt, in quibus uaticinia commemorantur. Denique loci plures, quos auctores et Graeci et Romani nobis de arte prophetica tradiderunt, haud praetermittendi sunt, quamuis multa de rebus futuris praedicendis argumenta breuitatis causa taceant, ne haec nimie enumerando defatigentur lectores. Ne multa, quae ficta e poetarum ingenio uel arbitrio orta sint, pro ueris habeamus, est cauendum. Libelli de diuinatione autem multifarias explicationes praebent, ut, qui in huius artis rudimenta incumbere aut experientia longius proficisci uelint, id facilius persequi possint.

Quam ob rem magna pluribus uerbis thesauri, qui ad scientiam magicam pertinent, in iis libris praebentur atque instructionibus datis ad usum discipulorum perspicue illustrantur.

Quibus uerbis praemissis, rem ipsam ita adeamus ac instituamus ut, quas res uates in sacrificiis peragendis facere oporteret, contemplemur. Vt diuinationis tantum artificiosae genera praecipue disseram, ad quae tractanda accedere in animo habeo, de haruspicum disciplina primo mentionem faciendam esse opinor, quam ex Oriente, praesertim e natione Chaldaea, in Occidentem manuisse uiri docti recte statuerunt. Regum bibliothecae Assyriorum de hoc augurio nobis seruatae sunt, ad quos solos haruspicina in imperio Babyloniorum una cum cunctis diuinandi artibus spectabat. At libri ad Etruscos ritus spectantes a plurimis laudati omnino deperditi sunt⁴. Locos apud auctores Graecos legimus, a quibus iecinoris inspectio praesertim de re militari facta commemoratur. Ampliorem enim rerum sacrarum scientiam prae se tulit Xenophon, cum multa testimonia de sacrificiis praeberet, quae milites Graeci, quos ipse ab Asia domum duxisset, uaticinii causa in itinere perfecissent.

Iam uero de praesagiis in papyris Graecis traditis nunc disputemus. De extispicio Graeco nonnullae extant papyri, e quibus *Pap. Soc. Ital.* X 1178; *Pap. Ross. Georg.* I 21; *Pap. Gen. inu.* 161 IIⁱ exeuntis uel IIIⁱ saeculi post Chr. n.; *Pap. Amh.* II 14 IVⁱ saeculi post Chr. n. nobis memorandae sunt, ubi plurimae uoces

⁴ De hieroscopia apud Assyrios confer C. BEZOLD, *De Babyloniorum extispicio supplementum: Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau*, ap. G. BLECHER, *De extispicio capita tria* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 2), Gissae 1905, pp. 246-252; H. DILLON, *Assyro-Babylonian Liver-Divination*, Rom 1932; U. JEYES, *The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: An Outline*, *Assyriological Miscellanies* 1, 1980, pp. 13-32; A. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik in Ugarit, Keil-alphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, Münster 1990; I. STARR, *Queries to the Sun god: Divination and Politics in Sargonid Assyria* (State Archives of Assyria 4), Helsinki 1990. De iecinore Placentino, scilicet speculo quodam Etrusco ad haruspicinam pertinenti in Aemilia inuento, uide G. KÖRTE, *Die Bronzeleber von Piacenza*, *Mitteilungen des Deutschen-Archäologischen Instituts, Römische Abt.* 20, 1905, pp. 348-377; C. O. THULIN, *Die Etruskische Disziplin*, I-III, Göteborg 1905-1909; L. B. VAN DER MEER, *Iecur Placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex*, *Bulletin Antieke Beschaving* 54, 1979, pp. 49-64; IDEM, *Interpretatio Etrusca: Greek Myths on Etruscan Mirrors*, Amsterdam 1995; J.W. MEYER, *Zur Herkunft der etruskischen Lebermodelle*, *Studia Phoenicia* 3, 1985, pp. 105-120.

technicae leguntur atque auspicia, quae ex iecinore uictimae mactatae fluxerunt. Sic ‘caput iecinoris’ (Graeco uerbo κεφαλήν)⁵, ‘cor’ (καρδία)⁶, ‘umeri’ (ὄμοι)⁷, ‘pectus’ (σῆθος)⁸, ‘pedes’ (πόδες) in extis enumerantur⁹. Libri e papyris seruati ad haruspicinam Graecam pertinentes eo nobis magis prosunt quod nihil de hoc genere in libris mediū aevi manu scriptis traditum est.

Cum homines aevi antiqui iecur mundum quendam minorem, qui Graece μικροκόσμος dicitur, rati essent, ‘portas’ (Graeco uerbo πύλας) in extis intersitas inuenerunt¹⁰. Immo uerisimile est, hoc uerbum ad Assyriorum lexicum referri. Vix dubium est, quin extispicum artificium secundum orientalem ritum apud Graecos Romanosque ex uno fonte manauerit¹¹.

Cum ‘uia’ in iecinore transuersae saepius descriptae sint, haec uerba ad ‘uiam’ pertinentia in lexico de anatomia congruunt atque unos ductus hepaticos denotant. Voces technicae Graeco sermone κέλευθος¹² et ἀντικέλευθος dictae, id est ‘uia’ ac ‘contraria uia’ conferendae sunt¹³, nec non uerbum idem significans ὁδός¹⁴ latiorque oratio: ὁδός κέλευθος¹⁵.

Quod si pro uero accipimus, denuo quid de ‘uia’, id est Graeco uerbo κέλευθος, in Genauisiensi opusculo (= *Pap. Gen. inu.* 161) significandum sit, dicamus. Ex hoc enim papyrum Genauisensem librum ad haruspicinam spectantem seruauisse probatur. Quo ‘uia’ iterum dicta nullum praesagium itineris indicat, quod editor princeps dubitanter proposuit (Gallice dictum: «un voyage à faire»), sed uero ductum hepaticum, scilicet ductum choledochum.

⁵ Vide *Pap. Soc. It.* X 1178 (= MP³ 2107), l. 12; *Pap. Ross. Georg.* I 21 (= MP³ 2108), col. II, l. 78; col. III, ll. 116, 121-122; *Pap. Amh.* II 14 (= MP³ 2104), ll. 8, 12; cf. S. COSTANZA, *La divinazione greco-romana. Dizionario delle mantiche: metodi, testi e protagonisti*, Udine 2009, p. 104.

⁶ Vide *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. I, ll. 14, 21 suppl.; col. III, ll. 104, 109; *Pap. Amh.* II 14, l. 26.

⁷ Vide *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. III, l. 119.

⁸ Vide *Pap. Soc. It.* X 1178, l. 14.

⁹ Vide *Pap. Soc. It.* X 1178, l. 10.

¹⁰ In *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. I, l. 40; col. III, l. 92; cf. U. JEYES, *The ‘Palace Gate’ of the Liver: A Study of Terminology*, *Journal of Cuneiform Studies* 30, 1978, pp. 209-233; A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Prescrizioni astrologiche relative alla prassi religiosa*, ap. G. Sfamini Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l’umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico* (Collana di studi storico-religiosi 7, Testi e problemi della Storia delle Religioni nell’Europa contemporanea 2), Cosenza 2005, pp. 151-190, praes. pp. 168 sqq., collato HEPHAEST. THEB. III 6, 13-17, at nihil de papyris ad extispicinam pertinentibus addito.

¹¹ Cf. G. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass. - London 1992 (ed. or. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984), pp. 49 sq., 183; PÉREZ JIMÉNEZ, art. cit., pp. 173 sqq.; FLOWER, op. cit., p. 33.

¹² *Pap. Gen. inu.* 161 (= MP³ 2106; LDAB 8895), fr. 1, col. 2, ll. 3, 7; fr. 10 (anecdoton), col. 3, l. 15 .αιεντηκλε^a; *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. II, ll. 51, 58.

¹³ *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. II, ll. 54-55; col. III, l. 98; *Pap. Amh.* II 14, ll. 19, 20.

¹⁴ *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. I, ll. 5, 21; col. III, l. 91.

¹⁵ *Pap. Ross. Georg.* I 21, col. II, l. 51.

Ex ceteris iecoris regionibus hic memoratis dubitari nequit, quin e libello Genauensi haruspicinae Graecae fragmenta seruata sint¹⁶.

Ad aliud genus nunc transeundum. *Pap. Soc. It. X 1179* fragmentum ad hydromantiam pertinens continet, id est diuinationem per liquidum, praesertim aquam, e quo reuelationis figurae apparebant¹⁷. Nomen technicae in l. 30 legitur aliisque locis recte supplendum est. Auctor opusculi II saeculi p. Chr. n. Ionica usus est dialecto, sine dubio ut linguam iam desuetam a sermone cotidiano segregaret. Vide terminationes Ionicas in prima declinatione singulari in -η: οικήη l. 5;]μαντήη l. 21; θύρηη l. 47; genitiuos plurales in -έων: μηνέων l. 8; ώρέων ll. 16, 17; τουτέων l. 40. At confer uoces quasdam Ionico usui repugnantes: ήμερῶν l. 6; έ]δείχθη l. 23 pro Ionico έδέχθη.

Cur hic dialectus Ionica adhibita sit, id maximi momenti est, cum studiosi scientiae magicae, sermone uulgari repulso, linguam quandam alienam, arcanam uel exoticam semper requirerent, sic Aegyptia uocabula apud Graecos, Graeca apud Romanos, Latina deinde apud homines medii recentiorisque aevi in ritibus diuinandi perfamiliaria fuerunt. Omni tempore fit enim, ut homo religiosus, sermone cotidiano reiecto, ad sacra mysteria celebranda uetusta uerba adhibeat. Quod attinet ad eos, qui unum Deum colunt, Mahometi sectatores arabicam Alcorani atque Iudaeos Hebraicam Bibliorum sacrorum linguas uti uidemus. Fratres quoque Orientis Christiani ad fovendam ac bene instaurandam liturgiam linguam arcanam, sicut Coptum, Syriacum, Aethiopicum, qui 'ge'ez' dicitur, Slavonicum aliosque sermones elegerunt, quibus in rebus tantum sacris utuntur. Nec non magni ponderis esse debere satis constat, sanctam Ecclesiam Romanam ad ritum Diuini Sacrificii celebrandum ante annum 1969 post Chr. n., ut omnes gentes lingua Latina Deo hymnum gloriae una uoce dicentes tribuerent, semper uoluisse, libris liturgicis in usu maxima cura seruatis, quos postremo s. Johannes XXIII, mirabili antecessoris sui uen. Pii XII opere collecto, eodem anno (1962) edidit, quo a multis laudata atque a nobis commemorata *Encyclica Veterum Sapientia* paruit.

De arcanis Orientis thesauris Anonymi tractatus de salisationibus membrorum Manestriae seruatus Berossi Chaldaei mentionem mathematici facit¹⁸. Ex uno fonte priscae sapientiae plerique ex Antiquis diuinationis genera fluxisse arbitrabantur.

In papyro Florentina ad hydromantiam pertinenti praescriptiones de cas-

¹⁶ Cf. S. COSTANZA, *P. Gen. inu. 161: un trattato di ieroscopia*, *Analecta papyrologica* 16-17, 2004-2005, pp. 37-46, praes. pp. 41-44, ubi genus ad haruspicinam pertinens inuenitur.

¹⁷ De hac papyro uide editionem alteram datam a S. COSTANZA, *PSI X 1179: un frammento di idromanzia*, *Analecta papyrologica* 18-20, 2006-2008, pp. 51-72, praes. pp. 55-58. De hydromantia cf. EIUSDEM *La divinazione greco-romana* cit., pp. 99-101.

¹⁸ *Pap. Ryl. I 28*, l. 31. De palmomantia apud Assyrios vd. G. FURLANI, *Sur la palmomantique chez les Babyloniens et les Assyriens*, *Archiv Orientalni* 17, 1947, pp. 255-269.

titate seruanda saepius dictae sunt, ut in col. I, ll. 2-3 legitur. Magus cito locum mundum seruandum esse imperat (col. I, l. 5; col. II, l. 25 sqq.), ubi ritum per puerum (col. I, l. 22; col. II, l. 38) apertis uerbis perfici uelit. Puer quidem incorruptus a magicis ritibus saepius commemoratur, qui numinis imaginem in aqua redditam uisurus erat. Quod papyrus Societatis Italianae ualde comprobatur. Magum hoc impuberi adulescente ad ritum peragendum uti solere satis constat. De puero incantato Apuleius in *Apologia* sua, capite 42 multa enarrat, cum puerum quendam, nescientem sui, tenebris circumfusum, multa praesagia praedicturum ad secretum locum duxisset. Madaurensis philosophus antiquos eruditosque uiros ad «miraculum de pueris» confirmandum testes laudat, sicut Varronem, Nigidium Figulum, cultorem necromantiae senioris Rei publicae Romanae aetatis, qui a. 45 ante Chr. n. mortuus est, at praesertim quid apud Platonem dictum sit refert. Opinio enim Platonis in *Conuiuio* uerbis istis memoratur: «inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas easque diuinationes cunctas et magorum miracula gubernare».

Hae potestates, id est daemonum numina, ut Platonis dicta recte interpretemur, aliquid medium inter deos ac homines proferunt, omnes diuinationis ritus regentes, cum comiteo eorum auxilioque mutuo numina et homines coniungerentur. Ipsi recte comiteatores (Germanico uerbo 'Zwischenwesen') inter summas deorum aedes atque imas hominum regiones dici possunt¹⁹.

Serioribusque graecitatis temporibus idem testantur Platonici philosophi, qui omnibus rebus, quae ad diuinationem spectant, assidua consuetudine studuerunt. Ex aliis hanc sententiam exhibent Porphyrius Tyrius discipulusque eius Iamblichus Chalcidensis in opere, quod *De mysteriis* inscribitur atque sub nomine alieno Abammonis Aegyptii sacerdotis editur, ubi plurimas rerum occultarum cognitiones magna copia praebere uoluit.

Iamblichus uero iustum atque legitimum declarat magos pueris incantatis usos esse, omnia, quae usu et tractatione experimenta testantur, simul adprobans. Iudicio eius numina ipsa «uates per cerealia futura praesagientes» (uerbo Graeco ἄλφίτομάντεις) fieri possunt. Chalcidensis philosophi sententia numen quoddam siue prouidentiae fati siue diuinationis homines participes esse fecit, ut istos ex plurimis a potestate diuina datis thesauris trahere liceat²⁰.

In *Pap. Oxy.* VI 885 fulminum prodigia, quibus Etrusci maxime excelle-

¹⁹ Cf. W. BERNARD, *Die Entwölkung des Himmels. Der moderne Naturgesetzbegriff und die platonische Daimonologie*, ap. H.-J. Horn (ed.), *Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus* (Itinera Classica 1), St. Katharinen 2002, pp. 9-24, praes. p. 22; J. HAMMERSTAEDT, *Geister im Zeugenstand. Die früheste lateinische Dämonologie in Tertullians Apologeticum*, ibidem, pp. 25-41.

²⁰ Vide IAMB. *myst.* III 17.

bant, pertractantur²¹. De scientia fulgurali plurima Iohannes Lydus postea Byzantini aevi primordiis collegit docteque disseruit, quae auctor opusculi Oxyrhynchitis iam testatur²². Seneca autem, cum ceraunomantiae superstitionem deneget, rationali sententia fulmina ex nubibus orta esse adfirmat²³. Fons haud praetermittenda de his rebus A. Caecina est, filius A. Caecinae illius, ad quem Cicero orationem suam misit. Ex inclita Etrusca familia Volaterrana ortus, Etruscam disciplinam, quae a patre suo didicerat, Romanorum scientiae intulit. Auctores Romani, non tantum Cicero in libro *De diuinatione*, sed Seneca atque Plinius Caecinae doctrinae multum debent²⁴. Seneca (*nat.* II 50, 1) Attalum « nostrum », scilicet magistrum suum e Stoicorum numero, qui Etruscam disciplinam cum sapientia Graeca reconciliare conatus sit, commemorat²⁵.

Ad salisationis scientiam nunc accedamus. Hoc diuinationis genere, quod uerbo Graeco palmomantia dicitur, praesagium aliquod, si membrum corporis hominis quodcumque salierit, edi credebatur²⁶. Cum methodus de salisationibus ualde obscura multis uideatur et inter inanissimas obseruationes ab Augustino Doctore in libro secundo operis eius, quod *De doctrina christiana*

²¹ *Pap. Oxy.* VI 885 (= Pack² 2105), secundi uel tertii saeculi post Chr. n.; cf. COSTANZA, *La divinazione greco-romana* cit., pp. 60 sq.

²² Ioh. Lyd. *ost.* 42-52, in capite de fulguribus (*Περὶ κεραυνῶν*), quod e Labeone profluxisse constat, cum mensium praesagiis ad Solis stationem in Zodiaci signis apud Chaldaeorum scientiam; uide A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 363; T. BARTON, *Ancient Astrology*, London - New York 1994, pp. 83, 208.

²³ *SEN. nat.* II 32, 1-50, 3; uide M. FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie*, I. *Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament R. II 79), Tübingen 1995, p. 303.

²⁴ Vide *CIC. diu.* II 23 et 50; *PLIN. nat.* II 137 sq.; *SEN. nat.* II 39, 1 sqq. Cf. F. MÜNZER, s. v. *Caecina*, 6-7, in *Realencyclopädie*, III 1, München - Stuttgart 1897, coll. 1237 sq. (de duobus Caecinis, patre filioque); FRENSCHKOWSKI, op. cit., p. 304; M. MORANDI TARABELLA, *Prosopografia etrusca*, I. *Corpus*, 1. *Etruria meridionale* (Studia archaeologica 135), Roma 2004, p. 116 et adn. 226.

²⁵ Vide K. HOLL, *Die Naturales quaestiones des Philosophen Seneca*, Diss. Berlin, Jena 1935, pp. 48 sq.; A. SETAIOLI, *Citazioni di prosatori greci nelle Naturales quaestiones di Seneca*, Prometheus 10, 1984, pp. 243-263, praes. pp. 255-262; G. FRANCO, *Orizzonti etruschi: una completa esplorazione del mondo etrusco*, Milano 1987, pp. 125 sq.; FRENSCHKOWSKI, op. cit., p. 304.

²⁶ Cf. H. DIELS, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients*, I. *Die Griechischen Zuckungsbücher* (*Melampus Περὶ πολῦμῶν*), Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, philol.-hist. Kl. 1907/4, pp. 3-6; S. G. OLIPHANT, *Salissationes sive ad Plauti Mil. 694*, *American Journal of Philology* 31, 1910, pp. 203-208, praes. pp. 204 sqq.; TH. HOPFNER, s. v. *Palmoskopie*, in *Realencyclopädie*, XVIII 3, Stuttgart 1949, coll. 259-262; CH.-E. RUELLE, *La Palmomantique*, *Revue de philologie* 32, 1908, pp. 137-141, praes. pp. 139 sqq.; W. R. HALLIDAY, *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, London 1913, pp. 172-183; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, II. *Die Hochblüte bis zum Ausgange des fünften Jahrhunderts*, Berlin 1935, pp. 142 sq.; PH. KOUKOULES, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός*, I-VI, ἐν Ἀθήναις 1948-1957, IV, pp. 185-189; S. COSTANZA, *Corpus palmomanticum Graecum* (= *Pap. Flor.* 39), Firenze 2009, pp. 5-9; EIVSDEM *La divinazione greco-romana* cit., pp. 135-137.

inscribitur (20, 31) numeretur²⁷, e pluribus III uel IV saeculi papyris post Chr. n. auspicia e membrorum salisationibus legimus²⁸. Ex quibus testimonia proferenda sunt, quae ad hoc litterarum genus magicarum spectant. Nec dubito quin nos papyri nonnullae in collectionibus publicis uel priuatis nondum editae effugerint, nec non ceteras futuris annis reperturum iri reor. Verisimile est, idem de uniuersis diuinationis generibus fieri posse.

Quoquo modo papyri de palpitationibus extantes iam ad historiam religionis antiquae inquirendam ualde profuerunt. Porro aeui Byzantini traditio, quae ad litteras de salisationibus refert, efficit ut recensiones ampliores uel breuiores e codicibus manu scriptis Palaeologorum aetatis atque Turcocratiae post Urbem captam nobis seruatae sint. E collatione testium e. g. Fragmenta Osloense (*Pap. Osl. III 76*) Michiganienseque (*Pap. Mich. XVIII 766*) ad uersionem maiorem medii aeui, quae A notatur, attinere iudicamus, dum libros de palpitationibus Florentiae Mancestriaeque seruatos, id est *Pap. Soc. It. VI 728* ac *Pap. Ryl. I 28*, cum uersione altera, quae B notatur, consentire constat.

Testimonia in papyris seruata non solum magno nobis auxilio sunt, ut uiri docti errores in codicibus medii aeui recte emendare queant, sed etiam ut rationes quaedam religionis ueteris Aegypti ante fidei Christianae uictoriam cognosci possint, quarum nulla uestigia in libris medii aeui manu scriptis aliter inuenienda sint.

Verbis istis mihi in animo est, preces ad quendam deorum propitium sibi reddendum (Graece ἰλάσκεσθαι) denotare, quas auctor de salisationibus lectoribus suis ad efficiendum imperare solebat. Quibus ritibus a piis uiris fruendum erat, postquam membrum iis salierit, ut gratiam diuinam adipisci possent²⁹. Age uideamus quibus uerbis in deos Graeci pietatem exercere soliti sint, haec prex ante numen inuocandum uoce Graeca εὐχου uel ἰλάσκου referri solet. Saturnum, Cererem, Hecatē, Phoebum, Mercurium, Iouem aliaque numina precibus ratis propitianda esse in papyris de salisationibus legimus, ubi nomina tantum Graeca inueniuntur, dum *Oneirocritica*, commentaria de somniis locupletissima ab Artemidoro Daldiano conscripta, nonnulla nomina Aegyptia praebeant³⁰. Quin immo interpretatio Graeca adeo aetate

²⁷ De ss. Patribus Graecis ac Latinis, qui salisationum interpretationem condemnant, Gregorius Nyssenus, Iohannes Chrysostomus ac Thomas Aquinas inter alios numerandi sunt, cf. S. COSTANZA, *La palmomanzia e tecniche affini in età bizantina*, Schede Medievali 44, 2006, pp. 95-111; EIVSDEM *Corpus palmomanticum* cit., pp. 12-16.

²⁸ *Pap. Flor. III 391*, *Pap. Ryl. I 28*, *Pap. Osl. III 76*, *Pap. Soc. It. VI 728*, *Pap. Mich. XVIII 766*, *Pap. Param. 4* (*Pap. Vindob. G. 2859* uerso), *Pap. Prag. Gr. IV inu. G 71 + 156*, *Pap. Oxy. XXXII 2630* uerso. Cf. COSTANZA, *Corpus palmomanticum* cit., pp. 43-110.

²⁹ Cf. quae de precibus in diuinatione cuncta dixerit LEGRAND, op. cit., p. 62, in papyris de salisationibus COSTANZA, *Corpus palmomanticum* cit., pp. 9 sq.

³⁰ Cf. M. C. BARRIGÓN FUENTES, *Les dieux égyptiens dans l'Oneirocriticon d'Artémidore*, Kernos 7, 1994, pp. 29-46, praes. p. 33.

iam Alexandrina numina Aegyptia sub titulis Graecis transmutauit, ut in hoc conexu dubitari nequit, quin tituli deorum Graeci non tantum diuis patriis, sed etiam illis ex Oriente introductis congruant.

Libri autem medii aevi manu scripti de palpitationibus nullo loco preces ad deos paganos, nec non ad Dominum uel Sanctos Christianae fidei exhibent. Alias praesagiorum auctores semitas percurrere licebat. Vide e. g. *Sortes Sangallenses*, id est libros in Gallia Vⁱ uel VIⁱ saeculi diuinandi causa conscriptos, ubi dicitur: «Ora Deum», «Roga Deum» siue «Dominum»³¹. Simili modo in *Sortibus Astrampsychi*, oraculis II uel III saeculi post Chr. n., quae sub nomine ficto magi cuiusdam Persici editae sunt, quod 'animam sideris' uertere possumus, quaestio quaedam legitur: «si agonem gymnicum uicerim», quae in testibus recentioribus medii aevi uerbis istis conuertitur: «si episcopus factus sim»³². Res ualde mutatas esse hoc exemplum satis comprobare uidetur: non certamina in stadiis iam celebrata esse, sed uiros potius de episcopali corona acrius inter se disputauisse.

Quod ad palmomantiam attinet, auctores tamen opuscula de salisationibus quoquo modo Christianae religioni conciliare non ausi sunt, at preces ad ueteres deos expunctas praetermittere statuerunt.

Quibus omnibus diuinandi rationibus Graeci summum momentum tribuere omniaque scripta de hac re deo uel homini magnae auctoritatis cuidam adscribere solebant. Vt Iamblichus Chalcidensis in libro tertio de opere sui, quod *De mysteriis* inscribitur, capite 17 tradit, numen mutua participatione semper sine differentia permanens homines sui similes facit. Quapropter deus ipse plurimis diuinandi generibus peractis non diuiditur, cum autem sine discretione uniuersam suam potentiam proferre potuerit.

Quoquo modo multi uiri ex antiquis se scientiam in rebus futuris interpretandis consequi rati sunt, quibus nihil optatius fuit, quam ut diuinae cuncta complectentis sapientiae participes fieri possent. Quid ergo? Quam anguste diuinatio cum religione cohaereat nobis iam perspicuum est. Quibus utrisque persuasio communis recepta est, ut uidetur, numina deorum uel daemonum esse, quae homini rerum secreta futurarum reuelare possint.

Quas ob causas cultores futurorum diuinationis cuiuslibet se immortalitatem adeptos quandam putabant. Complurimis modis tunc homines experiri uoluerunt ut, uelamento reiecto, fatorum praescii essent. Etenim, cum omnia haec conati essent, nihil uero religionis Christianae cognitioni comparabile

³¹ Cf. W. E. KLINGSHIRN, *The Sortes Sangallenses*, in Johnston - Struck, op. cit., pp. 99-128, praes. pp. 106 sq.

³² De hoc uide R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York 1987, p. 677; P. W. VAN DER HORST, *Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity*, ap. L. V. Rutgers et al. (eds.), *Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, praes. p. 166 et adn. 96.

cognouerunt, quae, Filio Dei reuelante, constituta est. Eodemque modo, ut uiri docti constituerunt, inter turbam sacrificiorum Deo commissam Sacrificiumque Dei ipsius multum interest³³, « qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps ».

³³ Cf. R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris 1972; M. DETIENNE, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, ap. M. Detienne - J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 7-35, praes. pp. 34 sq.

«RETORQUEBAS ME AD ME IPSVM»:
SENECA, AGOSTINO E ALCUNI LESSEMI DI CONVERSIONE

BRUNA PIERI

I. TORSIONI E FUGHE

La vicenda dei due ‘agentes in rebus’ di Treviri, raccontata da Ponticiano — una delle tante storie di conversione¹ in cui si articola il libro che segna il punto di svolta nella vicenda personale di Agostino ed è esemplare² di quella ‘conuersio per uerba’³ che è tema metanarrativo delle *Confessioni*⁴ — spinge il futuro vescovo di Ippona a un impietoso esame di coscienza sullo stato del proprio processo di conversione (*conf.* VIII 7, 16):

narrabat haec Ponticianus. tu autem, domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. et si conabar auertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut inuenirem iniquitatem meam et odissem. noueram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliuiscabar.

¹ L’allusione è al titolo della recente e bella traduzione italiana, con note di commento, dell’VIII libro, a cura di F. GASTI, *Agostino. Storie di conversione*, Venezia 2012.

² Cf. A. KOTZÉ, *Augustine’s Confessions. Communicative Purpose and Audience*, Leiden 2004, pp. 173-181; M. VESSEY, *History, Fiction and Figuralism in Book 8 of Augustine’s Confessions*, in D. B. Martin - P. Cox Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham (NC) 2005, pp. 237-257: p. 238; R. SZPIECH, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia 2013, p. 52; B. PIERI, *Per uerba ad Verbum: la conversione attraverso il racconto*, in *Res novae. Rivoluzioni*, a cura del Centro studi La permanenza del classico, Bologna 2013, pp. 147-149.

³ Nel brano qui proposto non può passare inosservata (e infatti è sottolineata ad esempio da GASTI, op. cit., ad loc., p. 143) la presenza di ‘narro’, ripetuto per tre volte in un breve giro di frasi. Dedicò spazio all’episodio raccontato da Ponticiano anche P. BURTON, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford 2007 (pp. 97-99), un volume che mantiene però meno di quel che il titolo promette. Che le *Confessioni* smentiscano «l’intellettuale ascesa dai segni alle res», proposta nella prima parte del *De doctrina Christiana*, è la tesi di G. LETTIERI, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001 (p. 157).

⁴ Di alcuni aspetti di metanarrazione nelle *Confessioni* ho parlato in *Memoria, tempo e racconto: spunti metanarrativi nelle Confessioni di Agostino*, in A. Fassò (cur.), *Memorie diari confessioni*, Bologna 2007, pp. 27-50.

I commentatori di questo passo⁵ ne hanno da tempo colto il confluire di suggestioni di diversa natura: scritturistica, in primo luogo, e non solo per la presenza di stilemi che sono marchio delle *Confessioni*⁶, come l'uso dell'et' iniziale pleonastico, mimetico del 'waw' inversivo ebraico⁷, ma anche e soprattutto per alcune puntuali allusioni come il «constituebas me ante faciem meam», che è citazione di *psalm.* 49, 21⁸, o la potente immagine (per la quale Courcelle richiamava la favola delle due bisacce di PHAEDR. IV 10)⁹ dell'Agostino nascosto dietro la sua stessa schiena per il timore di scoprire la propria natura di peccatore¹⁰ («auferens me a dorso meo»): O'DONNELL (op. cit., p. 42, ad loc.) cita *Ier.* 2, 27 «uerterunt ad me tergum et non faciem» (sfruttato da Agostino già in *conf.* II 3, 6 «qui ponunt ad te tergum et non faciem»); a questa però andrà aggiunto anche *Bar.* 2, 33 «et auertent se a dorso suo duro et a malignitatibus suis», dove si trova l'idea del 'voltarsi dalla propria schiena': Agostino vi torna in più occasioni¹¹, ma particolarmente efficace è un sermone in cui i termini sono rovesciati rispetto al nostro contesto perché la prima persona è riferita a Dio e il 'tu' al peccatore: *serm.* 17, 5 «alios reprehendis, te non respicis; alios accusas, de te non cogitas; alios ponis ante

⁵ Oltre alle note della succitata edizione di Gasti, si vedano almeno J. J. O'DONNELL, *Augustine. Confessions*, III. *Commentary on Books 8-13*, Oxford 1992, e L. F. PIZZOLATO in *Sant'Agostino. Confessioni*, III. *Libri VII-IX*, a cura di G. Madec - L. F. Pizzolato - M. Simonetti, trad. di G. Chiarini, Milano 1994, pp. 231-292.

⁶ M. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Noviomagi 1949, pp. 40 sg., cita tutto l'episodio di Ponticiano (e in particolare il nostro passo) come esempio di «récit confessant» (p. 40). In generale, sullo stile delle *Confessioni*, oltre al citato Verheijen, restano imprescindibili gli studi di C. I. BALMUS, *Études sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la cité de Dieu*, Paris 1930; C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiennes*, II, Roma 1961, pp. 308-323. Meno si ricava da O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Lengua y estilo de las Confesiones de san Agustín*, in M. Merino (cur.), *Verbo de Dios y palabras humanas*, Pamplona 1988, pp. 117-128, o dal paragrafo riservato allo stile (coll. 1180-1183) di E. FELDMANN, s. v. *Confesiones*, in *Augustinus-Lexicon*, I, coll. 1134-1193.

⁷ VERHEIJEN, op. cit., pp. 90-95 e 118-120; GARCÍA DE LA FUENTE, art. cit., pp. 123 sg.

⁸ «Constituam te ante faciem tuam» secondo il testo agostiniano di *in psalm.* 49, 28; 74, 9; *serm.* 17, 6; 8 Dolb. [= 29B], 5. Diversamente suonano le due versioni di Girolamo, dai Settanta («arguam te et statuam contra faciem tuam») e dall'ebraico («arguam te et proponam te ante oculos tuos»). Nell'*enarratio* dedicata a questo salmo, il versetto assume la forma, consueta alla predicazione agostiniana, dell'esortazione: *in psalm.* 49, 28 «tolle te a tergo tuo, ubi te uidere non uis, dissimulans a factis tuis, et constitue te ante te».

⁹ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968², p. 192.

¹⁰ Motivo anch'esso scritturistico: cf. *psalm.* 35, 2 sg. «non est timor dei ante oculos eius quoniam dolose egit in conspectu eius [scil. Dei] ut inueniret iniquitatem suam», così spiegato da Agostino in *in psalm.* 35, 3: «sunt enim homines qui quasi conantur quaerere iniquitatem suam, et timent illam inuenire».

¹¹ Oltre al sopra citato *in psalm.* 49, 28, anche in *in psalm.* 50, 8 «sed peccatum eius nondum erat coram eo, post dorsum erat quod fecerat; suam iniquitatem nondum agnoscebat, et ideo alienae non ignoscebat. sed propheta ad hoc missus, abstulit a dorso peccatum, et ante oculos posuit» (si parla di Nathan che impone a David di guardare le proprie colpe).

oculos tuos, te ponis post dorsum tuum. ego quando te arguo, contra facio. tollo te a dorso tuo, et pono te ante oculos tuos. uidebis te, et planges te».

In tale contesto di evidente matrice scritturistica, si inseriscono tuttavia suggestioni di altra natura: si è ad esempio sottolineato come la metafora del volgersi indietro, all'origine non solo del concetto cristiano di conversione ma anche del lessico latino della conversione stessa, risalga in definitiva al *περιάγειν* del mito della caverna di PLAT. *resp.* VII 518cd¹²; l'«auerti» tentato da Agostino, cui si oppone il «retorquere» di Dio attraverso Ponticiano, sarebbe insomma l'opposto del processo di conversione¹³.

Ed è stato infine osservato¹⁴ come Agostino attinga qui ripetutamente a Seneca: da un lato due degli aggettivi da lui selezionati a descrivere la propria bruttezza morale («distortus» e «maculosus») si ritrovano in un passo del *De ira* in cui Seneca, dopo avere accennato all'uso «diagnostico» degli specchi (tema approfondito nelle *Naturales quaestiones*¹⁵), afferma che essi sarebbero ancor più utili se a potervisi guardare fosse l'animo: *ir.* II 36, 1 «animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus»¹⁶.

¹² Così PIZZOLATO, op. cit., p. 266, ad loc., che richiama le seguenti parole di W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, II, trad. it., Firenze 1954, pp. 512 sg.: «quando si ponga il problema non già del fenomeno «conversione» come tale, ma dell'origine del concetto cristiano di conversione, si deve riconoscere in Platone l'autore primo di questo concetto. Il trasferimento del vocabolo all'esperienza religiosa cristiana ebbe luogo sul terreno del primitivo platonismo cristiano». Pagine celebri sul «fenomeno» conversione aveva scritto A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, discusso in F. PARENTE, *L'idea di conversione da Nock ad oggi*, Augustinianum 27, 1987, pp. 9-25.

¹³ Al *περιάγειν* platonico andrà infatti aggiunto lo *στρέφειν* dello stesso contesto che è il verbo su cui si forgia il lessico latino di conversione: su questo tema — e in particolare sulla *ἐπιστροφή* filosofica e pagana a confronto con quella religiosa cristiana — imprescindibile è il volume di P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»*. *Étude sur un terme commun a l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963; si vd. anche J. P. DUMONT, *Les modèles de conversion à la philosophie dans Diogène Laërce*, Augustinus 32, 1987, pp. 79-97 (pp. 83 sg. sul modello platonico di *resp.* 7, 518cd); sui verbi scritturistici di conversione cf. G. BERTRAM, s. v. *ἐπιστρέφω*, *ἐπιστροφή*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., XII, Brescia 1979, coll. 1364-1381 (ben più sommario S. LÉGASSE, s. v. *ἐπιστρέφω*, *ἐπιστροφή*, in *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1995, coll. 1344-1347); J. BEHM - E. WÜRTHWEIN, s. v. *μετανοέω*, *μετάνοια*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., VII, Brescia 1971, coll. 1106-1196. Non molto, per il latino, si ricava da J. IRMSCHER, *Sul concetto di conversio e i corrispondenti termini greci*, Augustinianum 27, 1987, pp. 27-32.

¹⁴ P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris 1963, p. 111.

¹⁵ SEN. *nat.* I 17, 4 «inuenta sunt specula ut homo ipse se nosset»: su questo aspetto rimando a F. R. BERNO, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Bologna 2003, pp. 42 sg. In generale sull'uso diagnostico degli specchi cf. S. BARTSCH, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, Chicago 2006.

¹⁶ Cf. J. KER, *Seneca on Self-examination: On Anger 3.36*, in S. Bartsch - D. Wray, *Seneca and the Self*, Cambridge 2009, pp. 160-187: pp. 180-182.

Ancora un dialogo senecano, il *De tranquillate animi*, è stato chiamato in causa a proposito del topos della 'fuga sui'¹⁷ («quo a me fugerem non erat»): si tratta di un tema solidamente attestato nei classici latini, da LVCR. III 1053-1070 (in particolare vv. 1068 sg. «hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit, / effugere haut potis est: ingratus haeret et odit»), a HOR. *carm.* II 16, 19 sg. («patriae quis exsul / se quoque fugit»); *epist.* I 14, 13 («in culpa est animus qui se non effugit umquam»), fino, appunto, a SEN. *tranq.* 2, 14 «ut ait Lucretius “hoc se quisque modo semper fugit”. sed quid prodest si non effugit?», che prende spunto proprio dai versi lucreziani¹⁸. A dire il vero, anche in questo caso si è pensato alla compresenza di uno spunto scritturistico, *psalm.* 138, 7 «quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam?»¹⁹, ma mi pare che manchi nel salmo l'idea — essenziale al topos — della fuga da se stessi²⁰. Curiosamente scettico sulla prima delle due memorie senecane (della seconda non dà addirittura notizia) J. J. O'Donnell, secondo il quale Agostino «had small familiarity with Seneca» (op. cit., p. 43, ad loc.).

II. L'ANIMA ALLO SPECCHIO

Ora, a prescindere dal problema della familiarità di Agostino con Seneca, che giudicherei fuori di discussione (ritengo dirimente la testimonianza di *conf.* V 6, 11)²¹, mi sembra che la presenza del filosofo pagano in questo passo sia innegabile, non solo perché l'immagine del dorso potrebbe ricordare anche

¹⁷ Il topos nelle *Confessioni* era presente già in IV 7, 12 «ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequer?».

¹⁸ Cf. l'analisi di G. LOTITO, *Suum esse: forme dell'interiorità senecana*, Bologna 2001, pp. 53-68, e di A. TRAINA, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini - L. Zurli - L. Cardinali (curr.), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2006, pp. 729-749: p. 733.

¹⁹ Cf. G. N. KNAUER, *Peregrinatio animae (zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)*, *Hermes* 85, 1957, pp. 216-248: p. 223.

²⁰ Cf. anche G. MAZZOLI, *S. Agostino e la cultura classica: sconfessioni e Confessiones*, in *Cultura latina e cristiana fra III e V secolo. Atti del convegno (Mantova, 5-7 novembre 1988)*, Firenze 2001, pp. 263-281: p. 280.

²¹ Sulla questione rimandiamo, oltre al classico H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, I-II, Göteborg 1967, pp. 676-680, che è forse all'origine di tanto scetticismo («Augustinus took little, if any, interest in the Roman Stoic par préférence» (p. 680), al ben più ponderato A. TRAINA, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴, pp. 175-179 (con ricchissima bibliografia) e al recente, ma a tratti inaffidabile (ne ho parlato nella mia recensione in *Adamantius* 12, 2006, pp. 597-605), G. A. MÜLLER, *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2003, passim; a dir poco deludente, invece, l'attenzione riservata a Seneca in M. VESSEY (ed.), *A Companion to Augustine*, Oxford 2012: il filosofo non compare né nel capitolo di D. SHANZER (*Augustine and the Latin Classics*, pp. 161-174), né in quello di S. BYERS (*Augustine and the Philosophers*, pp. 175-187).

un altro passo del *De ira*²²; non solo perché sarebbe curiosa coincidenza ritrovare insieme ‘maculosus’ e ‘distortus’, due aggettivi che sono usati piuttosto di rado in senso morale²³; ma più in generale perché il contesto senecano da cui deriverebbero è assai simile a quello del nostro passo: in entrambi i casi, infatti, il tema è quello dell’esame di coscienza²⁴. E a ulteriore riprova incontriamo ancora ‘maculosus’ in un sermone agostiniano in cui la consapevolezza dei propri peccati derivante dall’ascolto della parola di Dio è presentata attraverso l’immagine dello specchio dell’anima: *serm.* 301A, 1 «ecce propositum est nobis uelut speculum, in quo nos omnes aspiciamus, et, si quid de facie nostra forsitan maculosum occurrerit aspectibus nostris, cura sollicita detergamus, ne rursus inspecto speculo erubescamus». Che d’altra parte il tema del ritorno al proprio animo — che sappiamo essere esplicitamente ricondotto da Agostino alla lettura dei neoplatonici²⁵ — sia espresso in un linguaggio di impronta senecana è acquisizione consolidata dopo le pagine dedicate a questo argomento da A. Traina²⁶.

Alle presenze del lessico senecano già segnalate per il nostro brano ne possiamo aggiungere un’altra: un ulteriore, interessante spunto di confronto fra i due in quell’ambito dell’accesso all’interiorità che più sembrerebbe accomunarli. A descrivere il processo di introversione, infatti, Agostino usa una espressione che suona particolarmente forte, se non addirittura violenta²⁷: «et retorquebas me ad me ipsum». Ora, ‘retorqueo’ è generalmente attestato, negli autori pagani e cristiani, tanto nel concreto senso di ‘torcere all’indietro’, quanto in quello metaforico e più astratto di ‘ritorcere’ (argomentazioni, parole, etc., generalmente con connotazione ostile²⁸). Ma il suo uso nell’ambito del lessico dell’interiorità sembrerebbe esclusivamente senecano prima e

²² SEN. *ir.* II 28, 8 «aliena uitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt ... faciet nos moderatiores respectus nostri» (cf. P. COURCELLE, *Conosci te stesso da Socrate a S. Bernardo*, trad. it., Milano 2001, pp. 53 e 59).

²³ Cf. *ThL* VIII, s. v. *maculosus*, col. 30, 39 sgg., e V 1, s. v. *distorqueo*, col. 1539, 67 sgg.

²⁴ Sull’esame di coscienza in Seneca, cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et l’appropriation du temps*, Latomus 54, 1995, pp. 545-567: pp. 552-557; M. W. EDWARDS, *Self-scrutiny and Self-transformation in Seneca’s Letters*, Greece & Rome 44, 1997, pp. 23-38; LOTITO, op. cit., pp. 27-28; dedicato a *ir.* III 36 KER, art. cit.

²⁵ AVG. *conf.* VII 10, 16 «et inde admonitus redire ad memet ipsum, intraui in intima mea» (un passo che J. J. O’MEARA, *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. by T. Halton, Washington 1992, p. 204, mette in relazione con il nostro); sulla annosissima questione di quali neoplatonici (e in quale traduzione) Agostino abbia effettivamente letto, una ottima scheda di sintesi delle varie ipotesi è offerta da T. FUHRER, in Eadem, *Augustin. Contra Academicos (vel de Academicis)*, *Bücher 2 und 3*, Berlin - New York 1997, pp. 90-93; decisamente limitato e circoscritto il contributo di S. BYERS, art. cit., pp. 180-184.

²⁶ TRAINA, *Lo stile ‘drammatico’* cit., pp. 171-192.

²⁷ Come violento è ‘impingo’ usato poco sotto: «impingebas me in oculos meos».

²⁸ FORCELLINI, IV, p. 128; OLD, pp. 1642 sg.

agostiniano poi. Nel Cordovese quattro delle sette occorrenze di ‘retorqueo’ vanno in questa direzione: in *benef.* III 3, 4 «ad praeterita rari animum retorquent» e *clem.* I 11, 1 «multa fecit, ad quae inuitus oculos retorquebat», il verbo determina rispettivamente «animus» e «oculi»; in *breu.* 10, 3 «nemo, nisi quoi omnia acta sunt sub censura sua, quae numquam fallitur, libenter se in praeteritum retorquet», è invece costruito con il riflessivo diretto; infine in *benef.* V 7, 4 «uitia ... inuisa sunt ... cum in se retorquentur» lo sguardo dell’uomo verso i propri vizi è descritto brachilogicamente come sguardo dei «uitia» su se stessi. Segnaliamo che punto di partenza di questo uso metaforico, quasi tecnico a proposito dell’esame di coscienza, potrebbe essere ancora la metafora dello specchio e che — a esprimere la riflessione delle immagini — ‘retorqueo’ si trova usato nuovamente solo in Seneca (*nat.* I 5, 1 «alii non imagines aiunt in speculo sed ipsa aspici corpora, retorta oculorum acie et in se rursus reflexa») e in Agostino (*trin.* IX 3, 3 «radios qui per eos [scil. oculos] emicant ... refringere, ac retorquere in ipsos non possumus nisi cum specula intuemur»).

III. LO SGUARDO ALL’INDIETRO (E LE SUE CONSEGUENZE): ‘RETORQVERE’ E ‘SIBI DISPLICERE’

Tornando alle occorrenze senecane sopra segnalate di ‘retorqueo’, in tre di esse il verbo indica un particolare aspetto della introversione, vale a dire il ricordo e la riconsiderazione del proprio passato²⁹. Un processo che è accessibile al saggio, perché solo il saggio — è la tesi del decimo capitolo del *De breuitate uitae* — è in grado di recuperare il suo passato e soprattutto di goderne come di un tempo che è stato speso bene³⁰. Solo il *sapiens*, dunque, si volge al passato «libenter». Per gli altri questo processo o non avviene (cf. «rari» in *benef.* III 3, 4) o avviene contro voglia («inuitus» in *clem.* I 11, 1, e ancora in *breu.* 10, 3 «inuiti itaque ad tempora male exacta animum reuocant») e con spiacevoli risultati. L’animo degli *stulti*, lasciato a se stesso, desidera infatti solo fuggire: *tranq.* 2, 9 sg. «inuitus aspicit se sibi relictum. hinc illud est taedium et displicentia sui et nusquam residentis animi uolutatio». La ‘displicentia sui’³¹ è l’effetto peggiore che Seneca attribuisce al vizio: *tranq.* 2, 7 «innumerabiles

²⁹ G. D. WILLIAMS, *Seneca. De otio. De breuitate vitae*, Cambridge 2003, p. 180, ad loc., segnala che Seneca è il primo a usare ‘retorqueo’ a proposito della memoria; anche qui Agostino lo segue: leggiamo «recordando retorqueat» in *AVG. trin.* XI 5, 8 nell’ambito di una trattazione sulla memoria; e «ad memoriam retorqueri» in *trin.* XI 8, 14. Il verbo ‘retorqueo’ non compare nella rassegna di ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et l’appropriation* cit., p. 556.

³⁰ «La maîtrise du temps ne s’improvise pas et elle n’est pas à la portée des non-philosophes» scrive ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et l’appropriation* cit., p. 555.

³¹ *Iunctura* che occorre nel solo Seneca e su cui vd. TRAINA, *Lo stile “drammatico”* cit., p. 57; IDEM, *Observatio sui* cit., p. 737; F. CITTI, *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam 2012, p. 19.

deinceps proprietates sunt sed unus effectus uitii, sibi displicere»³²; *epist.* 42, 2 «nec ulla maior poena nequitiae est quam quod sibi ac suis displicet»³³.

Torsione interiore, disgusto di sé e desiderio di fuga da se stessi: Seneca e Agostino sembrerebbero intendersi molto bene e invece qui sta una prima importante differenza fra i due. Se infatti è vero che anche per l'Agostino dell'VIII libro delle *Confessioni* lo sguardo interiore provoca sofferenza, perché ovviamente lo 'specchio' della coscienza non può che riflettere l'immagine di un peccatore che non riesce a divincolarsi dalle 'catene dell'abitudine', tuttavia mentre Seneca nutre una sostanziale sfiducia nella riconsiderazione del passato da parte dell'uomo «occupatus» (cioè dello *stultus*) e di fatto la riserva al solo *sapiens* (*breu.* 10, 5 «securae et quietae mentis est in omnes uitae suae partes discurrere»)³⁴, Agostino, facendo di questo pur doloroso e spesso frustrante processo l'atto preliminare della conversione, lo destina invece proprio al peccatore, del quale non si deve mai disperare; richiamiamo in causa, un po' più estesamente, in *psalm.* 49, 28:

«modo te non uides; facio ut uideas te. quia si uideres te, et displiceres tibi, placeres mihi; quia uero non te uidens placuisti tibi, displicebis et mihi et tibi; ... quid enim tibi faciam» inquit «constituam te ante faciem tuam. quid enim uis latere teipsum? in dorso tuo tibi es, non te uides; facio ut te uideas; quod post dorsum posuisti, ante faciem ponam; uidebis foeditatem tuam, non ut corrigas, sed ut erubescas». iam quia dicit ista, fratres, desperandus est ille cui dicitur? nonne illa ciuitas de qua dictum est: triduum, et Niniue euertetur, intra triduum idonea fuit conuerti, orare, plangere, de poena imminenti misericordiam promereri?

La differenza risalta molto bene dalla funzione che Seneca e Agostino assegnano al 'sibi displicere': prodromo della 'fuga sui' per Seneca, della conversione per Agostino³⁵: «displicentes sibi, mutare uitam instituunt» (*serm.* 98, 6); il pubblicano del Vangelo «se adtendebat, ut primo sibi displiceret, et sic deo placeret» (*in psalm.* 31, 2, 12)³⁶; infatti, aggiunge il vescovo in un'altra

³² Cf. LOTITO, op. cit., pp. 46 sg.

³³ In *breu.* 2, 1 la «sibi displicens leuitas» è caratteristica di chi perde tempo passando dall'uno all'altro interesse. Sull'espressione contraria, «sibi placentes», vd. G. SCARPAT, *I sibi placentes: fortuna di un volgarismo da Orazio ad Agostino*, Paideia 42, 1987, pp. 63-66.

³⁴ «L'antitesi è tra presente e passato, come tra *occupati* e chi *totus suus est*: ai primi va il presente, a questi ultimi il passato ... sì che i primi non hanno passato e finiscono col non avere presente, i secondi dal passato riflettono una gioia serena sul presente» (A. GRILLI, *L'uomo e il tempo*, in *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. Traina, Milano 2000², pp. 71-81: p. 72).

³⁵ Un passaggio che mi pare di riscontrare per la prima volta in AMBR. *apol. Dau.* I 9, 47 «omnia igitur aduersa habet qui ipse sibi displicet, ipse sui accusator, ipse sui testis est, nec inuenit quo fugiat qui ipse se perurget et stimulat. sed hoc bonae mentis est uulnus sentire peccati». E chissà che in Ambrogio non ci sia il ricordo di SEN. *epist.* 28, 9 «initium est salutis, notitia peccati», per il quale vd. *infra*.

³⁶ Cf. ancora in *psalm.* 106, 14 «utinam sibi displicerent, et deo placerent».

enarratio (41, 12), «nemo currit ad remissionem peccatorum, nisi qui displicet sibi». Un processo doloroso ma indispensabile, quindi: *in euang. Ioh.* 7, 2 «et opus est ut respiciant se, et displiceant sibi. spectare uolunt³⁷, et spectare se non nouerunt»³⁸. In quanto inizio della conversione, il ‘sibi displicere’ che segue alla difficile ricapitolazione del proprio passato è anche presupposto della ‘confessio’³⁹, intesa sia come ‘confessio peccatorum’ (*serm.* 142, 3 «ostenditur sibi, displicet sibi: confitetur foeditatem, desiderat pulchritudinem»), sia come ‘confessio laudis’ (*serm.* 8 Dolb. [= 29B], 6 «quia in confessione peccati displicuisti tibi, in confessione laudis placebit tibi deus»).

IV. ‘RECORDATIO’, ‘RECOGITATIO’: IL TRIBUNALE DELLA COSCIENZA E LE SUE ‘CONFESSIONES’

Allo stesso modo — se ci spostiamo dal piano biografico a quello narrativo — la difficile ricapitolazione del proprio passato è atto preliminare della ‘confessio’ e della ‘conuersio’ in quanto oggetti di narrazione, insomma delle *Confessioni*⁴⁰. Fra i termini con cui Agostino vi definisce questo processo, vale la pena di menzionare, da un lato, il comune ‘recordatio’ (*conf.* II 9, 17 «ecce est coram te, deus meus, uiua recordatio animae meae»; IX 4, 9 «et insonui multa grauiter ac fortiter in dolore recordationis meae»), un astratto che — forse anche per la sua ampia diffusione presso gli autori pagani — sente all’occorrenza il bisogno di rietimologizzare (V 6, 11 «coram te cor meum et recordatio mea») e dunque risemantizzare, indirizzandone il senso verso l’idea di ‘ripristinò’ delle condizioni psichiche del passato⁴¹. Può essere interessante osservare che ‘recordatio’ si ritrova anche nel senecano *De breuitate uitae*, a proposito di quella appropriazione del passato che è fruttuosa per il saggio

³⁷ Agostino sta parlando della gente che va a vedere gli spettacoli (su questo tema cf. R. LIM, *Augustin and Roman Public Spectacles*, in Vessey, *Companion* cit., pp. 138-150 [con bibliografia], e L. LUGARESÌ, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico*, Brescia 2008, pp. 535-694); la ‘displicentia sui’ è evocata ancora a questo proposito in *in psalm.* 147, 7 «multum intenti in illa spectacula quae illis placent, aliquando et se spectent, sibi que displiceant».

³⁸ Cf. ancora *serm.* 330, 3 «uenerunt et ad se, et attenderunt se; inuenerunt se in se, displicuerunt sibi: ad eum cucurrerunt, a quo formarentur, in quo reuiuiscerent, in quo remanerent, in quo periret quod ipsi per semet ipsos esse coeperant»; 8 Dolb. [= 29B], 3 «in quantum sibi displicet malus, iam incipit esse bonus, quia non ei placet malus. hoc est initium coniunctionis cordis nostri cum lege dei».

³⁹ Sul valore di ‘confessio’ nel latino cristiano, testo di riferimento è E. VALGIGLIO, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*, Torino 1980 (su Agostino, pp. 173-241); J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, *Revue des études augustiniennes* 3, 1957, pp. 375-392; C. P. MAYER, s. v. *confessio, confiteri*, in *Augustinus-Lexicon*, I, coll. 1123-1134.

⁴⁰ Cf. PIERI, *Memoria, tempo* cit., pp. 45 sg.

⁴¹ Cf. ancora *conf.* II 8, 16 «sic recordor animum tunc meum»; VI 6, 9 «uide cor meum, domine, qui uoluisti ut hoc recorder et confiterer tibi» (‘recordatio’ e ‘confessio’ sono associate).

(*breu.* 15, 5 «transiit tempus aliquod: hoc recordatione comprehendit»), ma assolutamente spiacevole per gli *occupati*: 10, 2 «nec enim illis uacat praeterita respicere, et si uacet, iniucunda est paenitentiae rei recordatio»⁴². Siamo così tornati al contesto del «nemo ... libenter se in praeteritum retorquet» di *breu.* 10, 3.

A esprimere il ricordo doloroso di un cattivo passato, in un passo programmatico delle *Confessioni* qual è il proemio del secondo libro, troviamo anche il rarissimo astratto 'recogitatio'⁴³ (*conf.* II 1, 1 «amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae»), da lui sfruttato ancora a proposito di quello che per le *Confessioni* è il modello narrativo principale, la parabola del figliol prodigo⁴⁴: *quaest. euang.* II 33, 2 «in se autem reuersus ... in conscientiae interiora reducem faciens intentionem suam, dixit: quanti mercennarii patris mei abundant panibus! ... ista recogitatio iam resipiscentis est»⁴⁵. Anche per questo uso di 'recogitatio' Agostino potrebbe avere attinto a Seneca che, se non ha l'astratto⁴⁶, sfrutta però 'recogito' nell'ambito dell'esame di coscienza: *u. beat.* 2, 2 «hic, si umquam respirare illi et recedere in se⁴⁷ uacauerit, o quam sibi ipse uerum tortus a se fatebitur ac dicit: "quicquid feci adhuc infectum esse mallet, quicquid dixi cum recogito, mutis inuideo"». Seneca ripropone quell'immaginario del processo a se stessi⁴⁸ che occorre anche in *ir.* III 36, 1 sgg. e in *epist.* 28 (10 «te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, nouissime deprecatoris»; ma qui fra i vari ruoli manca quello del torturatore), e che Agostino riprenderà anche nel già più volte menzionato *in psalm.* 49, 28 «tolle te a tergo tuo, ubi te uidere non uis, dissimulans a factis tuis, et constitue te ante

⁴² Già in *Cic. fin.* I 57 «stulti autem malorum memoria torquentur, sapientes bona praeterita grata recordatione renouata delectant» (ma qui è il punto di vista epicureo del piacere procurato dal ricordo di piaceri passati; cf. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 63).

⁴³ A giudicare dalle banche dati lessicali, esso non compare presso gli autori pagani e prima di Agostino (che ne ha tre attestazioni) occorre solo un paio di volte in Tertulliano e una in Girolamo; un'ulteriore attestazione nel contemporaneo Cassiano.

⁴⁴ «L'évolution de la conversion de saint Augustin, telle qu'il la raconte au cours de *Confessions*, est jalonnée par le rappel des étapes de la parabole de l'enfant prodigue» (A.-M. LA BONDARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin*, *Revue des études augustiniennes* 13, 1967, pp. 31-53: p. 43); L. C. FERRARI, *The theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions*, *Recherches augustiniennes* 12, 1977, pp. 105-118.

⁴⁵ Il passo sarà ripreso da Beda in *in Luc. expos.* IV 15 con la variante «resipientis». In *ciu.* XV 25 «cogitatio uero eius et recogitatio mutandarum rerum est inmutabilis ratio», invece, il senso è differente e comunque legato alla presenza del più comune 'cogitatio'.

⁴⁶ Usa invece 'cogitatio': cf. ARMISEN-MARCHETTI, *Sénèque et l'appropriation*, cit., pp. 556 sg.

⁴⁷ «In se recedere» è la formula preferita da Seneca per il ritiro in se stessi: cf. TRAINA, *Lo stile 'drammatico'* cit., pp. 19 e 64.

⁴⁸ Per il quale cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Paris 1989, p. 156; EDWARDS, art. cit., p. 29; KER, art. cit.

te. adscende tribunal mentis tuae, esto tibi iudex, torqueat te timor, erumpat a te confessio, et dic deo tuo: quoniam iniquitatem meam ego agnosco». L'istruttoria della coscienza prevede, come in Seneca, un *tortor*: per una volta Agostino è meno audace sintatticamente di Seneca e al «tortus a se» risponde assegnando al «timor» il ruolo di carnefice⁴⁹. La metafora del 'tribunal mentis' torna ripetutamente nella predicazione agostiniana, insieme all'invito a esercitare un implacabile esame di se stessi⁵⁰.

Ma anche in questo caso l'esame di coscienza senecano è un'altra cosa, sia perché «presuppone un grado di perfezionamento e di giudizio già evoluti»⁵¹ sia, soprattutto, perché «il singolo è interamente padrone di sé e risponde solo a sé» sino ad autoassolversi⁵², laddove la misericordia, per Agostino, può venire solo da Dio⁵³. E ancora, se è vero che anche in Seneca leggiamo «initium est salutis notitia peccati»⁵⁴; deprehendat te oportet antequam emendes» (*epist.* 28, 9), ovvero «uitia sua confiteri»⁵⁵ sanitatis indicium est» (*epist.* 53, 8), tuttavia non vi leggeremo mai «cum quisque sibi irascitur et sibi displicet, sine dono spiritus sancti non est» (*in psalm.* 50, 16). Un'altra differenza capitale fra i due, perché se anche per Agostino l'esame di coscienza è il primo passo che l'uomo fa verso la conversione, il primo passo verso l'esame di coscienza non spetta a lui ma a Dio: «prius ab his quae foris sunt redi ad te, et deinde redde te ei qui fecit te, et perditum quaesivit te, et fugituum inuenit te, et auersum conuertit te ad se» (*serm.* 330, 3); «noli tibi ergo arrogare nec ipsam conuersionem, quia nisi ille te uocaret fugientem non posses conuerti» (*in psalm.* 84, 8). Per il Dio che converte, Agostino crea addirittura un neologismo che rimane sostanzialmente isolato, 'conuersor': *in psalm.* 84, 8 «cum uocat te, conuertit te; cum conuertit te, sanat te; cum sanauerit te, uidebis conuersorem tuum, cui dicitur: et plebs tua laetabitur in te». Questa attestazione agostiniana andrà ag-

⁴⁹ Così anche in *in psalm.* 57, 2, e *serm.* 13, 7, citati nella nota seguente.

⁵⁰ *In psalm.* 57, 2 «responde, iudica causam, iudicis tribunal est in mente tua; sedet ibi deus, adest accusatrix conscientia, tortor timor»; 101, 1, 10 «discute conscientiam tuam, adscende tribunal mentis tuae, noli tibi parcere, examina te, loquatur tibi medulla cordis; uide utrum audeas innocentiam profiteri»; *serm.* 13, 7 «si in audiendo te iustus fuisti, si tuae mentis tribunal ascendisti, si te ipsum ante te ipsum in eculeum cordis suspendisti, si graues tortores adhibuisti timoris»; 20, 2 «in tribunal mentis tuae ascende contra te, et reum te constitue ante te»; 178, 6, 7 «ecce hoc quod propono, in eo te examina, in eo te appende, in eo ascende mentis tuae tribunal, et constitue te ante te, et iudica te: et si prauum inueneris, corrige te».

⁵¹ LOTITO, op. cit., p. 28.

⁵² Ibidem, p. 27.

⁵³ *AVG. serm.* 63A, 1 «reuocet ad se intentionem, interroget cor suum; sit sibi seuerissimus iudex, ut illum sentiat misericordem patrem: non sibi blandiatur, non accipiat personam suam, sedeat in tribunali mentis suae, adhibeat conscientiae suae tortores timores, fateatur deo qui sit».

⁵⁴ La *sententia* è traduzione di una massima di Epicuro, sulla cui ricostruzione cf. TRAINA, *Lo stile "drammatico"* cit., p. 57 con gli aggiornamenti di pp. 199 sg.

⁵⁵ 'Confiteor' assume in Agostino un valore tecnico e rifatto sull'ebraico delle scritture (cf. la bibliografia in n. 39) che porterebbe a escludere senz'altro un'influenza di Seneca.

giunta all'unica occorrenza del *nomen agentis* (appartenente a un testo ariano anonimo, forse coevo ad Agostino) segnalata dal *ThLL*⁵⁶.

V. IL DIO CHE CONVERTE: 'CONVERTO'/'CONVERTOR', 'RETORQVEO'/'RETORQUEOR'

Tale differenza di prospettive — in fin dei conti prevedibile — trova conferma anche nell'uso di 'retorqueo': in Agostino, infatti, si perdono il senso o la costruzione riflessiva che erano invece costanti in Seneca. In *conf.* VIII 7, 16 la torsione dello sguardo interiore è chiaramente presentata come frutto dell'intervento divino mediato dai «uerba» di Ponticiano («inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum»); dunque l'introversione espressa da 'retorqueo' ha Dio come primo soggetto. Lo stesso si può dire per l'altro caso in cui 'retorqueo' è usato da Agostino nell'ambito dell'esame di coscienza, in *euang. Ioh.* 12, 13: «si autem post te feceris peccatum tuum, retorquet illud tibi deus ante oculos tuos; et tunc retorquet, quando iam paenitentiae fructus nullus erit». Dio mostra i peccati a chi vorrebbe evitare di vederli; ed è bene che questo avvenga prima che sia troppo tardi. È quanto accade ad Agostino stesso nel suo percorso di conversione: *conf.* V 6, 11 «inhonestos errores meos iam conuertebas ante faciem meam ut uiderem et odissem». Anche in questo caso l'agente della presa di coscienza del proprio peccato è ancora solo e soltanto Dio, ma in luogo del più vivo e concreto 'retorqueo' di VIII 7, 16, troviamo il tecnico 'conuerto'.

Che d'altra parte i due verbi siano in qualche misura intercambiabili⁵⁷ è dimostrato da un lato dall'uso di 'retorqueo' a proposito della *conuersio ad se* che Dio opera sulle creature a partire dalla loro creazione (*gen. ad litt.* IV 18, 34 «et ideo, dum ipse manet in se, quidquid ex illo est retorquet ad se»)⁵⁸, dall'altro da un passo per noi interessante, perché vicino a quello da cui abbiamo preso le mosse e perché rende ragione della costante attribuzione agostiniana del 'retorqueo' a Dio. Si tratta di *in psalm.* 6, 5:

conuertens se, orat ut ad eam conuertatur et deus, sicut dictum est: «conuertimini ad me, et conuertat ad uos, dicit dominus». an ex illa locutione intellegendum est: conuertere, domine, id est, fac me conuerti, cum in ipsa sua conuersione difficultatem laboremque sentiret? nam perfecta nostra conuersio paratum inuenit deum ... dum autem nos conuertimus, durum sentimus et laboriosum ad serenitatem et tran-

⁵⁶ *Tract. in Luc.* 1, 17 «Helias dicitur dei et domini; tesbites, conuersor»: qui però il termine è sfruttato come traduzione del semitismo 'thesbites' riferito a Elia.

⁵⁷ Interessante l'espressione «ad paenitentiam retorqueri» di HIL. in *psalm.* 140, 8, dove parimenti 'retorqueo' è usato come sostituto del più comune 'reuerti' o 'conuerti'.

⁵⁸ Su questo tema, che Agostino sviluppa nel *De genesi ad litteram*, ma è ben presente anche negli ultimi due libri delle *Confessioni* (la matrice è comunque neoplatonica e più particolarmente porfiriana), cf. A. SOLIGNAC, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962, pp. 613-617; G. MADEC, s. v. *conuersio*, in *Augustinus-Lexicon*, I, coll. 1282-1294: 1287-1289; M.-A. VANNIER, *Creatio conuersio formatio chez saint Augustin*, Fribourg 1991.

quillitatem diuinae lucis a terrenarum cupiditatum caligine retorqueri. et in tali difficultate dicimus: conuertere, domine, id est, adiuua nos, ut perficiatur in nobis conuersio.

Agostino sta illustrando *psalm.* 6, 5, che nella sua traduzione suona: « conuertere domine et erue animam meam »; il penoso e faticoso volgersi verso la luce di Dio (e qui sí che è vivo — ben piú che in *conf.* VIII 7, 16 — il ricordo del platonico mito della caverna) è espresso dal medio ‘retorqueri’, sostituito dell’atteso ‘conuerti’⁵⁹. L’invito rivolto dal salmista a Dio perché si volga verso il peccatore (secondo un modulo già veterotestamentario⁶⁰) e lo aiuti a volgersi verso di lui, offre ad Agostino l’occasione di spiegare quel concetto di reciprocità della conversione che distingue nettamente la conversione filosofica di matrice platonica e quella religiosa di matrice giudaico-cristiana⁶¹: nel Vecchio Testamento, infatti, l’invito di Dio al suo popolo perché ritorni a lui è speculare alla preghiera di Israele perché Dio si volga per primo verso il suo popolo⁶².

In realtà, l’idea agostiniana di conversione supera anche la concezione veterotestamentaria, proiettandosi — come abbiamo detto — sulla dottrina della grazia: « non quasi nos ipsi nostra sponte sine misericordia tua conuertimur ad te; sed tu conuertens uiuificabis nos, ut non solum uiuificatio nostra a te sit, sed etiam ipsa conuersio, ut uiuificemur » (*in psalm.* 84, 8). Il peso della grazia di Dio nella conversione del singolo è illustrato in maniera chiarissima in un passo delle *Retractationes* in cui Agostino ritorna sopra una preghiera per la conversione dei Manichei formulata in *de duab. anim.* 24 (*retract.* I 15, 8): « iam fide retinebam non solum conuersos ad deum gratia eius adiuuari ut proficiant ac perficiantur, ubi adhuc dici potest pro merito conuersionis illorum istam dari gratiam, uerum etiam ut conuertantur ad deum, ad ipsam dei gratiam pertinere »: dunque la *conuersio* di Dio verso l’uomo non è solo un irrinunciabile aiuto che premia la conversione del peccatore, ma ne è anzi presupposto.

Un’idea che Agostino ha ben chiara nelle *Confessiones*⁶³ dove l’uso di ‘conuerto’ è normato in maniera piuttosto precisa: anzitutto la coniugazione at-

⁵⁹ Anche in *in Matth.* 11, 3 « dorsum quodammodo habent ad deum, quamuis in unitate constituti saepe illum retorto collo conentur aspicere », l’espressione « retorto collo » è usata a esprimere il volgersi verso Dio; se però non è Dio a intervenire, quelli dell’uomo sembrano solo tentativi destinati a fallire.

⁶⁰ BERTRAM, art. cit., col. 1369.

⁶¹ AUBIN, op. cit., pp. 190 sg.

⁶² *Ibidem*, pp. 41 sg.

⁶³ Alla elaborazione di questa idea nella riflessione agostiniana, a partire da *quaest. Simpl.* I 2, è dedicato il volume cit. di LETTIERI: « Il soggetto della conversione di Agostino è infatti sistematicamente Dio », scrive a p. 163 del capitolo dedicato alla « fenomenologia della grazia indebita » nei libri autobiografici delle *Confessiones* (pp. 151-175).

tiva ha per soggetto sempre Dio e per significato il valore causativo di ‘far convertire’, ‘far volgere’ (l’uomo): *conf.* IV 4, 7 «conuertis nos ad te miris modis»; IV 10, 15 «deus uirtutum conuerte nos ... et salui erimus»⁶⁴; VIII 12, 30 «conuertisti enim me ad te». A esprimere il processo di conversione del singolo, invece, l’Agostino delle *Confessioni* usa esclusivamente il medio ‘conuertor’, che al valore direzionale di ‘volgersi (verso una precisa direzione)’⁶⁵ aggiunge — sovrapponendoli fra loro — quello dell’interesse del soggetto nell’azione, che è proprio della diatesi media (V 2, 2 «conuertantur ergo ... ipsi conuertantur»), e quello passivo di ‘essere convertito’ (da Dio, appunto): tanto che in alcune delle attestazioni (VI 4, 5 «confundebam et conuertebam et gaudebam»; VI 6, 9 «ut relictis omnibus conuerteretur ad te ... conuerteretur et sanaretur»⁶⁶) risulta difficile optare nettamente per l’una o l’altra diatesi. Sicché il ‘convertirsi’ andrà spesso inteso piuttosto come un ‘lasciarsi convertire’. O almeno questa è l’unica risposta possibile alla domanda che Agostino fa seguire al racconto della propria conversione, in apertura del libro nono (1, 1): «sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto euocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem ceruicem leni iugo tuo?»⁶⁷.

Ancora, andrà rilevato come, mentre l’astratto ‘conuersio’ ha il valore tecnico di ‘conversione al cristianesimo’⁶⁸, sia raro invece trovare nelle *Confessioni* esempi di ‘conuerto(r)’ senza ulteriori specificazioni («ad deum», «ad te» etc.), ovvero col significato pienamente specializzato di ‘convertire/-rsi’. Un significato che era — come abbiamo visto — a disposizione a partire dalle traduzioni bibliche e da autori come Tertulliano⁶⁹, Ilario⁷⁰, Ambrogio⁷¹, Rufino⁷²

⁶⁴ Ma qui il punto di partenza è *psalm.* 79, 8.

⁶⁵ *AVG. conf.* II 7, 15 «misericordia tua qua dona peccata conuersis ad te»; V 2, 2 «conuertantur ergo et quaerant te»; VI 11, 20 «tardabam conuerti ad Dominum»; VIII 10, 23 «conuertentur ad uerum et non negabunt»; XIII 1, 1 «ut audirem de longinquo et conuerterer ... et inuocarem te».

⁶⁶ *AVG. conf.* IX 8, 17 «prior nobis ad te conuersus est et baptizatus».

⁶⁷ «Proprio perché dipendente da un indisponibile evento, l’esperienza di fede ... è umanamente incomunicabile», scrive LETTIERI, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁸ Si trova per due volte (e nel medesimo contesto) la locuzione «conuersio nostra»: *conf.* IX 3, 6 «non multo post conuersionem nostram; Verecundum consolantes ... de tali conuersione nostra».

⁶⁹ *TERT. praescr.* 26 «neque Iudaeos conuere ... potuissent»; 42 «negotium [scil. haeretici] non ethnicos conuertendi sed nostros euertendi».

⁷⁰ *HIL. in Matth.* 12, 11 «ad conuertendum Israhel».

⁷¹ Numerosi gli esempi: *in psalm.* 1, 30 «nemo autem conuertitur nisi qui uoluntate conuertitur»; *hex.* 3, 13, 55 «si quis de haereticis conuertatur»; *Isaac* 8, 66 «pacifica ... anima cito se conuertit et corrigit»; *in Luc.* X 50 «conuertamur igitur ... si Petrus aliquando conuertitur ... quis potest dicere cito se esse conuersum?»; 66; 122; *epist.* V 19, 9 «qui sub ictu mortis conuertitur et confitetur deum».

⁷² *RUFIN. apol. adu. Hier.* II 9 «antequam conuerteretur mecum pariter ... litteras Graecas... ignorabat».

(non però Cipriano, in cui il verbo riceve sempre una determinazione) e che, anche se assolutamente minoritario, non manca nemmeno in Agostino stesso, dove però spesso o è chiosato⁷³, oppure è motivabile con le esigenze del parallelismo⁷⁴. Ma se si rimane nel perimetro delle *Confessioni*, anche in casi come V 2, 2 «conuertantur ergo et quaerant te ... conuertantur, et ecce ibi es, in corde eorum» e XIII 1, 1 «et audirem de longinquo et conuerterer», è evidente come il verbo mantenga ben vivo il valore fisico del ‘volgersi’, ‘voltarsi’. Sembra insomma che nell’opera dedicata al mistero della conversione il vescovo di Ippona voglia ri-etimologizzare il verbo tecnico, ormai acquisito dal lessico cristiano⁷⁵, allargandone potenzialmente il significato (che dipende dalla direzione del movimento: può infatti esserci anche una «conuersio peruersa», da Dio al peccato⁷⁶) ma al tempo stesso precisando di volta in volta che la ‘conuersio’ cristiana è un movimento di ritorno verso Dio che passa — neoplatonicamente — attraverso il ritorno in se stessi.

VI. ‘RESCVLPI’ E ‘RETORQVERI’

Tornando a *in psalm.* 6, 5, potrebbe sembrare dunque come decisamente strano vedere ricorrere per due volte («conuertens se; dum autem nos conuertimus») la costruzione riflessiva di ‘conuerto’, nonché il suo uso nel significato assoluto (cioè senza ulteriori determinazioni) di ‘convertirsi’. Ma questo è da una parte bilanciato dall’insistere sull’efficacia di Dio nel processo di conversione e sull’impotenza dell’umano «se conuertere» («conuertens se, orat

⁷³ Cf. ad es. *ord.* 1, 23 «quid est aliud conuerti nisi ab immoderatione uitiorum uirtute ac temperantia in sese attolli?» (e si noti come qui ancora non sia sviluppata l’idea della conversione attraverso la grazia); *in Matth.* 11, 3 «illi enim conuertuntur qui recte uiuere incipiunt. hoc est enim redire in deum»; *in psalm.* 6, 13 «conuertantur et erubescant, id est conuertantur ad deum et erubescant»; 84, 8 «cum uocat te, conuertit te»; *c. Iulian. op. imperf.* V 4 «uos ipsos conuertere, uos ipsos in melius mutare iam coepit».

⁷⁴ Avg. *in euang. Ioh.* 29, 2 «omnes mirabantur sed non omnes conuertebantur»; *c. Petil.* II 85, 189 «aut correctus conuertatur, aut correptus non conqueratur»; *in psalm.* 30, *enarr.* 2, *serm.* 3, 11 «auertere ut conuertaris, funde ut implearis; *urb. exc.* 6 «uoluit terrendo emendare, terrendo conuertere, terrendo mundare, terrendo mutare».

⁷⁵ Il che ci porterebbe a una conclusione opposta rispetto a quanto scriveva C. MOHRMANN, *La structure du latin paléochrétien*, in Eadem, *Études sur le latin des Chrétiens*, IV. *Latin chrétien et latin médiéval*, Roma 1977, pp. 11-28: «chez Tertullien, nous voyons l’évolution de *conuersio* en ‘conversion’ en train de s’accomplir ... mais chez saint Augustin, dans *Serm.* 169, 8, 10, c’est chose faite: *deprecatur apostolus pro non credentibus, ut credant; pro auersis ut conuertantur. uidetis quia nec ipsa conuersio sine dei adiutorio*» (p. 16). In realtà anche in questo caso il verbo mantiene quel significato fisico che permette ad Agostino di valorizzare la figura etimologica con ‘auerto’.

⁷⁶ Avg. *Gen. c. Man.* II 26, 39 «tamquam abscondunt se a facie dei, ad sua mendacia ab illius ueritate conuersi, sicut apostolus dicit: et a ueritate quidem auditum suum auertent, ad fabulas autem conuertentur»; *ciu.* XV 6 «cum enim se uoluntas relicto superiore ad inferiora conuertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se conuertit, sed quia peruersa est ipsa conuersio».

ut ad eam conuertatur et deus, ... conuertere, domine, id est, fac me conuerti ... nam perfecta nostra conuersio paratum inuenit deum ... et in tali difficultate dicimus: conuertere, domine, id est, adiuua nos»); dall'altra, dalla precisione con cui 'conuerto' è glossato nel suo doppio valore (che è poi alla base della sua fortuna nel latino delle traduzioni bibliche e quindi degli autori cristiani) di *μετάνοια*⁷⁷ e di *ἐπιστροφή*: «dum autem nos conuertimus, id est, mutatione ueteris uitae resculpimus spiritum nostrum, durum sentimus et la boriosum ... retorqueri». La prima è espressa, oltre che dalla «mutatio ueteris uitae» dal rarissimo 'resculpo', un verbo assente negli autori pagani e che conta in tutto dodici occorrenze nella letteratura cristiana antica, dieci delle quali nel solo Agostino⁷⁸, che ne fa un termine tecnico della trasformazione operata dalla conversione (un ritorno dell'uomo all'immagine di Dio secondo cui è stato creato)⁷⁹. A esprimere l'*ἐπιστροφή* è invece il nostro 'retorqueo', alla diatesi medio-passiva, appunto, che ritroviamo — a proposito della conversione di Paolo — anche in *quaest. Simpl.* I 2, 22 «quo mens illa et uoluntas refracta saeuitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem»⁸⁰.

Può essere istruttivo il fatto che costruzione riflessiva e uso tecnico di 'conuerto' ricorrano ancora nella predicazione agostiniana, a descrivere i pensieri di chi procrastina continuamente la propria conversione: *in psalm.* 144, 11 «quando me conuentero dimittet mihi omnia ... cras me conuertam, cras deo placebo»; *serm.* 20, 3 «quando uoluerò conuertam me delebiturque quod fecero... recurrit et dicit mihi quisquam: "... faciant homines quicquid uolunt, promissa uenia promissa impunitate cum se conuerterint"». Qui siamo infatti nell'ambito di quella mimesi della lingua d'uso, funzionale all'etopea dei personaggi (e spesso a un loro deprezzamento), che è uno degli aspetti stilisticamente più interessanti della predicazione agostiniana⁸¹. In questo caso, ad esempio, impariamo che 'conuerto' in senso tecnico era diffuso forse anche presso i non cristiani. E che Agostino attribuisce all'*infirmus* nella fede la pre-

⁷⁷ BEHM - WÜRTHWEIN, art. cit., col. 1172: «μετανοέω e μετάνοια sono le forme con cui il N. T. riconcepisce l'antica idea della conversione religiosa».

⁷⁸ Le altre due attestazioni si trovano in Tertulliano e Prudenzio, ma in un senso diverso da quello con cui il verbo è usato da Agostino.

⁷⁹ Cf. ad es. *serm.* 16 Dolb. [= 72 augm.], 12 «facti sumus ad imaginem dei, nec resculpimur nisi ab illo qui fecit nos, nec reformamur nisi ab illo qui creauit»; *in psalm.* 94,2 «ergo si dissimilitudine recedimus a deo, similitudine accedimus ad deum. qua similitudine? ad quam facti sumus, quam in nobis peccando corrueramus, quam peccatorum remissione recepimus, quae in nobis renouatur intus in mente, ut tamquam resculpatur in nummo»; *in psalm.* 140, 15 «adhuc bellum aduersus me gero, nondum sum totus instauratus ad imaginem fabricatores mei; coepi resculpi, et ex ea parte qua reformor, displicet mihi quod deforme est».

⁸⁰ È il passo della svolta secondo la tesi di LETTIERI, op. cit.

⁸¹ Di queste testimonianze linguistiche all'interno dei sermoni (e della relativa funzione) ho parlato in *Aurelii Augustini sermo cccii*, testo, traduzione e commento a cura di B. PIERI, BOLOGNA 1998, pp. 171-173.

sunzione di convertirsi da solo, senza l'aiuto di Dio. E qui torniamo ai rapporti fra Seneca e Agostino e a un'ultima osservazione su 'conuertor'.

VII. 'IN SE / AD SE CONVERTI': SENECA, AGOSTINO E L'IMPOSSIBILE INCONTRO

Perché anche in Seneca (anzi, per la prima volta in Seneca⁸²) troviamo usato il verbo a indicare il cambiamento morale, tanto nella costruzione riflessiva (*epist.* 110, 18 «ad ueras potius te conuerte diuitias»), quanto in quella mediopassiva (*epist.* 94, 68 «hoc est enim sapientia, in naturam conuerti et eo restitui, unde publicus error expulerit»⁸³), senza che la differenza di costruito comporti particolari implicazioni⁸⁴, perché — lo abbiamo visto — la conversione alla filosofia è comunque responsabilità del singolo. Ma in Seneca 'conuertor' è selezionato, benché nel solo *tranq.* 3, 7 «in nos tantum conuersi»⁸⁵, anche come verbo di quel rientro in se stessi che dovrebbe essere presupposto della svolta morale.

E in Agostino? Sulle oltre duemila attestazioni di 'conuerto(r)' nel complesso dell'opera agostiniana, il ritiro in se stessi non è mai espresso da 'in se conuerti'. Non potrebbe essere altrimenti, e non solo o non tanto perché in Agostino 'conuerto(r)' in' ha generalmente (anche se non esclusivamente) il valore di 'trasformare / trasformarsi'⁸⁶, ma soprattutto perché il preverbo perfezionante dà a 'conuertor' quel valore di azione compiuta (che è poi alla base dello sviluppo del significato tecnico e di per sé terminativo di 'convertirsi') che rischierebbe di esaurire il processo di conversione nella sua prima fase (*serm.* 96, 2, 2 «redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se») o, peggio, di trasformare il rientro in se stessi in 'conversione' al proprio io. Non è un caso che, in uno dei tanti momenti della predicazione in cui pratica l'*admonitio* al rientro in se stessi e in uno stile che non sarebbe certo dispiaciuto a Seneca, Agostino scelga di rideterminare 'conuerto' con «oculos» (*AVG. serm.* 16 Dolb. [= 72 augm.], 5 «a ceteris quibus uitiantur oculi studeat

⁸² In *Cic. nat. deor.* I 77 «quo facilius animos imperitorum ad deorum cultum a uitae prauitate conuerterent», infatti, l'oggetto del verbo sono gli «animi imperitorum».

⁸³ Leggermente diverso l'«ad otium conuertor» di Sereno in *tranq.* 1, 11, dove il verbo esprime un 'dedicarsi a' di natura estemporanea, non una scelta di vita.

⁸⁴ In *epist.* 94, 68 la scelta del mediopassivo parrebbe più che altro determinata dal parallelismo con «restitui».

⁸⁵ Va detto che nel contesto senecano (su cui cf. anche TRAINA, *Observatio sui cit.*, p. 741) questo atteggiamento è condannato: è in verità il «tantum» a rendere il 'conuerti in se' negativo, perché l'esclusivo isolamento in se stessi è negazione di quel 'prodesse hominibus' che era precetto stoico e che in *ot.* 3, 5 (su cui vd. *Seneca. De otio (Dial. VIII)*, testo con app. crit. con introd. vers. e comm. a cura di I. DIONIGI, Brescia 1983, p. 210) potrà invece coincidere col 'prodesse sibi'.

⁸⁶ È usato per il miracolo della trasformazione dell'acqua in vino (ad es. in *euang. Ioh.* 8, 1; 3; 13; 9, 1), della resurrezione della carne (ad es. in *serm.* 154A, 4), della pietrificazione causata dalla Medusa in *ciu.* XVIII 13 etc. (vd. anche MADEC, *conversio cit.*, col. 1286).

pro posse reuerti, in seipsum oculos conuertat, in se descendat, se discutiat, se inspiciat, se quaerat et se inueniat»). A esprimere il processo di rientro in se stessi, egli preferisce il corradicale di ‘conuertor’, ‘reuertor’⁸⁷, o il ‘redeo’ del ben noto «in te ipsum redi» di *uera. relig.* 39⁸⁸; due verbi imperfettivi, appunto.

Il rientro in se stessi in Agostino è solo la prima fase di un mutamento che deve avere Dio come obiettivo unico e ultimo: «uidit se in se, doluit se in se, fleuit se in se: conuersus est ad eum qui fecerat se» (*serm.* 231, 1), dice a proposito di Pietro che si rende conto di avere appena rinnegato Cristo. Respingere — anche sul piano linguistico — l’idea della ‘conuersio in se’ significa dunque stabilire la distanza fra creatura e creatore, fra essere temporale e eterno: *doctr. Christ.* I 22, 21 «si autem [scil. homo] se propter se diligit, non se refert ad deum, sed ad se ipsum conuersus non ad incommutabile aliquid conuertitur et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur».

‘Ad se ipsum conuersus’: questa costruzione — che non è vera alternativa all’‘in se conuerti’ senecano, perché ‘ad’ (che sottolinea la direzione verso cui ci si converte) manca del valore dell’introspezione che ha ‘in’ — occorre, oltre che qui, in un commento ai salmi⁸⁹ e in tre brani in cui la ‘conuersio ad se ipsum’ è riferita alla caduta degli angeli ribelli⁹⁰. Se insomma ‘conuerti in se’ semplicemente non è attestato, ‘conuerti ad se’ diventa l’espressione di un atteggiamento letteralmente diabolico che può ricevere una sola definizione: «et hoc uitium quid aliud quam superbia nuncupetur?» (*ciu.* XII 6). La stessa accusa che Agostino rivolgeva agli Stoici (*ciu.* XIX 4, 4): «tantus ... superbiae stupor est in his hominibus ... a se ipsis fieri beatos putantibus»; «contro questa *superbia* si leva la dottrina agostiniana della grazia che sposta il baricentro dell’uomo fuori di lui»⁹¹.

⁸⁷ Agostino lo costruisce prevalentemente con «ad se» («in se» solo nel citato *quaest. euang.* II 33, 2) e lo riferisce costantemente al figliol prodigo (*in psalm.* 118, 8, 2 «nec tamen reuertetur ad se, si omni modo nesciret se»; *serm.* 96, 2, 2 «si reuersus est ad se, exierat a se» etc.); in Seneca ‘in se reuerti’ conta una sola attestazione (su cui vd. TRAINA, *Lo stile “drammatico”* cit., pp. 19 e 64), in un’opera che Agostino doveva conoscere, *u. beat.* 8, 4.

⁸⁸ Cf. ancora *serm.* 13, 7 «in te ipsum redi, te attende, te discute, te audi»; *in psalm.* 140, 14 «peccator es, uindica in te; redi ad conscientiam tuam, exige de te poenas, crucia te ipsum».

⁸⁹ AVG. *in psalm.* 25, 2, 11 «si ad te conuersus posses illuminari, numquam posses tenebrari, quia tecum semper esses. quare illuminatus es? quia conuertisti te ad aliud quod tu non eras ... deus lumen est. non enim tu lumen eras, quia peccator eras».

⁹⁰ AVG. *ciu.* XII 6 «cum uero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, auersi ad se ipsos conuersi sunt, qui non summe sunt»; XIV 11, 2 «quam superbus ille angelus ac per hoc inuidus per eandem superbiam a deo ad semet ipsum conuersus»; *gen. ad litt.* IV 24, 41 «nam si uel ad se ipsam natura angelica conuerteretur seque amplius delectaretur quam illo, cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet, sicut diabolus».

⁹¹ TRAINA, *Lo stile “drammatico”* cit., p. 182 (si vd. anche il successivo e suggestivo elenco di loci paralleli).

Tiriamo le somme. Molte delle differenze che abbiamo sin qui messe in luce, nell'uso di alcuni lessemi di conversione in Seneca e in Agostino, coincidono con quelle, piú generali (e di carattere concettuale), individuate da Aubin fra ἐπιστροφή filosofica e conversione al cristianesimo nei testi di lingua greca⁹². L'intervento di Dio nella conversione del singolo, che arriva all'idea di un reciproco volgersi di lui verso l'uomo e dell'uomo verso di lui, sarebbe stato impensabile per il filosofo che aveva affidato alla *voluntas* umana la responsabilità di intraprendere quel cammino verso la *sapientia* (*epist.* 71, 36 «magna pars est profectus, uelle proficere») in grado di rendere l'uomo uguale a dio (*epist.* 48, 11 «hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat») o addirittura superiore (*prou.* 6, 6 «hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam»)⁹³. E invece per Agostino l'intervento di Dio nella storia di conversione del singolo annulla persino la *uoluntas*, ne è talmente indipendente⁹⁴ da assumere talora i connotati violenti di un 'retorquere'. Se il dio stoico viene al cuore degli uomini, è per rimanerci (*epist.* 73, 16 «deus ad homines uenit, immo quod est propius, in homines uenit»); 41, 2 «sacer intra nos spiritus sedet»); quello di Agostino entra nel cuore degli uomini (*conf.* V 2, 2 «conuertantur... et ecce, ibi es in corde eorum») ma per chiamarli a sé (*conf.* XIII 1, 1 «inuoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei: nunc inuocantem te ne deseras, qui priusquam inuocarem praeuenisti et institisti crebrescens multimodis uocibus, ut audirem de longinquo et conuerterer et uocantem me inuocarem te»). Per questo, mentre l'introspezione è per Seneca punto di arrivo del cammino verso la *sapientia* (*tranq.* 1, 11 «sibi ipse animus haereat»)⁹⁵, per Agostino è solo punto di partenza, da abbandonare presto: «qui sibi haesit, morti haesit» (*serm.* 30 Dolb., 4: il contesto è antipelagiano); «subducatur se sibi, ut haereat deo» (*serm.* 96, 2, 2). E però è un punto di partenza importante, perché nuovo rispetto alla riflessione cristiana dei primi secoli, che non conosce questo volgersi verso se stessi⁹⁶ che ad Agostino arriva grazie ai libri dei «Platonici».

È stato scritto che in Agostino «the language of 'interiority' is, as it were, self-subverting: the more 'interior' we are, the more our interiority opens out to that which is inaccessibly 'above' and beyond it»⁹⁷. Ma il fatto che a forgiare

⁹² Si legga il capitolo conclusivo (AUBIN, op. cit., pp. 181-202).

⁹³ Il punto sul ruolo della *voluntas* in Seneca in A. SETAIOLI, *Ethics III: Free Will and Autonomy*, in *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, ed. by G. Hamsen - A. Heil, Leiden - Boston 2014, pp. 277-299 (in particolare pp. 293-299).

⁹⁴ «La stessa volontà convertita di Agostino non è che del tutto passiva (ri)creazione di Dio», LETTIERI, op. cit., p. 154.

⁹⁵ Su 'sibi haerere' vd. TRAINA, *Observatio sui* cit., p. 732.

⁹⁶ AUBIN, op. cit., pp. 186-190.

⁹⁷ D. TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995, p. 69.

il linguaggio latino dell'interiorità, dell'introspezione e della conversione fosse stato lo stoico Seneca complicava un po' le cose e imponeva al teologo della grazia degli 'aggiustamenti' nelle varie direzioni che abbiamo esaminato. Se il linguaggio della predicazione li vede in ottima sintonia, il linguaggio dell'interiorità dà conferma di quello che rimase un incontro impossibile⁹⁸.

⁹⁸ Linguaggio della predicazione e linguaggio dell'interiorità sono i due poli dello stile senecano analizzati in TRAINA, *Lo stile "drammatico"* cit. Sulla presenza di una simile alternanza nello stile di Agostino cf. B. PIERI, *Retorica, conversione, introversione. Su alcuni aspetti dello stile di Agostino*, Bollettino di studi latini 29, 1999, pp. 523-540.

«DIS MANIBUS ... »:
UN'ISCRIZIONE ROMANA INEDITA DA ALASSIO

ORAZIO ANTONIO BOLOGNA

Ad Alassio, in provincia di Savona, si trova una breve e armoniosa epigrafe funeraria di epoca romana¹. Di fine esecuzione, si presenta gradevole alla vista per la bellezza, l'armonia, la proporzione e l'eleganza delle lettere. Si trova, attualmente, murata in via Airaldi Solva, al civico 104, *extra situm*, a scopo esornativo². La costruzione dell'edificio è stata effettuata nella seconda metà dell'Ottocento da un notevole inglese, che veniva a trascorrere periodi di riposo nell'accogliente cittadina della riviera ponentina, ideale per la mitezza del clima e la salubrità dell'aria.

I. L'EPIGRAFE

L'iscrizione è incisa nella parte superiore di una stele funeraria³. È in buono stato di conservazione, ma evidenzia sbrecciature sui listelli e vistose abrasioni nel coronamento superiore.

La lapide, a un attento esame autoptico, non sembra che sia mai stata coperta d'intonaco, anche se nel tracciato di pochissime lettere si vedono sparuti residui di malta. Questa, più che di origine romana, sembra sia andata a finire sulla lapide per la poca perizia dei muratori, che, in tempi recenti, hanno restaurato la facciata della villa, sulla quale è incastonata e spicca con il suo colore

¹ Ringrazio il personale della Biblioteca civica di Alassio nonché la dott.ssa Sonia Malco, assistente museale di Albenga, la quale ha facilitato il presente studio e offerto suggerimenti importanti per la presente ricerca. Un ringraziamento particolare va, ancora, al sig. Sergio Bodiglio e, soprattutto alla figlia, signora Patrizia. Entrambi mi hanno dato la possibilità di poter fotografare e osservare da vicino la lapide; mi hanno permesso, inoltre, di eseguire tutti i rilievi necessari per lo studio dell'epigrafe, che si trova sul muro della loro abitazione, a destra della porta di ingresso. Grazie ancora, per i preziosi suggerimenti, a d. Manlio Sodi, Preside della Facoltà di Lettere Classiche e Cristiane presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma.

² I. DI STEFANO MANZELLA, *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*, Roma 1987, p. 41.

³ La caratteristica di questo segnacolo sepolcrale è data dal suo sviluppo verticale e dalle ridotte dimensioni. Il suo prospetto, di forma rettangolare, si può presentare sia cuspidato che centinato. La stele è costruita, orientata e impiantata in modo che offra una visione frontale. Di solito la parte inferiore è destinata ad essere fissata nel terreno; ma non di rado viene incastrata in una costruzione più ampia e architettonicamente più articolata: DI STEFANO MANZELLA, *op. cit.*, pp. 103 sg. Il panorama tipologico della categoria è ampio e variegato. Ogni tipo, però, è caratterizzato da elementi compositivi per lo più semplici e di immediata intelligenza.

grigio. La lapide, nel suo complesso, non reca gravi segni di deterioramento, nonostante sia esposta agli agenti atmosferici. Esposta a nord è al riparo dai venti provenienti dal mare e dalla terraferma.

A un attento esame autoptico e con l'ausilio di strumenti ottici ad alta definizione risulta che le lettere erano, in origine, marcate con un denso e vivo colore rosso pompeiano, che, penetrato nei pori del supporto, si conserva ancora. Ad occhio nudo della colorazione originaria non compare quasi nulla, perché, in seguito all'esposizione alle acque meteoriche, soprattutto prima della collocazione attuale, è stata dilavata. Residui piuttosto scarsi sono tuttavia rimasti negli angoli superiori di quasi tutte le lettere.

Il supporto, sul quale è incisa l'epigrafe, non è marmo, ma pietra grigia, molto abbondante nella zona. Con questa stessa pietra ad Albenga, in epoca romana e medioevale, sono stati costruiti innumerevoli edifici. Anche il calcare non è molto presente, se non in luoghi pressoché inaccessibili. Sembra che gli scultori abbiano preferito la pietra al marmo, perché era a portata di mano, tenera e facile da lavorare. Nella cittadina ligure, però, non mancano né epigrafi né sculture in marmo lunense. Ma queste appartengono a personaggi di più alto rango⁴. Il marmo, nonostante fosse relativamente vicino, doveva essere molto costoso, per cui era più che naturale che anche i più abbienti per i monumenti sepolcrali e le iscrizioni di carattere privato preferissero la pietra locale, la quale, oltre ad essere facilmente reperibile a bassissimo costo, si inseriva bene nel contesto e conferiva al monumento calore, intimità, raccoglimento. Caratteri, questi, che si riscontrano nella maggior parte dei monumenti sepolcrali di Albenga, situati sulla via Iulia Augusta⁵.

L'iscrizione proviene da una sepoltura priva di indicazioni cronologiche, delle cariche pubbliche e dell'attività esercitata dal committente. Il breve testo è inciso su una stele e si attiene, come in molte altre, al seguente ordine: nome del dedicante, un tal Publius Fabius Ianuarius, al nominativo; nome della destinataria, una donna di nome Fabia Priscilla, al dativo, preceduti dalla formula, divenuta canonica a partire almeno dalla fine del principato di Nerone e i primi anni di Vespasiano, «Dis Manibus»⁶, sempre compendiato. Non man-

⁴ Si veda l'iscrizione di M. Valerio Braduanio Maurico del sec. II d. C., conservata ad Albenga nel Civico Museo Ingauno, e quella commemorativa della ricostruzione di Costanzo, c. 417 d. C., murata, ad Albenga, nel palazzo Costa-del Carretto, ora sede vescovile: J. COSTA ROSTAGNO, *Albenga*, Genova 1985, pp. 54 sg.

⁵ Per questa importante arteria si rimanda a F. Bulgarelli - B. MASSABÒ, *La via Iulia Augusta*, in *Vie romane in Liguria*, a cura di R. Luccardini, Genova 2001, pp. 133-151; B. MASSABÒ, *Dal promontorio della Caprazoppa a Capo Berta*, ibidem, pp. 153-169; G. CORRADI, *Le strade romane nell'Italia occidentale*, in *Miscellanea di storia italiana* s. IV 9, 1968; G. MONACO, *Forma Italiae. Regio IX, Liguria*, I, Roma 1936, col. 120.

⁶ K. SCHWARZLOSE, *De Dis Manibus*, Halle 1913, p. 21; utili anche G. F. SCHOEMANN, *De Dis Manibus, Laribus et Geniis*, Greifswald 1840; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², pp. 238 sgg.; J.-A. HILD, s. v. *Manes, Mania*, in Ch. Daremberg - E. Saglio, *Dictionnaire*



Iscrizione romana di Alassio
murata in via Airal di Solva, 104

cano tuttavia esempi, nei quali «DM», la dedica agli Dei Mani, è assente, anche in epoca imperiale⁷.

Il testo, in elegante capitale quadrata e distribuito su sei linee, si limita a riferire l'essenziale: alla dedica alle divinità inferie, segue, senza nessun'altra determinazione, l'onomastica e il rapporto di patronato. L'iscrizione, infatti, per i suoi caratteri morfologici, si ascrive ai rapporti di ambito extrafamiliari, in quanto è il liberto che, con l'erezione della stele, dimostra riconoscenza e gratitudine verso la *patrona*. Il testo dell'epigrafe è dunque molto semplice, come quello di tante altre, disseminate in tutto l'Impero romano, e recita:

D(is) M(anibus)
FABIAE
PRISCILLAE
P(ublius) FABIVS
IANVARIVS
PATRONAE B(ene) M(erenti)

L'iscrizione è incisa sulla parte superiore d'una stele funeraria, della quale è andata perduta la parte inferiore. Per poterla murare, come si evince dai segni evidenti di scalpello, è stata rifilata, in modo più o meno omogeneo, solo nella parte inferiore: quanto, nella sua interezza, fosse alta, allo stato attuale, non è possibile dire; ma, dalle proporzioni, si può avanzare l'ipotesi che non fosse alta più di tre piedi. Siccome non sono visibili né il lato destro né il sinistro, non si sa quali raffigurazioni vi fossero incise. Sui lati delle stele funerarie, accuratamente levigati come quello frontale, perché visibili e soggetti ad apprezzamento, venivano raffigurate da una parte un'anfora e dall'altra una patera, simboli dell'offerta sacrificale. La parte posteriore, che non si presentava allo sguardo né dei viandanti né dei visitatori, era lasciata scalpellata in maniera più o meno accurata, raramente veniva lasciata intonsa.

La stele, andata, probabilmente, incontro a crolli o a smottamenti franosi, frequenti nella zona, presenta lievi lesioni sul fastigio centrale del fregio e sulle modanature laterali, dove non si notano tracce di scalpello. In occasione di una frana, con ogni probabilità, la stele si sarà spezzata in due parti, delle quali è rimasta solo quella superiore, la quale, dopo essere stata preparata alla meglio, è stata murata nella parete della villa; quella inferiore, invece, o è andata perduta o è finita come riempimento nella costruzione della parete.

des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, III 2, Paris 1900, pp. 1571 sgg.; H. STRUNDING, s. v. *Manes*, in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II 2, Leipzig 1894-1897, coll. 2316 sgg.; E. Marbach, s. v. *Manes*, in *Realencyclopädie*, XIV 1, Stuttgart 1928, coll. 1050 sgg.

⁷ CIL V 7159 «M(arco) Cocceio M(arci) f(ilio) / Pol(lia) Severo, / prim(i) pilo Leg(ionis) VIII / Hispanae, / praefecto leg(ionis) X Geminae, // Cinnamus l(ibertus) t(estamento) p(oni) (iussit)».

Le dimensioni della stele, per quel che ne resta e si vede, sono le seguenti: la larghezza misura cm 37,9 e l'altezza cm 41,5. Lo specchio, nel quale è incisa l'iscrizione, è un quadrato finemente levigato, con qualche scrostatura superficiale, di cm 34 per lato. Le lettere dell'iscrizione non sono tutte della stessa dimensione: nella prima riga sono alte cm 4,1; nella seconda e terza cm 3,8; nella quarta e quinta riga sono alte cm 4 e nella sesta riga sono di cm 3,9.

L'iscrizione sporge dal muro circa cm 2. Le parole sono separate da un punto triangolare, con il vertice in basso e le lettere si presentano tutte con una profonda sezione triangoliforme, che conferisce un suggestivo effetto chiaroscurale. Perché le lettere siano state distribuite in maniera così differente, si vedrà in seguito.

Il manufatto, considerati i caratteri e le proporzioni, proviene da una bottega molto raffinata, con personale altamente qualificato e specializzato: balza evidente la perizia tanto del *quadratararius* quanto del lapicida, il quale maneggia con tale gusto e disinvoltura la capitale quadrata, da soddisfare pienamente le richieste e le esigenze del committente⁸.

L'incisione è stata eseguita con molta cura, con *ductus* regolare ed eleganti apicature. Per quanto riguarda l'aspetto paleografico, l'epigrafe, per la sua brevità, permette di porre in evidenza solo pochi caratteri peculiari: le aste verticali della M nella parte superiore sono leggermente inclinate verso l'interno; la P, là dove ricorre, ha l'occhiello aperto, caratteristica dell'età tarda, chiuso invece quello della R; nella B l'occhiello inferiore è più grande di quello superiore; nella F il tratto orizzontale superiore è più lungo di quello mediano; nella E il tratto mediano è più breve sia di quello superiore che di quello inferiore.

II. LA PROVENIENZA

Circa la provenienza dell'iscrizione sorgono diversi interrogativi, ai quali non si riesce a dare una risposta esauriente. Il proprietario della casa, sulla cui facciata è murato il manufatto, con molta gentilezza, si è limitato a dire di averla trovata lì, quando ha acquistato la casa, e di aver sentito dire che proveniva dalla chiesa di Sant'Anna.

Prima di fornire alcuni cenni sull'edificio sacro, non lontano dal quale in epoca medioevale doveva sorgere un sepolcreto, e sulla reale provenienza del manufatto, è opportuno gettare un rapido sguardo sul territorio di Alassio in epoca romana, quando l'epigrafe è stata scritta⁹.

⁸ R. CAGNAT, *Sur les manuels professionnels des graveurs d'inscriptions romaines*, Revue de philologie 13, 1899, pp. 51-65.

⁹ M. V. ANTICO GALLINA, *Aspetti topografici e geomorfologici della Liguria antica nelle fonti letterarie ed itinerarie*, Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere e Scienze morali e storiche 126, 1992, pp. 235-270; F. COARELLI, *Colonizzazione romana e viabilità*, Dialoghi di archeologia s. III 6, 1988, pp. 35-48.

La stretta e lunga lingua di terra, sulla quale oggi sorge Alassio, in epoca romana era pressoché inesistente: il mare lambiva i piedi delle colline e non lasciava spazio né a coltivazioni né ad allevamenti di bestiame. Con il passar del tempo, sia per effetto di un impercettibile bradisismo sia per il deposito di detriti trascinati a valle dai numerosi ruscelli, si è formata una stretta e lunga striscia di terra pianeggiante, nella quale, intorno al 900 d. C., si sono insediati gruppi di pastori, pescatori e boscaioli, scesi giù dai monti o provenienti dalla vicina, potente e antica città di Albenga. La zona, dove attualmente sorge Alas-sio, tra Capo Mele e Capo Santa Croce, era parte del territorio controllato da Albenga, con la quale gli abitanti del nuovo centro, quando presero coscienza della loro potenza, ebbero frequenti scontri armati, per conservare la propria indipendenza e libertà. Divenuto feudo intorno all'XI secolo, fu sotto il controllo dei monaci benedettini, che, costruito un importante monastero nell'isola di Gallinara, si adoperarono non poco per la prosperità economica degli Alassini. Successivamente divenne dominio di Albenga, che detenne il potere sul borgo fino al XVI secolo.

L'insenatura offriva asilo sicuro alle navi anche di grande cabotaggio e prosperità soprattutto ai pescatori. I quali con il pesce e il corallo, presente in abbondanza nello specchio d'acqua, resero ben presto il nuovo centro fiorente e ricco.

I più antichi insediamenti di Alassio dovettero sorgere con quasi assoluta certezza lungo l'importante asse viario, costituito dal tracciato della via Iulia Augusta, che, attraversata Albenga, l'antica Albingaunum, correva verso Ventimiglia, nota ai Romani con il nome di Albintimilium¹⁰. Lungo questa via, situati soprattutto sul lato nord, appena fuori Albingaunum sorgevano numerosi sepolcri, cippi e stele funerarie. È la cosiddetta «necropoli meridionale di Albingaunum denominata 'necropoli del Monte', che si estende lungo la via Iulia Augusta, sulle pendici degradanti verso il mare del Monte San Martino, in un contesto di straordinario valore ambientale e paesaggistico»¹¹.

Nelle immediate vicinanze di Albingaunum, tra i numerosi monumenti sepolcrali doveva essere collocata anche la stele, della quale si tratta in questo lavoro. La quale, in seguito allo smottamento del terreno, probabilmente rotolò un po' più a valle rispetto alla sua collocazione originaria, al bordo set-

¹⁰ Le denominazioni attuali di Albenga e Ventimiglia derivano dal latino Albingaunum e Albintimilium. I due etnonimi sono composti nominali, formati entrambi nella prima parte da Album-, dall'antica radice preindoeuropea *alb-/alp-, 'roccia o altura'. L'associazione al latino 'album', 'bianco', sembra erronea. Per quanto riguarda la seconda parte, i due toponimi si differenziano notevolmente: il primo, Ingaunum, 'città degli Ingauni', è un genitivo plurale dato dalla radice indoeuropea ing- e da -auno, suffisso comune in quella zona d'influenza gallo-ligure; il secondo, Intimilium è genitivo plurale dell'etnico Intemelion, 'città dei Liguri Intemeli'.

¹¹ B. MASSABÒ, *Nuove scoperte nella necropoli meridionale di Albingaunum*, Archeologia in Liguria n. s. 1, 2004-2005, p. 69.

tentrionale della via Iulia Augusta. Durante lo scivolamento la stele, in seguito alla poca consistenza della pietra, dovette spezzarsi in due parti: se fosse stata trovata intatta, sarebbe stata riutilizzata per intero, come tanti manufatti del genere, visibili ad Albenga, e non solo.

Mentre le altre tombe nel Medioevo sono state spogliate e riutilizzate in vario modo dagli abitanti della zona, l'iscrizione andò incontro a ben altra sorte: fu probabilmente acquistata dal signorotto inglese, che, non privo né di gusto né di amore per le antichità romane, si stava costruendo la villa nella cittadina ligure, e portata ad Alassio, dove, murata nel suddetto edificio, è giunta integra fino a oggi.

Si scarta, quindi, decisamente l'ipotesi che la stele con l'iscrizione si potesse trovare nelle vicinanze della chiesa di Sant'Anna ai Monti¹², perché questa zona, situata sulle balze scoscese del monte e tagliata a mezzacosta dalla via Iulia Augusta, non era il luogo ideale neppure per una stele, perché troppo lontano dalla città. Scartata questa ipotesi, bisogna supporre che solo nella ricca e potente città di provincia, Albingaunum, in epoca romana, potevano trovarsi famiglie di un certo rango, tali da commissionare un'epigrafe di così raffinata bellezza.

Riguardo ai reperti archeologici, rivenuti nel territorio di Alassio, bisogna osservare che i più antichi, secondo gli studi effettuati da storici e archeologi locali, risalgono al sec. XI, in coincidenza con il primo e più antico impianto urbano. Questo è emerso durante i lavori di restauro della chiesa di S. Anna ai Monti durante gli anni Sessanta del secolo scorso sull'antica strada romana, la via Iulia Augusta, che, come si è detto, collega Albenga con Alassio.

Stando, però, ai nomi presenti nell'iscrizione, non è peregrina la supposizione che possa provenire addirittura da Roma, dove era presente la gloriosa *gens Fabia*, cui Fabia Priscilla, dedicataria dell'epigrafe, appartiene. Ciò indurrebbe a pensare anche il raffinato *ductus*, che si spiega meglio in un contesto culturale più ampio e con la presenza di committenti più ampia ed esigente.

¹² Insieme con la chiesa di S. Croce, «essa rappresenta il monumento storico più antico e più importante di Alassio, di cui costituisce il luogo di nascita, e ne giustifica l'esistenza stessa. Infatti uno dei nuclei abitativi si è venuto formando intorno a S. Anna e tutto il suo iniziale sviluppo demografico si è venuto registrando, a poco a poco, su quelle mura in ragione dell'analogo sviluppo strutturale»: così P. LIETTI, *Là dove nasce Alassio*, Genova 1970, p. 9. Vd. A. BENISCELLI, *Alassio: paese e gente di mare*, Genova 1976, p. 26: «S. Anna ai Monti fu la prima parrocchia di Alassio. Il piccolo tempio rustico, lontano dall'abitato e lungo l'antica strada che conduce ad Albenga, per lungo tempo non fu disgraziatamente tenuto nel conto che meritavano non solo le sue memorie storiche ma anche la sua originaria architettura romanica e gli affreschi che ornavano il suo loggiato. Era (ed è) rimasto immerso in una natura troppo aspra e selvaggia. È facile comprendere come i primi parrocchiani alassini siano stati spinti dalle esigenze della vita e del lavoro ad insediarsi nelle terre a ponente e lungo la riva del grande golfo».

III. IL TESTO DELL'EPIGRAFE

Il testo della breve iscrizione non presenta particolari difficoltà ermeneutiche: è semplice, lineare, chiaro, come tanti altri disseminati in tutto il territorio dell'Impero romano. Non ha richiesto particolari fatiche per la compilazione: si è trattato di fornire al lapicida solo un elenco di nomi. Tutto è racchiuso nella semplicità e nella brevità; c'è solo l'essenziale: una parola in più o la connotazione dei personaggi, in quel contesto, sarebbe stato fuori luogo. Mancano i rapporti che legavano il dedicante e la dedicataria, se si eccettua «patronae bene merenti», che illumina il testo e gli conferisce senso. Sono assenti nel breve testo anche i dati biometrici della defunta.

Ma proprio la semplicità del testo permette di ricavare con estrema facilità quale fosse all'interno del tessuto sociale dell'antica Albingaunum la posizione sociale dei due personaggi: una donna, la defunta, cui è dedicata la stele, è di nobili origini; un uomo, il dedicatario, è un liberto, che dimostra segni di devozione verso la «patrona». In assenza di altri dati, si possono avanzare solo ipotesi, che, nel particolare contesto, non dovrebbero condurre molto lontano dalla realtà.

L'iscrizione, come tutte quelle di carattere funerario, da un certo periodo in poi, inizia con «DM», «agli Dei Mani», le anime dei defunti spesso identificate con le divinità dell'oltretomba. Le due lettere, «DM», sempre compendiate, costituivano la consacrazione del defunto alle divinità, che sovrintendevano alla morte: verso i defunti la *pietas Romana* aveva segni particolari di devozione, sia in ambito familiare che cittadino. Le offerte loro indirizzate erano in prevalenza alimenti, come il vino, il miele, il latte, l'olio e il pane.

La loro sacralità e l'importanza che avevano nel tessuto della vita romana è sottolineata anche dalla misura e dalla spaziatura data alle lettere: in tutta l'iscrizione sono più alte di tutte, e le più distanti: tra D e il punto mediano coronano cm 6,5 e tra questo e la M cm 5,7. Dall'attento esame dell'epigrafe, e ancor più dall'esame della dimensione delle lettere, emerge una gerarchia, rigidamente rispettata: subito dopo gli Dei Mani, nella seconda e terza riga, segue la dedicataria «Fabiae Priscillae», con lettere di dimensioni di gran lunga minori; con lettere un po' più grandi è scritto il nome del dedicante «P. Fabius Ianuarius». Il dedicante, un liberto, nel momento in cui dimostra gratitudine verso la «patrona» defunta, «bene merens», non esita a porre se stesso in primo piano, a mettere in risalto il suo *status* e il suo ruolo. Questo atteggiamento, normale per l'epoca, si ricava anche dall'ariosità e dalla spaziatura riservata ai *tria nomina* di cui si è dotato il liberto, pur insistendo e dando particolare rilievo al rapporto di patronato¹³.

¹³ Nella IX *regio* si trovano numerosi esempi, tra i quali si riportano: *CIL* V 7379 «M(arco) Petronio M(arci) F(ilio) / Quarto, vestiari(o), / Severus l(ibertus) / v(ivus) f(ecit)»; 7660 «P(ublius) Mallius T(iti) f(ilius) Pol(lia) / Veranus. / Fecit pie P(ublici) l(ibertus) / Mode-

Il *cognomen* del liberto induce a collocare il personaggio in un ambiente sociale piuttosto umile, di modeste condizioni, anche se non mancavano liberti ricchi e potenti. Il *cognomen* del dedicatario, Ianuarius, si ascrive alla categoria che trae origine dal nome dei mesi¹⁴. Il *nomen gentilicium*, comune alla dedicataria e al dedicante, per il rapporto che legava il liberto al suo *patronus*, non sembra, allo stato attuale, che sia stato presente nella Liguria romana. Ma il silenzio epigrafico non è tale che possa contrastare l'ipotesi che supporrebbe ad Albingaunum la presenza della celebre e ricca famiglia romana con possedimenti, schiavi e, ovviamente, liberti.

Considerato che l'iscrizione è erratica, allo stato attuale, non è possibile stabilire con esattezza la sua origine e tanto meno il modo in cui è giunta ad Alassio. Anche se propendiamo che sia originaria di Albingaunum, risulta oltremodo difficile e problematico contestualizzarla in un preciso ambito sia cronologico che topografico. Con la dedica «Dis Manibus» rivela certamente un'origine pagana: quando l'epigrafe è stata scritta, probabilmente, il cristianesimo non era ancora giunto nella Liguria¹⁵, perché dal *ductus* paleografico e dalla formulazione della dedica¹⁶ il manufatto si può collocare alla fine del I o, tutt'al più, all'inizio del II secolo della nostra era. Mancano, infatti, quei caratteri che preludono alla capitale rustica, apparsa nelle *regiones* dell'Italia già prima del tempo di Traiano e ampiamente affermatasi sotto Marco Aurelio e Lucio Vero.

IV. ISCRIZIONE INEDITA

L'iscrizione, ad oggi, non sembra sia stata mai pubblicata. Dallo spoglio di

stus»; 7751 «D(is) M(anibus) / Aur(elio) Hilaro Aug(usti) lib(erto), / praep(osito) p(uero-
rum) pedisc(orum) (!), / Fortunius et Alexander et // Hermes liberti / comparaverunt / sar-
cofagum / patrono degnissimo»; 7814 «Q(uinto) Mantio Q(uinti) f(ilio) / Palat(ina) Placido,
/ eq(uo) publico, aedili, / Ilvir(o), sacerdoti I La/nuvino, l(iberti) Polfen/lius Cerdo et Man/tia
Lucida cum libe/ris suis Mantis, Lucife/ro et Zenione po/suerunt d(ua) p(ecunia)».

¹⁴ Il *cognomen* recato dall'iscrizione, in epoca imperiale, è piuttosto comune: I. KAJANTO, *Latin Cognomina*, Helsinki 1965, s. v.; W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* (Abhandlungen der k. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-hist. kl. n. s. 5/5), Berlin 1904, pp. 110 e 474 sg.

¹⁵ G. MENNELLA, *La cristianizzazione della Liguria nelle fonti epigrafiche: una premessa didattica*, in *Roma e la Liguria marittima: secoli IV-X. La capitale cristiana e una regione di confine. Atti del corso e catalogo della mostra, Genova 14 febbraio-31 agosto 2003*, a cura di M. Marcenaro, Genova - Bordighera 2003, pp. 107-116; IDEM, *Epigrafia cristiana in Liguria*, in *Tra Milano e la Provenza: guida agli edifici cristiani della Liguria Marittima tra IV e X secolo*, a cura di M. Marcenaro e A. Frondoni, Bordighera 2006, pp. 14-15.

¹⁶ Come la formula compendiata «DM», anche l'altra, pure compendiata, «BM», nei formulari sepolcrali in via alla seconda metà del sec. I d. C. Per maggiori ragguagli si possono utilmente consultare P. HUTTUNEN, *Some Notes on the Use of the Verb mereo (mereor) in Republican Political Terminology and in Pagan Inscriptions*, *Arctos* 4, 1966, p. 54; D. MANACORDA, *Un'officina lapidaria sulla via Appia*, Roma 1980, p. 88.

CIL V e del materiale confluito in seguito negli aggiornamenti (Pais, *SI* e *SI n. s.*, *AE*)¹⁷, negli studi piú importanti sulla Liguria romana¹⁸, nelle raccolte municipali e nelle maggiori riviste sia nazionali che internazionali, aggiornate al 2012, non risulta edita. Sembra strano che nessuno, da un secolo e mezzo circa a questa parte, non si sia accorto della presenza di un reperto cosí antico e importante. Ed è altrettanto strano, se fosse stata in qualche bottega d'antiquario a Roma, che sia sfuggita agli accorti raccoglitori di iscrizioni romane, soprattutto nella seconda metà dell'Ottocento¹⁹. Ancor piú strano sembra che storici, archeologi e studiosi locali, cosí attenti e interessati a tutte le vestigia antiche dei loro centri, non vi abbiamo rivolto la necessaria attenzione. Il fatto che si trovi fuori mano, che non sia venuta alla luce di recente e che sia stata lí da sempre, l'ha fatta passare inosservata.

Lo studio delle tipologie²⁰, cui nel corso del tempo si è attenuto il monumento funerario, anche se diversificato nelle varie zone di influenza romana, alla luce di criteri stilistici offre varie categorie, tutte piú o meno attestate anche nella *regio IX*. All'interno di ogni tipologia non si può trascurare la caratterizzazione, data dalla combinazione d'un apparato decorativo, unito

¹⁷ Per i nuovi ritrovamenti epigrafici, che vanno ad accrescere il *corpus* di iscrizioni della *regio IX*, soprattutto in tempi recenti, si possono utilmente consultare G. MENNELLA - V. PISTARINO, *Supplemento 1877-2004 agli indici onomastici di CIL V per la Liguria romana (IX regio)*, *Rivista di studi liguri* 70, 2004, pp. 45-126, e G. MENNELLA - F. BULGARELLI, *Nuove presenze epigrafiche di età romana e longobarda del territorio di Vada Sabatia*, *ibidem* 71, 2005, pp. 59-85.

¹⁸ Oltre alla bibliografia citata, ho sistematicamente proceduto allo spoglio dei volumi dei periodici di interesse storico, archeologico e antiquario pertinenti la *regio IX*. Insieme con la Collana storico-archeologica della Liguria Occidentale, ho consultato la *Rivista di studi liguri*, *Ligures*, entrambe le serie — la vecchia e la nuova — della *Rivista ingauna e intemelina*, il *Giornale storico della Lunigiana*, il *Giornale storico della Lunigiana e del territorio lucense*, la *Revue d'études ligures*, gli *Atti dell'Accademia ligure di Scienze e Lettere*, gli *Studi genuensi*, i *Quaderni libarnesi*, i *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie*, la *Collezione di monografie preistoriche e archeologiche* e la *Collezione di monografie storico-artistiche*. Anche le altre raccolte, che qui non cito, non recano traccia né della lapide né dell'iscrizione.

¹⁹ Per avere un'idea sull'attenzione riservata da tempi piuttosto remoti alle iscrizioni latine, si ponga attenzione a quanto dice I. CALABI LIMENTANI, *Epigrafia latina*, Milano 1974, p. 39: «Le prime trascrizioni di epigrafi latine furono il completamento delle descrizioni della città di Roma, nei regionali, nei breviari, che cominciarono a essere redatti all'epoca di Costantino; successivamente nei *Mirabilia* ad uso dei pellegrini, oppure nei ricordi di viaggio dei pellegrini stessi». Piú interessante è quanto la studiosa dice nelle pp. 42-62, con un'ampia panoramica sulla febbrile attività prima del Mommsen.

²⁰ Oltre alle stele, si incontrano monumenti sepolcrali a tamburo, edicola, ara, cippo di forma sia cilindrica che parallelepipedica, altri a struttura tanto parallelepipedica quanto ottagonale, *scholae*, coronamenti figurati, ritratti clipeati, recinti. Ogni tipologia, com'è ovvio, sovente è caratterizzata da rilevanti motivi ornamentali, che denotano in modo particolare il gusto del committente e la tecnica raggiunta dalle varie officine impegnate nella costruzione del monumento sepolcrale. Il materiale adoperato, tenendo presente le possibilità economiche del committente, può essere estremamente diverso, con apporti iconografici piú o meno importanti e significativi: MANACORDA, *op. cit.*, pp. 77-84.

spesso con l'elemento strutturale. Considerato sotto tale ambito, il monumento sepolcrale, a seconda, soprattutto, delle possibilità economiche della committenza, assumeva aspetto e dimensione diversi, esibiva più o meno ornamenti, conteneva un'iscrizione più o meno lunga e articolata in rapporto al personaggio, cui la sepoltura era destinata. Spesso anche a persone facoltose, soprattutto se lontane dal loro luogo di origine, era riservata una sepoltura modesta, come nel caso del quale mi occupo in questa sede.

Non è il caso di tracciare la storia, anche per sommi capi, della *gens* Fabia, la quale, ancora ricca e potente tra la fine del I e l'inizio del II sec. d. C., aveva, probabilmente, possedimenti nelle zone più disparate dell'Impero romano; e non è escluso che qualche membro della famiglia, Fabia Priscilla della stele, si trovasse ad Albingaunum. La stele, con la sua raffinata fattura, si addice perfettamente ad un personaggio di tanto rango: la centinatura del frontone, nonostante qualche guasto, è ancora leggibile; gli pseudoacroteri a segmento circolare conferiscono alla stele armonia, riverenza, sacralità. La cornice a gola rovesciata, che circonda lo specchio dell'epigrafe, è delimitata da un listello sul lato superiore, sulla parte destra e sinistra. Manca, invece, sulla parte inferiore. La cornice è sovrastata da un frontone, decorato a rilievo, al centro del quale campeggia una ghirlanda, con due tenie simmetriche e ondulate, una a destra e l'altra a sinistra. Anche se la tenia sinistra è alquanto rovinata, risulta perfettamente leggibile e conferisce all'ornamento ieraticità e pacata tranquillità. Le *vittae*, però, nonostante un movimento regolare e armonico, con la loro fissità, conferiscono l'idea d'una forzata e affettata stilizzazione.

I caratteri morfologici della stele si inseriscono perfettamente nella tipologia dei monumenti sepolcrali eseguiti tra la fine del I e gli inizi del II sec. d. C. sia per lo spessore ridotto del manufatto sia per lo specchio epigrafico, che risulta iscritto in una cornice a doppia gola diritta e rovescia.

Un cenno a parte, invece, meritano gli acroteri a sezione circolare, i quali, a quanto pare, cominciano a comparire nella confezione delle stele funerarie intorno alla prima metà del sec. II d. C., sotto la probabile influenza dei sarcofagi provenienti dall'area microasiatica. Questi presentano fianchi finemente sagomati e incorniciati da coperchi a spioventi, con un ricco e articolato repertorio iconografico e simbolico. L'analisi stilistica si integra perfettamente con l'indagine epigrafica ed entrambe confermano l'attribuzione cronologica proposta.

La stele in questione, sebbene per i suoi caratteri stilistici differisca notevolmente da consimili monumenti sepolcrali reperiti sia nella zona che nelle aree limitrofe, senza mettere in dubbio la presenza di abili lapidici ad Albingaunum, potrebbe essere inserita in un contesto più ampio e aperto ad influssi innovativi, propri di un grande centro culturale. L'unico, con il quale si potrebbe, facilmente e compatibilmente, stabilire un certo rapporto, potrebbe essere Roma, la sede della *gens* Fabia. Ma, si osserva, a Roma, accanto a lapidici

di così consumata esperienza, era possibile trovare anche materiale più nobile, come il marmo e il calcare: e il liberto, per quanto di limitate disponibilità economiche, poteva permettersi anche una stele più consona al rango della dedicataria, che gli aveva donato la libertà.

Queste considerazioni, dal punto di vista metodologico, hanno riscontrato notevole successo per le iscrizioni urbane e condurrebbero alla stessa collocazione e origine anche la stele di Alassio, che, sotto l'aspetto morfologico, mal si colloca nel contesto di Albingaunum, anche se più ampio e aperto a influssi culturali diversi.

SONDAGGI SU GRAFIE GREGORIANE E SUONO DEL LATINO*

GUIDO MILANESE

*Per Nino Albarosa,
come breve segno di gratitudine lunga*

La questione della pronuncia del latino è stata oggetto negli ultimi decenni di trattazioni molto solide e divenute stabili nella letteratura in merito: basterà pensare ai volumi di Maria Bonioli, Allen, Traina, Bernardi Perini¹: e anche il problema dell'accento latino, in parte settore del precedente, in parte questione autonoma, è stato ampiamente sistematizzato².

La bibliografia, come si accennava, è immensa, e non si intende presentarne qui una rassegna (anche se sarebbe cosa utile, dato che dalle bibliografie del Cupaiuolo è trascorso un ventennio); questo studio si propone solo di offrire alcuni sondaggi relativi all'apporto che la ricerca musicologica può offrire alla conoscenza della prassi (e in alcuni casi della teoria) dell'accento e della pronuncia del latino. Non si tratterà la questione della ricostruzione della

* Ringrazio vivamente Ivano Dionigi per avermi proposto la tematica generale di questo studio; per aver letto l'articolo o per aiuto nel reperimento di materiale bibliografico sono grato a Francesco Citti, Nicola Pace, Davide Zammattio. Renato Oniga mi ha generosamente suggerito la strada che mi sembra giusta per affrontare l'aspetto linguistico della questione dell'accento di 'circumdare'. Alcuni problemi affrontati in questo studio sono stati discussi nel corso di un seminario diretto presso l'Università di Trento (settembre 2013) da Marco Gozzi, al quale va il mio vivo ringraziamento.

¹ La bibliografia è imponente: tra i manuali standard mi limiterò a citare appunto A. TRAINA, *L'alfabeto e la pronuncia del latino*, Bologna 2002 (quinta edizione con un'appendice); A. TRAINA - G. BERNARDI PERINI, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna 1998 (sesta edizione aggiornata a cura di Claudio Marangoni); W. S. ALLEN, *Vox Latina: a guide to the pronunciation of classical Latin*, Cambridge 1989² (1965¹); il libro di M. BONIOLI, *La pronuncia del latino nelle scuole dall'antichità al Rinascimento*, Torino 1962, è dimenticato ma ancora utilissimo. Su tutta la bibliografia della seconda metà del Novecento informa F. CUPAIUOLO, *Bibliografia della lingua latina (1949-1991)*, Napoli 1993; cf. anche IDEM, *Bibliografia della metrica latina*, Napoli 1995.

² Cf. in particolare il giustamente fortunato testo di G. BERNARDI PERINI, *L'accento latino*, Bologna 2010³ (1964¹), giunto alla quinta edizione e continuamente aggiornato; una parte della dottrina del volume del Bernardi Perini è confluita nella citata *Propedeutica*; il volume è spiacevolmente ignorato ancora nella seconda edizione di ALLEN, *Vox Latina*, cit.; cf. anche W. S. ALLEN, *Accent and rhythm. Prosodic features of Latin and Greek. A study in theory and reconstruction*, Cambridge 1973.

musica antica³, ma si farà riferimento alle testimonianze altomedievali, ampiamente attestate dai manoscritti di canto liturgico.

Per quanto riguarda l'accento del latino, la ricerca piú ampia resta quella di Henri Gavel, un filologo romanzo specialista di occitano e di lingue della penisola iberica, e che si era occupato anche di questioni di pronuncia⁴. Gavel mostrava come, dal rapporto tra melodia e posizione dell'accento, si possa concludere che i compositori tardoantichi e altomedievali avessero presente una posizione dell'accento 'errata' rispetto alla posizione classica. L'altro riferimento bibliografico essenziale è al *Graduel neumé* di dom Cardine. Cardine, a lungo primo cantore a Solesmes prima di essere nominato professore al Pontificio Istituto di Musica Sacra di Roma, aveva trascritto sulla sua copia del *Graduale Romanum* una scelta delle grafie neumatiche che gli sembravano piú significative in vista di una corretta esecuzione del passo in questione. Cardine aggiunse anche, nei margini del suo esemplare, una miriade di osservazioni di carattere melodico, ritmico e spesso testuale. Tali osservazioni non sono quasi mai esplicitate, ma espresse in genere con un semplice elenco di casi paralleli⁵. Proprio da una di queste 'note sparse' di Cardine deriva il primo caso che si vorrebbe esaminare in questo studio: si tratta di un caso di particolare nettezza, e che permette di chiarire il metodo che va seguito in queste indagini.

Il secondo versetto del *canticum* pasquale *Vinea facta est*, riprodotto secondo l'edizione standard di Solesmes, si apre come segue⁶:

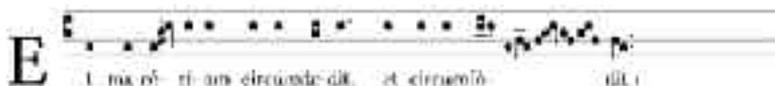


Fig. 1. *Vinea facta est*, II versetto (Solesmes)

³ Un esempio di questo tipo di ricerca è dovuto a G. COMOTTI, *Melodia e accento di parola nelle testimonianze degli antichi e nei testi con notazione musicale*, Quaderni urbinati di cultura classica n. s. 32 (61), 1989, pp. 91-108.

⁴ Cf. H. GAVEL, *A propos des erreurs d'accentuation latine dans les livres liturgiques*, *Études grégoriennes* 1, 1954, pp. 83-150. Nonostante le riserve di C. MOHRMANN, *Études sur le Latin des chrétiens: Latin chrétien et médiéval*, II, Roma 1961, pp. 44 sg., l'articolo di Gavel è ricchissimo di materiale, anche se in gran parte da risistemare in modo meno approssimativo (va anche detto che le fonti grammaticali sono citate in modo molto generico, quasi sempre senza il passo di riferimento), così come utile resta un altro articolo dello stesso studioso: *L'accentuation des mots du canon de la messe*, *Études grégoriennes* 3, 1959, pp. 35-39. Per gli interessi di Gavel in merito alla storia della pronuncia medievale cf. IDEM, *Essai sur l'évolution de la prononciation du castillan depuis le XIVme siècle, d'après les théories des grammairiens et quelques autres sources*, Paris 1920. Breve ma ricco di spunti il contributo di M. HUGLO, *Le traitement de l'accent tonique latin au Moyen Age d'après le chant grégorien*, in *L'accent latin. Colloque de Morigny*, a cura di J. Hellegouarc'h, Paris 1982, pp. 65-71, che fa riferimento allo studio di Gavel (pp. 68 sg.).

⁵ Il volume 'privato' di Cardine circolò per decenni in copie fotografiche non ufficiali, fino a quando se ne fece un'edizione pubblica: E. CARDINE, *Graduel neumé*, Solesmes 1972.

⁶ *Graduale sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de sanctis: primum Sancti Pii X iussu restitutum et editum, Pauli VI pontificis maximi cura nunc recognitum*, Sablé sur Sarthe 1974, p. 188,

L'edizione solesmense non riflette la situazione melodica piú antica, nella quale, come è noto ormai da decenni, la recitazione non avveniva sulla nota *do*, ma sul *si*⁷. La restituzione critica che si può proporre, con la ragionevole speranza di avvicinarsi alla condizione altomedievale della melodia, è la seguente⁸:

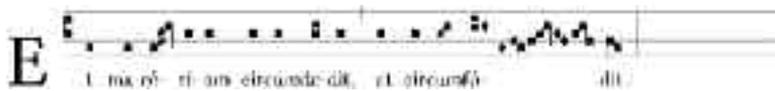


Fig. 2. *Vinea facta est*, Il versetto (restituzione)

che riproduce il testo e la musica delle edizioni precedenti adattando i formulari (non sempre felicemente) al calendario riformato durante il pontificato di Paolo VI. I *cantica* sono composizioni cantate dal solista dopo la cantillazione delle letture della veglia di Pasqua. Strutturalmente sono 'tratti' di VIII modo, a elevato tasso di formularità. Su questa composizioni, e sul problema della loro datazione (molto antica secondo alcuni, recente — maturo VIII secolo — secondo altri) la bibliografia è ormai imponente. Per l'interesse del presente studio basterà rinviare a pochi titoli. Della struttura compositiva altamente formulari si accorse già H. RIEMANN, *Der strophische Bau der Tractus-Melodien*, Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft 9, 1908, pp. 183-195; l'analisi storicamente piú importante resta quella di P. WAGNER, *Einführung in die Gregorianischen Melodien: ein Handbuch der Choralwissenschaft*, III. *Gregorianische Formenlehre. Eine choralische Stilkunde*, Leipzig 1921, pp. 352-368, che conclude vigorosamente per la grande antichità di queste composizioni («vielleicht hat sich sogar die altchristliche und synagogale Psalmodie vornehmlich in ihnen [= i Tratti e i Cantica] bewegt», p. 368). P. FERRETTI Osb, *Estetica gregoriana, ossia Trattato delle forme musicali del canto gregoriano*, Roma 1934, propose la piú accurata sistemazione delle strutture formulari, ripresa e in parte migliorata da W. APEL, *Gregorian chant*, Bloomington 1990², pp. 312-330, al quale sostanzialmente rinvia il manuale oggi di riferimento (D. HILEY, *Western plainchant: a handbook*, Oxford 1993, pp. 82-85). Piú recentemente cf. X. KAINZBAUER, *Der tractus tetrardus: eine centologische Untersuchung*, Beiträge zur Gregorianik 11, 1991, pp. 5-132; N. ALBAROSA, *Una cadenza dei Tratti di 8° modo*, Studi gregoriani 13, 1993, pp. 5-45, e la classificazione proposta da E. HORNBY, *Gregorian and old Roman eighth-mode tracts: a case-study in the transmission of Western chant*, Aldershot 2002, alla quale si fa riferimento nel presente studio. Il rapporto con la situazione testuale, questa volta nei tratti di secondo modo, è presentato dalla medesima E. HORNBY, *Medieval liturgical chant and patristic exegesis: words and music in the second-mode tracts*, Woodbridge 2009, ma il suo metodo di analisi andrebbe attentamente discusso.

⁷ Bibliografia classica: J. GAJARD, *Les récitationes modales des 3^e et 4^e modes et les manuscrits bé-névantains et aquitains*, Études grégoriennes 1, 1954, pp. 9-45; E. CARDINE, *La corde récitative du 3^e ton psalmodique dans l'ancienne tradition sangallienne*, ibidem, pp. 47-52; L. AGUSTONI, *La questione del Si e del Mi*, Studi gregoriani 1, 1985, pp. 5-46; IDEM, *Die Frage der Tonstufen SI und MI*, Beiträge zur Gregorianik 4, 1987, pp. 47-102.

⁸ Le citazioni musicali sono trascritte utilizzando il programma *gregorio* (*gabc*) (cf. <http://home.gna.org/gregorio/>) impiegando le trascrizioni generosamente fornite dal database *Gregobase* (<http://gregobase.selapa.net/>), fondato in buona parte sul lavoro di Andrew Hinkley (<http://www.caecilia-project.org/>) come base per la realizzazione degli esempi. Questi lavori sono distribuiti con la licenza Creative Commons (<http://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/>).

Già ad un primo sguardo si ha l'impressione di come il compositore tenda a far coincidere ornamentazione melodica con accento di parola: si veda la sillaba accentata su «ma-cé-riam», l'unica sillaba melodicamente sviluppata in quella parola, e, su «circum-fó-dit», l'ampio sviluppo ancora sulla sillaba accentata. Fa eccezione «circúmdedit», dove la sillaba che secondo le regole classiche, seguite dalla grafia del *Graduale* vaticano e solesmense, è accentata, risulta invece semplicemente collocata sul piano di recita, mentre quella ornata è la terza sillaba (-de- presenta infatti due suoni, non uno solo). Tuttavia, fermandoci a questo punto non si andrebbe oltre un impressionismo scarsamente significativo, che non proverebbe nulla in modo certo sulla posizione dell'accento nella parola che ci interessa.

Il repertorio gregoriano presenta, per questo tipo di ricerche, un punto di forza di eccezionale valore, condiviso solo, nella cultura occidentale, dal repertorio epico greco, cioè la profonda formularità della tecnica compositiva⁹. Il compositore gregoriano, almeno in alcune aree del repertorio, colloca i movimenti melodici secondo uno schema fondamentale basato: 1) sull'articolazione semantica della frase, 2) sulla posizione degli accenti all'interno della frase. Per esempio, nel caso dei versetti dei tratti e dei *cantica* del tipo appena esaminato, la struttura della prima frase è la seguente (limitandoci a tre casi: ovviamente 'ante' = prima dell'accento; 'acc' = sillaba accentata; 'post' = sillaba post-tonica):

A			B			C			
A-ANTE	A-ACC	A-POST	B-ANTE	B-ACC	B-POST	C-ANTE ¹	C-ANTE ²	C-ACC	C-POST
Exspec-	té-	tur	sicut	plú-	via	eloqui-	um	mé-	um
	Dá-	te	magni	tú-	dinem	De-	o	nós-	tro
Fu-	é-	runt		mí-	hi	lacti-	mae	mé-	ae

Questa prima frase viene articolata su base semantica, come si diceva, seguendo essenzialmente la scansione 'per cola et commata' del salterio tar-doantico e medievale: ad esempio (*psalm.* 41, 2)¹⁰:

⁹ Cf. l'ancora essenziale L. TREITLER, *Homer and Gregory. The transmission of epic poetry and plainchant*, Musical Quarterly 60, 1974, pp. 333-372, ripreso in IDEM, *With voice and pen: coming to know medieval song and how it was made*, Oxford 2007, pp. 131-186, con importanti aggiunte e riflessioni. La scoperta della formularità essenziale del canto gregoriano costituì l'arma fondamentale degli studiosi di Solesmes nel tentativo di conferire all'edizione del canto liturgico una dignità non inferiore a quella delle edizioni dei testi classici. Dell'importanza dell'intuizione di Treitler si accorse, con l'usuale acutezza, L. E. ROSSI, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1978, pp. 73-147.

¹⁰ Il testo adoperato come base per la composizione del repertorio liturgico non è la *Vulgata*, ma presenta una complessa situazione che va comunque ricondotta fondamentalmente alla

(a¹) Fuerunt mihi lacrimae meae / (a²) panis die ac nocte
 (b¹) dum dicitur mihi cotidie / (b²) ubi est Deus tuus.

In ciascuna di queste articolazioni e sottoarticolazioni la scansione è garantita dal centro compositivo costituito dall'accento, caratterizzato da una situazione melodica costante, e dalle sillabe precedenti e seguenti ad esso. Se esaminiamo la realizzazione melodica della struttura della frase esemplificata nella tabella riportata più sopra, otteniamo questa situazione¹¹:

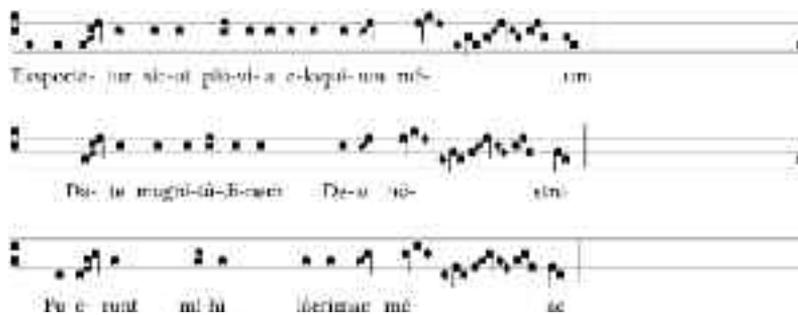


Fig. 3. Versetto di tipo E1 Hornby

Confrontando questa tabella con il caso che ci interessa (fig. 2), data la natura formulare di queste composizioni, possiamo concludere con certezza che l'accento della parola «circumdedit» fosse «circumdédit», non «circúmdedit»: infatti le due note *si-do* sono sempre collocate sulla sillaba accentata («plú-via», «magni-tú-dinē», «mí-hi»), e appunto «circum-dé-dit»: e si tenga presente che per brevità abbiamo fornito solo tre casi di confronto, mentre i confronti sono in totale tredici). Che la pronuncia corretta in latino classico fosse «circúmdedi» è dato per scontato nella tradizione scolastica: ma che nell'alto Medioevo si leggesse (anche?) come risulta dalla comparazione formulare è fuor di dubbio. Il dato è confermato con sicurezza dall'analogo comportamento delle altre forme dello stesso verbo presenti nel repertorio: «circumdata» e «circumdabit». Per il primo caso cf. il Tratto *Qui habitat*, della I domenica di Quaresima, versetto 5¹². Il testo è tratto dal Salmo 90: «Scuto circumdabit te

versione romana della *Vetus Latina*. Cf. recentemente HORNBY, *Medieval liturgical chant* cit., particolarmente pp. 23-40, e *Appendix 5. The Textual Tradition of the Core-Repertory Second-Mode Tracts and Eripe me*, pp. 271-282; tuttora essenziale E. CARDINE, *Psautiers anciens et chant grégorien*, in *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*, Roma 1959, pp. 249-259 (tutto il volume è importante e sembra sparito dai riferimenti bibliografici, Hornby inclusa).

¹¹ Il tipo della tabella è riferito alla numerazione della Hornsby (cf. n. 6).

¹² *Graduale Romanum* 1974 cit., p. 74. Come strumento di lavoro mi permetto di rinviare a G. MILANESE, *Concordantia et instrumenta lexicographica ad Graduale Romanum pertinentia*, Savona - Genova 1996 (Prefazione di Mirella Ferrari).

veritas eius non timebis a timore nocturno». Il trattamento di «circumdabit» è il seguente (testo della Vaticana, accenti compresi):



Fig. 4. Tratto *Qui habitat*, v. 5

Evidentemente, l'accento dovrebbe cadere su *-da-*, non su *-cum-* come indica l'Edizione vaticana: e anche in questo caso, un parallelo formulare elimina ogni dubbio di constatazione soggettiva e di coincidenza casuale. Si veda il versetto 8 del Tratto *Deus deus meus*¹³:

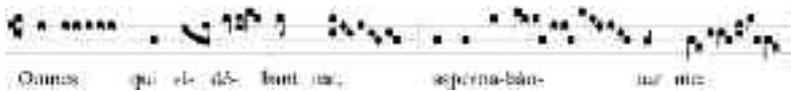


Fig. 5. Tratto *Deus deus meus*, v. 8

L'accento su «*qui vi-dé-bant*» è esattamente parallelo a quello su «*circum-dá-bit*»:

Omnes	qui	vi-	dé-	bant
Scuto	cir	cum-	dá-	bit

Nell'Offertorio *Filiae regum* (p. 506 del *Graduale Romanum*) il trattamento di «*circumdata*» è privo di riscontri formulari come nei casi precedenti (l'Offertorio, infatti, non è una composizione strettamente formulare come i Tratti), ma a questo punto dell'indagine anche il caso apparentemente isolato acquisterà valore:

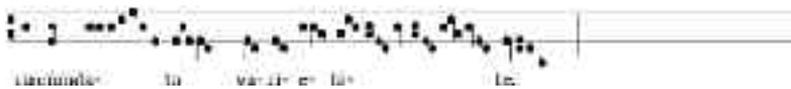


Fig. 6. Offertorio *Filiae regum*

In realtà non si tratta di fatto isolato: esaminando questo Offertorio si osserverà come strutture simili a questa presente sulla sillaba *-da-* siano utilizzate anche su altre sillabe accentate («*re-gí-na*», «*ves-tí-tu*»), secondo quel princi-

¹³ *Graduale Romanum* 1974 cit., p. 145. Le formule sono studiate dal lavoro di HORNBY, *Medieval liturgical chant* cit. (la questione qui discussa non è trattata).

pio di ‘variazione senza tema dato’ che è alla base di questo tipo di composizioni, così come la formula ‘stretta’ è alla base di composizioni come i Trattati o la maggior parte dei Graduali¹⁴.

Altri due casi per concludere questo esame. I testi della prima domenica di Quaresima sono tratti dal salmo 90, poiché la lettura evangelica narra della disputa nel deserto di Gesù con Satana, ove il salmo 90 è al centro del passo evangelico. Il versetto «Scuto circumdabit» è utilizzato, oltre che nel lungo Tratto, già citato, che declama gran parte del salmo, anche nell’Offertorio e nel Communio. Il trattamento dell’accento di parola è il medesimo:

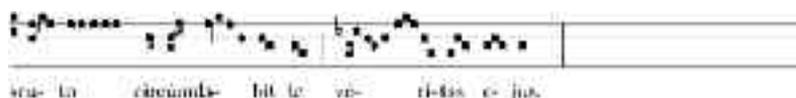


Fig. 7. Offertorio *Scapulis tuis*

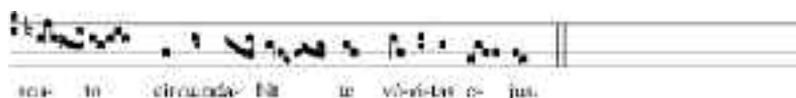


Fig. 8. Communio *Scapulis tuis*

Nel primo caso, dom Cardine segna, nel suo *Graduel neumé*, la correzione dell’accento, fornendo una parziale lista di casi paralleli. Anche se, come già notato nel caso di *Filiae regum*, questo tipo di brani non è composto in modo rigidamente formulare, si vede bene come la melodia salga proprio in corrispondenza della sillaba -da-, con il rilievo dato alla nota *do* culminante, che si espande sul *re* acuto ornamentale: la sillaba precedente ha la natura tipica, nella composizione gregoriana, di sillaba di preparazione all’accento¹⁵.

Si diceva poc’anzi (p. 55) che la manualistica assume come dato pacifico l’accento «circúmdedit», il che ha perfettamente senso se si ritiene la parola come blocco unico: in questo caso, infatti, si applicherebbe la legge della pe-

¹⁴ Cf. M. SCHNEIDER, *Râga-Maqam-Nomos*, in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, X, Kassel 1962, pp. 1864-1868, e più di recente C. ANTONELLI, *Composizioni “maqam” nei repertori liturgici latini*, in *Musica e liturgia nella cultura mediterranea. Atti del Convegno internazionale di studi (Venezia, 2-5 ottobre 1985)*, a cura di P. G. Arcangeli, Firenze 1988, pp. 177-184.

¹⁵ La struttura ritmica in questo caso identica a quella della sillaba accentata nell’offertorio *Filiae regum* (cf. fig. 6). In ambedue gli esempi la notazione dell’Edizione vaticana è stata qui modificata per una maggiore aderenza alla situazione dei manoscritti. Il modello di metodo per queste ricerche, ancora in gran parte un *desideratum*, è rappresentato ad avviso di chi scrive dallo studio di G. JOPPICH, *Der Torculus specialis als die musikalische Interpunktionsneume – Vorbereitete Endartikulation als Mittel zur Interpretation des Textes*, Beiträge zur Gregorianik 2, 1986, pp. 74-113.

nultima (« circumdēdit »). Di altra opinione è l'antico *Traité générale de l'accentuation latine* di Weil e Benloew¹⁶, e da Weil - Benloew converrà citare un po' ampiamente perché i due studiosi avevano bene inteso, mi pare, la natura del problema¹⁷:

Les composés de *facio*, qui conservent la voyelle *a*, gardaient aussi l'accent sur cette voyelle: Priscien l'assure et il n'y a aucune raison de le révoquer en doute. On prononçait donc *arefácio*, *arefácis*, *arefácit*, *calefácio*, *calefácis*, *calefácit* et même *calefis*, *calefit*. C'est que ces mots n'étaient pas traités comme de vrais composés: on sentait que dans *arefácis* l'union des deux éléments n'était pas aussi intime que dans *péfícis*. La fusion n'était pas complète, le premier élément n'avait plus d'indépendance ni d'accent à lui, et cependant il ne faisait pas tout à fait corps avec le second; il restait entre eux comme une solution de continuité. En effet, on lit chez Caton l'Ancien: *ferve bene facito*, et Lucrèce hasarda *facit are*. Un autre grammairien nous apprend que l'adverbe *adeo* (au point) avait l'aigu sur la pénultième, *adéo*, tandis que le verbe *ádeo* suivait les règles générales. Mais le hasard seul nous a conserve ces notices, et l'on peut croire que d'autres mots qui appartenaient à la classe des composés imparfaits présentaient la même particularité d'accentuation. Prononçait-on *circumdédi*, *venundédi* comme *tepefácit*? *aliquandíu*, *siquidem*, comme *adéo*? Prononçait-on *decemvíri*, *quindecimvíri* ou *decémvíri*, *quindécimvíri*? Il n'est pas facile de trancher ces questions, parce que l'union plus ou moins intime des deux éléments d'un mot dépend d'une vue de l'esprit et

¹⁶H. WEIL - L. BENLOEW, *Théorie générale de l'accentuation latine: suivie de recherches sur les inscriptions accentuées, et d'un examen des vues de M. Bopp sur l'histoire de l'accent*, Berlin - Paris 1855, pp. 46-47. Su Heinrich (Henri) Weil (1818-1909), tedesco emigrato in Francia, cf. W. PÖKEL, *Philologisches Schriftsteller-Lexikon*, Leipzig 1882, p. 298, e l'introduzione di G. PAXIMADI a H. Weil, *L'ordine delle parole nelle lingue antiche comparate con le lingue moderne*, Brescia 1991. Contemporaneo del Weil, anch'egli tedesco e francese d'adozione, Louis Benloew (1818-1900, su cui cf. PÖKEL, op. cit., p. 19) aveva già pubblicato un trattato sull'accento indoeuropeo (L. BENLOEW, *De l'accentuation dans les langues indo-européennes, tant anciennes que modernes*, Paris 1847). Tra la ricca produzione del Benloew va ricordata la recente riedizione del tuttora interessante manuale di linguistica: *Aperçu général de la science comparative des langues*, Cambridge 2009 (Paris 1872²). Il GAVEL, *A propos des erreurs* cit., p. 99, rinvia genericamente a Prisciano per l'accentazione dei composti di 'dare', 'stare', 'lavare', 'iuvare': si riferisce evidentemente a [PRISC.] *de acc.*, GL III, p. 526, 33 sgg. Keil.

¹⁷Il riferimento a Lucrezio è alla tmesi di VI 966 (« principio terram sol excoquit et facit are » = 'arefacit'), su cui il commento migliore resta quello di A. ERNOUT - L. ROBIN, *Lucrèce, De rerum natura: commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, Paris 1925, ad. loc., che rinvia al passo di Catone indicato da Weil - Benloew (*agr.* 157, 9) aggiungendo Varrone, *rust.* II 9, 13 (« consue quoque faciunt »); per l'uso stilistico cf. i passi indicati dall'attenta sensibilità di Giovanni Battista Pio (J. B. PIUS, *In Carum Lucretium poetam Commentarii a Joanne Baptista Pio editi: codice Lucretiano diligenter emendato: nodis omnibus et difficultatibus apertis obiter ex diuersis auctoribus tum Grecis tum Latinis multa leges enucleata: quae superior aetas aut tacuit aut ignoravit*, Paris 1514, f. CLXXVIII^o). Sulla questione della tmesi cf. le osservazioni di E. PIANEZZOLA, *La tmesi della preposizione nei composti verbali latini: aspetti e limiti di un problema*, *Convivium* 36, 1968, pp. 339-350, in merito alla tesi dottorale di E. BERNARD, *Die Tmesis der Präposition in lateinischen Verbalkomposita*, Winterthur 1960 (su Lucrezio pp. 56-70).

d'une habitude plus ou moins prolongée. La prononciation d'une foule de composés n'a pas dû être la même dans tous les temps.

Il centro del problema è esattamente questo, come osservò il Bertotti recensendo la prima edizione dell'*Accento latino* di Bernardi Perini. Mentre il Bernardi Perini scriveva «*circumdare* è ricomposizione analogica», il Bertotti appuntava: «non un giustapposto?», modifica accettata dal Bernardi Perini nelle edizioni successive del suo manuale¹⁸; per dirla con Weil e Benloew, «c'est que ces mots n'étaient pas traités comme de vrais composés ... la fusion n'était pas complète». Questa spiegazione trova un appoggio sicuro in Prisciano: «*circumdo circumdas facit, quia circum et disyllabum est et magis adverbium*» (*GL II*, p. 471, 12 sg. Keil), dove mi sembra importante l'osservazione che 'circum' sia da considerarsi «magis adverbium», ossia abbia un'autonomia che anche nella tarda antichità si doveva percepire. Come ha osservato Oniga, nei tipi di 'composti' in cui non agisce l'apofonia si constata la presenza non di confine di morfema ma di parola, «che impedisce l'azione del processo fonologico e indica in tal modo un minor grado di amalgama fra i due membri. La presenza dell'apofonia ha dunque la funzione di sottolineare l'unità fonologica della parola composta, mentre la sua assenza indica una minore fusione»¹⁹. Dunque la questione dell'accento di 'circum-dare' andrà vista in parallelo con quella dei cosiddetti composti bisillabici di 'facio', che in realtà sono dei giustapposti (*PRISC. GL II*, p. 402, 10-16 Keil)²⁰.

Quindi l'uso formulare del gregoriano potrebbe allora attestare non un 'errore' di accentazione (come voleva Gavel) ma al contrario essere il testimone vivo di un uso attestato dai grammatici e solidamente confermato dalla fonologia moderna. Un esame, che vale ovviamente ancora una volta solo come saggio, agli *Analecta hymnica*, e al database *Cantus* (<http://cantusdatabase.org>),

¹⁸ Cf. T. BERTOTTI, rec. a Bernardi Perini, *L'accento latino* cit., *Rivista di filologia e di istruzione classica* 95, 1967, pp. 195-199, che si riferisce a p. 73 dell'edizione 1964. La correzione è accolta dal Bernardi Perini a p. 76 dell'edizione 1970³ = p. 78 dell'edizione 2010⁴: «*circumdäre* non è tanto un composto quanto una «giustapposizione».

¹⁹ R. ONIGA, *L'apofonia nei composti e l'ipotesi dell'intensità iniziale in latino (con alcune conseguenze per la teoria dell'ictus metrico)*, in *Metrica classica e linguistica. Atti del colloquio Urbino 3-6 ottobre 1988*, a cura di R. M. Danese, F. Gori e C. Questa, Urbino 1990, p. 216. R. ONIGA, *Il latino: breve introduzione linguistica*, Milano 2007², pp. 148 sg., presenta una sintetica ed efficace esposizione della differenza tra composti e giustapposti.

²⁰ Ha perfettamente ragione il Pianezzola nell'osservare come le ipotetiche distinzioni del BERNARD, *Die Tmesis der Präposition* cit., pp. 72 sgg. e 87 sgg., tra grafia unita o separata di giustapposti del tipo 'circumvolitant' siano assolutamente uno pseudoproblema (si veda la soluzione un po' ingenua ma in fine dei conti corretta di E. A. HAHN, *The Type Calefacio*, *Transactions of the American Philological Association* 78, 1947, pp. 301-335: 301 n. 1: «most of them might well be written as two words rather than one, in view of the freedom in order involved in their use»). Il concetto di 'giustapposizione' vs 'composto' evita questi problemi.

mostra un tipo di accento che sembra attestare ambedue le letture di 'circumdedit'. Per esempio un ufficio evidentemente francescano per la Trinità presenta il versetto «Virgo circumdedit virum / mel mandentem et butyrum», due ottonari 'trocaici' del tipo «tántum érgo sácraméntum» o «ín tabérna quándo súmus», quindi sicuramente accentati «Vírigo círcumdédit vírum / mél mandéntem ét butýrum»²¹. Questa è la situazione piú comune, ma in altri casi l'accento sembrerebbe corrispondere alla prassi scolastica moderna: nell'antifona *Virtutes Domini qui signum facitis*, per il I Notturmo della festa dell'Arcangelo Gabriele, si legge²²:

Virtutes domini
qui signa facitis
signum apparuit
magnum in virgine
virgo circumdedit
virum ut cernitis
mulier amicta
solari lumine

L'accento nei primi 6 versi è sempre proparossitono: «dómini», «fácitis», ecc., per cui «círcumdedit» sembra inevitabile²³.

*

Lo studio dei manoscritti musicali 'gregoriani' permette di acquisire anche altre informazioni sul suono del latino, che, come nel caso dell'accento, mostrano una prassi della pronuncia effettiva che non sempre coincide con i

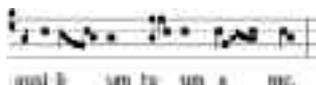
²¹ Cf. *Anal. hymn.* V 1, p. 20, con fonti francescane dei secc. XIV-XV. Il database *Cantus* aggiunge un manoscritto, ancora francescano, di Dubrovnik (Franjevački Samostan, cod. F), veneto di origine (e il testo viene poi stampato a Venezia nel «Manuale secundum ritum et ordinem sacrosanctae ecclesiae Romanae, 1507»: così l'indicazione degli *Analecta hymnica*; dovrebbe trattarsi della Giuntina veneziana appunto del 1507, *Manuale secundum ritum et morem Sacrosanctae Romanae Ecclesiae cum multis rubricis que non sunt in breuiariis neque in missalibus*, Venetiis, cura ingenio ac expensis Luce Antonij de Giunta florentini, 1507, 16 kal. Julii).

²² *Anal. hymn.* XVIII 25, p. 74, per cui Dreves riporta fonti francesi del sec. XV.

²³ Gli ultimi due versi — anche se in assenza di una versione musicale di riferimento è difficile esprimersi — sembrano ritmicamente diversi. Sulle delicate questioni dell'accento nella poesia ritmica medievale, in particolare per quanto riguarda i proparossitoni, rinvio solo a G. ORLANDI, *L'influsso del volgare sull'accento latino nella poesia ritmica medievale*, in *Scritti di Filologia mediolatina* a cura di P. Chiesa et al., Firenze 2008, pp. 391-401. Su questa struttura ritmica (/ — — / — —) cf. D. NORBERG, *L'accentuation des mots dans le vers latin du Moyen Age*, Stockholm 1985, pp. 32-35: si tratta di uno schema molto diffuso, da Virgilio Grammatico sino ai *Carmina Burana*. Di un altro caso relativo all'accento mi ero già occupato in uno studio di parecchi anni fa: si tratta dell'accento di 'itáque' e di 'adhúc', e per brevità mi limito qui ad un rinvio: cf. G. MILANESE, *Contributo per 'itáque' (con una nota su 'adhúc')*, *Aevum* 69, 1995, pp. 299-309; alle conclusioni di questo articolo fa riferimento di recente BERNARDI PERINI, *L'accento latino* cit., p. 148.

‘desideri’ dei grammatici. Un esempio importante è dato da quello che Cardine indica come «crase», oggetto di tre elenchi importanti nel *Graduel neumé* (pp. 1, 33, 275). Il fenomeno si può illustrare brevemente così: in caso di due parole, che terminano e iniziano con la stessa vocale, il notatore mostra che nella prassi della pronuncia queste due vocali venivano fuse in un unico suono: ad es. «qui te expectant» diventava «qui te_expectant», esattamente come accade nel caso della sinalefe nella pratica della prosodia classica e, nell’italiano, in modo più netto con le elisioni del tipo «t’informo» per «ti informo»²⁴. Mentre i manoscritti classici latini, sia in caso di metrica arcaica sia in caso di testi esametrici, tramandano graficamente, in modo alle volte iper-correttistico, la pratica della prodelisione, nel caso della sinalefe ciò non avviene, e per questo l’identificazione grafica del fenomeno nei manoscritti di canto gregoriano è particolarmente importante²⁵. A ciò si aggiunge la ‘fusione’ della desinenza qualora essa coincida con l’ultima vocale del tema della parola: esempio frequente «tu-um», che i notatori indicano come *venis-se* pronunciato con un’unica ‘u’ lunga, senza far avvertire la desinenza.

Un esempio per tutti. Questa è la versione della Vaticana (p. 132-133 del



Graduale Romanum 1974 cit.) di un passo dell’introito *Domine ne longe*:

Fig. 9. Introito *Domine ne longe* (Vaticana)

La lezione del celebre manoscritto di Einsiedeln 121, che Cardine aveva principalmente presente, è invece questa²⁶:

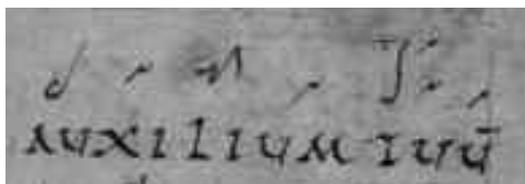
²⁴ Cf. la precisa sistemazione di TRAINA - BERNARDI PERINI, *Propedeutica* cit., cap. VII n. 11; cf. anche S. BOLDRINI, *La prosodia e la metrica dei Romani*, Roma 1992, pp. 66 sg. Il fenomeno venne già segnalato dal Mocquereau nel suo studio sull’accento e il *cursus*: [A. MOCQUEREAU,] *De l’influence de l’accent tonique latin et du cursus sur la structure melodique et rythmique de la phrase grégorienne*, in *Paléographie musicale: les principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican publiés en fac-similés phototypique*, III. *Le répons-graduel Justus ut palma: reproduit en fac-similé d’après plus de deux cents antiphonaires manuscrits d’origines diverses du IX^e au XVII^e siècle. Deuxième partie*, Solesmes 1892, p. 72. Dom Mocquereau preferisce il termine «élision» a «crase» che adopererà Cardine.

²⁵ Si tratta del tipo «bonumst» (es. PLAVT. *Trin.* 462), «magnumst» (LVCR. I 364), ecc.: per la tendenza iper-correttistica cf. BOLDRINI, op. cit., p. 68. Che si trattasse di fenomeno reale della lingua parlata è provato ad es. da Bell. *Hisp.* 10 («suo loco praeteritumst quod equites ex Italia cum Asprenate ad Caesarem venissent»).

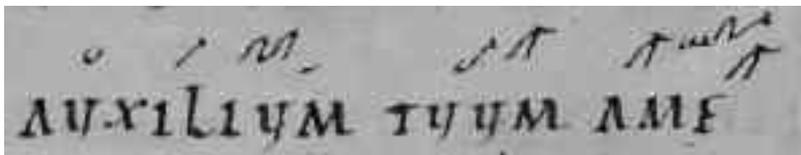
²⁶ Einsiedeln, Stiftsbibliothek 121, p. 180 (www.e-codices.unifr.ch). I particolari fotografici dei manoscritti svizzeri sono tratti dalle riproduzioni offerte dal sito <http://www.ecodices.unifr.ch>, che concede il permesso di uso delle singole immagini (licenza Creative Commons): questa licenza permette l’impiego di singole immagini per usi non commerciali «a condizione che venga citata la fonte».

Fig. 10. Introito *Domine ne longe* (San Gallo)

La seconda sillaba della parola, quella che porta la desinenza, si fonde con la prima e perde la propria autonomia. Era questo l'unico modo di 'percepire' il fenomeno nell'alto Medioevo? Certamente no. I manoscritti francesi sono compatti nel riconoscere in «tu-um» un bisillabo, come si vede bene dal Graduale di Laon (Bibliothèque Municipale 239, fine IX - inizio del X secolo, f. 45^v, riprodotto in *Paléographie Musicale*, X, Tournai 1909):

Fig. 11. Introito *Domine ne longe* (Laon 239)

Il notatore indica un suono isolato anche sulla seconda sillaba di «tu-um», diversamente da quanto fanno molti sangallesi come, oltre ad Einsiedeln 121, ad esempio il St. Gallen, Stiftsbibliothek 376²⁷:

Fig. 12. Introito *Domine ne longe* (Sankt Gallen 376)

Anche se i manoscritti di area svizzera (i cosiddetti 'sangallesi') sono spesso estremamente compatti nella loro tradizione manoscritta²⁸, in questo caso essi mostrano un disagio assai notevole. Sulla linea di Einsiedeln e del Sankt Gallen 376 sono anche i Graduali 339 (p. 96) e 375 (p. 130), significativamente ac-

²⁷ Sec. XI, p. 179 (www.e-codices.unifr.ch). Non mi è stato possibile vedere la recente dissertazione di H.-J. GERLINGS, *Der Codex 376 der Stiftsbibliothek von St. Gallen: kodikologische Erfassung, Repertoireanalyse und paläographische Studien*, Berlin 2012.

²⁸ Mi permetto di rinviare a quanto osservato recentemente in G. MILANESE, *Varianti, errori e trasmissione del testo "gregoriano"*, in "Quod core cantas corde credas": studi in onore di Giacomo Baroffio Dahnk, a cura di L. Scappaticci, Città del Vaticano 2013, pp. 609-622.

compagnati dall'importante testimonianza del Benevento 34, il piú imponente testimone della tradizione meridionale italiana dopo che essa, costretta a lasciare le proprie tradizioni locali, ebbe accolto il repertorio 'imperiale': anche il Benevento 34 (f. 108^v) non aggiunge un suono alla seconda sillaba di «tuum». Ma ben due manoscritti sangallesi, il 340 (p. 122) e il 374 (p. 88) si comportano come Laon. Due altri sangallesi, il 338 (p. 166) e il 342 (p. 182), risolvono la questione 'spezzando' in due la legatura *do-la*²⁹, evidentemente per risolvere in modo 'salomonico' la questione, attribuendo cioè il *do* alla prima sillaba, e il *la* alla seconda:

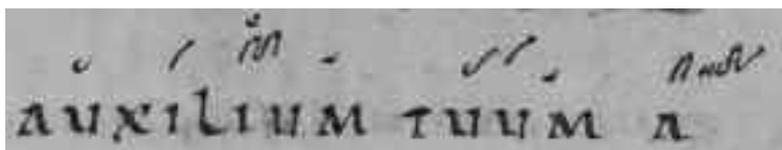


Fig. 13. Introito *Domine ne longe* (Sankt Gallen 338)

Il resto della tradizione europea è sulla linea di Laon, cioè riconosce autonomia alla seconda sillaba. Come si vede, dunque, l'osservazione di dom Cardine è importante: segnala tuttavia non un fenomeno unitario, ma anzi un modo diverso di reagire di fronte al suono del latino cantato: da una parte una reazione per dire così 'mimetica' — la grafia che riflette il suono com'era effettivamente eseguito, quindi con un flusso unico — e dall'altra la mediazione della coscienza morfologica, che richiamava alla necessità di riconoscere due sillabe. Inutile dire che questo tipo di indagini dovrebbe essere condotto sistematicamente³⁰.

L'attenzione per il rapporto tra testo scritto, esecuzione effettiva e coscienza 'grammaticale' dovrebbe essere emerso dalle pagine che precedono. Il punto essenziale della questione resta, a mio avviso, la questione della pronuncia rinnovata del latino carolingio, la pronuncia 'alcuiniana', nella quale ad un'unità grafica corrisponde un'unità nell'esecuzione sonora. Il quadro è quello, ormai notissimo, proposto da Roger Wright ormai molti anni fa e al quale fa riferimento anche la Grotans nel volume or ora citato³¹. Ho proposto

²⁹ Due note discendenti: la legatura è detta 'clivis'. La riproduzione che segue è relativa al Graduale di St. Gallen, Stiftsbibliothek 338, p. 166 (www.e-codices.unifr.ch), metà sec. XI.

³⁰ E dovrebbe essere posto in rapporto con la cultura grammaticale dei centri scrittori. Se per Laon è del tutto inutile segnalare bibliografia, per San Gallo converrà rinviare alla ricchezza delle proposte offerte da A. A. GROTRANS, *Reading in Medieval St. Gall*, Cambridge 2006.

³¹ Limitando le citazioni all'essenziale, rinvio a R. WRIGHT, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool 1982, e IDEM, *A sociophilological study of late Latin*, Turnhout 2002; come riassume efficacemente la Grotans, «there was no such thing as "received pronunciation" for Latin before the Carolingian period» (GROTANS, op. cit., p. 276), ed è ad Alcuino che va ricondotto il sistema di corrispondenza biunivoca tra grafia e suono del latino.

di considerare un aspetto importante della grafia del canto liturgico come una prova diretta di questo interesse per il controllo del rapporto tra grafia e suono: questa caratteristica, detta ‘liquescenza’, si richiama fin dal nome alla dottrina dei grammatici tardoantichi, e consiste nell’indicare con una grafia particolare i suoni che non sono riducibili né a vocale né a blocco articolatorio completo (come ad es. le occlusive). Tipici candidati ad essere liquescenti sono le consonanti nasali e i dittonghi³². Un esempio classico³³:

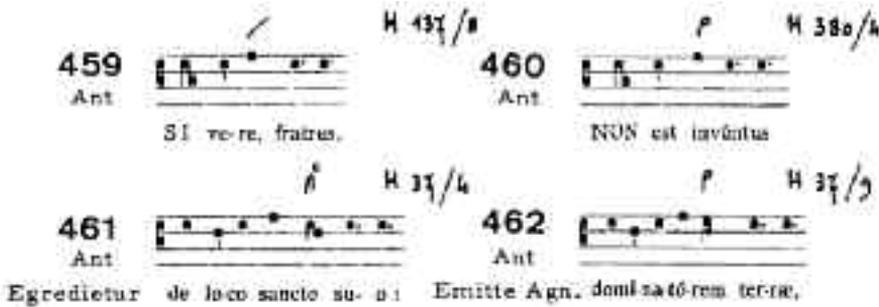


Fig. 14. Esempi di liquescenza (da Cardine)

Si tratta di confronti formulari. Esaminiamo a confronto i primi due testi:

1	2	3	4	5
Si	ve	re	fra	tres
Non	est	in	ven	tus

Le sillabe nella terza colonna sono differenti tra il primo e il secondo caso: nel primo caso si tratta di sillaba aperta (-re), nel secondo di sillaba chiusa da una nasale (in-). Dunque la seconda sillaba ha un ‘peso’ maggiore, nel senso che la nasale aggiunge durata (non quantità, che qui non c’entra nulla) alla sillaba. Il fenomeno è indicato con una forma diversa della grafia neumatica: un evidente ‘arrotondamento’ che indica appunto graficamente il fenomeno della ‘aggiunta’ di suono.

³² Cf. G. MILANESE, *Il “nuovo latino” carolingio: alcune testimonianze*, in *Dal mondo antico all’universo medievale: nuove modulazioni di lingue e di culture*, a cura di R. B. Finazzi e P. Pontani, Milano 2013, pp. 73-91, con bibliografia e storia della questione. Poiché è un titolo dimenticato ma secondo me ancora importante rinverrà solo a H. FREISTEDT, *Die liqueszierenden Noten des gregorianischen Chorals: ein Beitrag zur Notationskunde*, Freiburg (Schweiz) 1929, per i rapporti tra tradizione grammaticale e prassi musicale; cf. anche HUGLO, art. cit., p. 66.

³³ Tratto da E. CARDINE, *Semiologia gregoriana*, a cura di G. Joppich e R. Fischer, Roma 1979², p. 156.

Il secondo caso è esattamente opposto :

1	2	3	4	5	6	7
de	lo	co	san	to	su	o
do	mi	na	to	rem	ter	rae

La sillaba n. 5 nel primo caso è aperta (-to), nel secondo è chiusa da nasale (-rem), esattamente come abbiamo visto nella tabella precedente. Tuttavia, come si vede dalla trascrizione musicale (qui sopra, fig. 14) il primo caso ha due note, e nel secondo le note restano due nella trascrizione moderna, ma nella notazione antica si usa la stessa grafia che abbiamo visto impiegata sopra per una sola nota. Come è possibile? Mentre nel primo caso la nasale ‘aggiunge’ durata alla vocale, cioè alla sillaba aperta, in questo caso essa ‘sottrae’ durata alla vocale. La durata complessiva è la medesima (il notatore sulla sillaba «sanc-TO» indica anche la lettera c, ossia «celeriter», ‘sciolto’, in termini moderni): il primo caso («inventus») è chiamato ‘liquescenza aumentativa’, il secondo («dominatorem») ‘liquescenza diminutiva’. Queste grafie sono possibili solo quando esse uniscano due sillabe, internamente a parola o tra due parole; mai (senza eccezioni) in fine di parola isolata (per esempio alla fine di un brano), perché queste grafie indicano appunto il legame tra due parole o due sillabe che viene stabilito dal suono né completamente vocalico né completamente consonantico.

Possono queste grafie indicarci come veniva pronunciato il latino a livello di *performance*? Ecco un primo esempio (*Graduale Romanum* 1974 cit., p. 53):



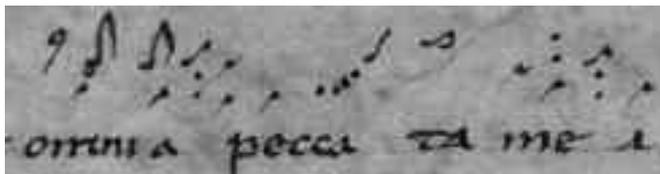
Fig. 15. Introito *Dum medium silentium* (Vaticana)

La Vaticana pone un segno di respiro tra «cursu» e «medium», una scelta sensata se si legge il testo («Dum medium silentium tenerent omnia, et nox, in suo cursu, medium iter haberet eqs.»): ma i manoscritti indicano l’ultima sillaba di «cursu» come liquescente, il che indica che la *performance* del pezzo prevedeva di legare le due frasi, senza ‘spezzare’ il discorso.

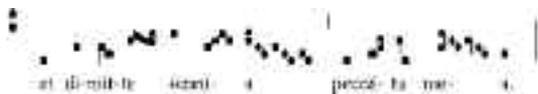
Un solo altro esempio, anche qui in attesa di una ricerca sistematica (*Graduale Romanum* 1974 cit., p. 84):

Fig. 16. Introito *De necessitatibus* (Vaticana)

Nella frase finale, sia la Vaticana sia i codici di San Gallo indicano una situazione di mutamento sillabico normale tra «peccata» e «mea», ma il manoscritto di Laon 239 (f. 24^v) segnala chiaramente una liquescenza aumentativa³⁴:

Fig. 17. Introito *De necessitatibus* (Laon 239, f. 24^v)

Anche in questo caso si indica la necessità di legare bene le due parole tra di loro: Chartres 47, f. 29^v, per quanto si può vedere dalla fotografia³⁵, concorda nella lezione di Laon. La necessità di 'legare' le due parole (semanticamente esse costituiscono un 'blocco': «peccata mea») risulta chiarissima dal fatto che il manoscritto di Montpellier H 196, che riporta oltre alla notazione neumatica anche la 'traduzione' con il sistema delle lettere alfabetiche, legge qui in questo modo:

Fig. 18. Introito *De necessitatibus* (Montpellier H 196, f. 30^r)

Sulla sillaba finale di «peccata», al posto del *sol* dei Sangallesi, o della liquescenza di Laon e forse di Chartres, qui c'è una legatura di due suoni, la 'clivis' formata da *sol-re*. La lezione è confermata da Benevento 34, f. 72^r, che riporta chiaramente la stessa situazione melodica. Anche un manoscritto della zona aquitana, l'autorevole Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 776, f. 38^v, ha due note, contro un altro aquitano, il Paris, Bibl. Nat., Lat. 903, f. 40^v,

³⁴ Per i manoscritti sangallesi, ho controllato: 338, p. 121; 340, p. 94; 342, p. 156; 375, p. 88; 376, p. 145.

³⁵ Il manoscritto fu distrutto nel 1944 durante un bombardamento, e l'unica fonte di documentazione è data dalla fotografia, non sempre chiarissima, del vol. XI della *Paléographie Musicale* cit.

che ha il *sol* isolato. La ‘clivis’ è confermata da un manoscritto del sec. XIII, ma che per molti aspetti continua la tradizione antica, il Messale di Verdun, Bibliothèque Municipale 759, f. 42^r, che presenta la stessa lezione di Montpellier. Che cosa significa questa variante? Evidentemente, che la liquescenza testimoniata da Laon (Chartres?) ha ‘sviluppato’ un suono verso il basso: un altro modo per esprimere la stessa esigenza, quella di legare le due parole così strettamente unite tra di loro.

All’occhio vigile di dom Cardine, studioso ma prima di tutto cantore che praticava quotidianamente il repertorio, non sfuggì questo fenomeno, come testimonia l’ampio elenco dei casi da lui definiti di «liquescence ‘antécédente’»³⁶; e i casi precedenti sono stati scelti proprio perché non presenti nell’elenco di Cardine. Uno dei luoghi individuati da Cardine, però, ci interessa in modo particolare per domandarci se dai manoscritti musicali altomedievali possiamo forse ricavare ancora un’informazione legata alla pronuncia, non al dato ‘stilistico’ e performativo. Si osservi questo passo (*Graduale Romanum* 1974 cit., p. 308):

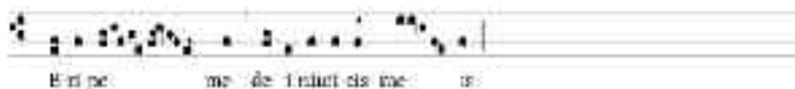


Fig. 19. Alleluia *Eripe me* (Vaticana)

La questione che interessa è la liquescenza nel passaggio di parola tra «inimicis meis», solidamente confermata dal consenso generale delle fonti (nei beneventani, sia il Benevento 40, f. 161^r, sia il Benevento 34, f. 251^r, presentano questa lezione) e non a caso felicemente transitata anche nella Vaticana, caso molto raro. Ma che cosa significa questa liquescenza? Che in epoca altomedievale la *s* finale tendeva a indebolirsi, sonorizzandosi o sparendo del tutto? O si trattava di una ragione legata alla declamazione del testo (‘i miei_nemici’, non ‘i miei | nemici’)? Propenderei per la seconda linea interpretativa, che sembra confermata dal disegno melodico che spinge verso l’alto «meis»: ma non si tratta di situazioni controllabili su base formulare, e quindi non si va oltre una pur fondata ipotesi.

★

Una situazione complessa, dunque, quella che ci è testimoniata dai manoscritti antichi di canto liturgico: una pronuncia del latino che da un lato si confronta con le esigenze del latino ‘internazionale’ alcuiniano e carolingio, dall’altro lato fa i conti con una realtà sonora non sempre riducibile alle regole dei grammatici: anche perché la parte più profonda del repertorio era

³⁶ Cf. CARDINE, *Graduel neumé* cit., p. 276.

molto piú antica della sistemazione romano-franca di epoca carolingia. All'arrivo dell'Umanesimo e del Rinascimento, tutto quanto fosse contro le regole manualistiche doveva apparire un segno di barbarico orrore: e cosí, ad esempio, il «circumdedit» da cui abbiamo preso le mosse venne regolarizzato e ridotto *ad normam*³⁷:



Fig. 20. Canticum Vineae, v. 2 (ed. 1614, f. 153^v)

Inutile affollare la pagina di altri esempi: si tratta, sempre, di ricondurre il latino 'barbaro' alla norma standard, appiattendolo su uno sfondo di una impossibile 'classicizzazione' di un repertorio che, tuttavia, se non filtrato in questo modo sarebbe risultato del tutto improponibile e addirittura repulsivo per qualunque uomo colto del Cinquecento o del Seicento³⁸.

Certo, la 'voce' dei manoscritti del IX-XI secolo non è quella di Cicerone o di Virgilio: «quod perditum vides, perditum ducas» — anche se il caso di 'circumdare' fa sospettare che i manoscritti liturgici siano piú in continuità con il suono del latino pre-medievale di quanto non lo siano le grammatiche moderne. Ma le testimonianze sulla pronuncia, sull'esecuzione sonora, sull'accento latino, che dai manoscritti gregoriani possiamo pazientemente ricavare, costituiscono la testimonianza non teorica piú antica a nostra disposizione. Se non la voce di Cicerone, ci restituiscono in modo sorprendentemente fresco, anche se nascosto sotto il velame delli neumi strani, il suono che aveva il latino nell'epoca in cui, divenuto vera lingua internazionale grazie al genio culturale di Alcuino e politico di Carlo Magno, aveva contribuito potentemente a riunificare, *una voce*, l'Europa cristiana.

³⁷ La riproduzione che segue è tratta dalla riedizione fotografica del *Graduale* del 1614, la cosiddetta 'Medicea': G. BAROFFIO - M. SODI (curr.), *Graduale de tempore iuxta ritum sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio Princeps (1614)*, Presentazione di Giulio Cattin, Città del Vaticano 2001.

³⁸ «Ce retour aux normes du latin classique assurera la survie de la tradition classique dans sa forme pure. L'héritage antique jouera un rôle important, voire décisif, dans le monde nouveau qui va se constituer. Mais désormais le latin sera une langue morte, vénérable pièce de musée, gardée par ces conservateurs dévoués que sont les humanistes et les philologues classiques» (C. MOHRMANN, *Latin Vulgaire; Latin des Chrétiens; Latin Médiéval*, Paris 1955, p. 54).

ANALECTA HYMNICA ECCLESIAE:
HIMNARIOS E HIMNOS

FÉLIX MARÍA AROCENA

NOTAS PRELIMINARES

El 'acontecimiento-Cristo' fue el fermento que supondría en el sistema lingüístico latino-tardío el nacimiento del llamado latín cristiano¹. Ese nacimiento fue un evento cultural de primera magnitud si pensamos que las lenguas románicas no derivaron del latín clásico, ni del latín tardío profano, sino del latín 'cristianizado' de los siglos previos al Medievo². Esta 'Latinitas Christianorum propria' abarca, en general, todas las manifestaciones lingüísticas de la fe cristiana. Su influjo no sólo consistió en introducir palabras nuevas, o significados nuevos, sino en una manera nueva de concebir la capacidad misma de expresarse y comunicarse de las personas y de los pueblos entre sí³. Hablar de latín cristiano es tanto como referirse a la sustancia y a las formas usadas por la comunidad de los bautizados de Occidente para expresar todo cuanto late en el mensaje de Cristo.

Con el paso del tiempo, este latín fue creciendo como un bosque abigarrado y denso, formado por árboles pertenecientes a diversas especies: la 'Latinitas litúrgica', la 'Latinitas Patrum', la 'Latinitas ecclesiastica', 'canonica', 'scholastica'...⁴. De entre todos estos árboles, el latín litúrgico constituye, desde el punto de vista lingüístico, el área más significativa del latín cristiano. Durante muchos siglos, el culto de la Iglesia latina se ha celebrado en latín, sin que esta constatación histórica justifique calificarlo como 'lengua sagrada'. El Rito romano conserva el latín como su lengua propia, y la experiencia de emanar nuevos textos litúrgicos redactados originalmente en lengua vernácula ha dado pésimos resultados⁵.

¹ Para un horizonte sobre la amplitud, variedad y complejidad del latín tardío, se puede consultar, entre otras, la obra clásica de E. LÖFSTEDT, *Late Latin*, Oslo 1959, y, más recientemente, el amplio estudio de E. DAL COVOLO - M. SODI, *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio* (Monumenta Studia instrumenta liturgica 17), Città del Vaticano 2002.

² Cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Latín bíblico y latín cristiano*, Madrid 1994.

³ Eduard Norden (†1941) considera a Tertuliano como el creador del 'sermo Christianus' debido a sus violentos neologismos y a su firme convicción de que el cristianismo era una religión nueva destinada a causar una profunda innovación en la cultura.

⁴ Sería largo reseñar aquí los numerosos estudios de J. Schrijnen y C. Mohrmann y, más en general, de la 'Escuela de Nimega', que contribuyeron a describir y profundizar en la noción de 'latín cristiano'.

⁵ Nos referimos sobre todo a la primera edición (1974) de la plegaria eucarística para las misas *ad diversa*, compuesta a raíz del Sínodo de la Iglesia suiza en tres lenguas: francés, alemán

Lo que afirmó Pablo VI respecto al Oficio divino bien podría parafrasearse del 'sermo liturgicus': «el cántico de alabanza que resuena eternamente en las moradas celestiales y que Jesucristo, sumo Sacerdote, introdujo en este destierro ha sido continuado fiel y constantemente por la Iglesia, con una maravillosa variedad de formas»⁶.

I. LA EXPRESIÓN LÍRICA EN LA LITURGIA CRISTIANA

Si el misterio de Cristo hecho objeto de reflexión, genera discurso teológico riguroso, hecho objeto de afecto, suscita plegaria, canto, imagen, poesía. La fe es amor y crea poesía; la fe es alegría y genera belleza. La fe es íntimamente lírica y musical⁷. Lo es en Efrén, en Romano el Melode, en Ambrosio... un grupo de pensadores del Oriente y del Occidente cristianos que expresaron la teología en poesía. La lírica de la fe — la «canora vox» de Ambrosio — y la música de la fe — la «pia musica» de Agustín — son epifanía de una Iglesia que, mientras celebra los divinos misterios, desea conformar su vida con el canto perenne de la Jerusalén celeste. Nada extraño, pues, que sean ya muchas las generaciones cristianas que han entonado los himnos de la santa liturgia. Estos himnos de la tradición han servido de vehículo para expresar el amor a la Trinidad en los labios y en el corazón de los Santos. Ellos pensaron, sopesaron, amaron sus estrofas y de ahí nacieron mil experiencias de contemplación que jalonan el camino de la espiritualidad de la Iglesia.

Estas razones justifican nuestro interés por aquellas piezas líricas que conforman el himnario latino de la oración eclesial de las Horas⁸. Estos himnos traducen en melodías el genuino espíritu de la liturgia, orientado a la adoración del misterio celebrado. Sus palabras valen no tanto por lo que dicen, como por lo que sugieren, por aquello a lo cual remiten. Su poder de evocación supera a su precisión. Cada palabra de una estrofa es como una nota que suscita unos armónicos. En ocasiones, uno o dos versos de un himno pueden iluminar tanto como un entero manual de teología. La delicadeza de la poesía litúrgica procede del uso libre y armonioso que hace de las palabras sagradas⁹. Cuando los autores alto-medievales cantaban himnos, eran

e italiano (cf. *Notitiae* 10, 1974, pp. 401 sg.). Los inconvenientes surgidos de la carencia de un texto típico no tardaron en presentarse: las versiones a otras lenguas y, más aún, a otros dialectos comenzaron a alejarse del texto original, y, al fin, la Congregación del culto divino intervino para redactar un texto latino típico que salvara esos escollos. Para un tratamiento más pormenorizado de esta cuestión, cf. F. M. AROCENA, *Nova prex eucharistica. Sinopsis de un largo proceso*, *Burgense* 2, 1995, pp. 61-106.

⁶ PABLO VI, *Laudis canticum*, pr.

⁷ Cf. I. BIFFI, *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo in Ambrogio, Agostino e Paolino di Aquileia*, Milano 2003.

⁸ Cf. A. LENTINI, *Te decet hymnus. L'Innario della Liturgia horarum*, Roma 1984.

⁹ Cf. J. LECLERCQ, *Cultura y vida y cristiana*, Salamanca 1965 (ed. or. francesa: *L'amour des lettres et le desir de Dieu*, Paris 1957³), pp. 285 sg.

conscientes de estar personificando voces angélicas. Por eso no podían sino participar en aquello que emulaban y, así, este viaje en nombre de otro acaba por designar al viajero mismo. Los orantes no ocultaban con vergüenza su voz, inadecuada y balbuciente, no las sustituían por las voces angélicas, a la manera encubierta del ventríloquo, sino que declaraban con sencillez que celebraban «in conspectu divinae maiestatis»¹⁰.

La liturgia cristiana canta con los Ángeles y enmudece con la profundidad del universo en espera. De este modo redime al mundo. Por eso, en la celebración del Oficio divino, la poesía y la música, asumidos como elementos estructuralmente constitutivos del código simbólico, devienen mediación para la presencia del misterio. Hechos de música y poesía, los himnos del Oficio viven en el seno de la Iglesia, santuario de la fe y de la doxología verdaderas. Ambas dimensiones se hallan estrechamente relacionadas, pues la Iglesia es el topos donde la santa Trinidad es glorificada mediante la auténtica doxología.

II. EL *LIBER HYMNARIUS*

En la cultura profana, el término ὕμνος significa un canto coral, poético en la forma y en el lenguaje, de carácter alegre y expansivo. Su carácter comunitario es la propiedad que lo distingue de otros géneros de cánticos. El hecho de ser proferido no por un solista, sino por una masa de voces, lo hace apto para constituir la expresión emblemática de un pueblo o nación¹¹. Con el paso del empleo profano a la liturgia cristiana, el mismo término ὕμνος, aunque muy usado y con significados distintos incluso dentro del Antiguo, del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana primitiva, no pierde, sin embargo, su propiedad esencial de ser ‘canto colectivo’.

Entre tantas disposiciones que componen la heterogénea miscelánea del capítulo octavo de las Constituciones Apostólicas, aparece la trilogía *Φῶς ἱλαρόν*, *Gloria in excelsis* y *Laudate pueri* como cantos propuestos para un uso que no había sido asignado hasta ese momento: el litúrgico¹². A partir de este origen, la producción hímnica, sobre todo para el Oficio divino, no dejará de

¹⁰ Cf. C. PICKSTOCK, *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona 2005, p. 279. El sintagma «in conspectu divinae maiestatis» procede del *Canon actionis* de la liturgia romana, en dos sermones de Cesáreo de Arlés (72, 3 y 77, 6, en *SCh CCCXXX*, pp. 178-180 y 232-234) y también en el *Sacramentario Gelasiano* (1252); está ausente, sin embargo, en el canon del *De sacramentis* de Ambrosio.

¹¹ Cf. J. PINELL, *Liturgia delle Ore*, Genova 1990, pp. 143 sg.

¹² San Basilio (†379) atestigua que el himno *Φῶς ἱλαρόν* ya era célebre en su tiempo (cf. *BASIL. de Spir.* 27, 72, en *PG XXXII*, col. 205). La *Institutio generalis liturgiae horarum* alude a este himno en su nr. 39: «en esa hora (la hora del ocaso del sol) concuerdan nuestras voces con las de las Iglesias orientales, al invocar a la “Luz gozosa de la santa gloria del eterno Padre, Jesucristo bendito; llegados a la puesta del sol, viendo la luz encendida en la tarde, cantamos a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo”».

aumentar por obra de eminentes poetas cristianos, hasta la formación del libro llamado 'himenario'. Son bien conocidos, en este ámbito, los nombres de Ambrosio, Prudencio, Venancio Fortunato... y otros.

La tradición de la Iglesia latina conoce, entre sus libros litúrgicos, el llamado *Liber hymnarius*. Se trata del libro que recoge los poemas destinados a ser cantados por la asamblea en la plegaria eclesial de las Horas, tanto catedral como monástica. El *liber ymnorum* del venerable Rito hispano será el paradigma que imitará el ámbito carolingio para conformar el himenario que acoja la producción de las pasadas épocas culturales, e incluir la exuberante masa de poemas del tardo Medievo. Este fue el himenario que se introdujo en el Oficio coral romano del siglo IX y, desde ahí, en el Breviario del siglo XIIIb.

Actualmente, el *Liber hymnarius* recoge los poemas destinados expresamente, por su naturaleza lírica, a la alabanza divina, en cuanto piezas que manifiestan el carácter diferenciante de las Horas, o de cada una de las fiestas, con más claridad que las otras partes del Oficio. Dicha eficacia se ve a menudo incrementada por la belleza literaria de los textos. Los himnos, en definitiva, se encuentran en el Oficio como el principal elemento poético creado por la Iglesia¹³.

III. EL HIMENARIO DE LA *LITURGIA HORARUM*

Tesoro provisto de una notable riqueza espiritual, el himenario de la *Liturgia horarum* es de una belleza y variedad incuestionables. Constituido fundamentalmente en medios monásticos de la época carolingia y alto-medieval, y llegando a ser de uso general en el Rito romano hacia el tiempo de la reforma gregoriana, fue recibiendo, conforme discurría el tiempo, numerosas adiciones. Muchas de ellas son obras de arte de la plegaria lírica que no desentonan con las composiciones pre-carolingias o carolingias entre las cuales se han hecho sitio. El actual himenario conserva lo mejor de esa tradición y la ha enriquecido con piezas de nuevo cuño.

Durante toda la Edad Media y en todo el Occidente, no se dejaron de componer textos líricos destinados a ser cantados en el servicio divino. Constituyen la mayor parte de los aproximadamente cuarenta y dos mil himnos recogidos en el *Repertorium hym-nologicum* del canónigo Ulysse Chevalier, a partir de los cuales Clemens Blume y Guido María Dreves han publicado su *Analecta hymnica*, que consta de 55 volúmenes¹⁴. Se trata de la exuberante himnodia latina, de la cual la *Liturgia horarum* recoge una selección cuantitativa y cualitativamente valiosa por su arte y su contenido. Refleja la floreciente tradición oriental de Efrén y Gregorio Nacianceno, introducida en Occidente por

¹³ Cf. PABLO VI, *Institutio generalis liturgiae horarum*, 173.

¹⁴ Cf. U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, I-V, Louvain 1892-1921; cf. G. M. DREVES (ed.), *Analecta hymnica medii aevi*, I-LV, Leipzig 1886-1922 (= Frankfurt am Main etc. 1961).

Hilario de Poitiers, y arraigada en el alma popular por Ambrosio quien, con sus dímetros yámbicos, de inspiración bíblica y llenos de poesía y musicalidad, compuso himnos para la liturgia¹⁵.

De los casi trescientos himnos latinos incluidos en la *Liturgia horarum*, más de la mitad son anónimos, especialmente los más antiguos¹⁶. Los restantes pertenecen a casi medio centenar de autores, con algunas atribuciones, entre los que sobresalen Ambrosio (8), el español Prudencio (10), el más alto poeta de la antigüedad cristiana; Pedro Damiano (9), Beda el Venerable (3), Venancio Fortunato (3), Paulo Diácono (3), Paulino de Aquileia (4), Tomás de Celano (3), Tomás de Aquino (4); y, entre los modernos, León XIII (3), Vittorio Genovesi (5) y Anselmo Lentini (43)¹⁷. De los 291 poemas que componen el himnario de la *Liturgia horarum*, casi medio centenar corresponden a la pluma de dom Lentini (†1989)¹⁸.

IV. ¿HIMNOS EN LATÍN TODAVÍA?

Los antiguos acostumbraban repetir el viejo adagio: «nihil volitum quin praecognitum», sólo se ama lo que se conoce. La tarea de explorar los himnos latinos del Occidente cristiano, volver de nuevo a la cálida poesía de su lengua original resulta tarea de horizontes siempre nuevos. Es legítimo preguntarse, por ejemplo, porqué Notker de Saint-Gall (†912), y otros como él, escribían sus himnos en latín. A esta cuestión se responde diciendo que la lengua latina no les resultaba extraña. Sencillamente la empleaban porque era la lengua de su patria, la Iglesia. Era su único medio cristiano de expresión, el único que se adecuaba a las experiencias que procuraban expresar.

¹⁵ A. BONATO, *Sant' Ambrogio. Inni. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 1992.

¹⁶ Para una bibliografía más exhaustiva relativa a los himnos, cf. F. M. AROCENA, *Los himnos de la tradición. El himnario de la Liturgia horarum y otros himnos de la tradición litúrgica*, Madrid 2013.

¹⁷ Anselmo Lentini nació en Favara (Agrigento, Italia) el 16 de abril de 1901 e ingresó en la abadía de Montecasino a la edad de trece años. Transcurrido el tiempo de noviciado en san Pablo Extramuros, emitió su profesión monástica benedictina en 1920. Ordenado sacerdote en 1924, obtuvo el doctorado en Teología en Anagni (1925) y el de Filosofía y Letras en Roma (1930). Fue profesor en el Seminario y después en el Colegio de Montecasino. Entre los años 1946 y 1964, trabajó como delegado diocesano de la Juventud de Acción Católica. Rector del Seminario diocesano de 1971 a 1973, fue maestro de novicios entre 1974 y 1983. Estudioso de la Regla de san Benito, cuyo contenido comentó con finura filológica y espiritual, investigó la literatura casinense medieval. Nominado por la Santa Sede en 1964 Relator del coetus a studiis para los himnos de la *Liturgia horarum*, ha ofrecido una contribución importante a la reforma litúrgica en el campo himnódico. También durante el Concilio trabajó como especialista en la revisión del *cursus* latino en los prefacios y oraciones del nuevo *Missale Romanum* (1970). Falleció en Montecasino, el 16 de octubre de 1989.

¹⁸ Cf. G. MATTEI, *Inni del nuovo Breviario romano*, Casamari 1974², p. XV.

Notker de Saint-Gall no versificaba para un público, fuera éste de lengua latina o alemana, sino para su Señor. La Escritura, los himnos de la Iglesia, todo cuanto conmovía profundamente su alma y lo elevaba por encima de sí mismo, lo recibía en latín. Cuando deseaba dar voz a su júbilo, exhalar su entusiasmo, cuando debía cantar algo que era demasiado bello — sublime en demasía — no existía más que el latín. Cantaba a la Iglesia y para la Iglesia los misterios que Cristo había confiado a la Iglesia. Siendo así que se imprimían en su alma en latín, en esa misma lengua habían de expresarse. Se trata de una lengua marcada por la tradición estilística cristiana, por sus términos propios, por sus metáforas precisas, que atestigua una cultura homogénea. La calidad del latín es el mejor índice de la altura intelectual del alto Medievo. El latín del siglo IX no es inferior al de los humanistas del siglo XVI.

De este modo, las estrofas del himnario latino, capaces de evocar en nuestra mente altos y bellos pensamientos, son vehículo de la voz lírica de la Iglesia que alaba, implora, glorifica, gime y goza en la presencia de la santa Trinidad. De este latín cristiano — flexible y claro, rítmico y musical — se ha dicho que era al de Horacio lo que Notre Dame al Partenón.

Presentamos, a continuación, uno de los himnos del actual Oficio divino romano para mostrar cómo su análisis filológico-litúrgico despeja amplios horizontes latentes en sus versos. Pero conviene adelantar, a este respecto, que el estudio del texto, o sea, de la letra del poema, constituye sólo la primera etapa de una reflexión que, para ser integral en teología litúrgica, debería incluir las respectivas aportaciones del historiador, del iconógrafo, del poeta, del musicólogo. Como escribió san Agustín: «si alabas a Dios y no cantas, no dices un himno»¹⁹. En efecto, el himno no es un texto muerto para ser admirado en la estantería de un museo, sino una pieza que revive, en cierto modo, cada vez que es cantado por la asamblea en la celebración de la Iglesia.

V. EL HIMNO *IN PLAUSU GRATI CARMINIS*

Nos referimos al himno cuyo *incipit* es «*In plausu grati carminis*», que la Iglesia de rito romano canta en la mañana del ocho de diciembre, solemnidad de la inmaculada concepción de la gloriosa Madre de Dios²⁰. Mostramos en

¹⁹ Cf. *AVG. in psalm.* 148, 17, en *PL XXXVII*, col. 1947: «si laudas Deum et non cantas, non dicis hymnum»; una expresión similar *ibidem* 72, 1, en *PL XXI*, col. 941: «hymni laudes sunt Dei cum cantico: hymni cantus sunt continentes laudem Dei. Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus: si sit laus, et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum».

²⁰ Ese día, por un antiguo privilegio de la Sede Apostólica concedido para España en el año 1864, se celebra con las vestiduras litúrgicas de color azul. En la cultura egipcia y helena, el azul es el color de la inmortalidad. Para Wassily Kandinskij († 1944), el color azul es el más inmaterial de los colores, atrae al hombre hacia el infinito y provoca en él su deseo de pureza y su anhelo del más allá. Es un color constituido sólo de transparencia. Para una primera aproxi-

paralelo el texto original del himno y nuestra versión española, a la que siguen algunos datos previos que resultan útiles no sólo para situar el poema en su contexto propio, sino como puntos de partida para el comentario teológico que se expondrá a continuación.

V 1. TEXTO ORIGINAL Y VERSIÓN ESPAÑOLA

1	In plausu grati carminis	Al celebrar este grato poema,
2	adsit nova laetitia,	renovemos nuestra alegría,
3	dum Dei Matris Virginis	cuando comienza la vida
4	sumit vita principia.	de la Virgen, Madre de Dios.
5	Maria, mundi Gloria,	Oh María, gloria del mundo,
6	Lucis aeternae Filia,	Hija de la Luz eterna,
7	te praeservavit Filius	a quien tu Hijo preservó
8	ab omni labe penitus.	plenamente de toda mácula.
9	Originalis macula	La mancha original
10	cuncta respersit saecula;	salpicó a todo la creación,
11	sola post Natum vitiis	pero Tú eres la única, aparte de tu Hijo,
12	numquam contacta diceris.	a quien nunca mancilló el pecado.
13	Caput serpentis calidi	Como la honda de David
14	tuo pede conteritur;	doblegó la arrogancia del gigante,
15	fastus gigantis perfidi	así tu pie aplastó la cabeza
16	David funda devincitur.	de la pérfida Serpiente.
17	Columba mitis, humilis,	Oh Paloma mansa y humilde,
18	fers, carens felle criminis	que nada sabes de la hiel del pecado,
19	signum Dei clementiae,	Tú significas la misericordia de Dios
20	ramum virentis gratiae.	y traes la rama de gracia verdeante.
21	Patri sit et Paraclito	Gloria al Padre, y al Paráclito,
22	tuoque Nato gloria,	y también a tu divino Hijo
23	qui sanctitatis unicae	quienes te ennoblecieron con la gracia
24	te munerarunt gratia. Amen.	de una santidad singular. Amén.

V 2. FUENTES LITÚRGICAS

La identificación de las fuentes impresas que contienen este himno constan, en su respectivos lugares indicados a pie de página, tanto en la *Analecta hymnica*, como en el *Repertorium hymnologicum*²¹. Actualmente, el himno se

mación a los códigos cromáticos de la liturgia, cf. E. BATTAGLIA - F. RAMPAZZO, *Il colore sacramento della bellezza. La dimensione estetica nella celebrazione liturgica*, Padova 2003.

²¹ Cf. *Anal. hymn.* IV 60, p. 44; CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum* cit., I, p. 523, nr. 8731.

halla en las páginas correspondientes del primer volumen de la edición típica de la *Liturgia horarum*²².

V 3. FUENTES BÍBLICAS

Existen, al menos, tres resonancias bíblicas del himno: el proto-evangelio, el diluvio y el combate de David y Goliat. Estas evocaciones se realizan *per viam reminiscentiae* a partir de determinados sustantivos y verbos («serpens», «columba», «ramum», «funda», «conterere»...) que invitan a una relectura basada en el sentido espiritual de los textos inspirados:

vv. 13-14

a) Gen 3, 1a «sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus»;

b) Gen 3, 15b «inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius»;

vv. 15-16

c) 1Sam 17, 40 «et tulit baculum suum quem semper habebat in manibus et elegit sibi quinque limpidissimos lapides de torrente et misit eos in peram pastorem quam habebat secum et fundam manu tulit et processit adversum Philistheum»;

v. 17

d) Gen 8, 8 «emisit quoque columbam post eum ut videret si iam cessassent aquae super faciem terrae»;

v. 20

e) Gen 8, 11 «at illa venit ad eum ad vesperam portans ramum olivae virentibus foliis in ore suo intellexit ergo Noe quod cessassent aquae super terram».

La estrofa cuarta evoca el proto-Evangelio; en la quinta resuena el pasaje de la paloma que regresa al arca de Noé tras concluir el diluvio; por último, la cuarta estrofa remite a la narración del combate entre David y Goliat del primer libro de Samuel. He aquí, una vez más, la *lex orandi* al servicio del sentido espiritual de la Escritura, como veremos más adelante.

V 4. AUTOR

Ignoramos el nombre del poeta que redactó el *In plausu grati carminis*, aunque Anselmo Lentini refiere que su composición data del siglo XV²³. Sale de

²² Cf. *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*, Città del Vaticano 1976², II, pp. 940 sg.

²³ Cf. LENTINI, *Te decet cit.*, p. 242.

la pluma del himnógrafo como canto rebosante de gozo, repleto de figuras que traducen con eficacia el júbilo de los bautizados por la concepción inmaculada de santa María.

V 5. CÓDIGO TEXTUAL

El himno se compone de veinticuatro versos, divididos en cinco estrofas a las que se añade, como es tradicional, una sexta y última doxológica, hasta conformar un total de setenta y ocho palabras gráficas²⁴. Esta última estrofa constituye un *apax* en el himnario típico del actual Oficio divino: a diferencia de otras numerosas doxologías, que reaparecen para concluir diversos himnos, la estrofa *Patri sit* sólo consta en el ocho de diciembre, y es compartida por los tres himnos propios de esa solemnidad. En el texto original, tras la primera estrofa, se introdujeron dos estrofas del himno *Exsultet coeli concio*²⁵. Ignoramos el nombre de su autor, pero podría ser el mismo de nuestro himno. Esas estrofas cantan más explícitamente el misterio de la inmaculada concepción de María, dando mayor consistencia al poema.

V 6. CÓDIGO GESTUAL

Nuestro himno obedece a la misma postura de oración que se observa para todos los himnos: la Ordenación general recuerda que, durante el canto del himno, se permanece de pie²⁶. Cuando llega la doxología, la alternancia de los dos coros cesa, y ambos la cantan conjuntamente. Al canto de la estrofa do-

²⁴ Sobre las características doxológicas finales de los himnos litúrgicos, puede consultarse con provecho el canon de Faustino Arévalo (†1824), integrado por nueve reglas que describen con detalle lo que ha entendido la tradición cristiana por himno litúrgico desde el punto de vista textual (cf. M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles, hispano-americanos y filipinos (1767-1814)* [Biblioteca románica hispánica 2, Estudios y ensayos 98], Madrid 1966; cf. A. LENTINI, *Sul canone Arevalo-Genovesi per l'innodia liturgica*, Ephemerides Liturgicae 91, 1977, pp. 162 sg.; cf. también la tesis doctoral de la profesora E. GALLEGU, *Los himnos de la Hymnodia hispanica de Faustino Arévalo. Estudio preliminar, traducción, notas y comentarios*, Alicante 2002). En la novena Regla de este canon se dice: «en la última estrofa del himno se expresa siempre y de modo idóneo la doxología, o sea, el homenaje de glorificación a la santísima Trinidad» («in postrema hymni strophæ doxologica, seu glorificatio sanctissimæ Trinitatis, semper et idonea ratione exprimitur»). Para Arévalo, esta glorificación trinitaria puede realizarse mencionando o no a las Hipóstasis divinas. Cabe también expresar la alabanza a Cristo o, en el caso de los himnos marianos, referir el parto virginal de la bienaventurada Virgen María... Esta doxología estará dirigida a la persona a la cual se ha dirigido el cuerpo del himno, por ejemplo, al Espíritu Santo en el caso del *Veni Creator* o del *Nunc sancte*. A diferencia del *Gloria Patri* con el que concluyen los salmos, conviene que la estrofa doxológica contenga un matiz escatológico que exprese la unión del canto de la Iglesia *in terris* con aquel otro de la Iglesia *in patria*: al igual que en el «una voce dicentes» del escatocolon de algunos prefacios del *Missale Romanum*.

²⁵ Cf. *Anal. hymn.* IV 56, p. 42; CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum* cit., I, p. 348, nr. 5816.

²⁶ Cf. PABLO VI, *Institutio generalis liturgiae horarum*, 263 y 265. Sin embargo, mientras se recitan los salmos, la asamblea permanece, por lo común, sentada.

xológica acompaña el gesto de una profunda inclinación²⁷. Esta inclinación es un signo de reverencia — no tan grande como la postración — que testimonia el homenaje a uno que es más grande que nosotros: la santa Trinidad. En cuanto actitud de plegaria, esa profunda inclinación expresa la sumisión de quien desea orar con reverencia filial. El gesto se realiza poniendo las palmas sobre las rodillas.

V 7. CÓDIGO PROSÓDICO

El poema está compuesto en dímetros yámbicos, con esquema rítmico. Estos versos son los más frecuentes de la Liturgia de las Horas (70%), y están constituidos, como es sabido, por dos dipodias, o cuatro pies, yambos los impares, y yambos o espondeos los pares, menos el último pie, que siempre ha de ser yambo²⁸. El himno presenta, además, una rima que alterna las desinencias *aa - bb* con las desinencias *ab - ab*²⁹.

V 8. CÓDIGO SIMBÓLICO

El himno se presenta relativamente rico en cuanto a los símbolos bíblicos que se dan cita en sus estrofas cuarta y quinta: serpiente («*serpens*»), paloma («*columba*»), hiel («*fellis*»), honda («*funda*»), ramo («*ramum*»). Más adelante analizaremos el significante y el significado al que remiten cada uno de estos símbolos³⁰.

V 9. CÓDIGO MUSICOLÓGICO (MODO Y *ETHOS*)

A primera vista, podría sorprender que la tradición musical cante este himno en el segundo modo gregoriano³¹. Este tono era designado por los teóricos medievales como ‘*modus tristis*’, y tal sentimiento no parece congeniar con el alborozo de la letra³². Conviene recordar a este respecto que el califi-

²⁷ ABBAYE SAINT-PIERRE DE SOLESME (ed.), *Cérémonial monastique approuvé par le chapitre general de 1979-1980*, Solesmes 1982, p. 14.

²⁸ Los dímetros yámbicos, son llamados versos ambrosianos, pues fue Ambrosio quien, con sentido estilístico y popular, descubrió su belleza y agilidad. Los dímetros yámbicos son propicios para el canto, y el obispo de Milán hizo de ellos una pieza métrica arquetipo que imitarían los himnógrafos posteriores.

²⁹ Cf. A. LENTINI, *Te decet cit.*, p. 242.

³⁰ Cf. J. CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona 1986, s. vv.; M. DULAEY, *I simboli cristiani. Catechesi e Bibbia (I-IV secolo)*, Cinisello Balsamo 2004, s. vv.

³¹ Cf. D. SAULNIER, *El canto gregoriano*, Solesmes 2001, ad loc. La melodía del himno se puede escuchar en http://liberhymnarius.org/images/b/b4/477_In_plausu.mp3.

³² Uno de los capiteles del coro de la abadía de Cluny, esculpido en torno al año 1090, representa, grabado sobre la piedra, una inscripción relativa al este segundo modo: «*subsequor ptongus numero vel lege secundus*» («sigue un segundo tono por el nombre o por la ley»). Ilustra este segundo modo una mujer ejecutando una danza; el ritmo de su música lo llevan

cativo que expresa el *ethos* de cada uno de los modos es una apreciación, en parte, subjetiva, que no agota toda la realidad de cada uno de los modos. En realidad, cada melodía es un modo y no podemos encerrar su riqueza en el solo adjetivo: ya sea 'laetus', ya sea 'gravis'...³³. De hecho, la misa de la noche de Navidad, así como las misas de Epifanía, y del Corpus Domini comienzan con un introito en el segundo modo. Así, pues, se debe relativizar el 'tristis', que ni agota ni caracteriza todo el repertorio de ese modo, y buscar no sólo cómo se armonizan melodía y texto, sino también de qué manera la melodía transmite, resalta e interpreta el texto. Esta cuestión, en el caso del *corpus hymnodicum*, es aún más compleja porque una misma melodía se acopla a diferentes poemas, lo cual significa que la unión [texto-melodía] acaba resultando bastante aleatoria. La melodía del *In plausu grati carminis* es, primero, tradicionalmente mariana y, segundo, carece de un aire triste, como se aprecia, por ejemplo, en su preciosa subida al agudo en el tercer verso de cada estrofa³⁴.

VI. RELIEVES FILOLÓGICO-TEOLÓGICOS EN EL *IN PLAUSU GRATI CARMINIS*

La exposición precedente ha sido el preliminar desde el cual introducimos en el análisis del texto en su vertiente filológica-teológica. Una correcta metodología invita a identificar, en primer lugar, los 'títulos mariológicos' contenidos en el texto. A partir de la experiencia obtenida en estudios precedentes, hemos aprendido que su análisis resulta esencial, por ser portadores de los acentos teológicos peculiares que presenta el himno³⁵.

VI 1. LOS TÍTULOS MARIOLÓGICOS

El himno contiene dos tipos de títulos que caracterizan a María: el primer tipo son los 'predicativos' que se refieren explícitamente a la Madre de Dios: «Columba», «Filia Lucis aeternae» y «Gloria mundi». El tipógrafo de los libros litúrgicos presta un servicio cualificado al orante cuando vela para que estos

unos pequeños cimbales ligados entre sí por un cordón (cf. K. MEYER, *The Eight Gregorian Modes on the Cluny Capitals*, *The Art Bulletin* 34/2, 1952, pp. 75-94; cf. también O. BEIGBEDER, *Léxico de los símbolos*, Valencia 1995, pp. 336 sg.).

³³ He aquí la relación que los monjes alto-medievales veían en cada uno de los ocho modos: modo I, 'gravis'; modo II, 'tristis'; modo III, 'mysticus'; modo IV, 'armoniosus'; modo V, 'laetus'; modo VI, 'devotus'; modo VII, 'angelicus'; modo VIII, 'perfectus'.

³⁴ Cf. ABBAYE SAINT-PIERRE DE SOLESMES (ed.), *Liber hymnarius*, Solesmes 1983, p. 477.

³⁵ Nos referimos, por ejemplo, a nuestra investigación en torno a la génesis y teología de los nuevos formularios de *Preces* del Oficio divino, cf. F. M. AROCENA, *Las Preces de la Liturgia horarum. Aproximación teológico-litúrgica a los formularios pascuales*, Città del Vaticano 2003; aludimos también a IDEM, *De quibusdam Latinis orationibus de liturgia Hispano-Mozarabica depromptis*, *Latinitas* 43/2, 1995, pp. 102-113 (cf. A. Olivar, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 38-39, 1996-1997, p. 147).

predicativos lleven su primera letra escrita en mayúscula³⁶. Y así lo hemos reproducido en nuestro texto: por referirse a María, «Columba», «Filia» y «Gloria» aparecen escritas con su primera letra en mayúscula. El segundo tipo de títulos son aquellos que, sin expresar la estricta función nominal de los predicativos, podrían considerarse títulos mariológicos ‘derivados’. El himno contiene dos: «fellis criminis carens» y «ramum virentis gratiae ferens». Estos cinco títulos, en conjunto, son como los grandes trazos de la mariología de nuestro himno, y conviene que los contemplemos más de cerca.

Si la primera estrofa sitúa a María en relación a su maternidad divina («Matris Dei»), la segunda lo hace en relación a su filiación («Filia» - «Filius»), en conexión con los sustantivos que denotan claridad: «lux» y «gloria». María es «Gloria mundi». Contemplarla así no es una explosión de entusiasmo, ni un ejercicio de retórica ornamental por parte del poeta. En cuanto hija de aquél que es el resplandor de la gloria paterna (Hb 1, 3), María es «Gloria mundi», o sea, resplandor de todo lo creado³⁷. De otra parte, afirmar que María es «Filia Lucis aeternae» significa cantarle como hija de aquel que es Luz eterna, hija del Unigénito. Ya el himno *O virgo Mater* del oficio de lectura de santa María *in sabbato*, había desarrollado la idea de María como hija del Hijo: «O virgo Mater, Filia tui beata Filii...»³⁸. El texto viene a ser una transcripción en dímeters yámbicos de aquella oración de san Bernardo a María que encontramos en la *Divina comedia*. Quizá esa plegaria sea el más bello homenaje salido del corazón de un poeta para la Virgen Madre³⁹.

Y ¿qué decir del título de «columba» en el contexto de la penúltima estrofa? Aquí descubrimos un doble aspecto. En primer lugar, los dos adjetivos que califican a la paloma — «mitis» y «humilis» — coinciden con los dos adjetivos que Cristo se aplicó a sí mismo: «discite a me quia mitis sum et humilis corde» (Mt 11, 29). De este modo, María deviene signo de la clemencia de su Hijo: «signum Dei clementiae». Se diría que ella posee la mansedumbre de Jesús en miniatura. En segundo lugar, la estrofa deja intuir que el ramo de olivo, que en el relato bíblico resulta un símbolo de la reconciliación entre Dios y los hombres, en el himno, ese ramo de olivo es traído por María a la Iglesia como signo de la gracia divina por medio del aceite. Un himno bautismal del diácono poeta Efrén († 373) nos ayuda a identificar este aceite: «Con las armas recibidas en la unción con óleo, David ha combatido y humillado al

³⁶ Así, por ejemplo, no es lo mismo escribir «canto mi poema a un rey», que «canto mi poema a un Rey»; en este último caso, ese Rey es Cristo.

³⁷ Cf. DANTE, *Paradiso*, XXXIII 1-9.

³⁸ Cf. A. LENTINI, *Te decet* cit., p. 256.

³⁹ Obviamente se precisaba cierta libertad, tanto más, si se considera que la plegaria de Dante (†1321) se pronuncia en el cielo, mientras que los que ahora van a cantar este himno están en la tierra y sería impropio no atenerse a la *veritas loci*. El *O virgo Mater* fue vertido al latín por dom Lentini († 1989) a partir de los versos 1-9 de Dante.

gigante que pretendía esclavizar a Israel. Pues he aquí que, de modo semejante, por el óleo de Cristo y las armas que provienen del agua (bautismal) ha sido humillado el orgullo del Maligno, que pretendía esclavizar a las naciones»⁴⁰. Una gracia que, en relación con el olivo — árbol del paraíso —, está destinada a convertirse en la gloria escatológica. De ahí el adjetivo ‘verdeante’ («virentis») que acompaña al genitivo «gratiae». Pensemos en el múltiple empleo que la liturgia de la Iglesia hace del aceite en las unciones sacramentales — bautismo, crismación, ordenación, unción de los enfermos — en la consagración del crisma que realiza el obispo en la mañana del jueves Santo, en las bendiciones del aceite...

De otra parte, el himno sitúa la hermosura purísima de María en contraste con la fealdad del pecado. Ésta se muestra a través de términos que parecen elegidos para herir la sensibilidad del orante: el pecado es una realidad que nos mancha ‘salpicándonos’ («macula respersit») con su ‘hiel’ («felle criminis»). Los antiguos creían que la paloma carecía de hiel⁴¹. De ahí el adjetivo ‘mansa’ («mitis») aplicado a la paloma. Y ‘la hiel’ es antagónica de ‘la miel’: amarga y desabrida la una, dulce y sabrosa la otra. Frente al veneno y la hiel del pecado, la Iglesia alimenta a los neófitos con leche y miel de la gracia⁴². Es significativo que el Espíritu Santo y María compartan el mismo símbolo: la paloma; y lo es más aún que las dos únicas veces que el sustantivo ‘hiel’ aparece en el actual himnario romano acontecen en un himno de Pentecostés, dedicado al Espíritu Santo, y en nuestro *In plausu grati carminis*, dedicado a María⁴³.

Un último dato completa la caracterización con la que nuestro himno retrata la fisonomía espiritual de María. Nos referimos al lugar que ocupa el adverbio «penitus» en la segunda estrofa: «Maria, mundi gloria, lucis aeternae filia, te praeservavit filius ab omni labe penitus». La estilística latina tiende a situar en último lugar la palabra dotada de énfasis, la palabra que se desea subrayar. La última palabra de una frase suele reservarse para aquella palabra que actúa como *chiave di volta* de todo el periodo. Es frecuente que esa palabra sea el verbo, pero en nuestro caso, ese puesto lo ocupa el adverbio «penitus», dependiente del verbo «praeservare». El recurso retórico se pone, pues, al servicio de acentuar lo que tiene de profunda, acabada e íntima la acción conservadora de Dios sobre su más excelsa criatura.

⁴⁰ EFRÉN SIRIO, *Himno sobre la Epifanía*, 5, 10-11, en CSCO CLXXXVI (Scrip. Syr. 82), ad loc. El relato de la unción de David precede inmediatamente a nuestra perícopa.

⁴¹ Cfr. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, I, Barcelona 1999, p. 77.

⁴² Recuérdese el introito de la misa del Domingo *in albis depositis*, que da también nombre a ese domingo pascual (domingo *Quasi modo*): «quasi modo geniti infantes rationale sine dolo lac concupiscite» (1Pt 2, 2).

⁴³ Nos referimos al himno *Lux iucunda, ad officium lectionis sollempnitatis Pentecosten*, str. 3, en la *Liturgia horarum*: «Consolator alme, veni, linguas rege, corda leni: nihil fellis aut veneni sub tua praesentia».

VI 2. LA HERMENÉUTICA MARIOLÓGICA DEL COMBATE ENTRE DAVID Y GOLIAT

La cuarta estrofa plantea el paralelismo entre el pie de María, que aplasta la cabeza de la serpiente, y la honda de David, que doblega la arrogancia de Goliat. He aquí un ejercicio de aquella analogía de la fe, e la que habla *Dei Verbum*, 12, como hermenéutica eclesial para obtener el sentido exacto de los textos inspirados. En efecto, cuando el himnógrafo plantea la interrelación [Gen 3, 15 ↔ 1Sam 17, 40] nos abre el sentido espiritual del combate entre David y Goliat a la luz de la inmaculada concepción de María. La consistencia teológica de este significado descansa sobre 1Sam 17, 40⁴⁴. En la versión *Vulgata* leemos que David tomó del torrente cinco «limpidísimos lapides» y se los guardó en el zurrón. ¿De qué modo el adjetivo superlativo «limpidísimos» califica a esa piedra que resultará letal para el gigante? En el hebreo original, «limpidísimos» lo encontramos escrito como «ħalluqe», en la versión griega de los Setenta como λείους, y en la versión latina de la *Neo-Vulgata* como «levísimos»⁴⁵. En las tres lenguas, la palabra significa liso, terso, indicando que la acción del agua torrencial sobre esas cinco piedras las ha pulido hasta eliminar aristas y arrugas. La estrofa señala que esta condición de María — mujer que es imagen de la Iglesia sin mancha ni arruga (Eph 5, 27) — es la causa que aplasta la cabeza del Maligno, como signo proléptico de su definitiva derrota escatológica.

⁴⁴ 1Sam 17, 40 «et tulit baculum suum quem semper habebat in manibus et elegit sibi quinque limpidísimos lapides de torrente et misit eos in peram pastorem quam habebat secum et fundam manu tulit et processit adversum Philistheum».

⁴⁵ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 1994, p. 254; cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, p. 1035.

LA TRAGEDIA CHOSROES DI LOUIS CELLOT :
UN TIPICO PRODOTTO DEL SENECHISMO LETTERARIO
DEL SECOLO XVII

GIACOMO DALLA PIETÀ

Non si può dire che il teatro latino gesuitico non sia stato oggetto negli ultimi anni di un rinnovato interesse. Se il dramma gesuitico può senz'altro definirsi un 'genus mixtum' (basti pensare alle 'tragedie' in esametri del padre Stefano Tuccio¹, scritte alla fine del sec. XVI, che altro non sono se non delle lunghe egloghe dialogate, interrotte, talora, da cori in metri lirici), è innegabile che il modello letterario prevalente è quello drammatico senecano che si impone nei collegi gesuitici verso la fine del sec. XVI grazie ad opere teoriche come il *Syntagma tragoediae* del padre Antonio Delrio (1593).

Se dalla fine del XVI secolo fino al 1640 si può parlare soprattutto (ma non solo) di un senechismo di stretta osservanza, giacché i padri scrivono drammi utilizzando una tecnica poetica quasi centonaria — pur drammatizzando per lo più argomenti biblici o martirologici — dalla seconda metà del sec. XVII si assiste a un progressivo affrancamento da stilemi e atmosfere derivate dal teatro di Seneca, anche se da un punto di vista metrico l'uso del trimetro di tipo senecano perdura e anzi tende a irrigidirsi in una sorta di dodecasillabo, sia pur costituito su base quantitativa. I cori non sempre seguono i modelli di Seneca, e anzi talvolta (ma non sistematicamente) la metrica quantitativa viene abbandonata in favore di quella accentuativa e della rima (si pensi ai drammi scritti da Nicola Avancini per la corte di Vienna fino al 1680 circa). Nel teatro gesuitico del sec. XVIII il coro scompare del tutto e i personaggi si esprimono comunque in trimetri giambici. In ambiente romano, le tragedie latine del padre Giuseppe Carpani, la cui ultima edizione risale al 1750, risentono dell'esigenza tipicamente arcadica di razionalità e misura.

Le diciassette tragedie comprese nel *Corpus Antverpiense*, edito ad Anversa nel 1634, costituiscono un buon esempio del senechismo di stretta osservanza cui si accennava sopra. Mi propongo qui di analizzare la tragedia *Chos-*

¹ Ora disponibili in edizione moderna, *Stefano Tuccio. Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Judex*, Edizione, introduzione, traduzione a cura di M. SAULINI, Roma 2011. Si veda anche A. TORINO, *Bernardinus Stephonius. Crispus Tragoedia*, Roma 2007. Per una trattazione generale del teatro gesuitico latino del sec. XVII è ancora fondamentale il lavoro di C. QUESTA, *Il modello senecano nel teatro gesuitico (lingua, metro, strutture)*, Musica e storia 7, 1999, pp. 143-180.

roes scritta dal padre Louis Cellot². Il soggetto è incentrato sulla caduta di Cosroe Parviz (Vincitore)³. La tragedia presenta gli ultimi giorni del regno di Cosroe (626 d.C.), l'ultimo importante sovrano della dinastia Sasanide, prima della conquista musulmana. Ampliò il suo impero fino a includere Palestina ed Egitto, che erano state parte dell'Impero bizantino, ma fu poi sconfitto dall'imperatore Eraclio che voleva riprendersi la rivincita sul furto da parte di Cosroe delle reliquie della Santa Croce a Gerusalemme⁴.

Un soggetto particolarmente inesplorato nella letteratura latina gesuitica è rappresentato dalle tragedie seicentesche di ambientazione esotica. Il tema non è d'altra parte assolutamente inusuale nemmeno nella letteratura in volgare: si pensi ad esempio alla tragedia *Orbecche* di Giovan Battista Giraldi Cinzio, dove una generica ambientazione persiana fa da sfondo a una tragedia costruita secondo i canoni aristotelici.

Bisogna anche ricordare che durante i secc. XVII e XVIII la storia bizantina e persiana divenne più nota grazie anche all'uso degli storici e delle fonti teologiche greco-bizantine da parte dei cattolici come dei protestanti, per rinforzare le loro rispettive posizioni⁵. Nella silloge di Anversa del 1634 vi sono tre tragedie di ambientazione persiana e ciò non sembra essere senza ragione⁶.

² Louis Cellot nacque a Parigi nel 1588 e divenne gesuita nel 1605. Fu professore di Umanità e Retorica per sedici anni e poi di Sacra Scrittura. Rettore a Rouen e a La Flèche dal 1654, morì a Parigi nel Collegio di Clermont nel 1658. Nel 1630 venne pubblicata un'antologia delle sue opere poetiche. Essa include tre tragedie: *Sanctus Adrianus*, *Sapor admonitus Chosroes* e la tragicommedia *Reviviscentes*. Cellot fu coinvolto nelle dispute religiose francesi dei suoi giorni e scrisse alcune opere apologetiche dirette contro il nascente Giansenismo, come per esempio il *De hierarchia et hierarchis libri IX* ecc. È ricordato anche per elogi funebri, discorsi e panegirici. Su di lui si veda *Dictionnaire de Biographie Française*, VIII, Paris 1959, coll. 43 sg. Le tre tragedie citate sono comprese nell'edizione di Anversa, per la quale vd. infra, n. 4.

³ Si vedano le menzioni di questa tragedia in J.-M. VALENTIN, *Theatrum Catholicum. Les jésuites et la scène en Allemagne au XVI^e et au XVII^e siècles* [= *Die Jesuiten und die Bühne im Deutschland des 16.-17. Jahrhunderts*], Nancy 1990, pp. 245 sg., 285. Vd. anche V. JANING, *Der Chor im Neulateinischen Drama Formen und Funktionen* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, 7), Münster 2005, pp. 120 sg.

⁴ Un'utile sintesi degli avvenimenti storici riguardanti i regni di Cosroe e del suo rivale bizantino Eraclio è fornita da W. E. KÆGI, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, in particolare il capitolo quarto, pp. 122-155.

⁵ Anche Denise Petau, il quale può essere considerato uno dei fondatori della teologia dogmatica, scrisse una tragedia di ambientazione persiana, dal titolo *Usthazanes*, inclusa nell'edizione di Anversa. Nella Francia di Luigi XIV si assistette a una grande rinascita di interesse per la storia bizantina, efficacemente riassunta da N. ZORZI, *Per la storiografia sulla quarta crociata: il De bello Constantinopolitano di Paolo Ramusio e la Constantinopolis Belgica di Pierre d'Outreman*, in *Quarta crociata. Venezia - Bisanzio - Impero latino*, a cura di G. Ortalli - G. Ravegnani - P. Schreiner, II, Venezia 2006, pp. 683-746 (in partic. le pp. 683-685).

⁶ La tragedia si trova in *Selectae Patrum Societatis Iesu tragoediae*, II, Antverpiae 1634, pp. 299-348. Se ne trova copia nella Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. Pochi mutamenti presenta rispetto all'edizione del 1630, da me consultata nella Biblioteca Universitaria di Lovanio. Cito sempre dall'*editio Antverpiensis* del 1634.

All'inizio del secolo XVII la Francia cominciò infatti a intrattenere relazioni diplomatiche con la monarchia persiana (nel 1628) in funzione antiottomana. Il re di Francia ottenne dal Papa il diritto di protezione dei cattolici in Persia. Alcuni Cappuccini ottennero il permesso di aprire una tipografia ad Isfahan⁷. Nello stesso tempo Pietro Della Valle compì i suoi viaggi in Persia. Anche Venezia, sia detto per inciso, cominciò a intraprendere relazioni con la Persia nello stesso periodo⁸. La tragedia *Chosroes* fu pubblicata per la prima volta nel 1630. Tutto questo sembrerebbe dimostrare che i gesuiti non erano insensibili ai recenti sviluppi diplomatici.

Propongo ora una parziale analisi della tragedia. Lo stile certamente non è semplice, influenzato com'è dallo stile tragico di Seneca e da quello epico, adattato alle esigenze del trimetro giambico. In alcuni casi si può proprio dire che il poeta lavori con tecnica centonaria, e con questa tecnica è costruito tutto il primo atto.

La tragedia, come già detto, presenta gli ultimi giorni del regno di Cosroe (626 d.C.), l'ultimo importante sovrano della dinastia Sasanide, prima della conquista musulmana⁹.

⁷ Vd. France, II. *Relation with Persia to 1789*, in *Encyclopaedia Iranica*, X 2, New York 2001, pp. 127-131: p. 128.

⁸ Vd. M. P. PEDANI, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna 2011, pp. 125 sg. Fu Abbas Shah, morto nel 1628, ad aprirsi all'Occidente.

⁹ È necessario proporre un dettagliato riassunto del dramma. Atto I: sant'Anastasio, di cui Cosroe ha ordinato il martirio, predice la caduta del re. Evoca l'ombra di Hormisdas, padre di Cosroe, affinché quest'ultimo convinca il nipote Siroe, figlio di Cosroe, a uccidere il padre, senza dargli possibilità di pentirsi all'ultimo istante. Il coro ricorda il comportamento di sovrani empi dell'antichità e lo paragona al comportamento di Cosroe. Atto II: assieme al suo figlio favorito, Mardesanes, Cosroe ricorda le proprie vittorie a Gerusalemme. Mardesanes ricorda l'intervento di s. Sergio nella propria nascita. Cosroe gli dice che vorrebbe che gli succedesse sul trono. Mardesanes è riluttante e ricorda a suo padre che solo il primogenito Siroe ha questo diritto. Un messaggero conferma le vittorie di Eraclio, Cosroe bestemmia contro Cristo. Il coro critica quanti persistono nell'empietà. Atto III: il generale Vasaces comunica al coro la propria paura riguardo alle intenzioni di Siroe e comunica che Cardarigas consiglia al principe di rimanere fedele a suo padre; invece Sarbaras vorrebbe che il principe si ribellasse e che prendesse la corona. Vasaces informa che il generale Razates, che desidera la caduta della dinastia, è pronto a supportare Siroe. Siroe entra in scena e proclama i suoi diritti di successione al posto di Mardesanes, benché il coro lo ammonisca a sottomettersi al volere del padre. Lasciato solo, Siroe esprime sentimenti contrastanti: da un lato, egli comprende la difficoltà di regnare e, dall'altro, irato contro suo fratello e suo padre, è ben conscio dei propri diritti. Vorrebbe uccidersi. Sarbaras entra con Razates. Entrambi incoraggiano Siroe a ribellarsi. Hemelius, generale bizantino, entra in scena. Raggiunge un accordo con Siroe sulla restituzione dei prigionieri e delle reliquie della Croce. Riluttante Siroe dice che è intenzionato a uccidere suo padre e a farlo arrestare. Sarbaras consiglia Siroe a non fidarsi dei Bizantini. Un coro di Cristiani esprime la propria gioia per l'intenzione di Siroe di restituire la Croce. Atto IV: Siroe è incoronato da generali e nobili persiani ('homotimi') ma non crede nel futuro. Si ricorda dell'avarizia del padre per la quale merita di essere punito. Il coro commenta l'arresto di Cosroe come un atto della provvidenza. Atto V: Cardarigas, imprigionato assieme a Cosroe, tenta di confortarlo. Cosroe si lamenta per

Sembra che la fonte piú importante per quest'opera siano gli *Annales* del cardinale Baronio, che narrano in dettaglio la storia di Cosroe. Sembra effettivamente che alcuni passi di Cellot siano una parafrasi in versi della prosa di Baronio. Lo si può vedere, per esempio, all'inizio della tragedia nelle parole di Anastasio. Questo è il passo di Baronio¹⁰:

Nos vero quae interea post illatam martyri necem miseranda valde Cosrohi acciderint, hic ex Theophani Graecorum annalibus referamus. Victus a Martyre Chosroes, iam facile superandus erat ab Imperatore, siquidem adversus eum pro Heraclio pugnaturus Anastasius moriens exurrexit.

Fin dall'inizio questo lavoro ha un tono sacro. Sant'Anastasio, martirizzato da Cosroe, scende dal Paradiso per evocare dall'Inferno Hormisdas, padre di Cosroe, da cui è stato ucciso, e spingerlo a indurre il nipote Siroe a uccidere a sua volta Cosroe (atto I, scena I, vv. 1-35):

sanctus Anastasius proloquitur

Amoena linquens sedis aetherae loca
 rursum inquietos jussus ingredior lares
 numquam Tonante viduus, humanis quoque
 me reddo curis: specto quod Superos beat,
 facio quod homines torquet: ut placitum Deo, 5
 huc coelum et illuc porto, sed porto mihi.
 Alia Tyrannus facta, vindictae potens
 molitur ultor iamque Achemaenios fugam
 spargit per agros, iam catenatos trahi
 audit maniplos civium, et qui olim pede 10
 victore Byrsae moenia atque Afrum invios

la mancanza di cibo in prigione. Vorrebbe uccidersi, ma non gli è permesso. Siroe si lamenta dell'inflessibilità della Ragion di Stato che lo costringe a uccidere i propri parenti. Le ultime scene trattano il processo di Cardarigas, colpevole di aver diffuso una lettera di Cosroe contenente l'ordine di uccidere Sarbaras; Cardarigas proclama la propria innocenza. Poi, Mardasanes è condannato e infine Cosroe, cui Siroe rimprovera l'uccisione di Ormisda e cui Sarbaras rimprovera di aver voluto la sua morte, lo accusa a sua volta di infedeltà. La tragedia si chiude con l'uccisione di 'Cosroe il Tiranno'.

¹⁰ Ho potuto vedere la seguente edizione: *Annales ecclesiastici*, auctore C. BARONIO Sorano ..., VIII, Editio novissima, Augustae Vindelicorum 1739, p. 351, ann. Chr. 627. Dalla lettura di questi *Annali* risulta chiaro che Baronio ha familiarità con la poesia di Giorgio Pisida, le cui opere in onore di Eraclio e della Santa Croce vennero stampate per la prima volta nel tardo Cinquecento (la prima edizione, pubblicata a Parigi da Morellus, è datata 1584). Inoltre, alcuni passaggi di Pisida sono stati tradotti da Baronio in versi latini. In Cellot, alla fine del terzo atto, un coro di cristiani esprime il proprio compiacimento per l'intenzione da parte persiana di restituire le reliquie della Croce: «At nos, o socii, mala / oblit, auspice pergimus / feliciter et amplius / trunco vivificae arboris. / Hic nostrum inclyta fontibus / pedorem abluet Emmaus. / Hic per tabida vulnera / undis Callirohe fluet / non ignota salubribus» (vv. 470-478).

calcabat aestus, aureum Damastagar
 Rusamque et Astris aemula Ausoniâ manu
 corruiere tecta vidit et victo procul
 Euphrate, medium profugus obiecit Tigrin. 15
 At nulla faciet unda Romanis moram
 Coelo obsequitis. Heracli nimium diu
 iam velitaris: quantus es, quantum potes,
 toto tyrannum corpore Imperii obrue.
 Progredere. Posse Chosroen vinci negas? 20
 Ego vici, et ingens esse quod bellum solet
 moriendo vici. Macte praelusi tibi
 Auguste, non tu solus Ausonias agis
 in bella turmas. Quicquid est coelo pium
 tibi militamus. Ipse radiata caput 25
 galeâ coruscus, candidis stabo undique
 cataphractus armis, luce romphaeâ, manu
 pugnabo, vinces! Et Deo et causâ minor
 timetur hostis, qua moram fatis parat?
 Etiamne dubiâ sustines fulmen manu 30
 Regnator orbis? Lentus in poenam dolor
 sese ipse frangit. Ira pietatem vocat
 iramque pietas librat? Evincet tamen
 cui causa melior.

In questa prima scena agiscono varie suggestioni letterarie. Come principale modello si può individuare l'*Hercules Oetaeus*, senza escludere altri riferimenti senecani, in particolare le *Phoenissae*. Il martire Anastasio, subito il martirio, è in qualche modo paragonabile a Ercole dopo che ha affrontato le fatiche e attende l'immortalità, o anzi, nella visione di Cellot, è qualcosa di più dello stoiceggiante Ercole senecano, perché ha già ottenuto sicura immortalità. Le *Phoenissae*, d'altra parte, sono una meditazione sull'ereditarietà della colpa e sulla smodata brama di potere e dunque ben si adattano a fornire reminiscenze utili alla descrizione delle lotte familiari degli ultimi Sasanidi. Accanto a Seneca, per tutto questo primo atto, bisogna ricordare la lezione di Stazio, in particolare della *Tebaide*. La *brevitas* staziana, l'argomento e il gusto per il macabro costituiscono quasi il naturale sviluppo in chiave epica del teatro di Seneca. In quanto tali questi elementi non possono sfuggire a Cellot. Propongo ora un commento alla prima scena del *Chosroes*.

1. sedis aetherae loca: cf. *Herc. O.* 256 «quamcumque partem sedis aetheriae premis».

3. numquam Tonante viduus: cf. *Herc. f.* 2 sg. «semper alienum Iovem / ac templa summi vidua deserui aetheris». Curioso caso di imitazione a rovescio: Anastasio, a differenza di Giunone trascurata dal marito, non è mai privo, mai vedovo di Dio.

5. facio quod homines torquet eqs.: la frase riecheggia probabilmente *SEN. epist.* 13, 5 «quaedam nos magis torquent quam debent».

6. huc coelum et illuc porto, sed porto mihi: cf. *Herc. O.* 7 sg. «mihi caelum parens / adhuc negatur», oppure 73-75 «astra portentis prius / ferisque Iuno tribuit ut caelum mihi / faceret timendum», oppure ancora 1302 sg. «non minus caelum mihi / asserere potui». Anche qui la reminiscenza («caelum mihi») non sembra casuale. In questi passi Ercole esprime il suo desiderio di immortalità, di «caelum». Anastasio l'ha già raggiunta e quindi porta il «coelum», inteso come volere divino in terra.

8 sg. iamque Achaemenios fugam / spargit per agros: questa faticosa locuzione sembra costruita su *Herc. O.* 19 «sparsit peremptus aureum serpens nemus». Si deve però ricordare anche *Phoen.* 560 sg. «totos fugam / edis per agros».

15. medium profugus obiecit Tigrin: Anastasio rievoca la fuga di Cosroe di fronte ai Bizantini (designati da Cellot in questa prima scena con l'aggettivo «Ausonius»). L'audace immagine suggerita da questo verso, secondo cui Cosroe 'getta' il Tigri contro i bizantini a sua difesa, cioè fugge oltre il Tigri, non ancora in mano bizantina, è probabilmente suggerita da *STAT. Theb.* II 5 sg. «Styx inde novem circumflua campis / hinc obiecta vias torrentum incendia claudunt». Stazio descrive lo Stige e i torrenti di fuoco che sbarrano la strada a Mercurio in un viaggio all'oltretomba. In Cellot potrebbe agire anche un riferimento implicito all'episodio biblico del passaggio del Mar Rosso (*exod.* 14 sg.).

18. iam velitaris: il verbo 'velitor' non è attestato in poesia, se non in epoca arcaica; cf. *PLAVT. Men.* 778 «nescioquid velitati estis inter vos duos».

19. toto tyrannum corpore Imperi obrue: l'espressione «imperi corpore» sembra ricalcata su *TAC. hist.* I 16, 1 «si immensum imperii corpus stare ac librari posset».

21. praelusi tibi: Anastasio ha già combattuto a favore di Eraclio subendo il martirio. Lo ha quindi preceduto nella 'guerra santa'. Si consideri *STAT. Achill.* I 19 «magnusque tibi praeludit Achilles». Apprestandosi a narrare le gesta di Achille, Stazio sprona Domiziano a nuove imprese. Achille, nel racconto di Stazio, precederà le glorie di Domiziano. Cellot sembra essersi ricordato a ragione del passo. Si noti che lo stesso verbo compare anche nella lettera dedicatoria al primo libro delle *Silvae* dello stesso Stazio: «nec quisquam est illustrium poetarum qui non aliquid operibus suis stilo remissiore praeluserit».

24 sg. quicquid est coelo pium / tibi militamus: cf. *Herc. O.* 6 sg. «fregimus quicquid fuit / tibi fulminandum». Come poco sopra, anche qui agisce il principio dell'imitazione rovesciata. Ercole ha abbattuto tutti gli ostacoli postigli innanzi da Giove; Anastasio milita con le forze del Cielo. Si noti l'esatta corrispondenza metrica tra modello e imitatore, in particolare negli *incipit* di verso. Si consideri comunque, anche *SEN. Phoen.* 621 sg. «quin ipse frater arma comitatus tua / tibi militabit». Si può dunque parlare di imitazione incrociata di due passi senecani.

27. romphaea: propriamente, una spada tracia a doppio taglio. Cf. *Sirach* 26, 27 «Deus paravit eum ad romphaeam». Il termine e i suoi derivati sono comunque ben attestati anche nella poesia tardoantica cristiana. Cf. *PRVD. cath.* 93 «dextram perarmat rompheali incendio» (sogg. è «Censura», ente personificato). Lo stesso termine «romphaea» compare significativamente in *CLAVD. carm. min.* 50, 9 sg. «sic Geticas ultrix feriat romphaea catervas / Romanasque regat prospera Thecla manu». Claudiano, invocando una lunga serie di santi, chiede la loro protezione sul Magister equitum Iacobus. Il contesto di Cellot è simile.

28 sg. causa minor / timetur hostis...?: cf. *Herc. O.* 10 «numquid timemur?». Il contesto è simile. Ercole chiede la ricompensa per le sue fatiche e non comprende le esitazioni. Anastasio sprona Eraclio a battersi, anche se i Persiani ritarderanno di un po'

la sua vittoria. Si noti in entrambi i testi la presenza, in luoghi contigui a quelli citati, del sostantivo 'mora': *Herc. O.* 9 «quid tamen nectis moras?»; Cellot, v. 30: «timetur hostis qua moram fatis parat».

30. etiamne ... sustines...?: è forse opportuno notare che la congiunzione 'etiam' unita all'enclitica 'ne' non compare mai in Seneca tragico. Numerose occorrenze si trovano in Plauto, per esempio in *Bac.* 567 «etiamne ultro tuis me prolectas probris?».

31 sg. lentus in poenam dolor / sese ipse frangit: questa locuzione, di grande efficacia, dove si riscontra un uso traslato di 'frango', non sembra avere precedenti analoghi nella latinità. Si può comunque rilevare che la clausola «poenam dolor» deriva probabilmente dallo pseudo Seneca, *Oct.* 856 «poenam dolor constituet in cives tuos».

32 sg. ira pietatem vocat / iramque pietas librat: si consideri *Med.* 943 sg. «ira pietatem fugat / iramque pietas». Medea si fa coraggio nel momento di uccidere i figli. Cellot riprende, con lievi varianti, la sentenza senecana, ponendola in bocca ad Anastasio, e ottenendo efficacemente un effetto sarcastico.

33 sg. evincet tamen / cui causa melior: cf. *Phoen.* 384 sg. «quo causa melior sorsque deterior trahit / inclinat animus». Queste sono le accorate (pur se concettose) parole di Giocasta, che esprime la sua tenerezza verso Polinice. Di questo stesso verso senecano si è sicuramente ricordato *STAT. Theb.* IV 79 sg. «multi melior quos causa querenti / conciliat». Polinice, con le sue giuste rivendicazioni, si è procurato un vasto seguito in guerra. Altrettanto giuste sono le rivendicazioni di Eraclio e dunque di Anastasio. È probabile che Cellot avesse presente sia il passo senecano che quello staziano. Si noti comunque che, diversamente da quanto accade in Cellot, nell'antichità la «causa melior» si identifica col perdente, in particolare è la causa di Pompeo. Si consideri *LVCAN.* IX 94 «a causa meliore».

Cellot costruisce la scena seconda, modellata chiaramente sul *Thyestes* di Seneca, sulla base di un parallelismo parzialmente inquietante: sanctus Anastasius-Furia e Hormisdas-Tantalus. Può sembrare superfluo sottolineare la somiglianza delle situazioni. Come Tantalos agogna l'Averno (vv. 67-82), Ormisda non sopporta di esser stato richiamato dal luogo del suo supplizio un po' in tutta la scena. A differenza di Tantalos, che mostra qualche scrupolo nel favorire la strage della sua famiglia, Ormisda non ha preoccupazioni di sorta (vv. 92-106):

H. Quae me execrandas pestis in terras rapit?
 Videon' mearum conscios fraudum polos?
 An averna mecum defero? An populat recens
 ignis medullas? Nulla supplicii quies
 vel in orbe vivo? Crucior, uror, quis vocat?
 A. Ades umbra miseri misera. H. Tartara, tartara
 ubi estis? Ignes, tenebrae, avernales lacus,
 hydri, cerastae, monstra, bufones, canes?
 A. Te stare iubeo. H. Rapite me! A. Christus iubet!
 H. Crudelis, iniuste, impie, execrabilis!
 A. Blasphema loqueris. H. Christus insultat malis
 abominandus. Nec satis miseri sumus
 nisi et videmur? A. Alia te causa huc ciet.

H. Incumbe capiti tota Styx. Quanta es, tege
supplicia....

A dispetto dell'atmosfera orientale, Cellot è piú interessato a enfatizzare gli aspetti morali. Fondamentalmente, Cosroe è il prototipo del tiranno che cade perché disprezza la religione cristiana, un tipo di personaggio molto comune nella letteratura gesuitica. Qui il concetto di ascendenza machiavellica secondo cui morale e religione sono subordinate alla politica è capovolto in nome di una pragmatica unione tra politica, morale e religione. Cellot sottolinea l'importanza della primogenitura e non a caso il dramma si conclude con l'asunzione al trono di Siroe. Benché, contrariamente al fratello, Siroe sia pagano, sarà proprio lui a restituire le reliquie della croce all'imperatore bizantino. L'analisi continua col coro finale dell'atto I:

Verum est, praecipites per vaga criminum
error blanditia ludit amabili
nil curare polos, et face ludicra
scintillare Deo sidera languido.

Si confronti con SEN. *Tro.* 371-375:

Verum est an timidos fabula decipit
umbras corporibus vivere conditis,
cum coniunx oculis imposuit manum
supremusque dies solibus obstitit
et tristes cineres urna coeruit?

A differenza del coro di Seneca (pure quello in asclepiadei minori), dove l'esistenza della vita dopo la morte e della Provvidenza viene prima posta in dubbio, poi, dopo una serie di interrogative retoriche, negata, qui la tesi opposta viene subito affermata senza tentennamenti e poi comprovata da *exempla* di comportamenti empi e delle loro conseguenze, facilmente riscontrabili nelle fonti greco-romane. Eccone alcuni: «Idem Epidauri Aesculapio barbam auream demi iussit, quod adfirmaret non conuenire patrem Apollinem inberbem, ipsum barbatum conspici» (VAL. MAX. I 1, ext. 3) (il riferimento è a Dionisio II di Siracusa). Tale il passo nella riscrittura poetica (vv. 265-267):

Ridens Sicaniae rex genios plagae
dextram porrigit ad munera non piam
et tondet medico barbam Epidaurio.

I riferimenti ad Erodoto ed Eschilo sono assolutamente prevedibili: Cellot deve dimostrare che l'empietà di Cosroe è maggiore di quella del nemico capitale della libertà greca (vv. 282-284):

Ille autem Danaum terror inhospita
calcat perpetuis aequora classibus
captivumque ligat compede Bosphorum.

Questo passo risente del celebre verso di Eschilo: καὶ τόδ' ἐξέπραξεν ὥστε Βόσπορον κλιῆσαι μέγαν; (*Pers.* 723).

Leggiamo ora i versi seguenti (287-295):

Scilicet ambigas
iratus vetitum rumpat iter Iovi,
iratone magis perveniat Iove?
Ergo ardentibus in mutua vulnera
concurrunt animis. Hic populantibus
nunc delubra deum, nunc anathemata,
nunc auro rigidas effigies vorat
flammis teque soli qui meditullio
cortinam populis fatidicam moves.

Si confrontino con HERODOT. VIII 33:

πορευόμενοι γὰρ ταύτη παρὰ τὸν Κηφισὸν ποταμὸν ἐδήϊον πάντα, καὶ κατὰ μὲν ἕκασταν Δρυμὸν πόλιν, κατὰ δὲ Χαράδραν καὶ Ἐρωχον καὶ Τεθρώνιον καὶ Ἀμφίκαιαν καὶ Νέωνα καὶ Πεδιέας καὶ Τριτέας καὶ Ἐλάτειαν καὶ Ὑάμπολιν καὶ Παραποταμίους καὶ Ἄβας, ἔνθα ἦν ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον, θησαυροῖσι τε καὶ ἀναθήμασι πολλοῖσι κατεσκευασμένον· ἦν δὲ καὶ τότε καὶ νῦν ἔστι χρηστήριον αὐτόθι· καὶ τοῦτο τὸ ἱρὸν συλήσαντες ἐνέπρησαν.

All'inizio del II atto, Cellot mostra la conoscenza della *Chronographia* di Teofane, sempre attraverso la mediazione di Baronio, allorché pone in bocca a Cosroe la detagliata descrizione della ritirata sasanide, effettuata con l'intento di confondere i Bizantini, ma che in realtà consentirà loro la possibilità di spingersi fino al cuore dell'impero sasanide e di sbaragliare i generali persiani, tra cui Sahin, sorpreso dalla grandine, al quale viene meno l'aiuto del collega Sarablangas (atto II, v. 40-42):

Cessit infesto Sahin
ignavus imbri. Sibi Sarablaca imputet
quod cecidit, hostem et ipse tutatur fuga¹¹.

Già si è compreso, credo, quanto lo stile di Cellot sia sintatticamente complesso. In alcuni casi l'uso della sintassi sembra addirittura impressionistico. Si vedano per esempio questi trimetri in cui, sempre all'inizio del II atto, Cosroe rievoca le sue vittoriose battaglie in Palestina dell'anno 614 (vv. 52-55):

At non Idumen, non Palaestinas rui
nocturnus arces, quando demerso prior
Ioppa mundo majus informi tulit
Dercetide Numen.

¹¹ Cf. BARONIO, op. cit., p. 329, ann. Chr. 625: «Sain Chosrois primarius dux ... perveniens ad fratrem Imperatoris Theodorum bellavit contra eum. Deo autem per intercessionem semper laudabilis Dei genetricis opitulante, bello commisso, grando mirae magnitudinis contra barbaros cecidit eorumque plurimos perculit».

Il riferimento è a Gesù Cristo, descritto da Cosroe, con una certa irriverenza, come più potente di Dercetide, una lussuosa ninfa palestinese menzionata da Ovidio nel quarto libro delle *Metamorfosi* (45) e qui utilizzata per indicare per metonimia tutta la Palestina. Si noti nel testo latino il valore non troppo chiaro di «quando», a cui non si può che attribuire un significato simile a 'postquam'.

Già si è visto, per ciò che riguarda lo stile, come le citazioni senecane siano numerosissime. Altro esempio interessante della tecnica centonaria adoperata da Cellot si trova nel sopracitato monologo di Cosroe. Il sovrano persiano si paragona ad una quercia cadente (atto II, vv. 74-77):

Iamque succiso labat
infida trunco, mole iam tota iacens
metitur agrum, pondere insolito gemit
concussa tellus.

Questi versi dipendono dal passo dell'*Hercules Oetaeus* (vv. 1618-1628) in cui si descrive la cremazione dell'eroe, preludio alla sua miracolosa apoteosi:

Ut omnis Oeten maesta corripuit manus,
huic fagus umbras perdit et toto iacet
succisa trunco, flectit hic pinum ferox
astris minantem et nube de media vocat:
ruitura caudem movit et silvam tulit
secum minorem. Chaonis quondam loquax
stat vasta late quercus et Phoebum vetat
ultraque totos porrigit ramos nemus;
gemit illa multo vulnere impresso minax
frangitque cuneos, resilit incussus chalybs
volnusque ferrum patitur et rigidum est parum.

Quanto alle fonti, Baronio usa probabilmente anche altri dettagli presi da Evagrio o da Teofilatto Simocatta. Questo storico asserisce che Cosroe, in gioventù, quando non era del tutto avverso al Cristianesimo, inviò doni a s. Sergio per ringraziarlo della nascita del secondogenito avuto dalla sposa cristiana Shirin¹². Puntualmente Mardasanes rievoca i dettagli della propria nascita (atto II, vv. 125-144):

Aeternum amoris genitor et fidei tuae
mihi sum ipse pignus: quicquid accumules boni
plus dedit origo: ceteri natos amant,

¹² BARONIO, op. cit., p. 53, ann. Chr. 593, menziona una versione latina di Evagrio, in cui sono contenute le lettere mandate da Cosroe al monastero di s. Sergio, come ringraziamento per la gravidanza della sua sposa Shirin. Le lettere vennero trascritte da Teofilatto Simocatta (*hist.* VI 13) e da Evagrio Scolastico (*hist. eccl.* VI 21), con poche differenze. Il culto di s. Sergio era molto diffuso negli imperi bizantino e sasanide del VII secolo: cfr. E. KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain: saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley and Los Angeles 1999.

in matre amasti Mardasan. O quotiens mihi
 tua cara coniux; «Nate — dicebat Sira —
 tu magna caeli cura, te mundi arbiter
 Coelo evocavit Chosroes. Nondum mihi
 tumidos pudica Venere complebat sinus
 natura, nondum cordis et vitae fibras
 delinearat, cum tibi vitam pater
 quaesit in astris. Sergius divum optimus
 in vota venit cumque tranquillus sopor
 solvisset artus, voce ter clara patri
 sobolem spondit; voce vigilanti pater
 anathema sacris ter repromisit tholis».
 Hoc impetrato ambitu in gremio tuo
 reptavi ego infans perque victrices
 oculosque teneram lusitans duxi manum.
 Hinc rerum in alta crevi et exemptus solo
 astris propinquum Mardasa, paternis caput
 subvectus alis intulit.

In ogni caso, la trama si sviluppa piuttosto semplicemente e non presenta un'azione complicata. Cellot tende talora a semplificare le fonti: ad esempio, elimina l'informazione fornita da Baronio, che a sua volta la riprende da Teofane¹³, riguardo alla lettera di Cosroe diretta al generale Cardarigas, in cui si chiedeva la morte del generale Sharvaraz (Sarbaras). La lettera, intercettata da Sharvaraz e da questi probabilmente falsificata, conteneva l'ordine (falso) di uccidere quattrocento generali persiani, ciò che provocò la rivolta. Questi generali passarono dalla parte di Siroe. Ecco il passaggio nell'originale greco:

τινὲς δὲ τῶν Περσῶν διέβαλλον τὸν Σάρβαρον πρὸς Χοσρόην ὡς τὰ τῶν Ῥωμαίων φρονοῦντα καὶ καταλαλοῦντα αὐτοῦ· καὶ ἀποστέλλει σπαθάριον αὐτοῦ μετὰ κελεύσεως αὐτοῦ πρὸς Καρδαρίαν τὸν συστράτηγον Σαρβάρου εἰς Χαλκηδόνα γράψας αὐτῷ, ἵνα τὸν Σάρβαρον ἀποκτείνῃ ... ὁ δὲ τὰ γράμματα κομίζων περὶ τὴν Γαλατίαν συλλαμβάνεται ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων. οἱ δὲ ... εἰς τὸ Βυζάντιον τοῦτον ἀπήγαγον καὶ τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως τοῦτον παρέδωκαν. ὁ δὲ βασιλεὺς μαθὼν παρὰ τοῦ ἀποστολιμαίου τὴν ἀλήθειαν Σάρβαρον παραχρῆμα μεταπέμπεται. εἰσελθὼν οὖν παρέστη τῷ βασιλεῖ. ὁ δὲ βασιλεὺς τὴν πρὸς Καρδαρίαν ἐπιστολὴν τούτῳ ἐπίδους καὶ τὸν ἀποσταλέντα ὑπέδειξεν, καὶ ἀνέγνω τὴν ἐπιστολὴν, καὶ πληροφορηθεὶς τὸ ἀληθὲς παραχρῆμα ἐτρέπη καὶ συνθήκας μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ πατριάρχου ποιεῖ. καὶ φαισεύσας τὴν Χοσρόου ἐπιστολὴν σὺν αὐτῷ ἐντίθησιν ἐν αὐτῇ ἄλλους ὡς σατράπας καὶ ἄρχοντας καὶ χιλιάρχους καὶ ἑκατοντάρχους ἀποκτανθῆναι, καὶ ἐπιθεὶς εὐφωῶς τὴν σφραγίδα συναθορίζει τοὺς ἡγεμόνας καὶ αὐτὸν τὸν Καρδαρίαν, καὶ ἀναγνοὺς τὴν ἐπιστολὴν ἔφη πρὸς τὸν Καρδαρίαν· συνορᾶς τοῦτο ποιεῖν; οἱ δὲ ἄρχοντες θυμῷ πλησθέντες τὸν Χοσρόην ἀπεκέρυττον καὶ πρὸς τὸν βασιλέα συνθήκας εἰρηνικὰς ἐποίησαν, καὶ κοινῇ βουλευσάμενοι ἔδοξεν, ἵνα ἐκ Χαλκηδόνης ἀναχωρήσωσι καὶ ἐπὶ τὰ ἴδια ἀπέλθωσι μηδὲν λυμαινόμενοι.

¹³ Cfr. *Theophanis Chronographia*, recensuit C. DE BOOR, Lipsiae 1883 (rist. Firenze 1966), pp. 323 sg.

Questa è la sintesi, in realtà non troppo chiara, data dal Baronio¹⁴:

Dum haec agerentur in Perside, contigit solvi obsidionem Calcedonis a Sarbara duce Persarum inita pace cum filio Imperatoris Constantinopoli. Cum enim in suspicionem adductus esset Sarbaras apud Chosroen, quod Romanis consentiret, missae sunt ab eo litterae ad Cardarigam collegam, ut illum interficeret exercitumque in Persidem reduceret: sed interceptis iis litteris et a filio Imperatoris ostensis Sarbarae et aliis confictis de nece aliorum ducum exercitu, factum est ut omnes inita pace cum Romanis ad patria remearint.

Cellot semplifica ulteriormente Baronio. L'unico accenno alla lettera intercettata sembra essere l'espressione « detecta feritas » (atto III, vv. 30-39):

Sarbara Ausoniam potens
urbem obsidebat Thraciis iunctam vadis,
suspecta regi cum fides egit reum.
Hic Cardarigae iussa secreta addidit
ut proditori Sarbarae hauriret latus
altoque dirum figeret conto caput.
Detecta feritas. Sarbaram Syroes studet
sibi demereri, provida at virtus patris
vult Cardarigam tegere suspectum latus
ut studia iuvenis servet et mentem domet.

Il personaggio di Cardarigas, che, in accordo con le fonti storiche, è un generale coinvolto suo malgrado negli intrighi politici, in Cellot perde importanza, venendo ridotto al ruolo di uomo saggio, il cui compito è consolare Cosroe nella prigionia. Entrambi sono stati gettati in carcere da Siroe. Ecco il passo (atto V, vv. 1-8):

Ch. Fortuna, credis? Chosroes hic est tuus?
Rex ille regum, Chosroes, cui subditus
famulatur orbis, nutus elementa attonat?
Ego sum? Catenis Chosroes pressus gemo.
Ca. Humana quereris, quicquid est, intra stetit
mortalitatem: dira, truculenta, impia
confusa, laetis artifex tellus creat;
homo esse non vult, esse qui refugit miser.

Continuando ancora il discorso intorno allo stile di Cellot, basti dire che egli gioca con le parole antiche, conferendo talvolta una nuova sfumatura di significato. Si noti per esempio la *iunctura* « curarum acuta tormina » (atto III, v. 125). « Tormina » è un termine assente dalla tradizione poetica. In Cicerone indica in senso proprio i dolori intestinali¹⁵; Cellot lo riferisce agli acciacchi causati dall'esercizio del potere.

¹⁴ BARONIO, op. cit., p. 352.

¹⁵ Vd. CIC. *Tusc.* II 45 «quamvis idem forticulum se in torminibus ... praebeat».

Riguardo al trimetro giambico, Cellot si conforma all'uso di Seneca, da cui sembra discostarsi solo quando pone in prima sede una parola costituita da un *tribrachys*. Si veda per esempio il v. 56 del III atto: «Genitus in ostro vafre adulantum sinus».

È interessante notare come il coro del quarto atto sia costruito in strofe alcaica, metro insolito in Seneca. Forse agisce il ricordo del coro contenuto nella *Medea* di Seneca (gliconei, vv. 75-79):

Vincit virgineus decor
longe Cecropias nurus,
et quae Taygeti iugis
exercet iuvenum modo
muris quod caret oppidum.

Ecco il passo di Cellot (atto IV, vv. 218-227):

Spartana qualem Taygeti iugis
aprum fatigat vis melior canum,
frustra ille curvi tela dentis
asperat horribilesque setas;
hinc vulnera, hinc latrantibus undique
impar timeri, cedere rictibus
iam lassus indignatur, et se
triste gemens, numero subactum
dat membra letho. Barbara Chosroen
talis catenis implicuit phalanx.

Questa tragedia di Cellot sembra aprire la via a tutta una serie di testi drammatici nelle lingue romanze, l'ultimo dei quali forse è *Siroe* di Pietro Metastasio (1726), melodramma che conobbe una delle sue prime rappresentazioni a Venezia nel 1727, con la musica di Domenico Sarro. La vicenda di Cosroe, in questo melodramma metastasiano, è completamente avulsa dal contesto storico, politico e religioso originario, la cui ricostruzione interessa invece non poco Cellot. In Metastasio, Cosroe diviene semplicemente il prototipo del tiranno esotico che si trova a dover fronteggiare le rivalità politiche e amoroze tra i suoi figli e infine, con un improbabile *happy end*, cede la corona a Siroe.

Questa trasformazione è del resto già ravvisabile nel *Cosroés* di Rotrou (1649)¹⁶, anche se è innegabile che il drammaturgo francese abbia preso ispirazione dal testo latino di Cellot, composto poco più di vent'anni prima. Rotrou introduce la figura di Syra (Shirin), assente in Cellot, ed elimina quasi ogni riferimento alla guerra con i Bizantini, concentrandosi invece sul rapporto e sulle rivalità tra Siroe e Mardesanes, che nel testo latino non trovano

¹⁶ Si può leggere in *Théâtre du XVII^e siècle*, I, Textes choisis, établis, présentés et annotés par J. SCHERER, Paris 1975, pp. 1075-1137.

ampio spazio. Tuttavia è chiaro che talvolta Cellot viene quasi tradotto. Si legga dapprima Cellot, atto III, vv. 212-223:

Spretus excludar throno?
 Cidarim revellas? Sceptra diripias manu?
 Quae cadere meruit culpa? Quod luimus scelus?
 Scelus est libido patris et maius scelus
 odium novercae. Nempe cum thalamos Sira
 iniit meretrix Chosrois, regno excidit
 Syroes avito? Primus haud Syroes erit
 ex quo secundum turpis ediderit Venus?
 Fateare primum faxo quem solum scies?
 Feramque catulumque unus opprimet impetus,
 patremque sobolemque una resecat manus.
 Nunc quoque vigeant iura: stat rapere aut mori...

Si confronti ora il seguente passo di Rotrou (atto I, scena III)¹⁷, dove parla Siroés:

Mais, je périrai traître, ou mon fils régnera!
 Qu'al-je à délibérer après cette menace!
 Quoi, Mardesane au trône occupera ma place,
 et l'orgueil de sa mère abusant à mes yeux
 de l'esprit altéré d'un père furieux,
 par l'insolent pouvoir que son crédit lui donne,
 sur quel front lui plaira fera choir ma couronne?
 Quel crime ou quel défaut me peut-on reprocher,
 pour disposer du sceptre et pour me l'arracher?
 Ma mère, ma naissance, en êtes-vous coupables?
 D'un sort si glorieux sommes-nous incabables?
 ...
 C'est un exemple illustre aux siècles à venir,
 que le haine respecte et ne saurait ternir.
 Mon crime est seulement l'orgueil d'une marâtre,
 dont un fils est l'idole, un père l'idolâtre,
 et l'hymen qui l'a mise au lit de Cosroès,
 d'un droit héréditaire exclut seul Syroès.

Si può notare come Rotrou elimini tutto ciò che può sembrare pomposo, enfatico, o addirittura volgare in Cellot. È nondimeno interessante notare che l'enfatico latino di Cellot, che ben si accorda ai violenti episodi associati alla caduta della dinastia Sasanide, purificato da ogni esagerata espressione, talvolta serve come modello a Rotrou, precursore del classicismo francese; autore nel quale l'ambientazione persiana funge semplicemente da copertura alla rappresentazione di una corte del XVII secolo, meno violenta, almeno nelle forme esteriori.

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 1082.

ECCLESIAE PATRES CHRISTIANAE ORATIONIS MAGISTRI.
DE LOCIS PATRUM QUI CONTINENTUR
IN INSTITUTIONE GENERALI DE LITURGIA HORARUM

ROBERTUS SPATARO

*Institutio generalis de liturgia horarum (IGLH)*¹, Concilio Vaticano II peracto, una cum Constitutione Apostolica *Canticum laudis* a Paulo VI, Venerabili Romano Pontifice, anno MCMLXX promulgata, divinum officium componit et ordinat. In qua nonnulli reperiuntur loci ex Patrum Ecclesiae operibus deprompti. Quorum momentum, cum praecipuum putetur mihiq;ue perlegenti mediocre minime videatur, brevem hunc commentarium velim ostendere, quo pleniorē ipsius *IGLH* intelligentiam adsequamur.

Cum igitur singulorum locorum retulerim indicem, tres exponam opiniones. Quarum in prima de operum genere, alia de Scripturarum ratione exegetica, tertia de symbolismo, quem vocant, liturgico agitur. In extrema opusculi parte de Patribus Ecclesiae sententiae enuntiabuntur.

I. INDEX

Apprime emolumento lectori esse videtur ut omnes Patrum loci, qui in *IGLH* continentur, recenseantur sicuti hoc ex indice apparet.

	Patrum opera	Locus	<i>IGLH</i>
1.	Augustinus, <i>Enarrationes in psalmos</i> , 85, 1 (<i>CCL XXXIX</i> , p. 1176)	Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret; ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus: ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster. Agnoscamus ergo et in illo voces nostras, et voces eius in nobis.	7

¹ *Institutio generalis de liturgia horarum*, in *Officium divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Liturgia horarum*, I Editio typica, Città del Vaticano 1971, pp. 19-92.

	Patrum opera	Locus	IGLH
2.	Basilii Magnus, <i>Regulae fusius tractatae</i> (PG XXI, col. 1014)	Matutinum quidem ut animi ac mentis nostrae primi motus Deo consecrentur, et nihil aliud prius curandum suscipiamus, quam exhilarati fuerimus Dei cogitatione, sicut scriptum est «Memor fui Dei ed delectatus sum» (Ps 76, 4), neque corpus ante admoveatur operi, quam effecerimus quod dictum est: «Ad te orabo, Domine, mane exaudies vocem meam, mane astabo tibi et videbo» (Ps 5, 4-5).	38
3.	Cyprianus, <i>De oratione dominica</i> , 35 (PL IV, col. 561)	Mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur.	38
4.	Basilii Magnus, <i>Regulae fusius tractatae</i> (PG XXXI, col. 1015)	[Vespere celebrantur, cum advesperascit et inclinata est ima dies, ut] «de iis quae in ipsa data sunt nobis, aut recte a nobis gesta sunt, persolvantur gratiae».	39
5.	Cassianus, <i>De institutione coenob.</i> 3, 3 (PL XLIX, col. 125).	de illo quoque vero sacrificio vespertino sacratius intellegi potest, quod vel vespere a Domino Salvatore, cenantibus Apostolis, traditur, cum initiaret Ecclesiae sacrosanta mysteria, vel quod ipse postero sacrificium vespertinum, in fine scilicet saeculorum, elevatione manuum suarum pro salute totius mundi oblatum est Patri.	39
6.	Cyprianus, <i>De oratione dominica</i> , 35 (PL IV, col. 561)	Oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum, lucis aeternae gratiam praebiturum.	39
7.	Ambrosius, <i>De officiis ministrorum</i> , 1, 20, 88 (PL XVI, col. 50)	Illum alloquimur cum oramus, illum audimus cum divina legimus oracula.	56
8.	<i>Sermo Guelferbytanus</i> , 5 (PL Suppl. II, col. 550)	Huius noctis vigilia tanta est ut sola sibi etiam ceterarum commune nomen velut proprium vindicaret.	70
9.	<i>Sermo Guelferbytanus</i> , 5 (PL Suppl. II, col. 550)	Illam noctem agimus vigilando, qua Dominus surrexit, et illam vitam ... ubi nec mors ulla nec somnus est, in sua carne nobis inchoavit ...; proinde, cui resurgenti paulo diutius vigilando concinimus, praestabit ut cum illo sine fine vivendo regnemus.	70

	Patrum opera	Locus	IGLH
10.	Benedictus, <i>Regula monasteriorum</i> , 19	Consideremus qualiter oporteat in conspectu divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae.	105
11.	Cf. Benedictus, <i>Regula monasteriorum</i> , 19	Ita humana fragilitas, amore sui sauciata, eo gradu caritatis sanatur, quo mens voci psallenti concordet.	108
12.	Gregorius Magnus, <i>Homilia 34 in Evangelia</i> (PL LXXVI, col. 1282)	Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit, quando Deus ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum.	148
13.	Vincentius Lerinensis, <i>Commonitorium</i> , 2 (PL L, col. 640)	Propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.	163
14.	Bernardus Claravallensis, <i>Sermo 3 in vigilia Nativitatis</i> , 1 (PL CLXXXIII, col. 94)	[Ecclesia nempe] «quae secum habet consilium et spiritum Sponsi et Dei sui», [ad profundiorum in dies Scripturarum sacrarum intelligentiam assequendam accedere satagit].	164
15.	Cf. Ioan. Chrysostomus, <i>In Epist. ad Tim. I, Homilia VI</i> (PG LXII, col. 530).	Quam monitionem [1Tim 2, 1-4] Patres haud raro interpretati sunt, ut mane et vespere intercessionem faciendam essent.	179

Locorum numerum, qui ex Patribus referuntur, exiguum non esse liquide patet. Ideoque ex omnibus fontibus theologicis, quorum *IGLH* mentionem facit, Patrum argumenta ubicumque praestantia sunt. Insuper animadvertendum est tantum locos ex magisterio conciliari depromptos plures quam ex Patribus in *IGLH* exstare. Uno verbo hoc nobis asseverare licet: Ecclesiam ea, quae Patres de Christiana oratione senserint, eorum auctoritate suffultam, edocere.

Nec praetereundum est locos ex Patribus cum Graecis tum vero Latinis, qui cum prioribus tum posterioribus saeculis floruerunt, esse depromptos. Propterea in *IGLH* quaedam patristica resonat 'symphonia' iuxta illud argumentum theologicum, quod acceptum ex traditione dicitur quodque a Vincentio Lerinio, insigni Ecclesiae scriptore, qui V saeculo vixit, enuntiatum est: «et quidquid non unus aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque con-

sensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoverit, id sibi quoque intelligat absque ulla dubitatione credendum»². Igitur per Patrum voces de oratione Christiana *IGLH* firmis et certis praeceptis universalem erudit Ecclesiam.

Si quis denique Patrum locorum indicem pervolvat, hoc etiam prorsus conspiciat: sententias patristicas omnes per partes *IGLH* diffundi, id est, quodcumque de oratione Christiana dicitur, Patrum magisterio firmiter innititur.

II. ANIMADVERSIONES

Quid Patrum operum sit genus, ex quibus *IGLH* locos refert, perpendendum idoneum videtur. Potissimum locum Scripta monastica praesertim detinent, illa scilicet opera, quae Patres ad monachos erudiendos confecerunt. Neminem enim latet Basilium Magnum, Cassianum Massiliensem et Benedictum Nursiensem ad vitam monachorum informandam optimas scripsisse regulas. Quarum sunt nonnulli loci in *IGLH* deprompti. Alii etiam auctores, quorum operum mentio fit in *IGLH*, ipsi praeclari monachorum institutores fuere, ut Augustinus Hipponensis, Vincentius Lerinensis et Gregorius Magnus. Ut rem adstringam, haec opera a monachis sunt ad monachos conscripta. Ex quo pendet, ut Liturgia Horarum, iuxta iussa *IGLH*, praecipuas monachorum orationum servet notas. Quae et qualia sint, satis compertum est.

Primum oratio Christiana habetur opus divinum magis quam humanum, cui nihil anteponendum est. Liturgia enim Horarum dignitate amplissima honestatur, quia a Patribus actio ducitur, quae per Christum, Sacerdotem Summum atque Aeternum, peragitur. De quo principio primus locus, a Patribus depromptus, in *IGLH* pertractat (7):

Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret; ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus: ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster. Agnoscamus ergo et in illo voces nostras, et voces eius in nobis.

Secundum deinde monachorum mores, oratio verbis, sentiis, spiritu Sacrarum Scripturarum imbuitur. Ideo *IGLH* docet Liturgiam Horarum Paginam Sacram resonare. Quod adumbratur in hac Ambrosii Mediolanensis sententia, quae in *IGLH* continetur (6): « Illum alloquimur cum oramus, illud audimus cum divina legimus oracula ».

² VINCENT. LER. *comm.* 3, 4 (CC LXIV, p. 150).

Veteres denique monachi senserunt suam persolvi orationem in Ecclesia et pro Ecclesia, cui cor, voces, fidem et pietatem donarunt. Propterea haec sententia firmiter tenenda est: *IGLH*, per locos, a Patribus relatos, significare Liturgiam Horarum Christologicam, biblicam, ecclesiam esse orationem.

Magni etiam ponderis est alios etiam spectare locos, ex Patrum operibus depromptos, qui, cum Sacram Scripturam interpretamus, pertinent ad rationem exegeticam adhibendam. In primis *IGLH* asseverat iuxta verba Bernardi Claravallensis, Scripturae intelligentiam esse totius actionem Ecclesiae, Spiritu Dei afflante³. Bernardus putat interpretationem Scripturae veluti mysticam esse actionem, qua Ecclesia ut Sponsa Sponsum Divinum in dies maxime diligit:

Ecclesia nempe «quae secum habet consilium et spiritum Sponsi et Dei sui», ad profundiorum in dies Scripturarum sacrarum intelligentiam assequendam accedere sagatit (*IGLH*, 164).

Hanc ob rem precatio, quam Ecclesia persolvit in liturgia horarum celebranda, esse videtur tamquam mysticae nuptiae sine intermissione paratae. Nec casu nec ideo fortuito, cum *IGLH* de lectionibus selectis in tempore Natalis loquatur, locus a Gregorii Magni Homiliis depromitur, qui hunc usurpat sermonem mysticum de Incarnatione Domini illustranda:

A die 29 Decembris ad diem 5 Ianuarii legitur anno I ... et anno II Canticum Cantorum, quo adumbratur unio Dei et hominis in Christo: «Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit, quando Deus ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum» (*IGLH*, 148).

Quidam autem locus, qui continetur in *IGLH* de Sacra Scriptura explananda in Ecclesia, maximi est momenti. Agitur vero potius de sententia generali, quae spectat ad Patrum mentem in Libris divinis explanandis, quam de loco particulari, quodam ex opere selecto:

Tam Patres quam Liturgia in psalmis legitime audierunt Christum clamantem ad Patrem, aut Patrem loquentem cum Filio, immo vocem agnoscebant Ecclesiae, Apostolorum vel martyrum. Haec methodus interpretationis etiam medio aevo floruit: in multis enim Psalterii codicibus ea aetate scriptis, titulo singulis psalmis praeposito sensus christologicus psallentibus proferebatur. Interpretatio christologica nequaquam refertur ad illos tantum psalmos, qui messianici existimantur, sed ad multos etiam extenditur, in quibus sine dubio sunt merae accommodationes, traditiones tamen Ecclesiae commendatae (*IGLH*, 109).

³ Haec interpretationis lex in BENEDICTI XVI *Verbum Domini, Adhortatio Apostolica postsynodalis de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae*, 29-30 luculente illustratur: Acta Apostolicae Sedis 102, 2010, pp. 708-710.

IGLH quoddam enuntiat principium, quandam insuper methodum, quae in Sacra Scriptura explicanda est usurpanda, interpretatio scilicet Christologica. Etenim quicumque Scripturarum locus, iuxta praecepta a Patribus statuta, ad Christi mysteria referri potest. Idcirco Ecclesia, cum Liturgiam Horarum celebret, totam Scripturam in unitate colligit ac quodammodo hoc tanto concentu suavi fruitur⁴. Quod Patres perite docuerunt, fideliter fecerunt, diligenter tradiderunt. Qua de re haec est profitenda sententia: *IGLH* per locos patristicos declarat exegeticam potissimam esse rationem, quae in Ecclesia orante adhibetur quaeque adeo contendit, ut fides in Christum ardentior corroboretur.

Hic autem considerandus est symbolismus, qui dicitur, liturgicus quem quidam Patrum loci praebent. *IGLH* enim qua ratione Ecclesia Dominum deprecari soleat cum mane tum vespere explicat, quod Patres docuerunt usurpans. Iuxta quos oratio matutina, orta diei luce, primigeniam creationis lucem significat:

Quae indoles matutinalis optime exprimitur his sancti Basilii Magni verbis: «Matutinum quidem ut animi ac mentis nostrae primi motus Deo consecrentur, et nihil aliud prius curandum suscipiamus, quam exhilarati fuerimus Dei cogitatione, sicut scriptum est Memor fui Dei ed delectatus sum (Ps 76, 4), neque corpus ante admoveatur operi, quam effecerimus quod dictum est: Ad te orabo, Domine, mane exaudies vocem meam, mane astabo tibi et videbo (Ps 5, 4-5)» (*IGLH*, 38).

Lux autem creationis splendidior fulsit ac micavit in Resurrectionis die, quo Dominus opus salutis perfectum fecit. Quod oratio matutina commemorat necnon celebrat, veluti Cyprianus Chartaginiensis, cum Christifideles matutinam persolvere orationem iuberet, illustravit: «Mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur» (*IGLH*, 38).

Oratio quoque vespertina ab eodem Cypriano praescribitur quatenus, die occidente, fideles admonentur, ut implorent Christum Dominum, quem veluti lucem numquam perituram pie venerantur:

Oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum, lucis aeternae gratiam praebiturum (*IGLH*, 35).

Oratio insuper vespertina, sua quidem indole, tam arte mysteria Christi penitus memorat ut, Patribus erudentibus, tamquam Ipsius deprecatio ad Patrem cunctipotentem, per saeculorum decursum peracta, esse videatur.

⁴ «Unde perspicue patet quomodo Persona Christi unitatem ferat omnibus 'Scripturis' quatenus ad unicum 'Verbum' referantur. Tali modo percipiuntur ea quae asseruntur in Constitutione dogmatica *Dei Verbum* 12, ad significandam internam Bibliorum unitatem, veluti criterium definitivum ad iustam fidei hermeneuticam»: *Verbum Domini*, 39 (Acta Apost. Sedis 102, 2010, p. 719).

Hoc autem «de illo quoque vero sacrificio vespertino sacratius intellegi potest, quod vel vespere a Domino Salvatore, cenantibus Apostolis, traditur, cum initiaret Ecclesiae sacrosancta mysteria, vel quod ipse postero sacrificium vespertinum, in fine scilicet saeculorum, elevatione manuum suarum pro salute totius mundi oblatum est Patri» (*IGLH*, 39).

Loci igitur patristici, qui comprehenduntur in *IGLH*, peculiarem quoque illustrant sermonem, quo Liturgia ad celebranda fidei mysteria utitur. Qui porro symbolicus est quandoquidem, iuxta exempla iam edita, cum lux oriens tum vero lux occidens ad mysterium Christi Domini pertinent, eundem revelat. Patres ergo praeceperunt non tantum quid Liturgia celebret sed etiam quomodo hoc perficiatur.

III. CONCLUSIONES

Animadversionibus iam perpensis, cur ratio patristica nullo modo neglegi possit ad plenioram interpretationem adipiscendam *IGLH* in aperto est.

IGLH insuper praecipuum principium confirmat theologicum, secundum quod instituta Christiana cum de fide tum vero de moribus numquam possunt rectissime atque uberrime edoceri nisi Ecclesia hauriat de purissimis ac copiosissimis fontibus, inter quos Patres praestantiores merito et iure habentur.

IGLH diligenter evoluta, Patres Ecclesiae, quorum auctoritati saepissime refertur, egregii sunt orationis Christianae magistri ducendi. Ad quod confirmandum recordemur oportet reformatores ante Concilium Vaticanum II congregatum multa ac insignia ex illis doctissimis sumpsisse viris, qui, ex saeculo medio XIX, antiquis monumentis vacantes, Patrum doctrinam de sacris denuo invenerunt.

Quae denique consecraria sint neminem latet: tanto altiora studia patristica, quanto utiliores actiones liturgicae sunt.

BIBLIOGRAPHIA

- A. HAMMAN - T. ŠPIDLÍK, *Preghiera*, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, Genova - Milano 2008², III, pp. 4299-4309.
- A. MEHAT, *Prière dans la Tradition chrétienne. Du 2^e siècle au Concile de Nicée*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, Paris 1986, pp. 2247-2256.
- Enciclopedia della preghiera*, a cura di C. ROSSINI - C. SCIADINI, Roma 2007, pp. 455-545.
- A. SOLIGNAC, *Prière dans la Tradition chrétienne. Les Pères de l'Eglise du 4^e au 6^e siècle*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, Paris 1986, pp. 2256-2271.

TRADURRE TESTI PER LA LITURGIA: DIFFICOLTÀ, SORPRESE, PROSPETTIVE

MANLIO SODI

Non verbum e verbo, sed sensum de sensu
(HIER. epist. 57, 5)

Quanto racchiuso in queste pagine costituisce una traccia per poter entrare in alcune problematiche specifiche relative alla traduzione dei testi eucologici¹ presenti nelle *editiones typicae* del Rito romano². Le riflessioni si muovono da alcune indicazioni essenziali, relative alla storia e all'oggi, per favorire la lettura dei due documenti ufficiali che hanno orientato — e lo stanno facendo tuttora — il lavoro della traduzione liturgica: *Comme le prévoit*³ e *Liturgiam authenticam*⁴.

Chi ha responsabilità formative e magisteriali si trova nel ruolo di dover tradurre contenuti racchiusi nel libro liturgico. In questa linea alcune sfide lo interpellano per far sí che il linguaggio liturgico possa essere il luogo di incontro tra il linguaggio della fede (codificato nella Scrittura e nei documenti della tradizione) e l'espressione orante dell'assemblea 'localmente riunita', ma 'strettamente unita' a tutte le altre assemblee che costituiscono la Chiesa 'cattolica' del Dio vivente.

Per raggiungere questo obiettivo si tratta di realizzare un confronto diretto con i due documenti ufficiali. In contemporanea si tratterà di verificare il tipo di lavoro che è possibile realizzare per una partecipazione piena del fedele alla

¹ Per testi eucologici s'intendono tutti quei documenti che ad eccezione del testo biblico costituiscono parte integrante dei linguaggi dell'azione liturgica, dalle orazioni alle preghiere eucaristiche, dalle antifone agli inni, dalle monizioni codificate alle sequenze... Per tutto questo ambito cf. M. AUGÉ, *Eucologia*, in D. Sartore - A. M. Triacca - C. Cibien (edd.), *Liturgia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2001, pp. 761-771 (con ampia bibliografia), e A. CATELLA, *Eucologia*, in M. Sodi - A. M. Triacca (edd.), *Dizionario di omiletica*, Torino - Bergamo 1998 (2002², 2013³, ediz. brasiliana 2010), pp. 515-518.

² Per una panoramica completa sui libri liturgici di Rito romano cf. *Rivista liturgica* 95/5, 2008, sotto il titolo: *La liturgia di rito romano e i suoi libri*. Per una metodologia circa l'accostamento del libro liturgico cf. *ibidem* 98/3, 2011, sotto il titolo: *Ermeneutica del libro liturgico*.

³ Cf. CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, *Instruction "Comme le prévoit" sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple* [25 gennaio 1969], in *Notitiae* 5, 1969, pp. 3-12, e in *Enchiridion Vaticanum* [= EV], III 748-790.

⁴ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Istruzione "Liturgiam authenticam" de usu linguarum popularium in libris Liturgiae romanae edendis* [28 marzo 2001], in *EV* XX 363-533.

celebrazione dei santi misteri. Strettamente unito a questo tema è quello dell'adattamento e dell'inculturazione⁵. Il primo passo è costituito dalla traduzione della Bibbia in quanto è da essa che dipendono poi tutte le espressioni del linguaggio liturgico.

Lo studio cerca anzitutto di cogliere alcuni elementi essenziali relativi alla problematica in questione (I), per verificare la diversità di prospettive dei due documenti ufficiali che finora hanno orientato il lavoro (II). Il percorso sfocia nel recupero di un metodo di lavoro che è mancato nell'elaborazione del secondo documento (III). Tutto questo per concludere in favore di una traduzione che sia rispettosa del contenuto originario, ma tale da favorire la preghiera dell'assemblea con un linguaggio immediato, tipico della trasmissione-comunicazione orale.

I. OLTRE LA 'TRADUZIONE'?⁶

«Traduttori, preparatevi, oggi sta nascendo il vostro futuro». Con questo titolo-*slogan* il noto semiologo U. Eco coglieva l'occasione per precisare come in tempi recenti «si siano moltiplicate in tutto il mondo le riviste, i convegni, i corsi universitari» dedicati al problema della traduzione; tanto che ormai «si parla di teoria o scienza della traduzione, o addirittura (tutte le novità producono brutte parole, talora inevitabili) di traduttologia»⁷. Ci troviamo pertanto di fronte ad un fenomeno non nuovo, certo, ma dai connotati nuovi, determinati dallo sviluppo delle scienze del linguaggio — tipiche del secolo XX — chiamate a fornire strumenti sempre più adeguati in ordine alle attese che si pongono davanti ad una traduzione.

Quella della traduzione, infatti, è sempre stata o una lotta accanita con il testo, per domarlo e farne ciò che si vuole, oppure una sua delicata e quasi insensibile cattura per fargli passare una frontiera, quella della comprensione da parte del lettore-ascoltatore.

I 1. IN ASCOLTO DELLA STORIA

Le sollecitazioni che provengono da ambienti non strettamente religiosi e

⁵ Il rinvio al documento *Varietates legitimae* è d'obbligo; cf. in particolare l'opera di M. PATERNOSTER, "*Varietates legitimae*". *Liturgia romana e inculturazione*, Con la concordanza verbale del testo latino a cura di A. Toniolo (Monumenta studia instrumenta liturgica 33), Città del Vaticano 2004; cf. inoltre A. CUVA, *Adattamento liturgico*, in Sartore - Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 1-6, e A. J. CHUPUNGO, *Inculturazione liturgica*, ibidem, pp. 952-968.

⁶ Il materiale che segue è frutto della rielaborazione degli *Editoriali* che hanno introdotto il lavoro svolto dalla Rivista liturgica cui è doveroso fare riferimento per il confronto con i contributi ivi raccolti: *Oltre la "traduzione"?*, Rivista liturgica 85/6, 1998; *Quale traduzione per una "liturgia autentica"?* ibidem 92/1, 2005; *Tradurre testi liturgici: tra sfide e attese*, ibidem 92/2, 2005. Cf. inoltre G. VENTURI [C. CIBIEN], *Traduzione liturgica*, in Sartore Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 2020-2028.

⁷ Così si leggeva sul settimanale *L'Espresso* del 20 novembre 1993, p. 242.

culturali non appaiono lontane da quanto è avvenuto e continua ad avvenire in contesto ecclesiale. La storia della diffusione del cristianesimo ricorda e testimonia in ogni epoca il compito di tradurre anzitutto il messaggio rivelato e successivamente (o in parallelo) trovare forme rituali e testi che potessero esprimere nel culto la risposta dell'assemblea nella propria lingua⁸. Alcuni passaggi possono essere illuminanti:

– la lezione dei Padri è quanto mai pertinente e attuale. Quando essi si trovano di fronte alle categorie della filosofia greca o all'impatto del messaggio cristiano con nuove culture del Nord Europa o del Nord Africa, si sforzano di formulare o adeguare il linguaggio della fede in un contesto culturale, in modo da permeare gli stessi sistemi culturali e così attivare una risposta di fede attualizzata nella vita personale e sociale⁹.

– La lezione che proviene dall'alto e basso Medioevo non trova particolari riscontri di traduzioni liturgiche — ad eccezione di ciò che avviene con l'opera dei santi Cirillo e Metodio —¹⁰, dal momento che la lingua latina unifica ogni espressione culturale (e culturale). Ma in parallelo si svilupperanno forme di predicazione così diversificate da arrivare a costituire un'autentica traduzione *sui generis* del linguaggio liturgico. Si pensi alle diverse forme di predicazione stazionale o itinerante, legata a momenti o cicli liturgici; si pensi allo sviluppo del dramma sacro e al ruolo delle forme di *Biblia pauperum*¹¹.

– La lezione che scaturisce dall'ambito della Riforma protestante pone in evidenza il ruolo di un messaggio in lingua viva in ordine al confronto con la Parola rivelata, senza il velo di una lingua non più parlata dalla maggior parte della gente. L'allora recente invenzione della stampa, anche in quel caso, diventa elemento propulsore per lo sviluppo di un capitolo che sfocerà addirittura nel Concilio Vaticano II.

– La lezione che emana dal Concilio di Trento, quasi per contrapposizione

⁸ Si veda l'interessante contributo al riguardo di J. PINELL - G. RAMIS, *Liturgie locali antiche (origine e sviluppo)*, in Sartore - Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 1098-1109. Accanto alla lezione della storia si pone la constatazione che anche oggi varie culture hanno trovato la prima codificazione della propria lingua nella traduzione della Bibbia e nella celebrazione liturgica.

⁹ Cf. M. PELLEGRINO - A. M. TRIACCA, *Padri e liturgia*, I-II, in Sartore - Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 1404-1426. Oltre alla preziosa bibliografia ivi segnalata, permangono essenziali gli studi di Ch. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, I-IV (Storia e letteratura 65, 87, 103, 143), Roma 1961-1977, e G. SANDERS - M. VAN UYTFANGHE (edd.), *Bibliographie signalétique du latin des Chrétiens* (Corpus Christianorum, Lingua patrum 1), Turnholti 1989.

¹⁰ Cf. IOANNES PAULUS II, *Slavorum apostoli ... undecimo transacto saeculo, operis evangelici sanctorum Cyrilli et Methodii*, Epistula encyclica, in EV IX 1554-1614. Il documento è molto prezioso anche in ordine al nostro tema, come si può constatare *passim* e in particolare nei nn. 10, 12-13, 15-17, 21, 23, ecc.

¹¹ Per questo specifico contesto una miniera di indicazioni è offerta dalle numerose voci presenti nel *Dizionario di omiletica* cit. Cf. inoltre B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia per epoche culturali* (Bibliotheca Ephemerides liturgicae, Subsidia 11), Roma 1999³; inoltre IDEM [C. Cibien], *Storia della liturgia*, in Sartore - Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 1944-1971.

a quella della Riforma protestante, impone l'obbligo di una precisazione. La violenza con cui Lutero impugnò certe situazioni, precluse ai padri conciliari un sereno esame, capace cioè di cogliere le rette istanze presenti all'interno della contestazione. Con l'intenzione di correggere gli abusi, passò in seconda linea sia la riflessione sul sacerdozio battesimale del popolo di Dio — su cui si radica il genuino concetto di 'partecipazione' — sia la conseguente possibilità dell'uso della lingua viva nella liturgia, possibilità già auspicata del resto prima della Riforma protestante. Resta però da precisare che per Lutero l'introduzione della lingua viva nella liturgia non era un problema solo di natura squisitamente pastorale, ma dogmatica: l'efficacia del rito sacro avrebbe dovuto risiedere in prima istanza nella comprensione da parte dei fedeli delle parole che lo costituiscono. La conseguente decisione del Concilio di mantenere l'uso della lingua latina nella liturgia è da intendere quindi come un elemento non secondario per la difesa del dogma¹².

– La lezione più recente del movimento liturgico¹³ — senza per questo dimenticare quanto avviene dal XVI secolo in poi circa lo sviluppo di rituali con parti bilingui¹⁴ e di traduzioni della stessa Scrittura¹⁵ — si sviluppa fino ad aprire un capitolo nuovo nella vita della Chiesa. Dal Vaticano II in poi — a partire da *Sacrosanctum Concilium*, n. 36 — la possibilità di usare la lingua viva nel culto ha riproposto la problematica della traduzione, rendendola più pungente che in passato, perché accanto ad elementi che possono trovare una

¹² In questa complessa problematica sono da collocare i Decreti *super lectione et praedicatione* [della S. Scrittura] (Sess. V, 17 giugno 1546); il Can. XVIII del Decreto di riforma dove si parla degli impegni dei seminaristi: «sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum ... ediscent» (Sess. XXIII, 15 luglio 1563). In particolare il cap. VIII della Sess. XXII, *Doctrina et canones de sanctissimo Missae sacrificio* (17 settembre 1562), quando si proibisce l'uso della *lingua vulgaris* nella liturgia e, in parallelo, si suggerisce di spiegare ciò che si compie con opportune monizioni.

¹³ Per un'adeguata conoscenza del 'movimento liturgico' cf. B. NEUNHEUSER [A. M. Triacca], *Movimento liturgico*, in Sartore - Triacca - Cibien, *Liturgia* cit., pp. 1279-1293.

¹⁴ Molto interessante, al riguardo, è il *Rituale* edito da san Francesco di Sales nel 1612 in cui si alternano testi in lingua latina con quelli in lingua francese, secondo le circostanze pastorali; cf. M. SODI - M. WIRTH (edd.), *Rituale sacramentorum Francisci de Sales Episcopi Gebennensis iussu editum anno 1612* (Monumenta studia instrumenta liturgica 58), Città del Vaticano 2010; cf. anche IDEM, *Le Rituale Sacramentorum édité par saint François de Sales en 1612: théologie, pastorale et spiritualité*, La Revue savoisiennne 152, 2012, pp. 31-54.

¹⁵ Sarà papa Prospero Lambertini (Benedetto XIV) a togliere il divieto di traduzione della Bibbia in volgare, con il breve del 13 giugno 1757, purché il testo biblico fosse accompagnato con note desunte dai Padri della Chiesa e da autori cattolici. In quest'opera si distinse Antonio Martini, arcivescovo di Firenze dal 1781 al 1809, la cui versione e commento della Bibbia — approvata da Pio VI il 17 marzo 1778 — ebbe un grande successo fino ai tempi recenti. Si trattava di un'inversione di tendenza rispetto ai divieti di traduzione imposti dall'*Index* del 1596 (cf. G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005).

prima risposta alla luce della storia, se ne pongono altri che scaturiscono dallo sviluppo della linguistica, della traduttologia e delle scienze a queste correlate, e soprattutto della teologia liturgica¹⁶.

I 2. NELLA COMPLESSA PROBLEMÁTICA ODIERNA

Una poderosa opera, dal titolo: *Storia e geografia dei geni umani*, edita da L. L. Cavalli Sforza, A. Piazza e P. Menozzi¹⁷, tra i numerosi elementi di indole genetica offerti, annovera la segnalazione di ben 4736 lingue parlate, distinte in 42 grandi gruppi. Se si mette a confronto il primo numero (che per taluni può raggiungere quota 6000) con quanto segnalato dal rapporto annuale pubblicato nel 1997 dalle Società bibliche unite a proposito dei 2197 idiomi in cui era allora possibile leggere la Sacra Scrittura (a tutt'oggi sono in corso almeno 400 progetti di nuove traduzioni), si può dedurre quanto il problema tocchi il contesto della traduzione liturgica per proporne — all'attenzione della coscienza ecclesiale — la complessità che per alcuni aspetti non potrà mai trovare una soluzione univoca e soddisfacente per tutti. Ed è in questa ottica, pertanto, che si muove anche la presente riflessione.

Non ci deve toccare troppo da vicino il frequente rincorrersi in periodici o in libri di vaghe nostalgie o di rigurgiti di vecchie forme liturgiche — spesso paraventi di non accettazione di un concetto di 'partecipazione' liturgica, e piú ancora di un orientamento ecclesiale quale quello assunto dal Concilio Vaticano II —, o attacchi a traduzioni 'infedeli'. Dossier piú o meno artificiosi vogliono orientare lo sguardo del lettore sulla portata semantica di un determinato termine teologico, perdutasi in questa o quella traduzione¹⁸! Ma è da trovare qui la soluzione di una questione piú intrigata di quanto non sembri ad uno sguardo superficiale. Con Dante potremmo ripetere: « Appoggio la bilancia del giudizio sulla ragione e non sull'affetto »¹⁹, dal momento che una lingua (= una traduzione) « nec durabilis nec continua esse potest »²⁰.

È il problema teologico-pastorale della traduzione che non viene affrontato da chi punta il dito contro traduzioni di testi liturgici nascondendo o trascurando, piú o meno consapevolmente, la complessa *mens* che vi sottostà. Che la traduzione non sia un mestiere facile è pacifico. Ma come far sopravvivere

¹⁶ Per questa specifica disciplina cf. M. SODI - D. MEDEIROS et alii, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede* (Sapientia ineffabilis 1), Roma 2014.

¹⁷ Milano 1997.

¹⁸ Si pensi alle problematiche sollevate dal « pro multis » trascurando l'uso ormai consolidato di una prassi, anche alla luce della stessa *traditio*; cf. al riguardo Rivista liturgica 94/2, 2007, dove la problematica è affrontata sotto l'aspetto della tradizione liturgica e nella prospettiva biblica.

¹⁹ *De vulgari eloquentia*, I 6, 3.

²⁰ *Ibidem*, I 9, 6.

i significati nel passaggio da una lingua all'altra? Qui si pone l'interrogativo — in definitiva di ordine teologico, appunto, ma con eloquenti risvolti pastorali — se la traduzione debba essere orientata al testo originario o ai destinatari. Comprendere cioè quale sia il nucleo del messaggio racchiuso nel testo originale, oppure rendere il testo originale comprensibile al lettore-ascoltatore. La testimonianza che proviene da quanto appare sistematicamente nella rivista *Notitiae*²¹ circa l'approvazione di testi liturgici nelle varie lingue, conferma l'ampiezza del fenomeno, ma non tocca — ed è più che ovvio — l'essenza del problema.

II. QUALE TRADUZIONE PER UNA 'LITURGIA AUTENTICA'?

Tra i vari impegni che attraversano il percorso del rinnovamento liturgico — sempre in atto nella vita della Chiesa — si pone anche quello della traduzione dei testi destinati alla celebrazione. Il problema, discusso già durante il Concilio Vaticano II, emerse con forza quando si cominciarono a individuare e formulare i criteri per il lavoro degli esperti in questo ambito, tanto delicato quanto ineludibile.

Come già sopra ricordato, nel 1969 appaiono degli orientamenti per essere di aiuto per il lavoro delle traduzioni (il documento *Comme le prévoit*). All'inizio del terzo millennio la problematica ha ripreso vigore in seguito alla pubblicazione dell'*Instructio* «Liturgiam authenticam», dal titolo *De usu linguarum popularium in libris liturgiae romanae edendis*. Rivisitare le scansioni di un metodo di lavoro può essere illuminante per l'oggi e per l'immediato futuro in vista di una liturgia che sia 'autentica' espressione di un culto in Spirito e verità.

II 1. DUE LINEE A CONFRONTO

L'Istruzione *Comme le prévoit* si componeva di 43 paragrafi distribuiti in tre parti: I. *Principi generali*, con esplicitazioni in rapporto a ciò che dev'essere comunicato, in rapporto ai destinatari della comunicazione e in rapporto al modo e alla forma della comunicazione; II. *Alcuni casi particolari*; III. *Le Commissioni di traduzione*.

Da sola l'impostazione del documento lascia comprendere l'attenzione ai dinamismi comunicativi, perché il linguaggio liturgico è finalizzato a facilitare quell'esperienza unica di un dialogo che si attua tra Dio e il suo popolo attraverso l'azione rituale.

²¹ È la rivista ufficiale della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti, che ha iniziato le pubblicazioni nel 1965, con l'originario sottotitolo: *Commentarii ad nuntia de re liturgica edenda, cura Consilii ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia*. Oggi il sottotitolo è così: *Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica editi cura Congregationis de cultu divino et disciplina Sacramentorum*.

I vari principi formulati, soprattutto quelli che sono inclusi nella prima parte, conservano validità anche per l'oggi. Le esemplificazioni, invece, richiederebbero un adeguamento in base all'esperienza del cammino fatto nel frattempo con la pubblicazione dei nuovi libri liturgici.

Liturgiam authenticam si pone su un'altra prospettiva, pur volendo raggiungere quasi lo stesso obiettivo. Il documento consta di ben 133 paragrafi, distribuiti in cinque parti, con una premessa e una conclusione. Dalla successione delle parti si comprende immediatamente la diversa prospettiva: I. La 'scelta delle lingue vernacole' da introdurre nell'uso liturgico; II. La 'traduzione' dei testi liturgici nelle lingue vernacole; III. La 'preparazione delle traduzioni' e l'erezione delle 'commissioni'; IV. L'edizione dei libri liturgici; V. La traduzione dei testi liturgici propri di diocesi e famiglie religiose.

A loro volta, le parti II e III, articolate in vario modo, alternano principi e norme secondo un metodo che, lungi dal lasciar trasparire una linea chiara, palesa la preoccupazione di incanalare l'immenso lavoro di traduzione entro alvei prefabbricati, secondo una prospettiva che lascia per lo meno perplessi. Se è vero che all'inizio si parla di una metodologia caratterizzata da «sapienza pastorale» (n. 1), finalizzata allo scopo di «esporre in modo nuovo i principi di traduzione» (n. 7), e che, nello stesso paragrafo, immediatamente si legge: «pare necessario che si riconsideri la genuina nozione di traduzione liturgica», è altrettanto evidente la riduttività di tale genuina nozione quale sembra doversi cogliere dalle seguenti dichiarazioni (n. 20):

la traduzione dei testi liturgici della liturgia romana non sia un'opera di innovazione creativa, quanto piuttosto la trasposizione fedele e accurata dei testi originali in lingua vernacola ...; il testo sia tradotto con la massima integrità e accuratezza ...; gli adattamenti al carattere proprio delle diverse lingue vernacole bisogna che siano sobri e si attuino con cautela.

E in più, altrove nel n. 28, si legge: «i traduttori non cerchino di rendere troppo esplicito ciò che è implicito nel testo originale». San Girolamo e sant'Agostino avrebbero qualcosa da obiettare!

Nello stilare queste sottolineature — alle quali diverse altre potrebbero essere aggiunte — non si vogliono mettere in ombra i meriti che senza dubbio *Liturgiam authenticam* racchiude. Preme però evidenziare questo paradosso: da un lato il documento fa emergere la preoccupazione a «mantenere questo vocabolario [della tradizione teologica e spirituale della Chiesa], a non sostituirlo con altri termini estranei all'uso liturgico e catechetico del popolo di Dio» (n. 50) e, dunque, a tradurre «con somma precisione» (n. 55) e «letteralmente» (n. 59), e dall'altro lato propone una strategia maldestramente suppletiva: invita, infatti, a valorizzare la catechesi e l'omelia (!) quali momenti esplicativi di una terminologia o di concetti che il linguaggio liturgico non riesce a veicolare. Qui ci sembra di intravedere uno dei problemi più notevoli, e

— di conseguenza — la difficoltà pratica nel mediare tra le esigenze del documento e quelle proprie di una partecipazione all'azione liturgica, facilitate o impedita da un linguaggio verbale che a sua volta ha bisogno di ulteriore 'traduzione' nella catechesi, nell'omelia o in altri contesti pastorali²².

Ci rendiamo conto, sempre in questo ambito, della provvisorietà delle traduzioni. Ma la conseguenza del fatto che ogni lingua parlata si pone come una realtà viva è che specificamente nella liturgia — come pure nella lettura biblica — essa avrà bisogno, di tanto in tanto, di adeguamenti dinamici alle capacità tipiche di una cultura, perché attraverso la formulazione di termini appropriati vengano compresi determinati concetti biblico-teologici e sia facilitata la partecipazione comune alla preghiera.

II 2. DUE DIFFERENTI METODOLOGIE

Il modo di procedere dei due documenti sollecita un'attenta riflessione in vista di eventuali nuovi orientamenti in questo ambito:

– l'intelligenza dei membri del *Consilium* fece intuire che un tema come quello della traduzione dei testi liturgici non poteva essere opera di qualcuno, bensì frutto di orientamenti condivisi dopo studio specifico, dibattuti a più livelli di competenza, e frutto di adeguati confronti. In questa prospettiva, già durante gli ultimi lavori conciliari si tenne a Roma un congresso sulle traduzioni dei libri liturgici (9-13 novembre 1965). Quei lavori — pubblicati in un volume di 350 pagine l'anno successivo — costituirono la base per l'elaborazione del documento *Comme le prévoit*. Un primo motivo, dunque, che invita a riflettere è la scelta di un metodo di lavoro. Un'Istruzione come *Liturgiam authenticam* su un problema tanto delicato e impegnativo come quello della traduzione, avrebbe dovuto emergere da un confronto serio tra specialisti a livello internazionale e illuminato da apporti provenienti da competenze diverse.

– Il secondo motivo, pur strettamente correlato, si pone su un altro livello. Esiste uno specifico stile che caratterizza i documenti ecclesiali, e che consiste — tra l'altro — nel ripercorrere tutti i documenti che sono stati pubblicati su quello specifico argomento. Eppure, scorrendo *Liturgiam authenticam*, si constata la rinuncia ad ogni tipo di riferimento nei confronti di *Comme le prévoit* (a parte le note 12, 25 e 70 in cui si fa riferimento al discorso di Paolo VI ai partecipanti al convegno del 1965!). Come mai una dimenticanza di questo genere, allorquando si notano evidenziati altri riferimenti, talvolta meno per-

²² Risulterebbe interessante confrontare questa indicazione con il ruolo dell'omelia indicato nell'*Introduzione* al Messale e al Lezionario e in altri documenti ufficiali; da qui si deduce che l'elaborazione di un testo normativo o anche solo orientativo ha bisogno di essere accompagnata da una visione d'insieme che tenga conto di apporti delle diverse competenze, e degli obiettivi che si intendono raggiungere.

tinenti? L'interrogativo suscita sorpresa e sollecita l'impressione che si sia voluto 'rimuovere dalla memoria' quel metodo di lavoro cui si accennava sopra.

Un documento che voglia presentarsi all'insegna della serietà e della competenza non può non essere frutto di condivisione tra competenti. La scienza della traduzione è così complessa e variegata da non poter essere messa in atto se non attraverso la individuazione di canoni corretti e condivisi. E qui si comincia a comprendere il motivo per cui — stando al dettato di *Liturgiam authenticam* — varie Conferenze episcopali si trovino in forte difficoltà nel lavoro di traduzione. Non mancano loro dei traduttori competenti, ma essi avvertono il disagio del tradurre in conformità a certi 'canoni' stabiliti dalla *Instructio V*: 'canoni' che non risultano in linea con la linguistica e con la scienza della traduttologia. Sembra spenta persino la saggezza di san Girolamo, patrono dei traduttori, il quale nel tradurre invita a lavorare «non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu»²³.

II 3. COME SUPERARE L'IMPASSE?

L'esame attento del documento del 2001 permette di formulare svariati interrogativi che suscitano perplessità sotto diverse prospettive. Numerosi sono i paragrafi — di tipo espositivo-contenutistico o di dettato normativo — che richiederebbero un dibattito chiaro e un confronto sereno; e non a partire da visioni diverse *de re liturgica*, ma più radicalmente da una preoccupazione di correttezza metodologica nell'affrontare lo specifico problema delle traduzioni per la liturgia.

Il titolo: *Liturgiam authenticam*, è accattivante e programmatico. Forse può essere assunto come una sfida per operare — attraverso l'impegno del tradurre — allo scopo di custodire «con cura l'autentica liturgia ... e che la si adatti con sapienza pastorale alle situazioni particolari dei diversi popoli, in modo che i fedeli, nella piena, consapevole e attiva partecipazione alle azioni liturgiche ... trovino una ricca fonte di grazie e la possibilità di formarsi continuamente al mistero cristiano» (n. 1). Ma dato che il linguaggio è molto più inquieto della vita — «sermo multo magis anxius quam vita est», sentenza un antico detto — l'impegno della traduzione dovrà essere costantemente presente nel predisporre e aggiornare gli strumenti per la celebrazione quali sono i libri liturgici!

III. TRADURRE TESTI LITURGICI: TRA SFIDE E ATTESE

7 marzo 1965-2014: da 50 anni la celebrazione liturgica tra lingua viva e la-

²³ HIER. *epist.* 57, 5. Interessante il ragionamento di san Girolamo: mentre gli rimproverano scarsa aderenza della versione latina della Bibbia al testo greco, egli rivendica il suo diritto di tradurre seguendo il significato complessivo del testo («ad sensum») e non alla lettera («verbum ex verbo exprimere»).

tino! La memoria non può non andare a ciò che è avvenuto in quella prima domenica di Quaresima in campo liturgico. Quella data segnava l'inizio di un percorso in cui alcune direttive conciliari cominciavano ad essere attuate. La Conferenza episcopale italiana aveva predisposto da mesi un certo cammino, anche se « appena sufficiente per la necessaria preparazione sia del clero, sia del popolo cristiano, affinché le innovazioni non rechino meraviglia o disorientamento, ma siano comprese nel loro spirito, e affinché gli stessi sacri ministri possano convenientemente disporsi all'esecuzione ordinata ed esatta ». Così si esprimeva il *Comunicato* della Commissione episcopale della liturgia, in data 30 ottobre 1964²⁴.

In quella stessa domenica, al momento dell'*Angelus*, Paolo VI diceva:

La Chiesa ha ritenuto doveroso questo provvedimento — il Concilio lo ha suggerito e deliberato — e questo per rendere intelligibile e far capire la sua preghiera. Il bene del popolo esige questa premura, sí da rendere possibile la partecipazione attiva dei fedeli al culto pubblico della Chiesa. È un sacrificio che la Chiesa ha compiuto della propria lingua, il latino; lingua sacra, grave, bella, estremamente espressiva ed elegante. Ha sacrificato tradizioni di secoli e soprattutto sacrifica l'unità di linguaggio nei vari popoli, in omaggio a questa maggiore universalità, per arrivare a tutti. E questo ... perché sappiate meglio unirvi alla preghiera della Chiesa, perché sappiate passare da uno stato di semplici spettatori a quello di fedeli partecipanti e attivi, e se saprete davvero corrispondere a questa premura della Chiesa, avrete la grande gioia, il merito e la fortuna di un vero rinnovamento spirituale.

La consapevolezza che qualcosa di decisivo stava per iniziare invitava a quella necessaria preparazione in modo che la partecipazione dei fedeli al rinnovamento del culto fosse garantita da un'adeguata preparazione dei ministri. Si trattava dell'attuazione di una prima tappa della riforma liturgica; una tappa caratterizzata dalla traduzione in lingua italiana dei libri e testi liturgici allora in uso. Si trattava dell'attuazione di una decisione che la Conferenza episcopale aveva preso nell'assemblea plenaria del 14-16 aprile 1964²⁵, e che poi si sarebbe esplicitata con la pubblicazione di testi biblici e liturgici 'provvisori', in attesa di un'approvazione che sarebbe stata autorizzata all'uso a partire dalla prima domenica di Avvento, il 27 novembre 1966.

Gli anni che segnano la fine del Concilio Vaticano II e l'avvio delle sue deliberazioni in ambito liturgico caratterizzano un tempo in cui si inizia l'epoca delle traduzioni liturgiche a livello ufficiale. L'epoca cioè in cui il volto della Chiesa riunita in preghiera manifesta i lineamenti di un'assemblea che co-

²⁴ Cf. *Enchiridion CEI* 1, p. 422, dove si richiama il dettato dell'Istruzione *Inter oecumenici* del 26 settembre 1964; cf. *EV II* 211-309.

²⁵ Cf. *Enchiridion CEI*, I, p. 414, e soprattutto le *Direttive* della Commissione episcopale per la liturgia in attuazione della riforma liturgica (ibidem, 424-429), e la *Presentazione del Lezionario* (ibidem, 430-434), ecc.

mincia ad esprimersi valorizzando un linguaggio verbale che le è piú proprio. Non siamo ancora al momento della vera riforma dei riti e dei testi, ma all'inizio di un cambio di lingua che si aprirà ad una modifica piú profonda del linguaggio liturgico. «Imparare a parlare è imparare a tradurre»: parafrasando l'espressione di Octavio Paz — messicano (1914-1998), premio Nobel per la letteratura — si può affermare che per la celebrazione dei Santi Misteri quegli anni sono stati l'inizio di un'opera di 'traduzione' che rimarrà sempre *in itinere*, dal momento che la Parola ha bisogno di essere sempre al passo con i tempi.

III 1. UNA 'LEZIONE' DA RECUPERARE?

A breve distanza dall'inizio dell'uso della lingua italiana nella liturgia vengono posti di fronte all'attenzione della Commissione episcopale i risultati pastorali della riforma liturgica in Italia, frutto di una indagine ufficiale²⁶. I dati, distribuiti in 7 ambiti, offrono ancora oggi — *servatis servandis* — elementi preziosi per una riflessione. Mentre alcuni sono legati al momento specifico e contingente, altri evidenziano già «perplexità dovute alla deficienza delle traduzioni e ai testi molto lontani dalla nostra sensibilità morale e religiosa» (n. 1439).

Era il momento in cui si cominciava a porre il problema del linguaggio, della sua poca comprensione determinata dalla «mancanza di un contatto familiare e continuo con i testi liturgici» (n. 1440). In particolare «il piú frequente contatto con la Parola di Dio si è rivelato con un riaccostamento provvidenzialissimo e salutare alla S. Scrittura» (n. 1416); ma anche in conseguenza di questo si accennava che «occorre formare non solamente una sensibilità biblica» (n. 1440).

Ci si accorgeva, pertanto, che il problema della traduzione apriva l'orizzonte su numerosi altri ambiti piú o meno direttamente correlati, e comunque tutti finalizzati alla progressiva elaborazione di un nuovo linguaggio culturale in cui i paradigmi linguistici della cultura del popolo dovevano confrontarsi con i contenuti biblici e con quelli propri dell'eucologia, della poesia, della musica, e successivamente della ritualità e della elaborazione di nuovi testi, sempre in vista di una partecipazione dell'assemblea. Una partecipazione che iniziava a modificare i propri parametri di attuazione proprio a motivo di una lingua culturale 'nuova' nonostante che risuonasse con i termini della lingua comune.

III 2. TRA RIFORMA E 'TRADUZIONE'

Il prosieguito dell'attuazione delle prime riforme liturgiche conciliari è stato caratterizzato ovunque dall'accoglienza dei nuovi *Ordines* e dal pressoché im-

²⁶ Cf. *Enchiridion CEI*, I 1410-1471.

mediato impegno di traduzione da parte delle Conferenze episcopali. È il primo vero passo della riforma liturgica e dell'inizio del rinnovamento. Un cammino che nel tempo permetterà di toccare con mano limiti e valori. 'Limiti' determinati talvolta da una non concomitante formazione degli operatori che avrebbero dovuto mediare il lavoro di attuazione della riforma. 'Valori' soprattutto, determinati da un contatto sempre più prolungato con un linguaggio, quale quello biblico ed eucologico, che contribuirà ad educare il linguaggio orante delle assemblee cristiane, e dunque la loro partecipazione.

È possibile affermare che durante questo periodo la sfida costante è stata giocata prevalentemente sul versante della 'traduzione'; intendendo per 'traduzione' tutta quella serie di impegni orientati a far sí che la *traditio fidei* trovasse nei nuovi linguaggi elaborati dalla *traductio* una continuità, anzi un adeguato confronto e approfondimento di fronte alle culture odierne.

Ma questo ha evidenziato pure la complessità di una serie di problematiche determinate quasi da una lotta con il testo da tradurre, per piegarlo in modo da fargli passare la difficile frontiera della comprensione da parte del lettore-ascoltatore. Ed è qui che si sono cominciati a porre i nuovi orizzonti delle problematiche relative alle traduzioni liturgiche; problematiche che hanno assunto posizioni diverse con lo scorrere del tempo e che oggi riemergono ancora più 'problematiche' quando ci si confronta con i risultati di certe traduzioni.

IV. CONCLUSIONE

È probabile che se oggi potessimo riscrivere un documento sulla traduzione liturgica — è un auspicio che molti sperano non cada nel vuoto! — esso dovrebbe essere frutto del lavoro di persone competenti che hanno avuto l'opportunità di confrontarsi — seriamente e a livello scientifico — sui principi da individuare e da seguire in vista di risultati condivisi. Senza dubbio non andrebbero disattese alcune attenzioni che è possibile qui indicare; esse non toccano esclusivamente l'ambito liturgico, ma coinvolgono diversi altri settori, sacri e profani.

E tutto questo per comprendere che la problematica è più complessa di quanto non si possa immaginare. Non va resa evanescente, ma va affrontata con un orizzonte linguistico che sappia custodire con cura — come ricordano le parole iniziali di *Liturgiam authenticam* — «l'autentica liturgia, nata dalla tradizione spirituale viva e antichissima della Chiesa, e che la si adatti con sapienza pastorale alle situazioni particolari dei diversi popoli, in modo che i fedeli, nella piena, consapevole e attiva partecipazione alle azioni liturgiche ..., trovino una ricca fonte di grazie e la possibilità di formarsi continuamente al mistero cristiano». Ed è in questa linea che si prospetta una metodologia che può implicare vari passaggi obbligati:

– la 'puntualizzazione' anzitutto 'della problematica'. Cinquant'anni di

esperienza di 'traduzioni liturgiche' in questo ambito non sono pochi per poter raccogliere elementi tali da contestualizzare e individuare i principali e più urgenti problemi già aperti da *Comme le prévoit*, o completamente sconosciuti (si pensi al linguaggio inclusivo!). Nel contesto potrebbe risultare costruttivo l'ascolto o la condivisione dell'esperienza delle altre Chiese cristiane che si trovano a dover affrontare lo stesso problema. Se questo avviene a livello di traduzioni bibliche, perché non farlo anche a livello di traduzioni liturgiche?

– In secondo luogo, la 'lezione della storia'. L'impegno dell'adattamento e dell'inculturazione del messaggio evangelico in ogni epoca ha prodotto un'esperienza che solo il contesto ecclesiale può vantare di possedere. E questo senza dimenticare il fenomeno nuovo che si instaura con il Vaticano II, quando si rompe lo schema della 'parola magica' determinata dallo stile dell'antica liturgia, e si apre quello della 'parola incarnata' quale traspare dall'odierna liturgia.

– In terzo luogo, quali principi a livello biblico-teologico, ecclesiale, catechetico-pastorale, formativo-spirituale devono costituire il punto di riferimento, quasi il criterio di discernimento perché una traduzione possa dirsi tale, secondo il principio dell'equivalenza dei concetti e della deriva delle lingue? E senza dimenticare che il 'testo' scritto non è l'ultima 'parola' della comunità che celebra.

– In quarto luogo risulterà prezioso individuare i principi a livello linguistico e i criteri da seguire per procedere nelle traduzioni. In questo caso il documento *Comme le prévoit* rivela esemplificazioni che possono ormai risultare superate. Tutto questo, comunque, comporta un coordinamento tra competenza biblica, teologica, pastorale, linguistica, letteraria, musicale, e insieme una conoscenza delle logiche proprie delle sequenze rituali.

– In quinto luogo, dal momento che la traduzione è un 'luogo teologico', è il 'senso teologico della traduzione' che va ricordato sia a coloro che svolgono questo delicatissimo compito, sia a coloro che ne usufruiscono. E in particolare è lecito porre la domanda: il testo liturgico, da dove trae la sua forza 'teologica'? dall'autorevolezza di chi lo promulga o dalla *veritas* del fatto liturgico-celebrativo? È Cristo che parla e che prega in questa Chiesa oggi, in comunione con la storia e la geografia ecclesiale!

– Infine, le necessarie 'disposizioni canoniche' perché ogni cultura afferente all'evangelizzazione portata principalmente dalla Chiesa di Rito romano, possa realizzare quel travaso di contenuti quale si attua attraverso la traduzione di un testo per il culto, ma secondo la forma linguistica più adeguata.

Fedeltà al testo da tradurre, fedeltà al destinatario, fedeltà alla lingua in cui si traduce: la complessità del rapporto tra questi tre referenti passa attraverso una mediazione unica qual è quella che si attua nel contesto della celebrazione. È qui che il problema teorico manifesta i suoi risvolti pratico-pastorali. Pertanto viene ancora da domandarsi: è Dio che deve parlare la lingua degli

uomini, o sono le lingue degli uomini che sono chiamate a sintonizzarsi con i 'concetti' di quella lingua con cui Dio si è espresso nella cultura umana? Quale mediazione in tutto questo compie la celebrazione del memoriale liturgico?

Quando il testo viene posto a servizio dell'*actio liturgica* e della conseguente 'partecipazione' che questa richiede, allora la traduzione raggiunge il suo obiettivo. Ieri come oggi riemerge pertanto con tutta la forza dell'attualità l'espressione di Agostino: «Melius est reprehendant nos grammatici quam non intellegant populi»²⁷. L'espressione non è certo in contraddizione con le parole con cui Paolo VI il 10 novembre 1965 si rivolse ai partecipanti al Congresso dei traduttori dei libri liturgici, e che permangono ancora oggi come una *lectio* insuperata:

Etsi sermo vulgaris, cui nunc locus est in Sacra Liturgia, omnium, etiam parvulorum et rudium, captui debet esse accommodatus, semper tamen, ut probe nostis, dignus sit oportet rebus celsissimis, quae eo significantur, diversus a cotidiana loquendi consuetudine, quae in viis et foris viget, talis, ut animi sensus tangat et corda Dei amore inflammet. Neque eadem est, ut patet, lingua, qua interpretes reddere debent locos e Sacra Scriptura, verbum divinum continente, depromptos, orationes, hymnos. Qui igitur huic se dant operi, callere debent et linguam Latinam christianam et sermonem vulgarem, qui cuiusque est proprius. Musicae etiam artis est interpretibus ratio habenda atque adeo verba, quae canuntur, modulationi, secundum indolem et naturam cuiusque gentis, ita aptentur oportet, ut animi ope canticorum facilius et ardentius Deo adhaereant.

Itaque acri ingenio et impigro studio curae omnes eo intendantur, ut communitas liturgica possit probare vestem elocutionis, mundam singulisque partibus congruentem, et «pulchrum intrinsecus rerum corpus invenire»²⁸. Quodsi venustas et ubertas Romani eloquii, quo per saeculorum decursum in Ecclesia Latina Deo est supplicatum ac tributum laudis gratiarumque actionis persolutum, propter utilitates pastorales sunt ex parte amissae, tamen vestra opera, sapienti ac diligenti, non dissimilis nitor orationis et sententiarum gravitas in versionibus textuum liturgicorum splendescant.

²⁷ AVG. in *psalm.* 138, 20.

²⁸ HIER. *chron. praef.*, in *PL XXVII*, col. 36.

RICORDO DI FERNANDO BANDINI
(1931-2013)

GIORGIO BERNARDI PERINI

Fernando Bandini si è spento nella sua Vicenza lo scorso giorno di Natale. L'avevo incontrato a Mantova qualche mese prima, in una bella giornata settembrina: non aveva mancato di onorare il Festival della letteratura del 2013 con la vivace partecipazione della sua intatta verve intellettuale, la provocatoria affabulazione sempre intrisa di sapienza e humour, la mente — del tutto immune dall'evidente degrado fisico — sempre acutamente tesa al vaglio dei ricordi e delle prospettive.

Rievocarlo oggi in questa sede significa privilegiare del poeta trilingue il versante latino: una volta conclusa la storia del Certamen Hoefftianum che già l'aveva premiato due volte con la *magna laus*, Bandini riservò al Certamen Vaticanum che della celebre istituzione di Amsterdam aveva proseguito la funzione gli esiti della sua costante vocazione a resuscitare parole e ritmi della latinità.

Il latino era una delle due 'lingue morte' da lui praticate in poesia accanto alla lingua viva, essendo l'altra lingua morta il dialetto di casa che gli aveva nutrito l'infanzia, proprio in grazia della loro irrevocabile autenticità: sottratta l'una dalla storia alle trivializzazioni dell'uso, e soppiantata l'altra dall'urbanesimo linguistico, esse gli risultavano immuni dalle frustranti, antipoetiche compromissioni della lingua contemporanea. Il latino in particolare, come Bandini stesso ebbe a spiegare, «è una lingua metastorica e il ricorso a essa dà quasi un senso di sicurezza, come approdare a una sacralità pacata, non intoccabile dagli eventi». Più vicina alle contaminazioni l'altra lingua 'morta', recuperata dal vissuto personale: rispetto al latino un «più sottile diaframma ... ci separa dal mondo di sentimenti e di cose una volta espresso dal dialetto. Quel mondo dorme nel profondo della nostra coscienza; rivisitarlo significa trovarci coinvolti in qualcosa che avevamo dimenticato ma che pure ci era appartenuto»¹. Differenza importante: già nel medesimo contesto il poeta avvertiva: «Le poesie in dialetto qui presentate sono pressoché tutte quelle che ho scritto e che, penso, avrò scritto». Infatti: non c'è più traccia di dialetto

¹ Frasi scritte da Bandini in Almanacco dello Specchio 12, 1986, pp. 227-240, pubblicando per la prima volta la sezione *In lingue morte*, poi entrata nel suo volume *Santi di dicembre*, Milano 1994, pp. 44-70, dove una *Nota* conclusiva (p. 119, da cui cito) riprende quelle dichiarazioni (ribadite infine nel 2005: cf. a p. 198 dell'intervento citato infra, n. 3).

nelle sue sillogi poetiche successive al 1994 (*Meridiano di Greenwich*, Milano 1998; *Dietro i cancelli e altrove*, Milano 2007; *Quattordici poesie*, Brescia 2010), dove invece persiste in varia misura la presenza di poesia latina². Né questa scompare mai dall'orizzonte di Bandini, presente anche nell'ultimo fascicolo della prima serie di *Latinitas*: un'annata davvero crepuscolare, il 2012, per il poeta e per la rivista.

Quando si provvederà a raccogliere in volume l'intera produzione latina del nostro poeta — ed è davvero auspicabile che qualcuno lo faccia, prima o poi, con la doverosa cura filologica — si potrà trarre un bilancio critico ben motivato, tenendo conto sia delle prove rimaste inedite (già ne sta affiorando qualcuna) sia del fatto che non di rado Bandini, ripubblicando in altra sede i componimenti premiati a Amsterdam e in Vaticano, ne variava più o meno sensibilmente il testo. Per ora il profilo più compiuto è quello acutamente tracciato da Patrizia Paradisi e Alfonso Traina nel convegno del 2005 sulla fortuna di Pascoli nel secolo XX, a cui lo stesso Bandini intervenne facendo la storia del proprio rapporto con la poesia pascoliana³. Qui basterà documentare per grandi linee le fasi della sua opera latina, a partire dalla precoce partecipazione al *Certamen Hoefufftianum*.

Correva l'anno 1965 quando lo sconosciuto vicentino Fernando Bandini, maestro elementare e fresco studente nella Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, veniva premiato con la *magna laus* dalla Reale Accademia di Amsterdam per il poema in strofe alcaiche *Sacrum hiemale*. Nonostante uno svarione lessicale rilevato dai giudici⁴, quei versi che in controluce alla biblica strage degli'innocenti evocavano la tragedia dei bimbi ebrei morti a Terezin erano di tale vigore poetico da smuovere la più arcigna delle giurie. Grande in-

² Non metto nel conto l'ultima pubblicazione da lui firmata: *Un altro inverno*, Valverde di Catania 2012: è una splendida plaquette a tiratura limitata, un vero libro d'arte, della collana I diamantini diretta da Roberto Nassi (a cui devo la conoscenza del manufatto) e Angelo Scandurra per Il Girasole Edizioni: sette importanti poesie italiane (accompagnate da immagini di Elena Molena), per ora note solo agli *happy few* ma che appariranno, opportunamente divulgate, come il definitivo testamento spirituale di Fernando Bandini.

³ Il saggio di P. PARADISI - A. TRAINA, *Pascoli e la poesia neolatina del Novecento*, si legge negli atti del convegno editi a cura di A. Battistini - G. M. Gori - C. Mazzotta, *Pascoli e la cultura del Novecento*, Venezia 2007, pp. 125-178; vi sono ravvisati in Bandini e in Mauro Pisini i soli poeti in cui, rispetto ai pascolisti 'puri', «l'uso del latino assume una ragione metapoetica» (p. 146; specificamente su Bandini le pp. 151-158). L'intervento di F. BANDINI, *Pascoli primo amore*, è alle pp. 191-199: un sontuoso tratto, se è lecito dirlo, di *autobiographia literaria*.

⁴ Il genitivo plurale «larorum» (= 'dei gabbiani') in luogo di «larum», 'dei Lari', nel v. 9 (endecasillabo) «Nunc flent larorum mane lucernulae»: è l'autore stesso a rivelare l'episodio nel citato *Pascoli primo amore*, pp. 198 sgg.; successivamente Bandini emendò «larorum» in «domorum» (cf. per es. il testo a fronte della traduzione di Vittorio Sereni nel 1976 in *Strumenti critici* [vd. infra, n. 6] e poi in V. SERENI, *Il musicante di Saint-Merry*, Torino 1981, pp. 150-155), infine mutò completamente il testo: cf. *Meridiano di Greenwich*, p. 120: «iam semisomnae lampades oscitant»).

gresso, allora, del giovane *outsider* in un agone poetico che dopo Pascoli appariva riservato dominio di attempati professori; e in capo a un decennio — ma dopo che già nel 1969, con *Memoria del futuro*, Bandini era entrato nell'aristocrazia dello Specchio mondadoriano — a certificare la qualità tutt'altro che archeologica dell'exploit neolatino di quel poeta vennero l'attenzione prima e la consacrazione poi di grandi firme della poesia e della cultura italiana: prima Eugenio Montale, poi Vittorio Sereni e Pier Vincenzo Mengaldo. Montale volle arricchire la nuova edizione del suo *Quaderno di traduzioni* ospitandovi con parole lusinghiere la versione in esametri latini della propria poesia *La bufera* che Bandini aveva osato apprestare (*Nimbus*)⁵; Sereni e Mengaldo accompagnarono, l'uno con una propria traduzione (*Festa d'inverno*) e l'altro con un impegnato saggio critico, la nuova epifania di *Sacrum hiemale* nelle prestigiose pagine di *Strumenti critici*⁶. E intanto Bandini, ormai inserito da italianista nel sistema universitario, aveva inviato al Certamen Hoefftianum un nuovo testo, *Niveus nimbus*: nel corso di quindici strofe saffiche il poemetto calava l'evento della nascita di Cristo, con tutti i rassicuranti dettagli della tradizione (la culla nella mangiatoia, il bue e l'asinello, l'attesa dei tre Magi...), nello scenario di un'umanità raminga e disperata, che in una notte di Natale si trova ad attraversare una tempesta di neve («Nos viatores patria carentes / ac domo porro niveam procellam / findimus»), e dall'avvento del *puer* spera e prega che si avveri il recupero della serenità smarrita («Fac foci ad flammam bona persequamur / somnia pacis»). Echi biblici si sono qui ravvisati, nonché della quarta egloga di Virgilio⁷; sarà azzardato aggiungere al conto, a partire dal titolo, la coeva e non meno metaforica *bufera* di Montale? Inutile ricordare che proprio nel concorso del 1977 anche *Niveus nimbus* ricevette la *magna laus* della regia istituzione di Amsterdam.

Estinto con l'anno 1978 il glorioso *certamen* olandese, la tribuna per eccellenza della poesia neolatina divenne, come si è detto, il Certamen Vaticanum e con esso la rivista *Latinitas*, dagli inizi degli anni Ottanta fino al 2012. Il bilancio delle partecipazioni di Bandini al concorso poetico registra nove presenze: sempre premiate, e quattro di esse con la distinzione massima della medaglia d'oro (1984 *Papiliones*, 1986 *Psyche*, 1996 *Caelum sacelli Xystini*, 2001 *Mense decembri dum exit secundum millennium*). Delle altre (1981 *De itinere reginae Sabaee*, 1983 *Sancti duo decembris mensis*, 2000 *Mors in spatio*, 2003 *Ramus aureus*, 2007 *De adventu senectutis*) si può discutere se davvero appartengono a

⁵ E. MONTALE, *Quaderno di traduzioni*, Milano 1975²; nella *Nota* iniziale (p. 13) Montale annuncia «la bella versione latina della mia “La bufera”, opera del poeta Fernando Bandini»; testo originale a fronte della versione in chiusura del volume, pp. 157-161.

⁶ *Strumenti critici* 3, 1976: testo di Bandini a fronte della traduzione di Sereni alle pp. 405-409, la *Nota* di Mengaldo alle pp. 410-418.

⁷ Cf. la nota di Monica Bruni che introduce la nuova edizione di *Niveus nimbus* con traduzione dell'autore, Bassano del Grappa 1993, pp. 5-8.

un diverso rango. Spazio e tempo disponibili non consentono qui e ora un esame anche sommario delle singole opere che porti a un giudizio di valore, ma non posso esimermi dal segnalare almeno il caso del poema che ha inaugurato la serie, *De itinere reginae Sabaeae*. Personalmente lo giudico un vertice del Bandini neolatino, e io arrivo a pensare che a negarle l'*aureum nomisma* nel 1981 sia stata, come nell'esordio di Amsterdam, una riserva dei giudici, questa volta di natura non tecnica ma (e comprensibilmente) mentale, perché nella fantastica visione di Bandini il viaggio della regina di Saba par trasudare in più punti la stessa esplicita e sublime sensualità del *Canticus canticorum*. Tanto più si dovrà rendere onore al buon senso della giuria che non esitò, ciononostante, a riconoscere senz'ambagi la dignità poetica e spirituale dell'autore, posto che nella giuria di quel tempo non abbia agito la consapevolezza o il presentimento che non solo nelle poesie già premiate ad Amsterdam ma in tutta la poesia trilingue di Bandini si palesa un senso autenticamente religioso della vita e della storia, nutrito da una frequentazione non casuale né meramente estetica delle Scritture.

Resta da dire dell'ultima opera affidata da Bandini a Latinitas⁸. Sottratta agli elenchi dell'ormai cessato Certamen Vaticanum, essa è rubricata nella sezione *Argumenta varia* e si presenta al lettore con un titolo e un sottotitolo abbastanza sconcertanti, che solo la diretta lettura del testo lascia interpretare nel verso giusto. Il titolo *Iurabit in nationibus* ripete una frase del salmo 109, forse il più problematico di tutti i salmi; là si riferisce all'ira divina che «farà giustizia tra i popoli» e con esiti abbastanza truculenti; ma qui si scopre che il suo senso è volto in bene, riferito com'è agli apostoli che porteranno tra le genti l'insegnamento di Gesù. L'enigmatico sottotitolo *Duodecim duodecies* è invece chiarito nella strofa proemiale, posta in corsivo in quanto fuor d'opera, ma anch'essa di dodici esametri come le dodici strofe che poi si susseguono e che schizzano, ciascuna, il profilo di uno dei dodici apostoli. È evidente il meccanismo, infine più ludico che simbolico, del gioco strutturale; benché non manchino tratti felici l'esito complessivo non finisce a convincere; si resta con l'impressione che l'autore, in un frangente critico della già minata salute fisica, non abbia posto l'ultima mano alla fatica e forse nemmeno abbia controllato le bozze di stampa⁹.

Altra caratura dimostrano le prove latine rimaste fuori dall'orizzonte di Latinitas e note per altra via. Anzitutto un'altra formidabile versione da Montale (*L'anguilla*) che Bandini personalmente non ha mai pubblicato ma che egli stesso mi permise di leggere e il cui testo io resi noto facendone oggetto, con il suo consenso e in sua presenza, d'una mia relazione¹⁰. Poi i deliziosi

⁸ F. BANDINI, *Iudicabit in nationibus. Duodecim duodecies*, Latinitas 60, 2012, pp. 298-302.

⁹ Mi sembra inaccettabile, per es., la punteggiatura a cavallo dei vv. 125-126 «episcopus. Aequae / quin»; sarà piuttosto «episcopus aequae. / Quin».

¹⁰ *Bandini vs Montale e viceversa*, poi pubblicata in *Omaggio a Fernando Bandini*, a cura di E. Leso, Padova 2006, pp. 99-113.

Anapesti per un gufo (dove l'indicazione metrica definisce l'*allure* ritmica, non un sistema codificato) che sono una delle *Quattordici poesie* (date, lo ricordiamo, 2010); e chissà che qualche buona novità non ci riservi la ricerca, già in atto, di altri inediti versi scritti nella prediletta 'lingua morta'.

Ma ogni cosa a suo tempo, e meglio di quanto abbiano potuto queste provvisorie note, dettate più dal rimpianto che dall'acribia, più ricche di rinunce che di proposte, anche sul piano meramente bibliografico: un capitolo importante, per esempio, sarebbe anche quello delle autotraduzioni, quasi sempre fornite da Bandini nel trasferire in altra sede (ma non sempre nell'identica forma!) i testi delle edizioni *principes*. Rinnovo, per chiudere, l'auspicio di una futura edizione di tutto il Bandini neolatino, per gravosa che possa apparire, perché le parole di un poeta, anche e soprattutto se parla in una lingua altra, vengono sempre da un universo che anticipa le cose di quaggiù; non bisogna sprecarle. Così si rivolgeva Bandini all'amico Zanzotto che aveva lasciato questo mondo (ma certamente Fernando pensava già al proprio imminente destino):

Adesso dove si nasconde
e fa silenzio la tua Musa, Andrea?
In qual parte del cielo, in quale idea?
In quale universo
dove le cose non ancora create
già erano parole?¹¹.

ADDENDUM

Nelle more (pur brevi) della stampa di queste pagine sono venute a conoscenza di almeno due importanti inediti. Uno di essi è probabilmente l'ultima prova latina di Bandini: presentata al Certamen Capitolinum del 2012, giace tuttora presso l'Istituto di Studi Romani. Si tratta di un lungo componimento in 357 esametri intitolato *Ecloga sacra in montibus Galilaeae*, e mette in scena due pastori a cui è giunta notizia della nascita d'un bimbo a Betlemme: forse il Messia? Il dialogo è mirabilmente giocato tra l'iniziale scetticismo del pastore anziano e la positiva speranza del suo giovane collega; e nel complesso, a parte alcuni punti che, insieme con alcuni refusi meramente grafici, denunciano la mancanza di un'ultima revisione dell'autore, il poemetto si rivela all'altezza del migliore Bandini, per la fluida ricchezza dell'invenzione narrativa non meno che per la caratura poetica in assoluto. Della conoscenza di questo inedito sono molto grato a Patrizia Paradisi e a Mauro Pisini.

L'altro inedito è in effetti una mancata *editio altera*, per così dire, di *Nimbus*,

¹¹ Finale della poesia *La morte del poeta*, nella plaquette citata supra, n. 2.

la famosa versione della *Bufera* di Montale. Devo a una fruttuosa indagine di Massimo Natale, che ha potuto avvalersi della collaborazione di Stefano Tonon, la scoperta d'una seconda versione di *Nimbus*, ricca di varianti tutt'altro che adiafore. Bandini la spedì nel 1975 a Vittorio Sereni e Marco Forti perché fosse inserita, al posto di quella già inviata, nel montaliano *Quaderno di traduzioni* di cui si stava apprestando la nuova edizione. Un contrattempo impedì che la cosa andasse in porto e il libro uscì nello stesso anno con la prima versione. Il testo riveduto e fin qui inutilizzato di *Nimbus* si trova tuttora a Milano nell'Archivio Mondadori, a disposizione di un futuro editore critico del Bandini neolatino.

Mi piace infine segnalare almeno due importanti contributi usciti – al di là degli interventi obbligati di grandi firme sui maggiori quotidiani – dopo la scomparsa del poeta. Anzitutto lo scritto di Francesco Zambon *Poetica di Fernando Bandini*, comparso sulla rivista *on line* Senecio in data 5 aprile 2014; poi le pagine dedicate a Bandini da Leopoldo Gamberale nel libro che segna il suo congedo ufficiale dall'attività accademica: *Ultima linea* (Deinotera Editrice, Roma 2014). Il latinista della Sapienza vi riporta in forma di vero e proprio saggio critico, a pp. 33-66, il contenuto della sua ultima lezione (29 maggio 2012), centrata appunto sulla produzione neolatina di Bandini e in particolare sul carne *Ramus aureus*, che il poeta scrisse nel 2003 in memoria della madre. Una commossa nota a p. 32 e un'appendice a pp. 66-71 (anche giustamente polemica contro certe storture perpetrate *on line*) formano il necessario e doloroso aggiornamento di quella lezione.

HUMANIORA

SCHOLARIS ASELLUS...

MAURUS PISINI

Cum primum studiis coepi insudare dolenter,
 discere nolebam numerorum protinus artem,
 et caput ipse, repens, curvabam pondere victum
 nescio quo, si qua ante oculos tum pagina stabat
 quam legerem actutum, pensi causa atque coactus 5
 curis maternis, aut illius, saepe, querelis
 nec quoque scribendi fuit unquam vera voluntas.
 Ipse foras, autem, malebam semper abire,
 sectatus comites cumque ipsis congregi avebam,
 donec sol caderet, cum quisque, ob iussa parentum, 10
 ad sua tecta redibat edax et corpore fessus.
 Quod bene nunc memini, sed quo non laetus eram tum,
 est quod pinguis eram pauxillum atque ore rotundus,
 ast, agilis nervis nec non formidinis expers,
 nitebar comites in ludis vincere semper, 15
 praecipue, cum follis erat prae crure, ita, cursu
 nec timidi, aut lenti, trahebamur adire pericla,
 dummodo pugna ferox depugnaretur utrimque
 calcibus et pugnis, multo quoque sanguine fuso e
 naribus, aut aliis mox laesis impete membris. 20
 Sic, lusus nobis miraculum, saepe, ferebat
 purae laetitiae, dum nostris oribus aurae
 veris spirabant et rebus vita vigebat,
 haud secus ac donum, sub vivida spicula solis,
 cuius splendorem complectebamur in arvis 25
 currendo. En, miri quiddam vere esse sinebat
 tunc, cunctis, veniens festis e vocibus, unde
 aestas ipsa animos solari ardore replebat,
 infinita calens oculis, tum, nos mala nulla
 tangebant : aetas prope erat sperandi et amandi. 30

DISTICHA

ALFONSUS TRAINA

PRCATIO

Audi, stellarum dominus lucisque creator:
 quae nos feta malis obcaecat discute noctem.

NATALIS

En, Natalis adest, adsunt convivia, dona...
 Pauper pauperibus nascitur ille puer.

CALENDAE

Annum iam saeculum nobis aufertque refertque.
 Respectare piget nec prospectare renidet.

OECOLOGIA

Tandem terrigenae violatae parcite matri,
 qui tam pestifero corrumpitis aera flatu.

FUNAMBULUS

Ambulat in filo subterque patescit inane.
 Sic vitae videor pendulus ire viam.

FASTIDIA VITAE

Corpus et ingenium vastat torpore veterenus:
 mortem dum opperior, patior fastidia vitae.

SPECULUM SILENS

Nullus sum nullusque fui nullusque futurus.
 Inspiciam speculum? Nempe videbo nihil.

ARS DOCENDI

LA VOIE ROMAINE

RÉMI BRAGUE

J'ai été invité à écrire cette contribution dans le cadre de la défense et illustration du latin et de l'enseignement dont il est l'objet. J'ai été invité sans nul doute à cause d'un petit livre que je fis voici déjà plus de quinze ans¹. Il est en vente dans toutes les bonnes pharmacies. Je n'ai donc pas très envie d'en répéter le contenu. Pour le dire, justement, avec le latin de la *Vulgate*: «*Sicut canis qui revertit ad vomitum suum, sic imprudens qui iterat stultitiam suam*» (*prov.* 26, 11). Pourtant, il me faudra bien en parler, puisque j'ai été prié de le faire. Mais je ne le ferai qu'à la fin.

I. «VIDETUR QUOD»: POUR LE LATIN

Commençons par quelques évidences, qui sont aussi des arguments classiques en faveur de l'apprentissage du latin.

1. Le latin a produit une très belle littérature. Ce qui est très vrai. Le latin est une langue colorée, aux sons pleins, qui se prête bien à la poésie. La présence des cas permet une grande liberté dans l'ordre des mots, qui aide la pensée à se donner une expression plastique. Le latin est ainsi susceptible d'apporter du plaisir. De ce point de vue, il faut l'envisager au-delà des limites de la latinité classique, et l'élargir au Moyen Age. On devrait d'ailleurs commencer l'apprentissage dans l'ordre inverse, partir des auteurs les plus faciles du Moyen Age et remonter progressivement à la prose d'art des auteurs de l'âge d'or. Ainsi, un français, s. Bernard de Clairvaux, me semble avoir été l'un des plus parfaits orfèvres de la langue latine.

2. La connaissance du latin permet de mieux savoir le français, dont le vocabulaire en est issu dans son écrasante majorité. Elle aide à mieux le comprendre, souvent à l'orthographier plus correctement. Elle éclaire l'étymologie de nombreux mots. Cette étymologie permet d'expliquer certaines acceptions sorties de l'usage, certains archaïsmes.

3. Le latin constitue la source des langues romanes, non seulement du français, mais de l'espagnol, de l'italien, du portugais, du roumain — et du provençal, du catalan, du rhéto-roman (romanche), etc. Le connaître en facilite l'apprentissage. Même les autres langues de l'Europe ont été marquées par le latin, soit directement, soit par l'intermédiaire des langues romanes. L'anglais est dans ce cas. En outre, son vocabulaire évolue de telle sorte qu'il est de plus

¹ *Europe, la voie romaine*, Paris 1999³.

en plus marqué par l'influence romane, de moins en moins 'saxon' et de plus en plus 'normand'. C'est surtout le cas aux Etats-Unis, et pas seulement à cause de la présence accrue d'hispanophones.

4. Le latin a constitué le socle commun de l'Europe, au Moyen Age. C'est ce que montre un livre merveilleux, celui du romaniste allemand Ernst Robert Curtius (1886-1956), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*². Curtius était né à Thann, en Alsace alors Reichsland. Il enseignait les langues et littératures romanes à l'Université de Bonn. Sa spécialité était la France. Il avait été le premier allemand à reconnaître le génie de Proust, dès 1922. Curtius s'est mis à la rédaction de son livre sur le Moyen Age latin en 1932 et en a publié une première édition en 1948. Les travaux préparatoires, et la rédaction définitive, ont donc été effectués pendant le régime nazi et la seconde guerre mondiale. Le livre n'est pas sans rapport avec les circonstances de son élaboration, et y réagit. Curtius avait publié en 1932 un cri d'alarme contre le nazisme sous le titre de *Deutscher Geist in Gefahr*. Le livre de 1948, publié après la catastrophe mondiale, est un appel à dépasser les déchirements de l'histoire européenne en évoquant l'unité passée du Moyen Age. Pour la première fois, je me suis mis à le lire intégralement, dans l'ordre. Le livre est une mine, une forêt enchantée, un trésor de références et d'idées. Je l'utilisais jusqu'à présent comme un dictionnaire. Je puis maintenant l'aborder dans son tout, comme un vrai livre. Les littératures européennes ont pour fond commun les littératures classiques de la Grèce et de Rome, mais transmises par le prisme du Moyen Age latin. Des phénomènes qui semblent bizarres, des images, des figures de style, des thèmes, s'expliquent par la source latine commune.

5. Le latin a été la langue commune des élites intellectuelles de l'Europe médiévale. Il a permis des carrières internationales. Saint Anselme, né dans le Val d'Aoste, actuellement en Italie, mais dans une région de dialecte provençal, devient abbé du Bec en Normandie et finit archevêque de Cantorbéry. Le latin a été la langue universelle de la liturgie jusqu'à une date très récente, celle du second Concile du Vatican. Il a été celle de la théologie. Il a été la langue d'enseignement à l'Université Grégorienne de Rome, jusqu'à il y a peu. Il a été remplacé par un italien qui, m'a-t-on dit, est tout aussi peu correct que ne l'était le latin proverbialement quelque peu culinaire qui y régnait auparavant... Nos tentatives actuelles (*Erasmus*, etc.) sont très honorables et méritent d'être soutenues. Mais elles ne font au fond qu'essayer laborieusement de récupérer une situation qui était la règle au Moyen Age. Elles sont 'réactionnaires' au sens le plus positif du terme. Le latin a gardé très longtemps son rôle de langue de culture et de communication par-delà les frontières des idiomes nationaux. Quelques exemples : les trois critiques de Kant ont été tra-

² Il existe en traduction française (*La littérature européenne et le Moyen Age latin*), et même en édition de poche.

duites de l'allemand au latin par Friedrich Gottlob Born sous le titre *Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam*. L'œuvre parut à Leipzig en 1796. L'habitude de rédiger sa thèse de doctorat en latin a perduré en gros jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Bergson a écrit en latin une de ses deux thèses de philosophie, en 1889. Et en 1892, son condisciple Jaurès a écrit en latin sa thèse sur les origines du socialisme chez Luther, Kant, Fichte et Hegel.

II. « SED CONTRA » : OBJECTIONS CONTRE LE LATIN

Tous ces arguments ne sont pas sans valeur, mais ils se heurtent à des objections assez fortes elles aussi. Je les classerai en deux groupes.

1. PASSÉ

Les faits rappelés sont exacts. Mais tout cela décrit le passé, et jamais le passé n'a pu décider pour nous de ce que sera l'avenir. Ce n'est pas parce que l'on faisait ainsi jadis qu'il faut continuer aujourd'hui, « notre histoire n'est pas notre code ».

De plus, ce passé semble s'éloigner à une vitesse accélérée. Ne suis-je pas en train de parler devant un club d'anciens combattants? Dans une bulle à l'intérieur de laquelle le souci de la langue, celui de la culture, classique ou non, de la continuité historique, a du prix? Bulle chatoyante, mais fragile et pas vraiment en expansion... L'inculture ou plutôt la déculturation, l'ignorance voulue, voire plastronnée, si ce n'est organisée, prend des dimensions terrifiantes.

A quoi bon dire que le latin permet de mieux comprendre et manier le français, alors que le français lui-même est menacé chez ses propres locuteurs?

Le souci d'une identité culturelle n'est-il pas battu en brèche par les slogans 'multiculti', soupçonneux de tout ce qui est 'identitaire'? Même l'Europe fait de nos jours un peu étriquée.

L'histoire que raconte Curtius est surtout vraie, bien entendu pour le Moyen Age, un peu moins pour les Temps Modernes: les deux exemples les plus récents qu'il donne d'écrivains ayant un rapport vivant au latin sont Montesquieu et Diderot.

Comme langue de communication internationale, n'avons-nous pas l'anglais? Lequel est d'ailleurs menacé de dégénérer en une grappe de dialectes locaux – comme l'a d'ailleurs fait le latin dit vulgaire qui a donné naissance à nos langues romanes. Ou plutôt, il le serait si les médias n'assuraient un minimum d'intercompréhension entre les anglophones natifs ou non.

2. ET LE GREC?

D'autre part, si l'on s'engage sur la voie de la défense de l'identité culturelle, de la tradition occidentale, etc., on se demande pourquoi se référer jus-

tement au latin plutôt qu'à autre chose. Et avant tout, pourquoi ne pas invoquer plutôt le grec que le latin? On est tenté de jouer l'un contre l'autre.

Dans le système français, par exemple dans les années 60, quand j'ai moi-même fait mes études, il fallait passer par le latin en 6^e pour pouvoir, en 4^e choisir le grec. Il n'était pas possible d'accéder directement à celui-ci. Le grec était comme la fine pointe d'une pyramide dont les soubassements étaient latins. Depuis lors, on peut choisir ou bien le latin, ou bien le grec.

Une seule langue classique est sans doute mieux que rien, mais cela ne correspond pas à la façon dont les choses se sont passées. En biologie, on dit que l'ontogenèse, la venue à l'être de l'individu, récapitule la phylogenèse, la venue à l'être de l'espèce à laquelle il appartient: l'embryon humain passe à travers des étapes pendant lesquelles il ressemble successivement aux embryons des animaux qui précèdent l'homme dans l'échelle des êtres. D'une façon analogue, la formation de l'individu européen répétait, mais dans une succession inversée, les étapes qui avaient abouti à sa culture. L'apprentissage de la langue maternelle, issue directement ou indirectement du latin, était suivi de celui du latin, étude qui était elle-même suivie de celle du grec, considéré comme la racine dernière. L'étudiant allait vers l'amont, remontait à la source d'un fleuve sur lequel il voguait.

Du point de vue de la politique éducative d'un pays, c'est un coup très astucieux, un exemple classique du «diviser pour régner»: opposer la corporation des hellénistes et celle des latinistes permet d'affaiblir toutes les études classiques.

Il y a plus profond: sauter par-dessus le latin correspond à un rêve allemand, qu'il faudrait déconstruire. C'est le rêve d'une affinité naturelle, originelle, entre le grec et l'allemand. Ces deux adjectifs doivent s'entendre non seulement comme le nom de langues, mais comme deux peuples, voire comme deux 'essences'. Il se nourrit d'un ressentiment allemand contre Rome: ressentiment religieux depuis au moins Luther; ressentiment littéraire contre le français au XVIII^e siècle depuis Lessing; ressentiment politique au XIX^e siècle, lorsque Hermann le Chérusque (Arminius), avec sa victoire sur les légions de Varus, devint héros national. La conséquence positive de cette sensibilité fut de renforcer l'essor de la philologie classique.

Ceci dit, il reste une question de fond: L'Antiquité vraiment intéressante n'est-elle pas plutôt grecque que latine? Les grands créateurs de la philosophie, des mathématiques, de la politique, n'étaient-ils pas plutôt grecs que latins? Poser la question, c'est déjà y répondre, comme suffit à le montrer ce fait tout simple que les mots qui désignent ces champs du savoir et de l'action sont tous les trois des mots grecs.

III. «CORPUS»: RÉPONSE

Les deux, arguments et objections, reposent sur un présupposé commun.

Il n'est pas toujours consciemment formulé. Formulons-le. En un mot : les Romains, ce sont nous. Nous sommes français, nous parlons une langue romane, nous sommes européens. Pire encore : les Grecs, ce sont encore nous, ce sont nos ancêtres.

C'est là qu'il me faut sortir ma « voie romaine ».

Les Grecs sont intéressants justement parce qu'ils ne sont pas nous. Nos ancêtres par le sang sont pour partie effectivement quelques romains, mais avant tout des celtes, mâtinés de germains, de slaves, de magyars, etc.

Les Grecs sont des ancêtres que nous avons adoptés, en un mouvement inverse de ce qui se passe habituellement dans une adoption.

S'il faut donc étudier les langues anciennes, ce n'est pas pour mieux sentir que ceux qui les parlaient étaient comme nous, voire, étaient nous. C'est au contraire pour mieux comprendre à quel point ces gens sont des autres. Mais aussi à quel point nous avons su les rendre nos ancêtres. Rien n'empêche donc de faire l'inventaire de ce que nous devons aux Anciens. Mais l'important est de se rappeler que la plupart de tout cela, nous l'avons non pas reçu, mais acquis de haute lutte. Ce n'est pas une sève qui coule en nous insensiblement ; c'est le résultat d'une greffe. Le fleuve de sens qui nous porte est le résultat d'une capture, voire d'une captation.

Les Anciens sont ainsi des autres. Ils sont nos autres. Du coup, ils permettent de savoir ce que c'est qu'un autre. Car il y a d'autres autres. Et nous voici en pleine actualité. Car les autres ne manquent pas, ils pullulent même : le Japon depuis déjà quelques décennies, la Chine, l'Inde, demain peut-être le Brésil, l'Indonésie, etc. entrent sur la scène économique, politique, culturelle peut-être.

Étudier les langues anciennes ne mène pas au repli satisfait sur soi, et en tout cas n'y a jamais mené. Une fois que l'on a compris que s'approprier ce qui n'est pas soi est le chemin de la culture, on peut étendre cette attitude et l'appliquer en dehors des limites de l'Antiquité classique.

Passer d'un autre à l'autre – du grec aux langues sémitiques, comme je l'ai fait après de meilleurs que moi, passer du grec au sanskrit, ou au chinois, comme l'on fait d'autres – cela n'a rien que de naturel. C'est refaire à sa petite mesure un parcours historique, celui des milliers d'européens qui, au cours des siècles, ont mérité le nom glorieux d'orientalistes.

Les Anciens nous permettent ainsi de savoir non seulement qui nous sommes, à savoir, qui nous sommes devenus. Ils nous aident aussi à comprendre que nous sommes, nous aussi, des autres.

IV. CONCLUSION

Ainsi, le latin reste un modèle d'appropriation culturelle. Léopold Senghor, qui était lui-même ancien khâgneux et agrégé des lettres classiques, devenu président du Sénégal, rêvait de faire apprendre les langues classiques à ses

jeunes concitoyens. Ce n'était pas uniquement pour les intégrer à une communauté francophone. Il souhaitait plutôt leur faire assimiler la civilisation occidentale en commençant par le bon bout, et pas par le Coca Cola.

Peut-être n'est-il pas absolument nécessaire d'apprendre le latin pour adopter cette attitude. Mais cela aide beaucoup. Car ce sont les Romains qui ont fait les premiers ce choix difficile de références culturelles étrangères, et tout cela s'est fait, dans l'Antiquité comme au Moyen Age, en latin.

QUOMODO RATIO DOCENDI LINGUAM LATINAM
METHODO ØRBERGIANA EXPLICARI AB STEPHANI
KRASHEN LINGUISTICA THEORIA POSSIT

MARCUS RICUCCI

I. PARS PRIMA, 1. PROLUSIO

Referam vobis curiositatem, de qua, sancto Augustino testante, dicitur : «Hinc satis elucet maiorem habere vim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem» (*conf.* I 14, 23). Honestum est enim ac fortasse necessarium, certe quod antiqui sapientes laudaverunt, recreari quandoque a continuis curis ac aliquando variis cogitationibus mentem nostram oppressam et maxime hic et nunc, coram hominibus, magistris et professoribus qui doctissimi et eruditissimi sunt. Itaque pulchrum erit a doctrina eruditioneque nostram mentem aliquo iocandi genere ad hilaritatem humanitatemque iocunditatemque converti, ubi est maior doctrina urbanitasque vestrum qui tam benigne quam comiter ad dissertatiunculam meam legendam adestis.

I 2. ACTIO

Cum domi ante tres annos, parentibus, sorore, cognatis absentibus et, quod his difficilius est, consuetudine lautioris cibi, de ratione docendi ac discendi linguam Latinam meditabundus essem, retialem mundum, qui Anglice 'internet' dicitur, navigavi per instrumentum computatorium et Stephani Krashen nomen inveni, Deo favente, et textum eius in actis diurnis *on line* legi.

Legi denique dissertationem quo agitur de methodo discendi et docendi linguas vivas et viventes secundum theorias Stephani Krashen qui Professor emeritus Universitatis Californiae Australis est.

Quomodo theoriae Stephani Krashen ad ediscendas linguas antiquas pertinere possint? *Veterum Sapientia*, quae Summi Pontificis Iohannis XXIII Constitutio Apostolica est, ad linguam Latinam provehendam proclamat (6):

Re quidem ipsa, lingua Latina, iamdiu adversus varietates tuta, quas cotidiana populi consuetudo in vocabulorum notionem inducere solet, fixa quidem censenda est et immobilis; cum novae quorundam verborum Latinorum significationes, quas christianarum doctrinarum progressio, explanatio, defensio postulaverunt, iamdudum firmae eae sint rataeque.

Legendo professoris Stephani Krashen dissertationem, exstincta vi electrica, illa die, somniavi. Quae cum secreto animo meo per ambages laby-

rintheas (quae docendi methodus esse potest?) agitavisset, cor magnopere repente pectusculo palpitabat, et subito raptus sum in spiritu ad tribunal dominae Philologiae, quae est prosopopea vel personificatio scientiae antiquitatis et humanitatis studiorum: ibi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem.

Sed dominam Philologiam tandem vidi. Erat mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis, statura discretionis ambiguae. Et dextra quidem incunabola, sceptrum vero sinistra gestabat.

Interrogatus ab illa condicionem meam, philologum Ciceronianum me esse respondi. Et illa: «Mentiris», ait, «Krashianus es, non philologus nec Ciceronianus!». Quae cum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem signarem in mente mea calamo, apparuit altera domina. At ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem quanam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis, obstupui et, visu in terram defixo, quidnam deinceps esset actura expectare tacitus coepi. Et, cum domina Philologia repente evanisset, illa mulier qui adfuerat mihi dixit: «Ego sum prosopopea vel personificatio novissimae Scientiae quam tu coluisti quasi idolatra: ego sum Secundae linguae Acquisitio, quod vulgo Anglice 'Second Language Acquisition' appellatur. Sed sunt nunc theoriae linguae naturalis acquisitionis, scientia aetatis nostrae duce, quae possunt explicare quomodo mens humana secundam videlicet peregrinam linguam acquirere vel ediscere possit: haec nova disciplina academica orta est ab Linguistica, quae est scientia linguarum, et specialiter ab Linguistica applicata quae ad theorias doctrinae linguarum pertinet. Ego sum potentior et agilior et capacior quam domina Philologia quae contra avis cogitabunda et fabularum genetrix gentilium est et voluptas ad hominum aures!».

Et ego, timore plenus, illi respondi: «Sum magister linguae Graecae et Latinae, et propterea in bibliotheca, quam mihi Mediolani, unde indigenus sum, summo studio ac labore confeceram, carere libris dominae Philologiae sacris non poteram. Itaque, miser, lecturus Tullium ieiunabam, cum mater mea amatissima de ieiunio meo desperaret ob maternas aerumnas. Post noctium crebras vigiliis, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio studiorum ex imis visceribus eruebat, Caesar bellus Tulliusque meus sumebatur in manibus. Sed discipuli mei linguam Latinam non sciunt! Cur? Responde, si audes!».

Et cum illa adnuisset dixit: «Cognoscis methodum Ørbergianam? Hans videlicet Iohannes Ørberg elaboravit hanc rationem docendi Linguam Latinam».

«Minime quidem».

«Cognoscisne, idolatra, qui clamas, sublatis manibus ad caelum dominam

Philologiam, methodum tralaticiam quae dicitur videlicet Anglice ‘Grammar-Translation Method’...»?

«Cur saepius Anglice loqueris, domina mea?».

«Ego sum novissima disciplina, sicut tibi narravi, et multi studiosi, qui me in universitatibus et academiis in terrarum orbe colunt, Anglice scribunt, cum de me tractant et me magna cum doctrina laudant».

«Ita. Quaero, dic mihi quis sit Iohannes Ørberg».

Et illa, intermisso tempore, dixit: «Iohannes Ørberg, in Danis regionibus natus, anno 2010 mortuus est: iuvenis lauream in litteris Anglicis, Francogallicis Latinisque apud Universitatem studiorum Hauniae, quae vocatur nunc Copenhagen, obtinuit. Dum in Instituto linguis secundum methodum naturalem docendis (vulgo ‘Naturmetodens Sproginstitut’) munere fungitur, novam quandam, quamvis iam antiquitus usitatam, linguae Latinae docendae ingressus viam, anno 1955 novam seriem librorum scholasticorum in publicum dedit cui hunc titulum indidit: *Lingua Latina secundum naturae rationem explicata*. Quod opus anno 1990 etiam emendatum, retractatum atque *Lingua Latina per se illustrata* appellatum denuo in lucem edidit».

Et ego respondi: «Nunc mihi in mentem occurrit. Iohannes Ørberg tralaticiam linguae Latinae docendae methodum recusavit, et secundum naturae rationem librum composuit. Discipuli igitur a facillimis sententiis incipiunt velut “Roma in Italia est”. Omnia dehinc vocabula nullo modo a sensibus sunt abstracta, quippe quae semper non sola, sed iuncta in textu appareant illustrenturque imaginibus vocibusve iam notis. Item res grammatica ita proponitur ut non tantummodo praecepta quaedam, sed linguam ipsam discamus ex qua grammatici quondam eadem exprompserunt exempla auctoritate freti auctorum; nam hi vel imprimis sunt sequendi, ex lingua ipsa etiam praecepta haurienda sunt. Itaque hoc modo non postulatur a discipulis ut in patrium sermonem convertant, sed ut Latine legant, intellegant, loquantur, cogitent. Neque hanc ipsam ob causam lexica desiderantur; nam memoria, lingua, animi ingenium sine ullo intervallo exercentur».

Et illa dixit: «In Italia Aloysius Miraglia, qui mirabilis orator in Latina elocutione est, Iohannis Ørberg librum edidit et Italiae toti divulgavit notitiam illius libri qui *Lingua Latina per se illustrata* inscribitur. Multi discipuli sunt qui in antiquissima lingua studenda vivere, cohabitare, colloqui cum multis, qui ante nos in terra versi sunt, possunt. Ita Iohannes noster, cum discipulos magis et magis legere Latine et non magno cum labore aenigmata solvere voluisset, disciplinam linguae Latinae tantum differre ab ea qua utebantur aliarum linguarum magistri animadvertit. Itaque nova atque efficaci ratione docere coepit: linguam Latinam eadem ratione docendam esse, id est ratione et via directa, misso circuitu illo incommodo qui per patriam linguam ad singula vocabula intellegenda fert, immo ducit, pro certo habuit. Hanc docendi rationem, quae iam dudum adhibebatur a plerisque linguarum magistris, ad Latine

docendum accommodare temptaverant magistri quidam Angli, ex quibus doctissimi W. H. D. Rouse et R. B. Appleton enumerandi sunt. Consilio eorum, stimulavit Iohannem, virum magnae doctrinae, liber, qui *English by the Nature Method* inscribitur et cuius auctor fuit Danicus Arthur M. Jensen, sedulus discipulus Otti Jaspersen, qui, cum Anglicae linguae professor clarissimus apud Universitatem studiorum Hauniae, quae vocatur nunc Copenhagen, esset, viam ad vivas et viventes linguas docendas excogitaverat quam naturae methodum vocabat et iam ad linguam Anglicam adhibendam curaverat». Domina Secundae linguae Acquisitio perbreviter de professoris Stephani Krashen doctrina me instruxit.

II. PARS SECUNDA

Sunt hypotheses vel rationes propter quas et per quas mens humana linguam secundam vel peregrinam ediscere possit, secundum doctrinam professoris Stephani Krashen.

1) 'Acquisition-Learning Hypothesis'. Homo in mente duas vias rationesque quae nullo modo dependent ad linguam evolvendam et cogitandam habet:

a) una ratio qua mens humana discit linguam peregrinam acquisitio ('Acquisition' Anglice) est. Quae est subconsciis et intuitivus processus quo, in imis et imperscrutabilibus penetralibus mentis humanae sicut in abyssu, funditus evenit aliquid quod non possumus cognoscere recte. Acquisitio est ratio non dissimilis qua parvulus puer accipere (*pick up*) linguam suam matrem vel primam, sicut Augustinus linguam Latinam accepit sicut lactem de nutrice. Est acquisitio ratio qua homo non habeat notitiam plenam et consciam regularum grammaticalium vel praeceptorum;

b) altera ratio qua mens humana discit linguam peregrinam est perceptio ('Learning', Anglice). Quae est conscius processus cum homo habeat notitiam plenam et consciam regularum grammaticalium et potest cogitare et explicare regulam grammaticalem qua, secundo et dato tempore, uti vult.

2) 'Monitor Hypothesis'. 'Monitor' est Anglicum nomen quod datum est facultati innatae menti humanae: haec facultas est regularum grammaticalium eruditio et servit ad sententias producendas quae sint correctae sub specie grammaticae, cum mens humana habeat cognitionem regularum grammaticalium vel notitiam. Quippe qui consecutus elocutionis gloriam dicere orationem vel scribere ornate et copiose et facunde vult, is elaboravit textum non mentis agilitate, sed per facultatem mentis quae dicitur Anglice 'Monitor'; quae ad perceptionem vel regularum grammaticalium conscientiam pertinet. Ut possit fieri ut facultas 'Monitor' perfunctoria et activa sit, sunt tres condiciones ponendae monendaeque certe: primum, satis ad formam vel regulam grammaticalem intentio mentis sit necesse est; secundum, sit tempus satis homini qui possit cogitare de regularum grammaticalium na-

tura ad usum correctum; tertium, recta et plena cognitio regulae grammaticalis praeceptique nobis habenda sit.

3) 'Input Hypothesis'. Nos possumus linguam secundam vel peregrinam discere, cum nos in lingua intellegamus vel apprehendamus quod significat vel quod in sententia aut in sententiis continetur. Sequitur ergo ut intellegamus aut apprehendamus structuram, quae in sententia est, quamquam structura ipsa nobis ignota sit. Quomodo hoc potest accidere? Possumus intelligere aut apprehendere linguam secundam vel peregrinam quae nobis omnino ignota est. Quis hoc negaverit? cum sine dubio asseveraret: «Non credo, non confido, quia absurdum est!». Nos tamen intelligere et apprehendere linguam secundam et peregrinam possumus cum nos adhibeamus non solum grammaticalium regularum notitiam, sed quoque cum ad intelligendum vel apprehendendum utamur sententiarum contextu, cognitione mundi, nostra extra linguam notitia, realibus rebus et supellectilibus quas tangi potest, imaginibus quas oculis nostris potest observari et animadverti, gesticulationibus vel manuum motibus, faciei nutu, in summa experientia nostra adiuvatrice. Structura est ideo quod Anglice dicitur 'comprehensible input'.

4) 'The Active Filter Hypothesis'. Linguae acquisitio ('Acquisition', Anglice) et non perceptio linguae ('Learning', Anglice) est praesertim quod bene evenit si revera linguam secundam volumus perdiscere: grammatica via est ad textum intelligendum aut ad elocutionem apprehendendam cum conversatione inter invicem loquentes homines.

Si vis structuram, quam Anglice dicitur 'comprehensible input' et quae est in lingua ipsa discenda, adhaerere, ut ita dicam, menti humanae, si vis omnino aggregationem facere cum ficto, ac subditivo mechanismo innato menti humanae quod dicitur Anglice 'Language Acquisition Devise' (LAD), nostra mens relaxata, non anxiosa, non aerumnis plena nec vexata curis esse debet. Quod discendum est debet stimolare curiositatem et iocunditatem; sin hoc non potest consequi, mens humana intellegere vel apprehendere non potest, videlicet linguam secundam vel peregrinam discere.

III. RECAPITULATIO

Methodus Ørbergiana per theoriam Stephani Krashen brevissime sub quatuor cogitandarum rerum elementis illustranda est.

III 1. GRAMMATICA

In methodo translaticia discipuli coguntur formas et leges grammaticas ediscere atque singula vocabula in glossario quaerere antequam paucissimas sententias Latinas, ut ita dicam, 'dissecare' incipiunt et verbum verbo reddendo in suam linguam vertere. Methodus translaticia est 'deductiva' quoniam regula grammaticae est data priusquam discipulus legeret textum in quo exemplum regulae reperiatur.

Si per methodum Ørbergianam artem legendi docere volumus, non incipiendum est a praeceptis grammaticis atque glossis, sed ab integris exemplis legendis quibus plane illustrantur formae et leges grammaticae et significatio vocabulorum. Haec methodus Ørbergiana, quae ‘inductiva’ dicitur, efficacem se praestitit, quoniam hoc modo discipuli magno cum labore magis aenigmata solvere non discunt (sicut evenit in methodo translaticia) quam Latine legere atque intellegere discunt.

Krashen affirmat necesse esse primum comprehendere, deinde grammaticam studere; primum significatum generalem gustare, secundum regulas singulas enodare a textu: exemplum imaginis metaphoricum ponendum est ut in mentem vestram reticuli imago accipienda sit.

Reticulum est imago metaphorica huius muneris quo mens nostra capax est faciendi in scandendo textu, in textu praelegendo, summatim in compagine verborum rumpenda, quasi in conculcando textu per anagnosticum tamquam ut pro legentibus significatio per linguae formas tenebrosa emergat ab textus aequoribus et ad formas linguae significatio plena et lucida redire possit: hoc modo in legentium mente vivida evidentia rerum consurrexit. Ergo imago reticuli habenda est in animo ut in mente nostra munus legendi perfacillime illustretur.

Primum bonum est considerare, ponderare, animadvertere omnia spatia quae intersunt in quadratis, id est metaphorice comprehendere sensum et significationem et, quod est comprehensum, quasi ruminatio rerum in mente, volutandum est.

Secundum melius est enodare, tangere, solvere nodos, iuncturas compositionisque nexus qui omnia spatia quadrata reticuli ligant, id est metaphorice grammaticalia principia, morphologia et syntaxis.

Primum comprehendere, deinde solvere per analysim nodos grammaticae dicit Iohannes Ørberg, confirmante professoris Stephani Krashen doctrina. Primum solvere per analysim nodos grammaticae, secundum comprehendere ab iis elementis quae ab analysi logica emergerunt: hoc munus est quo fungit discipulorum mens in methodo translaticia, usa munere quod ‘Monitor’ Anglice appellatur.

III 2. TEXTUS

Liber qui *Lingua per se illustrata* inscribitur incipit a sententiis simplicissimis et ad rem communem omnibusque notam spectantibus, quae accurate disponuntur ita ut nihil difficilius sit quam ut statim a discipulo intellegatur. In singulis lectionibus vocabula discenda cum aliis iam notis coniunguntur ita ut significatio semper in promptu sit, interdum imaginibus vel adnotationibus in margine paginae positis adiuvantibus.

Nec vocabula tantum, sed etiam res grammaticae gradatim in sententias continuas insinuantur ita ut earum vis atque usus ex ipso contextu sententiarum plane declaretur. Simul Iohannes Ørberg in libro suo curavit ut omnia

discenda, cum grammatica necessaria tum vocabula quaeque usitatissima, toties repeterentur ut animis discipulorum penitus infigerentur.

Stephanus Krashen simplicitatem textus esse vehiculum acquisitionis affirmat, cum linguae Latinae discipulus tiro sit et sententiarum ornamenta non agnoscat; textus simplicitas enim claritas significationis est, id est signum essentiale quod in sententia continetur.

Si discipulus textum comprehendere vult, primo contactu cum textu ipso intercedente, mens humana non quaerit textum si habeat ornamenta sententiarum, verborum copiam, non quaerit si scriptor eloquentia imperante facundus sit, ut quantam vim habeat accurata et facta quodam modo oratio scripta ab auctore antiquo intellegat.

Sicut scribit Cicero verbosissimus patronus (*Brut.* 69):

Ornari orationem Graeci putant, si verborum immutationibus utantur, quos appellant tropous, et sententiarum orationisque formis, quae vocant schemata: ... quippe cum ita sit ad nostrorum temporum rationem vetus, ut nullius scriptum exstet dignum quidem lectione, quod sit antiquius. sed maiore honore in omnibus artibus quam in hac una arte dicendi versatur antiquitas.

Sed enucleare textum lustrando per structuram, solvere formarum grammaticalium aenigmata, submittere rhetoricas figuras in sacro larario ut religiose colantur, est munus speciale quo fungitur facultas innata menti humanae quod Anglice dicitur 'Monitor', secundum Stephani Krashen doctrinam.

III 3. LECTIO (ACTIO LEGENDI)

Atque ut exerceatur ars legendi, a primis elementis satis amplae lectiones Latinae discipulis dandae sunt, non paucorum versuum, sed integrarum paginarum.

Psycholinguistica est scientia quae pertinet ad rationem et causas per quas et propter quas humana mens potest res ad linguas elocutionemque dictionemque relatas percipere, cogitare, comprehendere ab imis penetralibus. Psycholinguista Americanus Franciscus Smith, qui studio actionis legendi se dedit per multos annos, scribit legendi actionem esse instrumentum, quo mens humana litteras per notas scriptas investigare atque interpretari naturaliter potest, exercitando per deductionem et inductionem facultatem explorandi textum perlectum.

Sed quid iuvat tironibus lectiones quamvis festivas legendas tradere si nimis difficiles sunt intellectu? Quomodo discipulus tiro, cui nullum vocabulum Latinum notum est, sine glossario et sine praeceptis grammaticis permultas paginas legere potest? Id fieri potest si lectiones ita ordinatae sint ut inde ab elementis omnia deinceps vocabula itemque res grammaticae per se ab omni

discipulo intellegantur, cum significatio verborum atque usus grammaticus perspicue appareat ex ipsa iunctura verborum sive contextu orationis.

Discipulis qui hoc modo omnia per se intellegunt opus non est prius formas grammaticas definire et significationem singulorum vocabulorum explorare: linguam Latinam quasi recta via discunt, nec est quod vocabula et sententias in suam linguam vertant — ipsis discipulis id supervacaneum videtur.

III 4. DELECTATIO

Cavendum est ne exemplis utamur quae discipulos defatigent et taedio afficiant. Necesse est id quod discipulis legendum proponitur dignum esse quod legatur, id est utile et aptum ad delectationem lectorum — miscendum utile dulci — nam fastidiosi sunt discipuli et lectionem sine delectatione neglegunt.

Lectionibus opus est quibus discipuli incitentur ad Latine legendum sine taedio atque cum delectatione, cum argumentum iis acceptum probatumque sit. Ut orator auditores, ita magister discipulos a principio benevolos, attentos, dociles facere debet. Id potissimum efficitur utendo, quantum fieri potest, genere narrationis.

Si enim pueri oblectationem habent, student; sin taedet eos legere Latinas sententias, iis taedium est Latinitas, non fons iocunditatis; immo, lingua Latina est vehiculum summae sapientiae, radix generis humani historiae, depositi fidei Christianae custos; omnia vicit tempora, gloriam dat, patientiam requirit, non est campus ad exercendas facultates mentis ubi, agmine confecto, agilitas velocitasque mentis adipiscatur.

IV. CONCLUSIO

His cognitiss, cum Stephanus Krashen esse veras hypotheses de ratione qua lingua adquiratur prima/mater aut secunda peregrina disceptet, discipulus sententiam Latinam legit cum sensum huius sententiae comprehendere tentet, tum lingua per intellectionem et apprehensionem adquiratur, cum in lingua esset simplex grammaticae structura vel forma linguae. Sequitur denique ut intentio mentis humanae est supra significationem verborum et sensum qui ab linguae profundis emanatur sicut unus radius solis disperdens umbras delendas et squalentes; id est textus sensus comprehenditur, intelligitur, apprehenditur, ita ut lingua adquiratur.

Si puero sunt solvenda aenigmata grammaticae cum pueri ipsi cogitent orationem Latinam esse lararium vel tabernaculum in quo depositae sunt verborum immutationes, quos Graeci appellant *τρόπους*, et sententiarum orationisque formae, quae Graeci *σχήματα*, tum, sic stantibus rebus, puer legit Latinam sententiam sicut armaturam munitissimam quae illi infrigenda est per instrumenta ferrorum id est per principia grammaticalia; et laboris titanici

praemium est non sententiae comprehensio, sed, cum armatura, qua comprehensionis thesaurus celatur, per grammaticae ferrosa instrumenta infringenda non sit, tamen meta est translatio de lingua Latina obscura et opaca ad linguam matrem apricam et claram: non interpretatione proceditur sed reddendo verbo e verbo per vestigia Grammaticae quasi Daphne fugitiva in textu imprimit. Quod est simulacrum refulgens sine substantia: est imago Narcyssii qui se esse pulchriorem et venustiore credidit quam imaginem sui super speculum aquarum lymphidarum stantem. Interrogat Franciscus Petrarca: «An non tibi videtur imago tua de speculo quasi tu ipse velle esse, sed ideo esse falsa, quod non est?» (*De vita solitaria*, II 9).

V. PERORATIO

Eloquentia vero in rebus infimis et technicalibus, vel in his quae ad scientiam rerum exprimendae sunt, non adest, sed vestra benignitae fretus confiteor egestatem sermonis Latini qui non est mihi patrius, ad novissimas recentissimasque conceptiones exprimendas.

Peto enixe veniam mulieribus et hominibus qui curiosi esse videntur de dimicatione et altercatione inter dominam Philologiam et dominam Secundae linguae Acquisitionem, cuius modestus arbiter fui et indignus auctor per contaminationem quae Eusebii Sophronii Hieronymi somnium cum Anicii Severini Boëthii consolatione philosophica coniungit: «faciuntne intellegendo ut nil intellegant?», Terentio accusante (*Andr.* 17).

Cum mea aemulatio in ficticia Martiani Capellae redivivi ethopoeia non imperiosa sit, in mea oratiuncula, quam nuper pronuntiavi, ergo crassitudo technicalis pro lactea ubertate, Anglicitas pro Latinitate, ut analogia utar, ad professoris Stephani Krashen doctrinam explicandam facilior aptiorque est, sed Latina eloquentia, hic et nunc, apud Sanctam Sedem in qua beati Petri memoria per saecula conservatur, maxime utenda est ut per Stephani Krashen doctrinam Latinitatis studium in iuvenibus discipulis, hoc saeculo ingravescente, promoveatur¹.

¹ Haec dissertatiuncula habita est a. d. X Kal. Apr. an. Sal. MMXII, apud Sanctam Sedem, in Campo Sancto Teutonico, Vaticano, in conuentu ab Instituto Romano Societatis Goerresianae (Julia-Maria de Schenck Henricoque Heidenreich moderantibus, Pontificio Comitatu de Scientiis Historicis perliberaliter fauente) istituto, videlicet «Dies Latinitatis vivae». Maximas gratias ago iis qui hunc conventum indixerunt et magna cum hospitalitate humanitateque nos oratores Latine tertio millennio loquentes receperunt.

BIBLIOGRAPHIA

- J. KELLY, *25 Centuries of language teaching*, Rowley 1976².
- S. D. KRASHEN, *The Monitor Model for adult second language performance*, in M. Burt - H. Dulay - M. Finocchiaro (eds.), *Viewpoints on English as a second language*, New York 1977, pp. 152-161.
- S. D. KRASHEN, *Second language acquisition and second language learning*, Oxford 1981.
- S. D. KRASHEN, *The Input Hypothesis: issues and implications*, New York 1985.
- S. D. KRASHEN, *The Input Hypothesis and its rivals*, in N. Ellis (ed.), *Implicit and explicit learning of languages*, London 1994, pp. 45-77.
- S. D. KRASHEN, *Explorations in language acquisition and use*, Portsmouth, NH 2003.
- S. D. KRASHEN - T. D. TERRELL, *The Natural Approach: language acquisition in the classroom*, Oxford 1983.
- R. MASCIANTONIO, *Stephen Krashen and the classical languages*, *The Classical Journal* 84, 1988, pp. 53-56.
- L. MIRAGLIA, *Come (non) si insegna il latino*, *Micromega* 5, 1996, pp. 217-233.
- L. MIRAGLIA, *Metodo natura e storia culturale*, in G. Milanese (cur.), *A ciascuno il suo latino: la didattica delle lingue classiche dalla scuola di base all'università. Atti del Convegno (Vicenza, 1-2 ottobre 2001)*, Lecce 2004, pp. 23-62.
- L. MIRAGLIA, *Latine doceo*, Montella 2009.
- H. H. ØRBERG, *Natura ratio: method directe inductive pour l'enseignement du Latin*, in *IX Congrès Association Guillaume Budé (Rome, 13-18 avril 1973)*, Paris 1975, pp. 914-922.
- H. H. ØRBERG, *Lingua Latina per se illustrata*, Montella 1997.
- F. SMITH, *Understanding reading: a psycholinguistic analysis of reading and learning to read*, Routledge 2004.

APPENDIX

ARGUMENTA

curante MAURO PISINI

HISTORICA ET PHILOLOGA

S. Costanza, *De divinatione Graeca. Quid e papyris selectis cognoscere possimus*

E papyris Graeco sermone conscriptis in Aegypto inventis plurimi quidem textus magni pretii ad divinationis actiones ac rationes pertinentes praebentur, quae exemplis haud paucis illustrantur, quoniam, aevo antiquo seriore, libri a viris illis exarati, qui fatorum arcanis adsidue studuerunt, nobis servati sunt. Multi est momenti haec opera, ad artem divinationis facilius intelligendam, praecipue explanare, cuius genera nonnulla, ut hieroscopiam, hydromantiam atque palmomantiam, divinandi principiis accurate prolatis, inspiciunt. De his igitur testimoniis hic praesertim disputatur. Simili modo libelli huiusmodi Romanorum Byzantinorumque animos nobis produnt, quos de revelandis rerum futurarum secretis nimis anxios fuisse perhibetur. Ex quo fit, ut religionis scriptor, ad rem suam scitius tractandam, varias historiae vices nullo modo neglegere possit.

Greek-Egyptian papyri are an inexhaustible treasure for developing a comprehensive picture of divination, its practice and its main principles, as they let us discover treatises from the Late Antique milieu of the occult sciences. It is worth carefully studying these handbooks, devised to inform, educate and give their readers the benchmarks of different methods of divination, such as hieroscopy, hydromancy or palmomancy, the evidence for which receives particular attention here. Similarly, these documents provide us with a privileged look at the beliefs of the men of Roman and Byzantine Imperial ages and at their burning anxiety to unveil the mysteries of the future. As a consequence, the history of religion cannot afford to neglect this topic.

*

B. Pieri, «*Retorquebas me ad me ipsum*»: Seneca, Agostino e alcuni lessemi di conversione

In hoc opusculo quaedam verba investigantur, quae de intima sui recognitione deque animi conversione ad Christum ab Augustino adhi-

bita sunt. Quorum alia (ut 'resculpere', 'recogitatio' nomenque illud agentis 'conversor') parum usitata sunt, alia (ut 'retorquere', 'sibi displicere', 'convertere', 'conversio', 'recordatio'), cum a paganis quoque Christianisque scriptoribus usurpentur, aliquam tamen insignem cum Seneca similitudinem manifestam faciunt. At parvae quaedam immutationes in eorundem verborum usu vel dispositione, ab ipso Augustino adhibitae, satis clare ostendunt quam longe Stoicae sapientiae scriptor et doctor ille gratiae inter se differant.

Il contributo studia l'uso agostiniano di alcuni lessemi appartenenti al campo semantico della introspezione e della conversione. Alcuni sono piuttosto rari ('resculpere', 'recogitatio' e il nomen agentis 'conversor'), altri (come 'retorquere', 'sibi displicere', 'convertere', 'conversio', 'recordatio'), pur se sfruttati anche da altri autori pagani o cristiani, dimostrano una particolare consonanza con il modello senecano. Gli 'aggiustamenti' lessicali e sintattici operati da Agostino confermano però la grande distanza fra l'aspirante stoico e il dottore della grazia.

*

O. A. Bologna, «Dis Manibus ...»: un'iscrizione romana inedita da Alassio

Hac in vestigatione de quadam agitur inscriptione, quae hic primum in vulgus editur. Amplis atque elegantibus litteris quadratis exarata, ipsa, exunte I vel II ineunte saeculo p. Chr. n. facta, est Alaxii, in claro provinciae Savonensis oppido, in cuiusdam domus pariete defixa. Brevis autem textus est in genuino loci illius lapide inscriptus, quem Fabius Ianuarius libertus patronae suae, Fabiae Priscillae, beneficiorum memor dicat. Muliere mortua, cippus cum inscriptione iuxta viam Iuliam Augustam ad Albingaunum haud ab aliis sepulcris longe situs putatur.

Si analizza un'epigrafe funeraria di raffinata fattura, databile alla fine del I o all'inizio del II sec. d. C. Il manufatto è murato sulla facciata di una casa privata, costruita nella seconda metà dell'Ottocento, ad Alassio, in provincia di Savona. Nel breve testo, inciso in elegante capitale quadrata su supporto di pietra locale, un liberto dedica agli dei Mani la sua patrona defunta di nobili origini, Fabia Priscilla. Probabilmente l'iscrizione apparteneva a una stele collocata lungo la via Iulia Augusta, appena fuori l'antica Albingaunum, l'attuale Albenga.

*

G. Milanese, Sondaggi su grafie gregoriane e suono del latino

Cantus qui Gregorianus dicitur magni momenti testimonium praebet de linguae Latinae pronuntiatu, aetate Caroli Magni imperatoris vulgato, cui Alcuinus una cum sociis discipulisque suis multam navavit operam. Verba

quomodo sonis musicis coniungi possint, ex verbi 'circumdare' accentu patet, cum cantus Gregoriani ignoti auctores huius verbi ictu usi sint eodem fere modo, ut a grammaticis senioris, quae dicitur, Latinitatis edocemur. Aliis autem locis libri manuscripti de sono ipso atque de viva pronuntiatione Latinae linguae nos monent, ut praesertim e liquescentibus neumatibus signis patet, itemque de sententiae membris apte distinguendis lucidum faciunt indicium.

Il canto gregoriano costituisce una testimonianza di grande importanza del tipo di pronuncia del latino che si era diffuso nell'impero carolingio in séguito all'opera di Alcuino e dei suoi collaboratori e continuatori. In alcuni casi l'interesse è al livello della struttura compositiva verbale-melodica: il caso dell'accento di 'circumdare' permette interessanti paralleli con la teorizzazione dei grammatici della tarda antichità. In altri casi i manoscritti testimoniano il tipo di esecuzione fonetica, soprattutto nel caso della liquescenza, o forniscono indizi sul modo di articolare la frase latina.

*

F. M. Arocena, *Analecta hymnica Ecclesiae: himnarios e himnos*

Ipsa fidei elocutio iis Latinae eloquentiae formis, quae christianae vocantur, omnino innitur. Quae res quidem et saeculis et hominum vicibus progredientibus, fructus spiritales summi pretii adeo peperit ut, postea, ex iisdem Latinitas liturgica manaverit. In ea enim locum non minimum tenet liber hymnarius qui, Christi mysterium commentatus, nos ad orationem, cantum nec non ad divinae illius vitae vel imagines, vel ipsam poeticam hortatur. Haec omnia respiciens, huius articuli scriptor poema praebet legentibus quod *In plausu grati carminis* inscribitur, de cuius lingua, eleganti et fluida, pia versuum pulchritudine, diti figurarum copia, insigni disserit doctrina, praesertim cum, ibidem, religiosus poetae adflatus facile deprehenditur.

El latín cristiano abarca todas las manifestaciones lingüísticas de la fe. Con el paso del tiempo, esta lengua experimentó un dinamismo de crecimiento que produjo, como uno de sus frutos más preciosos, la Latinitas liturgica. En su seno creció el liber hymnarius, como expresión lírico-musical del misterio de Cristo hecho objeto de un afecto que suscita plegaria, canto, imagen, poesía. En este contexto, el autor presenta el poema titulado In plausu grati carminis que la Iglesia canta en la mañana del ocho de diciembre, y que data del siglo XV. La lengua latina es la veste que, con su pulcritud, da prestancia a la rica simbólica contenida en el himno. Mientras el canto de las estrofas desprende su ethos alegre, el léxico invita a descubrir el sentido espiritual de algunos textos inspirados.

*

G. Dalla Pietà, *La tragedia Chosroes di Louis Cellot: un tipico prodotto del senecismo letterario del secolo XVII*

Auctor hac commentatione tragoediam cui titulus *Chosroes* inspicit. Haec quidem tragoedia a Ludovico Cellotio (Louis Cellot), qui Societati Iesu nomen dedit, est composita atque in Antverpiensi quod dicitur Corpore continetur. Corpus Antverpiense septemdecim tragoediis a nonnullis Sodalibus Iesu exaratis constat atque Antverpiae est typis impressum anno millesimo sescentesimo tricesimo quarto. In fabula primas agit partes Chosroes ille qui, paulo ante Saxanidum imperium collapsum, Persis imperavit. Huius dramatis narratio iure adscribitur iis scaenicis operibus a Sodalibus Iesu compositis quae exotica considerari possunt, quorum argumenta ad Orientem spectant quaeque usque ad hoc temporis nemo fere investigare ausus est. Commentationis auctor potiores tragoediae locos commentario instruit, inde, fontes atque exempla aperit et recenset quibus fabula innitur. Patet enim Cellotium Senecae artem metricam poeticumque sermonem maxime expressisse, eruisse autem rem ex *Annalibus* Cardinalis Baronii, qui singillatim Chosrois aetatem describit. In postrema commentationis parte Latinum hoc drama cum Francogallica tragoedia a Iohanne (Jean) Rotrou composita eodemque titulo praedita (*Chosroés*) comparatur. Liquet enim huiusce Francogallici operis auctorem, qui medio saeculo XVII floruit, Sodalibus Iesu vestigiis institisse.

Il contributo prende in esame la tragedia Chosroes, opera del padre gesuita Louis Cellot, pubblicata con altri sedici drammi nel cosiddetto Corpus Antverpiense del 1634, contenente 17 tragedie di diversi autori appartenenti alla Compagnia di Gesù. La tragedia presenta la fine del regno di Cosroe Parviz (Vincitore), l'ultimo importante sovrano della dinastia Sasanide. L'ambientazione esotica costituisce un soggetto particolarmente inesplorato nella letteratura latina gesuitica. In questo articolo l'autore fornisce il commento di alcune importanti scene del dramma, fermando la sua attenzione soprattutto sulle fonti, tra cui spiccano Seneca per lo stile e la metrica, nonché, sul piano dei contenuti, gli Annales del cardinal Cesare Baronio, che narrano in dettaglio la storia di Cosroe. Il saggio si conclude instaurando un confronto con il Cosroés di Jean Rotrou, che prese a sua volta ispirazione dal Chosroes del Cellot.

*

R. Spataro, *Ecclesiae Patres Christianae orationis magistri. De locis Patrum qui continentur in Institutione generali de liturgia horarum*

Pervolventi cuique textum *Institutionis generalis de liturgia horarum* (IGLH), quam Paulus VI promulgavit de oratione Christiana, est in aperto hic ibidem multos locos esse depromptos ex operibus Patrum Ecclesiae quorum plurimum est momentum. Patres enim nos docent preces, quas Christifide-

les fundunt, opus esse divinum a Christo Eiusque Ecclesia patratum. Praeterea, per sententias Patrum erudimur qua ratione Sacra Pagina, Christi Mysterio illustrato, enodanda sit. Denique in *IGLH* symbolismus, qui dicitur, liturgicus illustratur, quem memorati quidam Patrum loci praebent. Quapropter, asseverandum est Patres esse profecto orationis Christianae magistros.

The Institutio generalis de liturgia horarum (IGLH) contains the principles and basic rules of the liturgical Christian prayer. In this document, issued by Paul VI, there are several and significant quotations drawn by the early Church Fathers. Their teaching, that the IGLH copiously adopts, concerns the nature of Christian prayer, which is meant as act of Christ and his Church, the Christological interpretation of the Holy Scripture, and the symbolical value of morning and evening prayer. Therefore the Church Fathers turn out to be outstanding theologians also in the domain of the liturgical prayer.

*

M. Sodi, *Tradurre testi per la liturgia: difficoltà, sorprese, prospettive*

Cum de linguae cuiusvis operibus in sermones nostrae aetatis agitur verendis, res vero huiusmodi ad Catholicae quoque Ecclesiae liturgiam spectat, cuius in ritibus sermones vernaculi iamdiu sunt coepti adhiberi. Studiosi igitur fuit de notis quibusdam peculiaribus, ad quaestionem pertinentibus, res clare aperire, ut variae interpretationis formae, una cum ipsarum natura et indole explanarentur. Non paucis igitur elementis perpensis, vir doctus scienter adfirmat quodvis genus translationem textum primigenium ita tueri, ut Christifidelium preces unanimi voce promoveat, sermone quidem nitido et perspicuo, haud secus ac illo quo in loquendo utimur.

Nella complessa situazione della traduttologia è implicata anche la liturgia dal momento che tutte le lingue sono ammesse nel culto ufficiale del Rito romano. Lo studio cerca anzitutto di cogliere alcuni elementi essenziali relativi alla problematica in questione, per verificare la diversità di prospettive dei due documenti ufficiali che finora hanno orientato il lavoro. Il percorso invita al recupero di un metodo di lavoro che sembra essere mancato nell'elaborazione del secondo documento. Tutto questo per concludere in favore di una traduzione che sia rispettosa del contenuto originario, ma tale da favorire la preghiera dell'assemblea con un linguaggio immediato, tipico della trasmissione-comunicazione orale.

*

G. Bernardi Perini, *Ricordo di Fernando Bandini (1931-2013)*

Hoc articulo Fernandi Bandini memoria celebratur qui, in Patavina studiorum Universitate Italicarum litterarum doctrinam diu professus, simul

inter egregios aetatis nostrae poetas iure adnumeratus est. Carmina plerumque Italice scripsit, haud raro tamen et genuino Vicetinae gentis sermone, quo a puero imbutus est, et dilectissimae Latinae linguae libenter indulsit: purius enim sanctiusque opinabatur utrumque hoc 'mortuum' dicendi genus, quod iam esset ultra citraque historiae fines. Quod ad Latina carmina attinet, saepius poeta in Hoeufftiano certamine, deinde in Vaticano, prioribus huius Latinitatis commentariis coniuncto, palmam meruit; valde ergo optatur, ut omnia eius poemata Latine conscripta in unum colligantur. At hoc omnino ex eius triplici opere patet: sive antiqua Romanorum lingua utebatur sive Italica seu Veneto illo sermone, de hominum vita, vel moribus, non modo ex animo sensit, sed etiam affabre scripsit poeta noster, perspicua quadam et sincera religione motus.

Si commemora la figura di Fernando Bandini, italianista nell'Università di Padova e poeta tra i più stimati della nostra epoca. Nella sua attività poetica amò prodursi anche nel nativo dialetto vicentino e nella prediletta lingua latina: due lingue a diverso titolo 'morte' ma perciò privilegiate, ciascuna a suo modo, per essere ormai sottratte all'usura del tempo storico. Per le poesie latine Bandini è stato premiato più volte nel Certamen Hoeufftianum di Amsterdam e poi nel Certamen Vaticanum, collegato alla prima serie di Latinitas. Auspicando una futura edizione completa delle sue composizioni in latino, si sottolinea il senso autenticamente religioso della vita e della storia che pervade tutta la produzione di Bandini, poeta trilingue.

ARS DOCENDI

R. Brague, *La voie romaine*

Latina quidem humanitas, quae ex ipsius lingua litterisque derivatur, est prorsus aliquid, ut Romani nos docent, qui id primum persecuti sunt, cum ad externarum gentium doctrinas sese applicuerunt, cuius possumus fieri participes et potiri quodammodo, ad nostram ditandam identitatem. Quod idem, postea, factum est sive saeculis antiquioribus, sive media, quae dicitur, aetate. Praeterea, veterum scriptores sunt illi quidem quos, praeter ceteros, sub classicorum titulo appellamus et nostros omnino vocamus. His de causis, si nobis satis bene novisse sinunt quando, singulari ex indole, auctor quisque ita dici mereatur, maxime autem cum liquido patet alienum aliquid adipisci id esse veram experiri humanitatem, cuius et cognoscendi et agendi rationes ultra ipsos Antiquitatis, aut Mediae Aetatis fines extendi possunt.

Le latin reste un modèle d'appropriation culturelle, car ce sont les Romains qui ont fait les premiers la choix difficile de références culturelles étrangères, et tout cela s'est fait, dans l'Antiquité comme au Moyen Age, en latin. D'autre part, les Anciens

sont des autres ; ils sont nos autres : du coup, ils permettent de savoir ce que c'est qu'un autre. Une fois que l'on a compris que s'approprier ce qui n'est pas soi est le chemin de la culture, on peut étendre cette attitude et l'appliquer en dehors des limites de l'Antiquité classique ou du Moyen Age.

*

M. Ricucci, *Quomodo ratio docendi linguam Latinam methodo Ørbergiana explicari ab Stephani Krashen linguistica theoria possit*

Quomodo Stephani Krashen doctrina, quae ad peregrinae linguae discendae rationem pertinet, ad Latinae quoque linguae institutionem applicari potest? Ioannes Ørberg, qui Latini sermonis docendi novam methodum intulit, libellum qui *Lingua latina per se illustrata* inscribitur in lucem edidit et Aloisius Miraglia, hunc ipsum in Italiam vulgando, eum publicis ludis enixe laudavit. Methodo Ørbergiana duce, ut lingua Latina et curiositate et voluptate, quasi lacte nutriatur, primum textus legendus est, deinde, grammaticae principia de textu in loco selecto enodanda sunt. Sequitur ergo ut scripta, quae non imperviae semitae videntur, sed eliquata a translaticiae methodi aenigmatibus, fluide ad mentis agilitatem veniant. Discipuli, cum historiam in libello Ørbergiano verbis narratam facillime legant, legendo sine ullo labore linguam quae per se et per rerum compagem in glossis et notis illustratur sic tam clare comprehendere possunt quasi textus, sua sponte, ad mentis aures loquatur. Discipuli igitur non memoriae verba praeceptaque, eadem volutando, mandant, sed quod prius legerant atque intellexerant in memoria firmiter servant.

Can we apply Stephen Krashen's theories on Second Language Acquisition to Latin learning? That is possible according to Hans J. Ørberg, who has introduced a new method for teaching Latin, described in text books recently distributed in Italy by Luigi Miraglia. Ørberg promotes a type of learning proceeding directly from reading rather than from the grammar of the text. As a consequence, teaching starts with the approach to very simple texts, easily and productively interacted with by students. Ars legendi is favoured, through a method which is appropriate to their understanding and helps them to interpret the text, avoiding the labour and the boredom of an abstract and presumptive memorization.

Typis impressum Romae
mense Iulio
MMXIII