

MNEME

QUADERNI DEI CORSI DI BENI CULTURALI E ARCHEOLOGIA



VOLUME 1 - 2016

DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

MNEME

QUADERNI DEI CORSI DI BENI CULTURALI E ARCHEOLOGIA

1

ANTICO E MODERNO

LABORATORIO DI RICERCHE TRASVERSALI II

a cura di
Luna Figurelli



PALERMO
2016

MNEME. QUADERNI DEI CORSI DI BENI CULTURALI E ARCHEOLOGIA

Direttore: Elisa Chiara Portale

Comitato scientifico: Johannes Bergemann, Nicola Bonacasa †, Annliese Nef, Salvatore Nicosia, Vivien Prigent, Natascha Sojc.

Comitato editoriale: Sergio Aiosa, Nunzio Allegro, Fabiola Ardizzone †, Oscar Belvedere, Armando Bisanti, Aurelio Burgio, Alfredo Casamento, Delia Chillura, Massimo Cultraro, Salvatore D'Onofrio, Monica de Cesare, Gioacchino Falsone, Franco Giorgianni, Mauro Lo Brutto, Leonardo Mercatanti, Vincenzo Messina, Giovanni Nuzzo, Pierfrancesco Palazzotto, Daniele Palermo, Simone Rambaldi, Cristina Rognoni, Roberto Sammartano, Luca Sineo.

Coordinamento di redazione: Simone Rambaldi

Progetto editoriale e redazione web: Filly Ciavanni

Direzione e Redazione:

Mneme. Quaderni dei Corsi di Beni Culturali e Archeologia
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
viale delle Scienze, Edificio 15
90128 Palermo

Contatti:

redazione.mneme@unipa.it

chiara.portale@unipa.it tel.: +39 091 23899455

simone.rambaldi@unipa.it tel.: +39 091 23899549

La collana di monografie *Mneme* è pubblicata on line, sul sito:

www.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/riviste/mneme

Copyright 2016 © MNEME. Quaderni dei Corsi di Beni Culturali e Archeologia
Dipartimento Culture e Società, viale delle Scienze, Edificio 15, 90128 Palermo
ISSN 2532-1722 - ISBN 978-88-943324-0-7

I testi sono sottoposti a *peer review* interno a cura del Comitato scientifico e del Comitato editoriale

2016 - Anno 1 - Volume 1

Editing fotografico: Filly Ciavanni

Immagine di copertina: Palermo, Palazzo Forcella, mosaico 'di Ippolito': il cacciatore, particolare (foto Aiosa).

Indice generale

- 9** *Premessa*
di Elisa Chiara Portale
- 11** *Introduzione*
di Giuseppina Barone
- 15** *Una caccia al cinghiale, mostri marini e temi nilotici nei mosaici pavimentali dell'ottocentesco palazzo Forcella a Palermo: tra suggestioni classiche e riproduzioni 'in stile'*
di Sergio Aiosa
- 47** *Revival neoclassico e ideali risorgimentali nel programma decorativo della casa di un antiborbonico siciliano*
di Fabiola Ardizzone
- 57** *Anus ebria: l'estetica della vecchiaia nella storia del gusto*
di Alessia Dimartino
- 75** *Vasi 'all'antica'. Falsificazioni e rielaborazioni nella collezione vascolare del settecentesco Museo di S. Martino delle Scale a Palermo*
di Rosanna Equizzi
- 87** *La società italiana postunitaria nella pittura di Revival Classico*
di Luna Figurelli
- 103** *L'invenzione della Sicilia antica. La protostoria siciliana nella storiografia italiana nazionalista e fascista*
di Pietro Giammellaro
- 113** *Le radici letterarie del mito nella pittura 'neoclassica' di Giuseppe Velasco*
di Mariny Guttilla
- 139** *Settecento neoclassico nel Palazzo Reale di Caserta. Vanvitelli, Hamilton, Tischbein e la decorazione 'all'etrusca'*
di Margot Hleunig Heilmann
- 159** *Idols Ancient and Modern: A Neapolitan Saint Manufactory by Thomas Uwins*
di Michael Liversidge
- 173** *La corona rostrata oggi: appunti per una ricerca*
di Antonina Lo Porto
- 181** *Dei milites. Esempi di foggia militare romana nella scultura barocca siciliana*
di Salvatore Machì
- 195** *Esempi di ispirazione all'antico nella produzione scultorea di Ippolito Buzzi, Nicolas Cordier, Pietro Bernini*
di Alessandra Migliorato
- 221** *Giovanni da Cavino, ovvero storia di un onesto falsario*
di Magda Modica

- 227** *British Conservative Thought and the Classical Imagination, c. 1720-1820*
di James Moore
- 239** *“È morto al posto mio”: da Elias Canetti ad Elio Aristide*
di Salvatore Nicosia
- 249** *“A city famed throughout the world”: Pompeii in 20th and 21st century fiction*
di Joanna Paul
- 257** *A pranzo con Matteo Della Corte*
di Loredana Vermi
- 277** *Abstracts*

Salvatore Nicosia

“È morto al posto mio”: da Elias Canetti ad Elio Aristide

ELIAS CANETTI (1905-1994)

Incomincio, in un percorso a ritroso, da uno strano segmento del diario di Elias Canetti intitolato in italiano *La rapidità dello spirito. Appunti da Hampstead 1954-1971*¹. Sono poche annotazioni del 1960². Si parla di Cesare Pavese, di cui Canetti sta leggendo il diario *Il mestiere di vivere*, registrando una profonda e sorprendente consonanza intellettuale con lo scrittore italiano, senza mai averlo conosciuto né nulla aver letto di lui, tranne appunto il diario. Si sente a lui accomunato dagli interessi antropologici («ma io sono arrivato prima di lui ai miti e all'etnologia»), dalla lettura di W.H.I. Bleek e L.C. Lloyd, *Specimens of Bushman Folklore* (1911), «il libro più importante tra quanti ne conosco»³, dalla contemporaneità delle loro vite, dallo stupefacente parallelismo dei rispettivi diari. Pavese è per lui «il suo nuovo fratello», e nel diario la sua «morte in preparazione» si presenta come qualcosa di «naturale» e «privato», non «un modello» da offrire agli altri. E alla fine: «Eppure, quando la notte scorsa, in preda alla più cupa prostrazione, volevo morire, ho preso i suoi diari, e lui è morto per me⁴. È difficile crederlo: oggi, attraverso la sua morte, io sono rinato. Si potrebbe ricostruire il corso di questo misterioso processo: ma non voglio farlo. Non voglio toccare nulla. Voglio tenerlo segreto».

È un peccato che Canetti abbia deciso di tenere segreto «il corso di questo misterioso processo», costringendo noi ad azzardare una spiegazione: tuttavia, sempre sul fondamento delle sue stesse parole. L'affinità con Pavese è avvertita da Canetti, al di là dell'americanismo dell'uno e del mitteleuropeismo dell'altro, come totale. Con lo scrittore piemontese, a lui «contemporaneo in tutto e per tutto», autore di un diario «gemello» che «dal 1942 al 1950 corre parallelo» al suo⁵, cultore anch'egli della scuola etnoantropologica inglese, si sente legato da un rapporto, più che di affinità, di «fratellanza»⁶. Ma la tentazione di spingere il parallelismo fino al suicidio appare stornata dalla constatazione che solo i diversi da noi possono costituire un modello, non i simili a noi, dai quali si può solo attingere quiete⁷. Perciò la morte di Pavese, che il diario, monumento all'autodistruzione, prepara e prefigura, è «un fatto privato» che «non diventa un modello», e «nessuno vorrebbe uccidersi perché lui lo ha fatto» (p. 34). E se lo stato di prostrazione in cui si trova gli fa balenare l'idea del suicidio, la via d'uscita è proprio nella vicenda di Pavese: è già morto lui, fratello e affine, anzi è già morto al posto suo, restituendolo in qualche modo alla vita.

La sfida allo strapotere della morte, e la ricerca di un antidoto, tema centrale dell'intera opera di Canetti, consegue in queste note una singolare vittoria.

CARL GUSTAV JUNG (1875-1961)⁸

Nell'opera autobiografica *Ricordi, sogni, riflessioni*, pubblicata nel 1961⁹, il cap. X, intitolato «Visioni» (*Träume*)¹⁰, è quasi interamente occupato dalla rievocazione del terribile periodo in cui Jung, nel 1944, colpito da un infarto miocardico, corse pericolo di vita. Durante la degenza in ospedale, tra la vita e la morte, gli compaiono visioni fantasmagoriche che lo convincono di «essere sul punto di morire»:

sospeso nello spazio cosmico, vede a distanza il globo terrestre «avvolto in una meravigliosa luce azzurrina», avendo chiara la percezione della sua forma sferica, e delle singole parti (l'India, l'Arabia, l'Himalaia); sempre fluttuando nel cosmo, si imbatte in un meteorite all'interno del quale c'è un tempio indiano, e prima di entrare in esso ha la chiara percezione che lì dentro acquisirà la consapevolezza del senso della propria vita, di ciò che era prima e di ciò che sarà dopo. Senonché, dal lato dell'Europa, vede arrivare l'immagine del proprio medico curante, ma «nella sua forma originaria di 'basileus di Coo'» (la patria di Ippocrate, sede di un importante santuario di Asclepio e della più rinomata scuola di medicina del mondo antico!), «delegato dalla terra» per trasmettergli la protesta degli uomini di fronte alla sua decisione di abbandonarla. Con questo richiamo alla vita si conclude la visione, lasciandogli la sensazione chiara di essere stato costretto a tornare al mondo grigio della falsità, dell'apparenza e dell'infelicità dopo aver visto quello luminoso della verità, della realtà e della beatitudine¹¹.

Dall'esperienza della malattia e delle visioni ad essa connesse è derivato a Jung «un dir di sì all'esistenza, un sì incondizionato a ciò che è, senza proteste soggettive; l'accettazione delle condizioni dell'esistenza così come le vedo e le intendo» (pp. 352-353). E questo si traduce, come dice lo stesso autore, in «un fruttuoso periodo di lavoro» nel quale si colloca la composizione delle sue principali opere. In questa dinamica di recupero della volontà di vivere assume un ruolo fondamentale il medico curante. Dopo che gli era comparso in sogno come «basileus di Coo», Jung incomincia a provare per lui, nella realtà, astio e irritazione «perché lo aveva riportato in vita» (p. 348), e a metterlo in guardia contro il rischio di morire, dato che gli era comparso «nella sua forma originaria», e questo non poteva significare altro che la sua morte. Ancora di più: «Improvvisamente mi assalì il terrificante pensiero che il medico dovesse *morire al posto mio*» (p. 348). Gliene parla, ma quello – giustamente – non capisce. In effetti, si ammala di setticemia, e di lì a qualche giorno muore. «Fui infatti il suo ultimo paziente», dice Jung con agghiacciante 'razionale' freddezza. Ma le due morti sono in stretta concomitanza: il giorno in cui gli consentono di sedersi sulla sponda del letto, «*nello stesso giorno il medico si mise a letto, e non si alzò più.* (...) Era un bravo medico: c'era in lui qualcosa di geniale. Altrimenti non mi sarebbe apparso come il re di Coo» (p. 348).

Qualcuno è morto al posto suo, e Jung può dunque continuare a vivere.

YÔSÊF CARO (JOSEPH KARO) (1488-1575)

Ad altra temperie e ad altra cultura ci riporta il caso di Yôsêf Caro, il grande interprete dei testi sacri e autore del codice (*Shulhân 'ârukh*, "Mensa imbandita") che è ancora oggi a fondamento della vita giuridica e religiosa dell'ebraismo¹². Per tutta la sua vita ebbe il privilegio di fare l'esperienza mistica della comunicazione con un invisibile essere soprannaturale, il Maggid ("predicatore", spesso designato anche come "la Mishnâh"¹³), che rivolgendosi a lui attraverso la sua stessa bocca e le sue stesse parole, gli elargisce rivelazioni sul presente e sul futuro, ammonizioni, precetti di ascetismo, consigli, ordini, promesse di gloria, assumendo il ruolo di guida delle sue azioni e della sua vita. Di questi suoi commerci mistici ha lasciato uno strano diario, *Maggid Mesharim* "Predicatore di rettitudine"¹⁴, contenente la registrazione, nell'arco di oltre cinquant'anni, degli interventi verbali del mentore celeste, che lo ha accompagnato per tutta la vita manifestandogli di preferenza alla fine della notte tra il venerdì e il sabato¹⁵.

Fra tante rivelazioni, ricorre di frequente quella che, traducendo in ammonizione esterna una insopprimibile, interiore angoscia di morte, gli annuncia che deve morire, per i suoi peccati, per le sue debolezze, per i suoi difetti: ma sempre ottiene la remissione, o per intercessione dei dotti rabbini del passato la cui opera egli ha avuto il merito di sottoporre ad un continuo intenso studio, o perché la

condanna a morte viene commutata in una malattia¹⁶, o perché la sorte di morire al posto suo cade su altri. Così è accaduto alla prima delle sue tre mogli, e poi, di seguito, a tre dei suoi cinque figli¹⁷; e lo stesso si è verificato durante la sua dimora in Turchia, quando il Maggid gli aveva annunciato che «*molte persone avevano preso il suo posto*» liberandolo da una sentenza di morte¹⁸. Il meccanismo della salvezza conseguita al prezzo della morte vicaria di altri trova esplicita formulazione in una nota del diario datata sabato 5 Nisân 5303 (= 1543 d.C.): «Sappi che a causa dei tuoi futili pensieri tu sei stato condannato a morte. Ma io, la Mishnâh, ho interceduto per te, e anche Ya‘aqôb l’eletto, e Môsheh il puro, e Rashî, e i Tosafisti, e tutti gli Amorei e i Tannaiti la cui parola tu interpreti¹⁹, si sono levati davanti a Dio e lo hanno supplicato. Loro *ti hanno redento dalla morte*, che è stata commutata in malattia. E così quello che era il tuo destino lo hanno subito altre persone importanti, perché come tu sai, quando un uomo è condannato dalla legge divina a transitare da questo mondo, e viene perdonato, la dispensa non arriva *prima che sia fornito un sostituto*»²⁰.

Quella di Caro non è dunque una preservazione *una tantum*, ma una minaccia continua cui pone un rimedio sempre temporaneo l’intercessione di qualcuno che riesce ad ottenere lo scambio con la vita di altri. E non di tante Alcesti si tratta, che sacrificano la loro vita per la salvezza di qualcun altro, ma di normali dipartite che il ‘condannato’ interpreta, con un senso di liberazione, come sostitute della propria.

ELIO ARISTIDE (117-180 CIRCA)

La più complessa e compiuta esemplificazione del medesimo processo psicologico si trova nei *Discorsi sacri* di Elio Aristide, la singolare opera autobiografica che con il suo groviglio di vicende, malattie, cure, diete, atti rituali, miracoli, viaggi, bagni, ricordi, pratiche religiose, fantasie, e sogni soprattutto, è apparso ai moderni come straordinario documento del clima culturale di un’epoca, oltre che di una personalissima inguaribile nevrosi²¹.

Siamo a Smirne, intorno al 148 d.C., e Aristide riceve in sogno da Asclepio, il dio guaritore con il quale è in continua notturna comunicazione²², la cosiddetta «profezia degli anni» (*chresmodia perì tōn etōn*, 2.24 e 37), che gli assegna ancora 17 anni di vita.

2.18. Quando poi fummo a Smirne, egli mi apparve in questa forma. Era Asclepio e al tempo stesso Apollo, e più precisamente quello di Claro (...). Stando dunque davanti al mio letto in questo sembiante [*cioè un po’ come Asclepio un po’ come Apollo*], egli protendeva le dita verso di me, e computando alcuni anni diceva: “Hai dieci anni da parte mia e tre da parte di Serapide” – e dalla posizione delle dita il 13 mi apparve come se fosse nel contempo 17; e aggiungeva che quello era “non sogno ma realtà”, e che io stesso lo avrei constatato; e mi ordinava anche di scendere al fiume che scorre davanti alla città, e di fare il bagno, indicandomi un ragazzo imberbe che mi avrebbe guidato nel cammino. Questi erano i tratti salienti della divina visione; ed io avrei dato chissà che cosa pur di riuscire ad esporre con esattezza anche i singoli particolari.

L’ambiguità della visione è non solo nell’incerta identità della figura onirica, che sembra ora Asclepio ora Apollo, ma anche nella ambigua lettura della posizione delle dita, che sembrano indicare ora il numero 13 ora il 17²³. Quanto alle divinità, si realizza una convergenza di tre figure (Asclepio/Apollo e Serapide, tutte e tre ben familiari ad Aristide) nella ‘concessione’ di 13 (o 17) anni ulteriori di vita, in realtà di un perentorio e prematuro termine dell’esistenza (nel 148 Aristide ha soltanto 31 anni, ne avrà 48 nel 165, allo scadere della profezia). Aristide scioglie implicitamente l’ambiguità del gesto, perché lo interpreta – significativamente – nel senso a lui più favorevole (17 anni), e senza mai far riferimento ai 13 anni, parla soltanto di ciò che accadde nel 165, termine più largo fra i due indicati dalla profezia. Ed ecco l’esito che essa ebbe:

2.37-43. Aristide si trova in una sua villa alla periferia di Smirne quando viene colpito, come buona parte degli abitanti dell'Asia Minore, dalla cosiddetta peste "antonina" o "di Galeno"²⁴, nell'anno 165/6, e cioè 17 anni dopo la profezia. Le sue condizioni si deteriorano progressivamente: è in preda a violente febbri, non riesce ad assumere cibo, il suo corpo è completamente debilitato: tanto che i medici abbandonano ogni speranza di poterlo salvare. Quando è ormai giunto allo stremo, sogna la dea Atena che gli compare nell'atteggiamento della statua di Fidia, con la grande egida in mano, e lo rincuora promettendogli il suo aiuto. E in effetti, un clistere di miele attico (Atena è signora dell'Attica, regione produttrice di un miele rinomatissimo!), e poi una acconcia dieta (fegato d'oca e pancetta di maiale), segnano una svolta nella malattia. Ed ecco la conclusione della vicenda:

2.44. ... e così a poco a poco e con gran fatica cominciai a riprendermi. Ma la febbre non mi abbandonò del tutto prima che morisse il più valente fra i miei figli adottivi²⁵: *nel medesimo giorno* – come venni a sapere in seguito – *lui moriva ed io mi liberavo completamente dalla malattia*. Un dono degli dèi era stato tutto quel periodo di tempo, fino a quel momento, e per volere degli dèi tornavo a vivere anche dopo, *in forza di questa sorta di scambio della vita*.

Un ulteriore e successivo "scambio della vita" è narrato in un altro passo dei *Discorsi sacri* (5.18-25). Aristide si trova nella sua "casa paterna"²⁶, tra le montagne della Misia, durante l'inverno di un imprecisato anno²⁷, quando il dio gli ordina (naturalmente per mezzo di un sogno, che però non viene narrato) di mettersi sulla via di Smirne. Il viaggio, funestato dalla pioggia (peraltro prevista da Aristide, che ha sognato di avere tra le mani le *Nuvole* di Aristofane!), si prolunga in varie soste; tanto che egli ha il tempo di essere raggiunto dalla notizia che Filumena, figlia della sua "sorella di latte", si era ammalata in forma grave; e di lì a poco, dopo essersi limitato a mandarle un medico, che era morta. Un sogno si incarica di sottrarre quella morte alla banalità di un comune evento, e di mostrare che tutto era accaduto «non senza un qualche intervento divino» (5.21). Aristide sogna infatti che un mulattiere, Telesforo, gli porta un foglio con incise le parole pronunziate dalla ragazza prima di morire, e che qualcuno gli mostra gli intestini della ragazza, nei quali «era inscritta tutta la sua vicenda» (*enghegrammènu pantòs tù perì autèn pràgmatos*, 5.23). E fra l'altro:

5.24-25. Vi era poi iscritto anche il mio nome nella forma "Elio Aristide", accompagnato a determinati intervalli da numerosi attributi; e c'era scritto anche "Sosimene", ed altri simili epiteti forieri di salvezza, e il fatto che *Filumena aveva dato vita per vita e corpo per corpo, i suoi in cambio dei miei*. Ed altre cose ancora (...). Fratello di questa ragazza era quel tale Ermia che durante la grande epidemia, quella volta che mi apparve la dea Atena, *morì anch'egli, per così dire, al posto mio*: infatti *nello stesso giorno* – come venni a sapere più tardi – *lui cessava di vivere ed io mi liberavo da una febbre che pure durava da un pezzo*²⁸. Entrambi erano figli della mia sorella di latte Callitiche. E questo è quanto.

Assediato dall'angoscia della morte – tratto ineludibile della sua vicenda psicologica²⁹ – Aristide rompe l'assedio attraverso un sogno che gli concede 13, o meglio 17 anni, che egli riesce, in un difficile equilibrio fra pulsioni di morte e attaccamento alla vita, spinte autodistruttive e ritualità inscenate per stornarle, prostrazione estrema ed euforia incontenibile, successi oratori e frustrazioni intellettuali, a vivere tutti quanti, fino all'ultimo. Giunto al *redde rationem* della scadenza, le insospettite risorse psicologiche soggettive gli fanno individuare una via d'uscita: la morte, indipendente e 'per i fatti suoi', di una persona a lui vicina, una delle tante possibili morti, è sufficiente a convincerlo che si tratta di una morte in sostituzione della sua, che qualcuno è stato sacrificato per lui, e che il sogno divino è risultato, ancora una volta, veritiero: solo che l'una morte vale l'altra. E quando la stessa angoscia, inevitabilmente, si ripresenterà, a distanza di qualche tempo, non sarà difficile che il miracolo della morte per sostituzione si ripeta: come già il fratello Ermia, «morto, per così dire, al posto mio», anche la giovane Filumena,

pure lei del tutto inconsapevolmente, dà «vita per vita e corpo per corpo, i suoi in cambio dei miei».

Il tormentoso e precario equilibrio tra pulsioni autodistruttive e istinto di conservazione, che Aristide riesce a realizzare nel rapporto con il dio cui ha delegato il governo della propria esistenza, è uno degli aspetti più interessanti dei *Discorsi sacri*. La sostituzione nella morte è solo una delle vie d'uscita. Ma ce ne sono anche altre. In 2.11-15 l'autore narra che durante un viaggio per mare da Clazomene a Focea, in compagnia di alcuni amici, si scatena una violenta tempesta e la nave rischia di affondare. Tutti si abbandonano a scene di panico e disperazione, mentre Aristide si limita a invocare il nome di Asclepio. Guadagnata miracolosamente la terraferma, giunge puntuale la rivelazione di Asclepio:

2.13 ... e mi rivelò ogni cosa: *era destinato che io facessi naufragio*, e questo era il senso di ciò che era accaduto; ed ora, per la mia sicurezza, e per compiere in tutto il destino, dovevo salire su una barca nel porto, e fare in modo che questa si capovolgesse e affondasse, mentre io venivo sollevato di peso da qualcuno, e tratto in salvo sulla riva; e con ciò si sarebbe compiuto il fato. Naturalmente facemmo tutto questo ben volentieri. E a tutti parve straordinaria *questa trovata del simulato naufragio in seguito al rischio corso realmente*. E per noi fu chiaro allora che anche dal pericolo del mare era stato lui ad averci salvati.

Un analogo caso di controllo rituale ed esorcizzante della morte è quello accennato in 4.11:

Poi il dio mi disse che dovevo, *in sostituzione della sepoltura, cospargermi di terra bianca*, proprio come si fa nelle palestre, “per la mia sicurezza”, e perché fosse compiuto in qualche modo anche l'atto della sepoltura; e ancora, che dovevo fare il bagno nell'acqua fredda, come dire nella neve, perché la neve ricopriva ogni cosa, il suolo e gli alberi e le sorgenti. Ed è chiaro che anche in questo io obbedii di buon grado.

E altrove la predizione di morte «entro tre giorni» trova un esito paradossale:

2.25-28. E fra le altre cose, ricordo che una volta Egli compì anche questa impresa. Mi annunciò che *dovevo morire entro tre giorni*, e che così era destinato, e nel contempo mi diede alcuni precisi riscontri (...) di veridicità [*sulla situazione meteorologica, e su alcuni atti rituali che deve compiere*]. Dovevo anche, *per la salvezza di tutto il corpo, tagliarmene una parte*; ma, date le difficoltà, egli mi esimeva da questa prova, e potevo in sostituzione togliermi l'anello che portavo al dito e dedicarlo a Telesforo – ciò avrebbe avuto il medesimo effetto che se avessi offerto il dito stesso –, incidendo sul castone le parole “O figlio di Crono”. Compiendo tutti questi atti mi sarei salvato. Si può facilmente immaginare quale fosse la mia disposizione d'animo dopo quel sogno, e quale armonia il dio avesse ristabilito fra me e lui. *Quasi come in un rito di iniziazione* compii tutti questi atti, con un misto di speranza e di paura.

E così, a forza di utilizzare la morte degli altri, di stemperare nelle forme attenuate e simboliche del morire i suoi mai sopiti impulsi autodistruttivi, di morire in sogno e vivere nella veglia, Aristide, che sembrava spacciato a 26 anni³⁰, riesce a superare la sessantina, ad esercitare al più alto livello la professione oratoria, e a lasciarci una gran quantità di opere: segno che nel rapporto con il dio di Pergamo – nel nostro linguaggio: attingendo alle sue risorse interiori – egli ha trovato non il miracolo della guarigione definitiva, ma la serie continua dei miracoli in cui consiste per lui la sopravvivenza.

Pur nella diversità dei tempi, dei luoghi e dei contesti, e nella assoluta indipendenza dei quattro autori che abbiamo trattati³¹, fra le quattro narrazioni corre una sorprendente analogia. Identico è il sentimento angoscioso della morte, sia esso lo sbocco di un circoscritto momento di crisi esistenziale (Canetti, Jung)³², o il vigile compagno dell'intera esistenza (Caro, Aristide), sia esso legato a condizioni psichiche (Canetti, Caro, Aristide secondo episodio), o rinforzato da una reale malattia (Jung, Aristide primo episodio); e identico è il processo psicologico che lo allevia: convincersi che la morte di qualcuno, del tutto ignaro dell'uso che di lui si sta facendo, sia il surrogato della propria, e che l'altro “muore al posto suo”. La persona che si presta, a sua insaputa, a tale operazione di ‘sostituzione’, è in tutti e quattro

i casi un familiare, un amico, una persona cara: per Aristide i due figli della propria “sorella di latte”, per Caro, accanto ad altre imprecisate ‘vittime’, la moglie e i tre figli, per Jung il proprio medico curante («un bravo medico: c’era in lui qualcosa di geniale»), ancorché investito da un certo astio per aver riportato l’illustre infermo, con le sue cure, dalle mirabolanti visioni oniriche alla grettezza terrestre, per Canetti il collega scrittore Pavese, verso il quale egli prova una affinità elettiva che glielo fa sentire “fratello”: come se il sacrificio di una persona cara rendesse più accettabile lo scambio, e più caro il prezzo pagato per la propria salvezza. Due tratti secondari accomunano ancora il racconto di Aristide e quello di Jung: *a*) la perfetta concomitanza della morte dell’uno e della restituzione alla vita dell’altro (Aristide 2.44: «*nel medesimo giorno (...) lui moriva ed io mi liberavo completamente dalla malattia*»³³; Jung: il giorno in cui «mi fu consentito di sedermi sulla sponda del letto, *nello stesso giorno* il medico si mise a letto, e non si alzò più»³⁴; *b*) la sovrana indifferenza per la vittima sacrificale, come se si trattasse di un atto dovuto, un tributo ad una causa superiore: «Entrambi erano figli della mia sorella di latte Callitiche. E questo è quanto», dice Aristide 5.25; e Jung: «Fui infatti il suo ultimo paziente. (...) Era un bravo medico».

La sostanziale identità di fondo, e la analogie specifiche, conferiscono ai quattro casi esaminati il carattere di un piccolo corpus differenziato all’interno della più vasta tematica del “morire per un altro”³⁵. La concezione che sorregge tutte le declinazioni di questo tema è quella che qui esprime il solo Maggid di Caro: «quando un uomo è condannato dalla legge divina a transitare da questo mondo, e viene perdonato, la dispensa non arriva prima che sia fornito un sostituto». Esiste, insomma, un debito individuale di morte, ma è possibile superare, sia pure temporaneamente, la condizione mortale agendo all’interno di coloro che ad essa sono di necessità vincolati, eludere il debito a condizione che ci sia qualcun altro che lo saldi: come se l’energia vitale costituisse una totalità rispetto alla quale la vita del singolo si configura come una temporanea concessione, una sorta di *vulnus* che ha bisogno di essere presto restaurato. Importante è ricomporre l’equilibrio del dare e dell’avere. E lo si può fare in vari modi: attraverso l’offerta volontaria di Alcesti che salva il marito votato alla morte (*mors mea, vita tua*), o la violenta rapina di Amestri (Erodoto 7.114), la moglie di Serse che giunta a vecchiaia fa seppellire vivi 14 giovani persiani per ingraziarsi a proprio favore il dio di sottoterra (*mors tua, vita mea*). Qui non c’è l’autosacrificio generoso e amorevole, né la violenza omicidiale esercitata sugli altri, né un qualsiasi rapporto a due, ma una semplice, indolore operazione ermeneutica. Nessun evento si aggiunge a quelli che comunque accadrebbero per i fatti loro, secondo l’ordine delle cose, nessun atto, volontario o imposto, viene a turbare il saldo individuale del dare e dell’avere. Protagonista diventa la convinzione, che qualcuno acquisisce, che qualcun altro ha donato la propria vita per lui, a prescindere dal fatto che quest’ultimo ne abbia coscienza, o addirittura la benché minima idea. È la mente che pone, unilateralmente, una relazione tra due fatti tra loro irrelati, mettendo in moto un processo psicologico per cui l’assedio dei fantasmi di morte viene allentato individuando un surrogato nella morte, indipendente e irrelata, di un altro.

La frequenza e la varietà dei casi documentabili in contesti diversi, indipendenti e lontani nel tempo, mostra che siamo in presenza di una struttura psicologica profonda. E spiega anche perché la psicoanalisi si ostini tanto a cercare nella cultura greca, e non soltanto nella mitologia, determinati archetipi capaci di chiarire quel mondo, ma al tempo stesso di spiegare il mondo che è venuto dopo.

Note

- ¹ Biblioteca Adelphi 330, Milano 1996. Nell'ed. originale *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen 1954-1971*, Hanser, München-Wien 1994. È l'ultimo dei libri pubblicati dal grande scrittore e saggista (1905-1994), poco prima che morisse. Contiene, come altre sue opere (soprattutto *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, Biblioteca Adelphi 80, Milano 1978, ed. originale *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Hanser, München-Wien 1973), una selezione di appunti sparsi, riflessioni senza limiti di spazio e di tempo, spunti narrativi, giudizi, paradossi, rapidi pensieri e folgoranti aforismi, parte di una attività di lucida e densa annotazione condotta avanti per tutta la vita. Gli appunti dei *Nachträge*, risalenti al periodo del soggiorno ad Hampstead, in Inghilterra, a cavallo della pubblicazione di *Massa e potere* (1960), erano stati evidentemente tralasciati nella precedente selezione curata dall'autore con la *Provinz des Menschen*.
- ² Alle pp. 31-34 dell'ed. italiana.
- ³ Ma non dall'entusiasmo di Pavese per la letteratura americana e per Hemingway («lo Stendhal del nostro tempo»), che anzi lo indigna: lo scrittore americano è passato su di lui «come acqua fresca», ed egli trova assurdo assimilare l'«americanismo sensazionale» con la «forza arcana» di Stendhal. «L'unico vero influsso che mi sia venuto di là è stato Poe».
- ⁴ Corsivo nell'originale. Gli altri corsivi che seguiranno sono miei.
- ⁵ Quello di Pavese decorre però dal 1935.
- ⁶ «Sono contento del mio nuovo fratello» (p. 33).
- ⁷ «Si impara solamente da coloro che sono in tutto diversi da noi. Si trova la quiete accanto a chi ci è affine» (p. 33).
- ⁸ Il caso Jung è segnalato da E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1970 (ed. orig. Cambridge 1965), p. 43, n. 16.
- ⁹ C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti ed editi da A. Jaffé, BUR Saggi, Milano (1992) 2006⁸ (ed. originale: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Rascher, Zürich 1961). La traduzione italiana (di G. Russo) è condotta sul testo dell'ed. inglese (*Memories, Dreams, Reflections of Carl Gustav Jung*, Random House, New York 1961), e rivista su quello tedesco.
- ¹⁰ Alle pp. 344-353 dell'ed. italiana.
- ¹¹ Altre visioni dello stesso periodo concernono la ierogamia di Zeus ed Hera, le nozze mistiche della tradizione cabalistica, le «nozze dell'Agnello» ed altri tratti della cultura ebraica, tutte caratterizzate dalla «beatitudine di una condizione non temporale nella quale presente, passato e futuro sono una sola cosa», cui fa riscontro quella «sorta di prigionia» che è il mondo della vita quotidiana e della temporalità (pp. 349-351).
- ¹² Di antica famiglia ebraica spagnola, dopo la catastrofe dell'espulsione (1492) Yôsêf Caro visse a Costantinopoli, Nicopoli, Salonicco, Adrianopoli (allora tutte città dell'Impero ottomano), e poi a lungo a Safed, in Palestina, dove chiuse la sua esistenza a capo di una prestigiosa accademia, riconosciuto come la più alta autorità rabbinica del giudaismo sefardita.
- ¹³ Con il nome, cioè, dell'antico ed autorevole canone della Legge orale (*mishnâh* «ripetizione», con riferimento al metodo di apprendimento e di trasmissione), opera di Giuda il Santo (Rabbî Yehûdâh ha-Nâsî (intorno al 200 d.C.), per Caro oggetto di meditazione quotidiana.
- ¹⁴ L'opera fu pubblicata postuma (e incompleta) a Lublino nel 1646, ed ha avuto molte altre edizioni; la più fededegna: Amsterdam 1708; l'ultima: Gerusalemme 1960.
- ¹⁵ Ho di quest'opera, di cui non esiste, a mia conoscenza, una versione in una lingua a me più accessibile dell'originale aramaico, una conoscenza indiretta attraverso due saggi, che ne traducono in inglese ampi stralci: R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyear and Mystik*, (Oxford Clarendon Press 1962) The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 5737/1977, e H.L. Gordon, *The Maggid of Caro. The Mystic Life of the Eminent Codifier Joseph Caro as Revealed in his Secret Diary*, Pardes Publishing House, New York 1949 (quest'ultimo condotto da un punto di vista psicologico e psichiatrico, e però assai inaffidabile per la sciatteria nei riferimenti ai dati).
- ¹⁶ 38b, 2, ed. Amsterdam, Werblowsky, p. 150.
- ¹⁷ 22a, 2, Werblowsky, pp. 90 e 149-150.

- ¹⁸ 68b, Werblowsky, p. 150.
- ¹⁹ Rashî (acronimo di Rabbî Shelômôh ben Yihshâq, circa 1040-1105), Ya‘aqôb ben Âshêr (circa 1270-1343), e il più noto fra i tre, il filosofo e medico Mosè Maimonide (Môsheh ben Maimôn, 1135-1204), sono tutti predecessori di Caro nell’opera di codificazione del diritto giudaico. I Tosafisti sono i rabbini medievali glossatori del Talmûd, i Tannaiti e gli Amorei i custodi e interpreti della dottrina tradizionale ebraica, rispettivamente prima della redazione della Mishnâh (I-II sec. d.C.), e dopo di essa (sec. III-VI). Insomma, buona parte della tradizione giuridico-esegetica ebraica si è levata in difesa del ‘condannato’.
- ²⁰ 38b, 2, ed. Amsterdam, tradotto in Werblowsky, p. 150 e Gordon, p. 248.
- ²¹ Rinvio alla mia traduzione italiana con ampia introduzione, commento e nota critico-testuale: Elio Aristide, *Discorsi sacri*, a cura di S. Nicosia, Adelphi, Milano 1984 (Piccola Biblioteca 162). Per il testo mi rifaccio all’ed. di B. Keil (Weidmann, Berolini 1898), dove i sei *Discorsi sacri* (*Hierôi lôgoi*), l’ultimo dei quali mutilo, occupano i numeri XLVII-LIII (ma per comodità li indicheremo con 1-6, seguito dal numero di paragrafo). Alla mia Nota critica rinvio specificamente per qualche lieve divergenza dal testo di Keil, non significativa per il nostro discorso. Farò anche riferimento a due opere importanti: Behr 1968 e Behr 1981.
- ²² Pur scaturiti da contesti e culture profondamente diverse, tra il *Maggid Mesharim* di Caro e i *Discorsi sacri* di Aristide intercorrono straordinari tratti di contiguità: la tenace registrazione scritta dei contatti con l’essere divino (dallo stesso imposta, e non destinata alla pubblicazione!), i momenti di mistica unione con esso, la problematica oscurità di molte parti, le rivelazioni sul destino, le mortificazioni del corpo, la guida dell’attività intellettuale, le promesse di gloria futura, l’accentuato senso di colpa, e più in generale la vita lasciata in balia di un’entità esterna: e noi diremmo, dei propri fantasmi interni.
- ²³ Il gesto di Asclepio, e le ragioni della sua ambiguità, sono stati spiegati in maniera soddisfacente da Behr 1968, p. 71, n. 4, e Behr 1981, p. 429, n. 32: nel computo digitale, le unità venivano indicate con le dita di una mano, le cinque con quelle dell’altra; ne consegue che lo stesso gesto (2 dita di una mano + 3 dell’altra) può indicare sia 13 (2 x 5 + 3) che 17 (3 x 5 + 2). Da qui l’ambiguità.
- ²⁴ Scoppiata nel 165 (per altri nel 166) tra le truppe romane impegnate nella campagna di Lucio Vero contro i Parti, si propagò ben presto in tutte le regioni dell’Impero, decimandone in varie recrudescenze la popolazione. Il grande medico Galeno ne ha parlato a più riprese.
- ²⁵ Aristide chiama “sorella di latte” (*syntrophos*) la figlia della balia che lo aveva nutrito, e “figli adottivi” (*trôphimoi*) i figli di costei: cfr. il passo 5.25, che citeremo fra poco. Lui era in realtà figlio unico.
- ²⁶ La *patrôa hestia* (o *oikia*), più volte menzionata (per es. 3.13, 5.10, ecc.), è la dimora di campagna dove Aristide è nato, non lontano da quella che sarà, per iniziativa dell’imperatore Adriano (nell’anno 123), la città di Adrianutere, nella zona più impervia della Misia. Essa costituisce per lui un sicuro rifugio nel suo inquieto peregrinare per le città della provincia d’Asia.
- ²⁷ Il 166, secondo Behr 1968, pp. 103-104 e 281; Behr 1981, p. 343. Ma la datazione, incerta come molte delle altre fornite da Behr per i singoli episodi, non ha qui alcuna importanza. La sola certezza è che si tratta di una data posteriore a quella di 2.44.
- ²⁸ Si riferisce al passo 2.44, che abbiamo appena riportato.
- ²⁹ Cfr. i passi successivi.
- ³⁰ All’epoca, cioè, di un giovanile disastroso viaggio a Roma (inverno del 143/4), al quale Aristide fa risalire l’origine di tutti i suoi mali.
- ³¹ Si può essere certi che nessuno di loro conosce i precedenti; la sola possibilità di porre in rapporto Jung e Canetti, che certo non dovettero ignorarsi reciprocamente, è esclusa dalla cronologia: la nota del diario di Canetti, relativa all’anno 1960, è stata pubblicata solo nel 1994, e Jung narra solo nel 1961 ciò che gli era accaduto nel 1944.
- ³² Stando almeno all’unicità della menzione che ne fanno gli autori.
- ³³ Del tutto analoga l’espressione usata nella rievocazione del medesimo episodio (5.25, vd. sopra).
- ³⁴ Qui c’è addirittura uno scambio di sede: mentre uno riesce ad alzarsi dal letto, l’altro vi si giace per morirvi.
- ³⁵ Di una più ampia ricerca condotta su questo tema (*Morire per un altro: non solo Alcesti*), e ormai in via di definizione, il presente saggio costituisce un breve capitolo.

Bibliografia

BEHR 1968 = *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, by C.A. Behr, Amsterdam 1968.

BEHR 1981 = *P. Aelius Aristides. The Complete Works, II. Orations XVII-LXIII*, translated into English by C.A. Behr, Amsterdam 1981.

“E’ morto al posto mio”: da Elias Canetti ad Elio Aristide

This article analyses the topic of ‘substitute death’ through the unique autobiographical statements of four major personalities. It starts with the testimony of the writer Elias Canetti (1905-1994) and, proceeding backwards in time, through the writing of the psychiatrist and psychologist Carl Gustav Jung (1875-1961) and those of and the commentator of sacred Hebrew literature Joseph Karo (1488-1575), ends with the deposition of the ancient-Greek orator Aelius Aristides (117-180 ca).

These authors write at great distance of time, in very different cultural contexts and places, yet they all relate a biographical episode, which confirms their belief that someone else (whether a writer they had never met, their family doctor, their relative, or their servant) has died in their place. The same psychological process for the four testimonies distances fear of death, by creating a surrogate victim, unrelated to themselves.

Salvatore Nicosia
Professore Emerito
Università di Palermo
Dipartimento Culture e Società
salvatore.nicosia24@unipa.it

Finito di editare
Dipartimento Culture e Società
Università di Palermo
Dicembre 2016

MNEME. QUADERNI DEI CORSI DI
BENI CULTURALI E ARCHEOLOGIA

DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
viale delle Scienze, Edificio 15 - 90128 Palermo

ISSN 2532-1722 - ISBN 978-88-943324-0-7

www.unipa.it/dipartimenti/beniculturalistudiculturali/riviste/mneme