

ai capitolari dei Carolingi, continuarono a svolgere un ruolo significativo per tutta l'età medievale, e fin dentro quella moderna, lasciando una traccia di assoluto rilievo nella storia del diritto italiano.

IL TEMA DELLA SCELTA NEL MEDIOEVO: SOPRAVVIVENZE LETTERARIE E ICONOGRAFICHE DAL MITO DI "ERCOLE AL BIVIO"

ILARIA MAROTTA *

L'Antichità: le due strade intese come percorsi di vita.

L'allegoria di 'Ercole al bivio', creata da Prodico di Ceo, sofista del V secolo a.C., descriveva la difficile scelta del giovane eroe in dubbio sul cammino di vita da percorrere. Raccontava Prodico che, giunto Ercole in un luogo solitario, gli si presentarono di fronte due donne con la promessa di con-

* *Relazione presentata in occasione degli "Incontri di Studio" del 17 marzo 2001.*

Questo contributo fa parte di un più ampio studio sulla fortuna iconografica e letteraria del tema allegorico di 'Ercole al bivio' (I. MAROTTA, *Ercole al bivio*, tesi di laurea discussa il 17 luglio 2000, presso l'Università La Sapienza di Roma, relatore prof.ssa Claudia Cieri Via). L'indagine, condotta sulla diffusione del mito dall'Antichità all'Età Moderna, ha portato a indagare anche il lungo lasso di tempo intermedio, il Medioevo, periodo nel corso del quale Erwin Panofsky non aveva rinvenuto che oblio e dimenticanza dell'allegoria di Ercole (E. PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Leipzig-Berlin 1930). La visione essenzialmente rinascimentalista data dallo studioso amburghese all'analisi del tema mancava della obiettività necessaria per una lettura spregiudicata dei documenti che la storia ha tramandato. La ricerca svolta ha dunque cercato di colmare con disincanto e senza pregiudizi di sorta le carenze documentarie riscontrate nello studio panofskiano.

durlo entrambe verso la Felicità: l'una, *Αρετή* (Virtù) - dignitosa nell'aspetto e di nobili costumi - prometteva di condurlo per una via faticosa, ardua, costellata di sudore e rinunce, la cui meta era tuttavia rappresentata dalla gloria e dal favore degli dei; l'altra detta *Ευδαιμονία* (Felicità) dagli amici o *Κακία* (Malvagità) dai nemici - opima e adorna, con vesti lascive che lasciavano intendere ogni sorta di piacere e godimento - gli indicava, invece, una strada più breve e facile in principio, che conduceva tuttavia alla rovina. Ercole sceglierà infine la Virtù¹.

Nell'elaborazione di questo insegnamento paradigmatico, così fortemente moralizzato sull'esistenza umana, Prodicò poté avvalersi a sua volta di elementi che giungevano dalla tradizione antecedente. Quale ad esempio la visualizzazione dei due percorsi di vita, tra cui operare la scelta, come due strade ben distinte e percorribili, dove il cammino più facile e agevole, dolce e piano era quello che avrebbe infine portato alla rovina, e il percorso più irto e difficile, fatto di rinunce e fatiche, quello che avrebbe condotto alla gloria.

Esiòdo (VIII sec. a.C.) nelle *Opere e i giorni* fu, infatti, il primo autore a noi noto che trattò il paradigma delle due strade: l'autore senza dare accenti morali alla questione, si richiamava piuttosto all'esperienza pratica, cercando di convincere il fratello Perse, cui rivolgeva il discorso, che la via della felicità e prosperità era quella dell'impegno e del lavo-

¹ Questa parabola, che ebbe enorme fortuna nella letteratura filosofica successiva, non è tuttavia nota attraverso l'originale prodico, andato purtroppo disperso, ma è tramandata da Senofonte (430-355 a.C. ca): XENOPHON, *Memorabilia*, II, 1, 21-34.

ro, mentre la via della pigrizia conduceva solo alla rovina².

Da quest'immagine 'espressiva ma schematica' dipese in parte l'opera filosofica e didattica dei Greci³, quella dei pitagorici soprattutto, che trasposero nell'altro mondo la scelta da compiere tra due cammini infernali e trasferirono nella geografia dell'aldilà la biforcazione terrestre dell'apologo. D'altro canto l'immagine delle due vie tra cui il defunto si trovava a scegliere, conducendolo a destra verso il regno dei beati o a sinistra verso quello dei dannati, venne resa assai esplicitamente dai pitagorici col simbolo della Y. Questa lettera indicava nel tronco l'indifferenziazione morale dell'infanzia, periodo in cui il fanciullo si trovava ancora sotto la tutela dell'educatore; la biforcazione illustrava inve-

² "A te con senno dirò quanto è giusto, sciocco Serse. La sventura (*κακοτητα*) è facile a trovarsi e in grande abbondanza; la via è piana ed essa abita molto vicino. Gli dei immortali hanno posto sudore sulla strada della virtù (*αρετη*); lungo e arduo è il sentiero che a questa conduce e sulle prime aspro, ma quando sei giunto alla cima diventa facile poi, se anche faticoso": HESIODUS, *Operae et dies*, 286-292 (trad. it. ESIODO, *Opere e giorni. Lo scudo di Eracle*, a cura di S. Romani, Milano 1997, p. 21).

³ Tra gli scrittori successivi a Senofonte, molti ripresero direttamente la versione riportata dai *Memorabilia*, ignorando lo scritto prodico originale. La favola fu inoltre molto nota nelle scuole di retorica poiché raccontata ai discepoli quale insegnamento di vita. Le modalità di esposizione in molti casi corrispondevano; ma è inutile cercare in questo caso una fonte comune poiché l'apologo, molto usato, era ormai parte integrante di quel contesto culturale. Infine, se Prodicò descrisse Virtù e Vizio come donne in lotta e Senofonte ne cambiò i nomi, così molti autori successivi resero la favola suscettibile di numerosi cambiamenti e di trasposizioni dei medesimi caratteri in situazioni diverse, modificandone, a volte, anche i valori in lotta. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 614c.

ce il libero arbitrio del giovane uomo⁴.

La trasmissione della rappresentazione del dubbio e della capacità di scelta presuppongono innanzitutto riferimenti letterari, sia attraverso le citazioni del mito prodiceo da parte di Cicerone, Quintiliano, Massimo di Tiro, Ateneo e Filostrato⁵; sia attraverso le rivisitazioni fatte da Ovidio, Virgilio, Silio Italico, Filone di Alessandria e Luciano di Samosata⁶. Inoltre, grande importanza ha la tradizione iconografica: tra le testimonianze figurative antiche si possono rintracciare esempi che significativamente esprimono la rappresentazione della scelta nella composizione triadica, in cui il protagonista in dubbio è posto centralmente tra le personificazioni dei due opposti principi⁷. Il tema della *συγκρισις* - la disputa

⁴ Il rapporto fu rilevato per primo da W. SCHULTZ, *Herakles am Scheidewege*, «Philologus», LXVIII (1909), pp. 488-499.

⁵ CICERO, *De Officiis*, I, XXXII (118); M. FABIVS QVINTILIANVS, *Institutio oratoria*, IX, 2, 36; MAXIMVS TYRIVS, *Dissertationes*, XX; ATHENEVS, *Deipnosophistai*, 510c; PHILOSTRATVS, *Vitae Sophistarum*, I, 12; PHILOSTRATVS, *Vita Apollonii Tyaneii*, VI, 10.

⁶ OVIDIVS NASO, *Amores*, III, 1; VERGILIVS MARO, *Aeneidos*, lib VI, 540-543; SILIVS ITALICVS, *Punica*, XV, 18; PHILO ALEXANDRINVS, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 20 ss; LVCIVS, *Somnium*, I, 5-16.

⁷ Vedi la stele funeraria (I sec. d.C.) ritrovata all'inizio del Novecento ad Alaschehir, l'antica Philadelphia (Lidia), dalla tomba di un discepolo di Pitagora (J. KEIL - A. VON PREMIERSTEIN, *Bericht über eine Reise in Lydien*, in «Denkschriften der Wiener Akademie», LIII (1910), p. 34, fig. 28; A. BRINKMANN, *Denkmal des Neupythagorismus*, «Reinshes Museum für Philologie», LXVI (1911), pp. 616-625) e il cippo funerario in pietra ritrovato a Hadrumete (Sousse) nella regione di Cartagine, databile dopo il 98 d.C., dove sono raffigurati tre personaggi, in cui è innegabile l'influsso della triade prodicea (C. PICARD, *Représentations antiques de*

paradigmatica tra due avversari, presentati come personaggi reali - rappresenta uno dei presupposti fondamentali delle scelte iconografiche del bivio operate nell'Antichità. Il tema, che consisteva nella rappresentazione del pensiero sotto forma di dialogo, rispondeva all'esigenza, diffusissima tra i Greci, di proiettare all'esterno le contrapposizioni del proprio animo⁸. Nel caso di questioni morali, le due forze opposte potevano esser rappresentate solo attraverso un conflitto interno, reso poi esplicito dalla visione di una disputa tra dovere e piacere⁹. Questi principi contrastanti non erano considerati mere 'astrazioni', né concetti puramente filosofici che la licenza poetica poteva convenientemente rivestire di forme umane; si trattava, invece, di vere e proprie forze-guida, di demoni da ossequiare, propiziare e venerare.

l'apologue dit de Prodicos, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres», s.a. (1951), pp. 310-322).

⁸ In un celebre passo dei 'Sofisti' lo straniero di Elea chiedeva a Theaetetus se il pensare non corrispondesse a una conversazione silenziosa dell'anima con se stessa. Significative risultano le rappresentazioni del Poeta, simbolo del corpo storico mortale, con le Muse, simbolo dell'anima immortale; nel famoso mosaico di Sousse (Tunisi, Museo del Bardo, IV sec. d.C.), ad esempio, Virgilio è seduto sul trono al centro della composizione e guarda fisso davanti a sé: Clio, musa della Storia, e Melpomene, musa della Tragedia, conversano tra loro senza rivolgersi direttamente al poeta, che attende un'ispirazione che non arriva. Il dialogo prende così vita nel profondo del suo animo. Cfr. R. HINKS, *Myth and Allegory in ancient art*, London 1939, p. 114; vedi anche O. HENSE, *Die Synkrisis in der antiken Litteratur*, Freiburg i. Br. 1893.

⁹ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, Paris 1958.

Le Sacre Scritture e i primi autori cristiani

Nei primi anni del Cristianesimo la tradizione letteraria non trovò una brusca interruzione ma, al contrario, conobbe una certa fortuna, sia nella trasmissione testuale della favola di Prodicò, sia nella diffusione dell'immagine delle due vie di memoria esiodea che si legava, in particolare, alla tradizione giudaica.

L'immagine di un percorso piano o di un percorso tortuoso, infatti, apparsa già nell'antichissimo *Inno di Deborah* (Gdc 5, 6), era stata riutilizzata nelle prime espressioni scritte della tradizione israelitica, in particolare nei Salmi: si trattava talora della descrizione di un'unica strada, la 'retta via', il cui significato era quello di una particolare condotta di vita secondo i principi di verità e di grazia dettati da Dio¹⁰; quegli stessi principi saranno in seguito personificati nella figura di Cristo, che diventerà incarnazione della strada attraverso cui giungere al Regno dei Cieli¹¹.

¹⁰ Strade che si trovano da sole e che sono proprie di Dio: "Una voce grida: nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio" (Is 40, 3); "Diritta è la sua strada" (Sal 18, 31); "Fammi conoscere Signore le tue vie, insegnami i tuoi sentieri" (Sal 25, 4); "Tutte le strade di Dio sono verità e grazia" (Sal 25, 10); "Corro per la via dei tuoi comandamenti" (Sal 119, 32). Inoltre: "Solo sii forte e molto coraggioso, cercando di agire secondo tutta la legge che ti ha prescritta Mosè, mio servo. Non deviare da essa né a destra né a sinistra, perché tu abbia successo in qualunque tua impresa" (Gios 1, 7); "Non deviare né a destra né a sinistra, tieni lontano il piede dal male" (Pr 4, 27).

¹¹ "Gli disse Tommaso: Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via? Gli rispose Gesù: Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno può giungere al Padre se non per mezzo di me" (Gv 14, 5).

Ma in altre parti dell'Antico Testamento vengono descritti anche i due diversi percorsi che conducono in direzioni opposte: la via del Signore e quella degli uomini, individuate come la via della giustizia contrapposta a quella dell'iniquità, la via della luce a quella delle tenebre, la via della vita a quella della morte¹².

Lo stesso significato era stato arricchito nei Vangeli da particolari diversi: così ad esempio Luca e Matteo univano all'immagine delle due strade - l'una stretta e l'altra larga - anche quella delle due porte: "Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita e

¹² "Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie - oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri" (Is 55, 8); "Il Signore veglia sul cammino dei giusti, ma la via degli empi andrà in rovina" (Sal 1, 6); "Dice il Signore: ecco io vi ho messo davanti la via della vita e la via della morte" (Ger 21, 8); "Nella strada della giustizia sta la vita, il sentiero dei malvagi conduce alla morte" (Pr 12, 28). In particolare in Pr 7-8 troviamo l'immagine della Sapienza personificata in una figura femminile, in contrasto con una donna "straniera che ha parole di lusinga" dipinta alla maniera delle prostitute. L'allegoria diventa molto interessante in Pr 9, dove si legge che la Sapienza, dopo aver edificato una casa, invita gli uomini a entrare: "abbandonate la via della stoltezza e vivrete, andate dritti per la via dell'intelligenza"; mentre la Follia, nelle vesti di una sciocca, siede sulla soglia di casa e il passante, adescato dalla sua avvenenza, "non si accorge che là ci sono le ombre e che i suoi invitati se ne vanno nel profondo degli inferi". Qui il riferimento alle due donne della favola di Prodicò si fa sicuramente più stringente.

quanti pochi sono quelli che la trovano" (Mt 7, 13-14)¹³.

E così nella Dottrina Apostolica (I secolo d.C.) troviamo proprio nell'*incipit*: "Vi sono due vie: una della vita e una della morte; ma grande è la differenza tra queste due vie"¹⁴. La stessa immagine è ripresa fedelmente da Barnaba (II secolo), il quale introduce la figura degli angeli¹⁵, guide preposte a indirizzare gli uomini sulla strada del bene o del male¹⁶, senza che - per questo - si possa fare un immediato riferimento alle due donne del mito prodico. Nel *Pastore* di Erma (II secolo), invece, si tramanda un'interpretazione opposta rispetto all'immagine dei due cammini di origine esiodea abbracciata da Prodicò e da Senofonte: la differenza consiste nello scambio operato da questi circa il percorso attribuito alla strada del bene e a quella del male: in questo caso, infatti, il giusto percorre una via diritta e facile, giungendo così agevolmente alla meta; mentre l'ingiusto, costretto a percorrere strade tortuose e dense di ostacoli, difficilmente avrebbe

¹³ "Sforzatevi di entrare per la porta stretta, perché molti, vi dico, cercheranno di entrarvi ma non ci riusciranno" (Lc 13, 24).

¹⁴ Διδοχη, I, 1 (trad. it. *I Padri Apostolici*, a cura di G. Bosio, p. I, Torino 1940, p. 30); nei capitoli successivi sviluppa il concetto delle due vie.

¹⁵ "[...] vi sono due vie di insegnamento e di azione: quella della luce e quella delle tenebre. Ma grande è la differenza fra le due vie. All'una infatti sono preposti gli angeli di Dio apportatori di luce, all'altra invece gli angeli di Satana": BARNABAS, *Epistola*, 18 segg. (trad. it. *I Padri Apostolici*, cit., p. 336).

¹⁶ Cfr. Sal 91, 11: "Egli darà l'ordine ai suoi angeli di custodirti in tutti i tuoi passi. Sulle loro mani ti porteranno perché il tuo piede non inciampi nelle pietre".

raggiunto il Regno dei Cieli¹⁷. Erma aveva forse in mente alcuni passaggi dell'Antico Testamento ("La via degli ingiusti è come una siepe di spine; piana è quella dei giusti": Sal 15, 19), piuttosto che il celebre passo del Vangelo (Mt 7, 13-14)¹⁸.

Il riscontro più interessante è tuttavia rappresentato dalla riprova che la favola di Prodicò trovò effettiva trasmissione nei secoli del primo Cristianesimo tra quegli autori che, leggendo opere 'pagane', poterono riprendere ed esprimere l'immagine delle due vie secondo i modelli greci, spesso citando esplicitamente lo stesso mito di Ercole, riferendolo ora a Prodicò ora a Senofonte: così fanno Giustino (m. 165)¹⁹,

¹⁷ "Tu però abbi fiducia nella giustizia e non in ciò che è ingiusto. Infatti il giusto ha una via retta, l'ingiusto al contrario una via tortuosa. Tu percorri la via retta e abbandona quella tortuosa. La cattiva strada, peraltro, presenta molti ostacoli, è difficile da percorrere e piena di spine, ed è dannosa per coloro che vi camminano. Invece quelli che percorrono la retta via giungono a destinazione senza incontrare ostacoli né difficoltà e senza subire alcun danno; infatti questa strada non è difficile da percorrere né piena di spine. Camminare per questa via è molto più vantaggioso": HERMAS, *Pastor*, mand. VI, 1. 1-2 (*Il pastore di Erma*, a cura di A. Vezzoni, Firenze 1994, p. 101 segg.). Taylor cercò di dimostrare una diretta influenza per *Il Pastore* della favola di Prodicò attraverso la versione tramandata da Senofonte: C. TAYLOR, *The two ways in Hermas and Xenophon*, «Journal of Philology», XXI (1893), pp. 243-258.

¹⁸ Anche successivamente, ma in maniera sporadica, si ritrova questa immagine; p.es. "Iustitia rectam habet viam, iniustitia tortuosam. Duo sunt angeli cum homine, alter iustitiae, alter malignitatis" [ATHANASIUS ALEXANDRINUS], *Doctrina ad Antiochum ducem*, VI (PG 28, c. 563).

¹⁹ "Tuttavia, pensiamo che sia bello e conveniente riferire ora a Crescente e a quelli che, come lui, delirano, quel famoso mito di Senofonte. Eracle, racconta Senofonte, giunto ad un trivio incontrò la Virtù e il Vizio, ma-

Clemente di Alessandria (m. 215)²⁰ e Basilio di Cesarea (m. 379)²¹. Clemente parlava, conformemente ai modelli gre-

nifestatisi sotto l'aspetto di donne. Il Vizio, donna vestita delicatamente, con il volto sensuale e adornato di seduzioni di questo tipo, pronta a conquistare subito a prima vista, promise a Eracle che, se l'avesse seguita, gli avrebbe costantemente procurato piaceri e lo avrebbe ricoperto di lussi meravigliosi, rendendolo simile al suo splendore. La Virtù, invece, con il suo viso e il vestito austeri, gli disse: 'Se, al contrario, seguirai me, non ti adorerai di splendore e bellezza fuggevoli e corruttibili, ma di ornamenti belli ed eterni': IUSTINUS, *Apologia pro Christianis ad Senatam*, 11, 2-5 (trad. it.: GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995, pp. 201-203).

²⁰ "Perciò approvo il saggio di Ceo, il quale disegna simili e parallele le immagini della Virtù e del Vizio; egli rappresenta l'una, la Virtù, in atteggiamenti modeste, vestita di bianco e pura, ornata del solo pudore (tale deve essere la fede, virtuosa nel pudore), l'altra al contrario, il Vizio, lo rappresenta ornato di vesti superflue, con il viso brillante di un colore non naturale; il movimento e l'atteggiamento rivolti a sedurre l'espongono agli sguardi come un manichino per donne lascive": CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, II, 10, 110 (trad. it. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il protrettico. Il pedagogo*, a cura di M.G. Bianco, Torino 1971, p. 369).

²¹ "Ma anche il sofista di Ceo in qualche parte dei suoi scritti ha ragionato pressoché alla stessa maniera circa la virtù e il vizio. [...] Quando Eracle era molto giovane, all'incirca della vostra stessa età, sul punto di decidere quale strada prendere, se quella che attraverso le fatiche conduce alla virtù oppure l'altra più facile, gli si accostarono due donne: una era la virtù e l'altra il vizio. Benché tacessero, facevano subito trasparire con il loro atteggiamento la differenza che le distingueva. L'una infatti ostentava bellezza nella sua leziosa acconciatura, si disfaceva in procaci mollezze e traeva con sé tutto lo sciame della voluttà: di tutto ciò faceva esibizione, e promettendo molto di più cercava di attirare a sé Eracle. L'altra invece era scarna e smorta, lo sguardo austero; faceva un discor-

ci, di una strada 'stretta e angusta' che conduceva ai comandamenti e di una 'piana e agevole' che conduceva invece alla perdizione e ai piaceri. In tal modo ricollegava, apertamente, le dottrine del Vecchio e Nuovo Testamento con quelle dei filosofi, in particolare di Prodicò: "Da un lato il Vangelo e gli apostoli, in accordo con tutti i profeti, ci propongono due vie, e chiamano l'una 'stretta e angusta', perché è contratta nei precetti e nelle proibizioni, e l'altra, che conduce alla perdizione, 'larga e spaziosa', libera ai piaceri e alla passione; e ci dicono 'beato l'uomo che non camminò secondo il consiglio degli empi e non sostò nella strada dei peccatori'. Dall'altro lato procede il mito di Prodicò di Ceo sulla virtù e sul vizio; e Pitagora non esita 'a far divieto di camminare per le vie maestre', e con ciò prescrive che non si devono seguire le opinioni della moltitudine, scriteriate e discordi"²².

Successivamente altri Padri della Chiesa riportarono il tema delle due vie, ma abbandonando ogni riferimento al mito prodico: Ambrogio (m. 397) e Girolamo (m. 419) fecero spesso riferimento all'immagine della via della vita contrap-

po tutto diverso: non prometteva né licenziosità né piaceri, ma sudori senza fine e fatiche e pericoli per terra e per mare; il premio però di tutto questo era di diventare dio, come diceva il racconto di Prodicò; ed è proprio costei che Eracle alla fine s'indusse a seguire": BASILIUS MAGNUS, *Oratio ad adolescentes*, V, 13-16 (trad. it. BASILIO DI CESAREA, *Discorso ai giovani*, a cura di M. Naldini, Firenze 1984, pp. 101-103). Poche righe prima Basilio aveva citato anche l'insegnamento di Esiodo: BASILIUS MAGNUS, *Oratio ad adolescentes*, V, 3-6.

²² CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 31 (trad. it. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Milano 1985, p. 568).

posta a quella della morte²³.

La prima rottura critica nei confronti della concezione delle due vie dell'antichità classica - su cui prevalse pian piano il dogma cristiano - si era avuta nell'opera di Lattanzio (m. 320 ca.) che operò un ruolo importante nella successiva scomparsa del tema dall'immaginario medievale²⁴, scrivendo diffusamente delle differenze tra la concezione antica e

²³ Ambrogio compara l'esistenza umana con diversi tratti di strada, caratterizzati da scorciatoie, deviazioni, quadrivi che mettono alla prova la capacità di scelta dell'uomo: ma, grazie all'insegnamento del Signore, si può distinguere la strada ampia, "il cammino che conduce all'inferno", dalla retta via: "c'è anche quella strada più stretta che conduce al Regno di Dio": AMBROSIUS, *Expositio psalmi CXVIII*, litt. 8, 33 (trad. it. SANT'AMBROGIO, *Commento al Salmo 118*, a cura di L.F. Pizzolato, Roma 1987, vol. I, p. 343); altrove esorta a seguire la via dei giusti, la via stretta che prelude ai premi celesti: AMBROSIUS, *Explanatio psalms XII*, Expl. Ps. I, 25. Girolamo citava Mt 7, 13-14 per ricordare le due strade ben distinte su cui orientare la vita "Nota come sono distanti l'una dall'altra queste strade, e quanta differenza esiste fra esse. Questa è diretta alla vita, quella alla morte, quella sono molti a frequentarla e a percorrerla, mentre questa sono a malapena pochi a trovarla. [...] Sta di fatto che tutto ciò che facciamo e tutto ciò che diciamo rientra o nella via larga o nella via stretta. Se siamo di quei pochi che abbiamo trovato la strada stretta, o una specie di sentiero appena tracciato, siamo incamminati verso la vita; ma se invece seguiamo la via dei più, stando a quanto ha affermato il Signore, siamo diretti alla morte": HIERONYMUS, *Epistola CXLVIII*, 10 (trad. it.: SAN GIROLAMO, *Le lettere*, a cura di S. Cola, Roma 1997, v. IV, pp. 522-523).

²⁴ J. ALPERS, *Hercules in bivio*, Gottingen 1912; P. COURCELLE, *Les pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXX (1955), pp. 5-74: 22; C. PASCAL, *Il bivio della vita e la 'littera Pythagorae'*, in *Miscellanea Ceriani*, Milano 1910, pp. 57-67.

quella cristiana.

Lattanzio, affermando che le due vie che si prospettano nella vita umana conducono l'una in cielo e l'altra nell'inferno, ricordava che "anche i poeti nei loro carmi e anche i filosofi nelle loro dispute l'affermarono. I filosofi dissero che l'una fosse quella della virtù, l'altra quella dei vizi"; ma "costoro, poiché ignoravano o almeno dubitavano che le anime degli uomini fossero immortali, consideravano le virtù e i vizi in relazione a quelli che fossero od onori o pene terrene. [...] I fini di queste due strade li riferirono alcuni alla vita che conduciamo sulla terra e a quel che riguarda il nostro corpo. Forse meglio i poeti, che immaginarono che questo bivio fosse presso gli inferi; ma si sbagliarono in questo, che pensarono queste strade per i morti: c'è un po' di vero in tutte e due le cose; perché queste due strade riguardano sì la vita, ma il loro termine attinge invece la morte. [...] Noi considereremo queste due strade di gran lunga diversamente da quanto abbiano fatto solitamente i filosofi". E, oltre a ricordare la presenza di uno spirito benigno e di uno maligno a capo delle due strade, Lattanzio passa a illustrare i caratteri dei due percorsi: "la strada divina si presenta dinanzi al nostro sguardo, difficile, erta, piena di roveti orridi e aspri, impedita da dirupi, ed ognuno deve avanzare in essa colla più grande fatica"; ma colui che "riuscirà a portare la sua pazienza fino al massimo, avrà la corona di virtù che avrà saputo meritarsi e Iddio gli farà dono della immortalità"²⁵.

²⁵ "Duae sunt viae per quas humanam vitam progredi necesse est: una, quae in coelum ferat; altera, quae ad inferos deprimat; quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt. Et quidem philosophi alteram

Questa critica che si sollevò con forza nei confronti della tradizione precedente suscitò i suoi effetti solo in parte. Infatti se da un lato assistiamo alla progressiva e lenta scomparsa e caduta nell'oblio della favola di Prodicò, dall'altro la tradizione della Y pitagorica, pur fortemente demonizzata da Lattanzio²⁶, trovò continuo sviluppo e diffusione nel cor-

*virtutum esse voluerunt, alteram vitiorum: [...] Hi vero, quia ignorabant aut dubitabant animas hominum immortales esse, et virtutes, et vitia, terrenis honoribus aut poenis aestimaverunt. Omnis ergo haec de duabus viis disputatio, ad frugalitatem ac luxuriam spectat. Dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae esse similem, quod unusquisque hominum, cum primae adolescentiae limen attigerit, et eum locum venerit, 'Partes ubi se via findit in ambas' haereat nutabundus, ac nesciat in quam se partem potius inclinet. [...] Ad corpus ergo, et ad hanc vitam, quam in terra ducimus, fines earum viarum retulerunt. Poetae fortasse melius, qui hoc bivium apud inferos esse voluerunt. Sed in eo falluntur, quod eas vias mortuis proposuerunt. Utrique ergo vere: sed tamen utriusque non recte; quia oportuit vias ipsas ad vitam, fines earum ad mortem referri. Nos igitur melius et verius, qui duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est. [...] Has igitur vias longe aliter inducimus, quam a philosophis induci solent. Primum, quod utrique praepositum esse dicimus ducentem, utrumque immortalitatem: sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitiis ac malis. [...] Via vero illa coelestis, difficilis et clivosa proposita est, vel spinis horrentibus aspera, vel saxis extantibus impedita; ut cum summo labore ac pedum tritu, cumque magna cadendi sollicitudine sit cuiusque gradiendum. [...] Et si patientiam iugem ad summum illum gradum finemque perduxerit, dabitur ei corona virtutis; et a Deo pro laboribus, quos in vita propter iustitiam pertulit, immortalitate donabitur": LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, VI, 3-4 (trad. it. FIRMIANO LATTANZIO, *Le divine istituzioni*, a cura di G. Mazzoni, Siena 1936-37, vol. II, pp. 184-188).*

²⁶ "Forma quoque ipsarum viarum non ita est, ut illi putaverunt. Quid enim opus est Y littera in rebus contrariis atque diversis? Sed altera illa melior conversa

so del Medioevo fino a ricongiungersi alla ricomparsa della parabola prodicea nel corso del XIV secolo.

Ercole e la Virtus

Nel corso del Medioevo la morale cristiana aveva creato una ferma ostilità nei confronti della cultura classica e in particolare della mitologia pagana. Gli dei dell'Olimpo, tra cui lo stesso Ercole, erano eroi da demonizzare, da allontanare dall'immaginario comune, da relegare ad un lontano passato.

La figura di Ercole in particolare, rappresentò un bersaglio privilegiato da parte degli autori ecclesiastici che portarono avanti questa propaganda denigratoria nei confronti degli dei dell'Antichità²⁷. Forse il pericolo costituito da un ritorno del paganesimo era ancora fortemente avvertito e l'eroismo di Ercole, pregno non solo di forza fisica ma anche morale e intellettuale, era avvertito quale particolare minaccia. Si tentò in ogni modo di smantellare l'idea di una qualche connessione o analogia tra l'eroismo di Ercole e la santità di Cristo, il cui nesso - ravvisato in età moderna dallo studio di Friedrich Pfister - era particolarmente stringente negli elementi presenti nella favola prodicea²⁸. Pfister sottolinea-

*est ad solis ortum, altera illa deterior, ad occasum": LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, VI, 4.*

²⁷ Cfr. S. PETROCCHI, *Il mito di Ercole dal tardo antico al Rinascimento*, in *Temî profani e allegorie nell'Italia centrale del '400* (a cura di A. Cavallaro), Roma 1995.

²⁸ La somiglianza ravvisata dallo studioso tra l'eroismo di Ercole e quello di Cristo si soffermava su analogie relative ad alcuni particolari momenti della loro vita: nascita semidivina, infanzia eroica, miracolose imprese,

va, infatti, come la trasformazione dell'eroe attraverso i secoli, avesse portato a un suo progressivo avvicinamento all'ideale del santo cristiano²⁹.

Da Lattanzio e Agostino in poi assistiamo dunque al tentativo di screditamento dell'immagine etica dell'eroe, e di negazione di ogni sua abilità mentale e intellettuale che portò a concentrare l'attenzione solo sulla forza fisica e corporale: Ercole andava infatti ricordato come l'uomo forte e violento che aveva ucciso con la clava il leone nemeo, Caco e Cerbero; ben lontano dall'immagine del santo o del martire cristiano. Inoltre l'eroe, dotato di *fortitudo*, doveva pagare pegno per una condotta di vita non proprio esemplare, che faceva di lui un violento, un adultero e libertino, indegno di rientrare in qualunque accezione cristiana di divinità. Questo pensiero, portato avanti dai Padri della Chiesa, si aggiungeva all'idea che Ercole fosse, come le altre divinità dell'Olimpo, una creazione del diavolo. Esatto contrario di Cristo: l'uomo che divenne dio in opposizione col dio che divenne uomo.

A questa avversione per l'immagine di Ercole, si aggiunsero ulteriori motivi presenti nell'allegoria prodicea che non potevano essere accettati dalla cultura del tempo³⁰. Un fatto-

tradimento subito che causò le rispettive passioni, l'ascesa al cielo e l'invocazione finale a Dio Padre: F. PFISTER, *Herakles und Christus*, «Archiv für Religionswissenschaft», XXXIV (1937), pp. 42-60.

²⁹ Vedi anche M. SIMON, *Hercule et le christianisme*, Paris 1955.

³⁰ Ha scritto Karl Galinsky: "Attraverso l'odio con cui gli dei pagani erano stati abbattuti dall'abolizione ufficiale del paganesimo come religione di Stato, la riconciliazione tra il dogma cristiano e l'antico concetto di *Virtus* come stato di perfezione non avvenne fino al XV secolo": K. GALINSKY, *The Herakles theme: the adaptations of the hero in literature*

re importante nella sfortuna improvvisa della favola di Prodicò, risultò l'avversione che si consolidò lungo tutto il Medioevo nei confronti della *Virtus generalis*. In questo periodo, risultò infatti inconcepibile l'idea della rappresentazione di una *dea Virtus*, quale personificazione e incarnazione della 'Virtù in genere', poiché si riteneva che la perfezione virtuosa potesse identificarsi con la sola figura di Cristo, e non con qualche strano demone di derivazione classica.

Perciò, conformemente al dogma agostiniano, si diffuse il credo nelle virtù particolari³¹. La *Virtus Dei* come il potere di Dio nel senso più completo fu dunque personificato dalla figura di Cristo, secondo quanto diceva anche Paolo: "*Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*" (1Cor 1, 24).

La distinzione agostiniana tra il carattere soprannaturale della suprema *Dea Virtus* da un lato e la varietà di *virtutes* cardinali, teologali e di altro tipo dall'altro, dominò la tradizione artistica fino alla fine del Medioevo. Si ammetteva cioè solo la pluralità di virtù intese come riflesso della perfezione di Cristo, e dunque sua emanazione. Chiunque volesse deviare da quella tradizione e creare un'immagine della suprema Virtù poteva farlo solo nella piena consapevolezza della novità di quello sforzo³².

from Homer to the twentieth century, Oxford 1972.

³¹ "*Virtutem quoque deam fecerunt; quae quidem si dea esset, multis fuerat praefenda. Et nunc quia dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo inpetretur, a quo solo dari potest, et omnis falsorum deorum turba vanescet*": AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, IV, 20 A.

³² T.E. MOMMSEN, *Petrarch and the story of the Choice of Hercules*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XVI (1953), pp. 178-192.

Tutto il Medioevo non concepì dunque personificazioni di Αρετή e Κακία quali erano state descritte dalla favola di Prodicò. Si trovavano piuttosto rappresentazioni quali quelle della *Psichomachia* di Prudenzio, opera didattica del V secolo, che ebbe enorme ripercussione per tutto il periodo medievale³³. Prudenzio, rifacendosi alla tradizione classica, riprendeva il tema della συγκρισις, già presente nella storia prodicea, in cui le figure femminili in gara, personificazioni di vizi e virtù davano vita ad aspre dispute e a vere e proprie scene di battaglia. In tal modo, queste antiche forme servivano a dare ai suoi contemporanei una chiara illustrazione degli invisibili conflitti dell'anima che ogni vero cristiano doveva affrontare prima di poter emergere vittorioso.

In questo contesto era dunque ancor più ostica la collocazione e l'affermazione di un'allegoria in cui due figure femminili, venivano a rappresentare non solo le personificazioni di Vizio e di Virtù in genere, ma addirittura due percorsi di vita tra loro contrapposti e delegati inoltre alla libera scelta del personaggio coinvolto. Non solo dunque l'eroe dell'antichità veniva a incarnare un ideale di *Virtus* la quale poteva

³³ Katzenellenbogen scriveva: "L'autore descriveva la battaglia per l'anima dell'uomo; sviluppava così il pensiero paolino attraverso cui il cristiano doveva armarsi di armi spirituali per sconfiggere le continue tentazioni del diavolo": A. KATZENELLENBOGEN, *Allegories of the Virtues and Vices in medieval art from early Christian times to the present century*, London 1939. Vedi anche R. TUVE, *Notes on the Virtues and Vices*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXVI (1963), pp. 264-303. Per i manoscritti dell'opera di Prudenzio, di cui il più antico è datato al IX secolo, mentre il più recente è del 1298, vedi H. WOODRUFF, *The illustrated manuscripts of Prudentius*, «Art Studies», VII (1929), p. 33 segg.

spettare solo a Cristo, ma prima della scelta e della conseguente 'glorificazione' che ne sanciva il carattere di 'santità', veniva posto nella libera condizione di poter decidere della propria esistenza. Il tema della libertà di scelta che era stato celebrato da Prodicò non poteva essere accettato dal dogma cristiano, secondo cui l'individuo non aveva alcun potere di decisione sulla propria vita.

Boezio e il Santo al bivio

La favola di 'Ercole al bivio', date queste premesse, difficilmente avrebbe potuto trovare un proprio spazio nelle rappresentazioni figurative prodotte da una cultura da cui si sentiva - per mancata condivisione di valori comuni - sostanzialmente estranea. Solo quando si cominciò a preparare il terreno della grande stagione umanistica, con le sue crescenti ansie spirituali, le sue riflessioni sul mondo classico e i suoi miti, trovò spazio, seppur in minima parte, un maggior rigore filologico che comportò la rievocazione della storia di Ercole da parte di Petrarca.

In quest'ambito, dunque, in mancanza di raffigurazioni esplicite del racconto, ciò che rimase vivo nella coscienza del tempo, e si trasmise quale valore condiviso, fu il tema della scelta che ogni uomo compie o può compiere nella propria esistenza. L'alternativa tra un percorso del bene ed uno del male, intesi quali espressioni di paure interiori e tentazioni da demonizzare, ha rappresentato nel pensiero religioso medievale un elemento di travaglio molto sentito³⁴.

³⁴ Molto attinenti sono le immagini raccolte da Rosemonde Tuve in cui è il pellegrino medievale che si trova a scegliere tra due sentieri: R. TUVE,

Così la raffigurazione della scelta prodicea, che aveva rappresentato la manifestazione di una libertà che l'individuo poteva esprimere del tutto autonomamente, si trasformò, nella mentalità medievale, nel superamento della tentazione da cui ci si riusciva a liberare dopo una visione di due diversi percorsi di vita, spirituale o terreno. Nel *Dialogus Miracolorum* di Cesario di Heisterbach (m. 1240 ca.) si racconta di un giovane novizio che, tentato dal dubbio di abbandonare l'ordine, durante l'ultima notte al convento ha una visione: dalla porta sulla quale si trova si dipartono due strade divergenti e i loro percorsi conducono a due boschi; ad un vecchio che si avvicina chiede il significato di tutto ciò e quello gli spiega che la strada a destra è sì più ardua, ma conduce a un campo amenissimo, quella di sinistra è più comoda, ma dopo prosegue in un terreno asperissimo³⁵: il novizio, percependo il significato simbolico di quel sogno, riesce a liberarsi miracolosamente dalla tentazione di un cammino più agevole, per continuare, senza più dubbi, il percorso di vita intrapreso.

Allegorical imagery: some mediaeval books and their posterity, Princeton 1966.

³⁵ "Visum est ei, quia staret ante ostium portae, de qua duas hinc inde consideravit vias exire. Una ex illis vergebat ad dexteram, altera ad sinistram; utraque tamen ducebat in silvam oppositam. Stante novicio in bivio, cum dubitaret quam illarum eligeret, senem quendam cominus stare conspexit. [...] Via haec, quae est a dextris, in nemore per breve spatium spinosa est, inaequalis, lutosa et aspera. Postea sequitur campus amoenissimus, longus, planus, variisque floribus decoratus. Via vero quae est a sinistris, in silva quidem commoda est, plana, sicca, lata, et bene trita, satisque deliciosa, sed non longa. Cui campus mox continuatur longus, scopulosus, lutosus et asperimus, etiam ipso visu horrendus". CAESARIUS HEISTERBACENSIS, *Dialogus miracolorum*, l. IV, c. 53.

Situazioni di travaglio interiore di questo genere trovarono espressioni figurative nei manoscritti del tempo, come nella miniatura di un manoscritto bizantino del IX secolo con la raffigurazione di San Basilio tra Felicità Terrena da una parte e Vita Celeste dall'altra. Il significato di tale immagine - già di per sé piuttosto esplicativa - trovava ulteriore supporto nel testo di accompagnamento, in cui il personaggio veniva incoraggiato verso la giusta direzione; inoltre il ricorrere del segno Y - marcato molto chiaramente sul *pallium* del Santo - confermava una volta di più come l'idea del *bivium*, trasmessasi in età medievale, rappresentò un importante anello di congiunzione per le scelte compositive operate nelle rappresentazioni dell'apologo di Prodicò con l'analoga raffigurazione dei tre personaggi in forma triadica.

L'indagine di una studiosa polacca, Paulina Ratkowska, ha consentito poi di portare alla nostra conoscenza un'altra immagine riconducibile al tema della scelta³⁶. Tra le miniature di un manoscritto del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio (opera del sec. XII-XIII)³⁷, è la raffigurazione del console romano ritratto in carcere, sdraiato sul letto in posa che dichiara malinconia e perplessità ("*anima tristis in corpore languido*"); egli si solleva sul gomito del braccio destro e, poggiando il viso sulla mano, si gira verso la parte sinistra della miniatura. Lo sguardo di Boezio si rivolge, al capo del letto, verso una maestosa figura femminile (Filosofia), con libro in

³⁶ P. RATKOWSKA, *Boecjusz in bivio, Uwagi o kilku miniaturach romanskich z De Consolatione Philosophiae*, «*Studia zrodloznawcze. Commentationes*», XXI (1976), pp. 45-62.

³⁷ Heiligenkreuz, Klosterbibliothek, Cod. 130, fol. 5r.

mano, *maforium* e veste dalle ampie maniche affiancata da una *scala* che, partendo dalla lettera π (πρακτικε) fino alla lettera Θ (Θεορητικε), indica l'idea di un'ascesa da un grado più basso a uno superiore. Ai piedi del letto sono invece raggruppate in due file le Muse contraddistinte dalle iscrizioni dei nomi: esse guardano con attenzione *Philosophia* disputando e gesticolando tra di loro, mentre Clio, la più vicina a Boezio, cerca di attirarne l'attenzione. Il filosofo però, disinteressato a queste cure, si protende completamente verso la sua protettrice. La miniatura, realizzata in stretta attinenza al testo del *De Consolatione*, mostra tuttavia un elemento innovativo, e di grande interesse, nella torsione del corpo del protagonista che indica in tal modo il carattere emozionale della scelta che doveva intraprendere tra le Muse, fedeli amiche, e colei che sarebbe diventata sua guida per il resto dei suoi giorni, la Filosofia consolatrice e maestra.

Lo stesso motivo era ancor più rimarcato in un'altra composizione, in cui il prigioniero, in questo caso seduto, volgeva completamente le spalle alle Muse intente a suonare, roteando manifestamente busto e testa verso Filosofia³⁸.

In questi esempi, sottolineava la Ratkowska, rintracciamo il medesimo contenuto concettuale relativo alla rappresentazione dell'uomo onesto che, posto innanzi a un bivio spirituale, rinuncia ai piaceri per cercare la Sapienza, acquisendo in tal modo le profonde sfumature psicologiche del difficile percorso, tutto interiore, verso la virtù. Il concetto del dubbio interiore, davanti alla necessità di decisione tra valori opposti, si associava, in questi casi, al concetto della scelta del

³⁸ Oxford, Bodleian Library, ms. auct. F. 6. 5, fol. 1v.

percorso di vita in età matura. La Ratkowska rinveniva inoltre un'analogia con le rappresentazioni del Poeta tra le Muse' e, a proposito del tema della συγκρησις che legherebbe queste rappresentazioni, ricordava il passaggio in cui Abelardo afferma che un uomo, quando parla con se stesso, crea in un certo modo la fittizia presenza di due interlocutori di un dialogo, se stesso e la propria mente, così come avrebbe fatto Boezio³⁹.

Questo dilemma sarà espresso in seguito con le rappresentazioni del Libero Arbitrio, in cui il principio della scelta sarà articolato tra la tentazione del Peccato, personificato nell'immagine di un diavolo, da un lato, e l'idea del Bene, di una vita condotta secondo i dettami di fede incarnati nell'immagine dell'angelo, dall'altro. Verrà così visualizzato - secondo forme a noi familiari - uno dei temi più discussi nel dibattito religioso da Agostino in poi, tra l'ammissibilità della libertà della scelta e del volere umano o piuttosto la sua negazione.

Idee analoghe, circa il motivo di una scelta da compiere tra principi contrastanti hanno trovato ulteriori conferme in manoscritti medievali del XIII secolo: ad esempio il conflitto di un arciprete tra giurisdizione ecclesiastica e giurisdizione civile, che lo pone al centro del gruppo triadico, nel dubbio tra l'una o l'altra⁴⁰; o la scelta imposta al buon chierico che

³⁹ "Quasi ergo aliquis secum loquens se et rationem suam quasi duo constituit cum eam contulit, sicut Boetius in libro De Consolatione Philosophiae [...]": PETRUS ABAELARDUS, *Expositio in Hexaemeron*, VI (PL 178, c. 760).

⁴⁰ Autun, Bibliothèque Municipale, *Decretum Gratiani* (ms. 80), f. 162v; cfr. F. GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Age*, vol. II (Grammaire des gestes), Paris 1989, p. 405, fig. 192.

decide di rifiutare i beni temporali della Chiesa, per servire Cristo.⁴¹ Il motivo del dubbio veniva in entrambi i casi espresso dalle braccia incrociate del personaggio⁴².

L'immagine stessa di Cristo crocifisso fu posta al *bivium* in alcune espressioni artistiche del XIII secolo: in miniature e in dipinti riconducibili a scuole pittoriche toscane la croce assume, anziché la forma tradizionale, quella di una Y, probabilmente - secondo l'opinione di Anselme Dimier - in relazione alla tradizione evangelica che indicava la 'Via' nella stessa figura di Cristo⁴³.

Petrarca e Boccaccio

Panofsky rimarcò come il tema della 'Scelta di Ercole' fu ripreso in letteratura solo verso il 1400, alludendo in particolare al trattato di Coluccio Salutati *De laboribus Hercules*⁴⁴, che costituiva, secondo lo studioso, il primo documento di una rinascita avvenuta dopo un lungo periodo di totale oblio. Scriveva infatti che né Petrarca, né Boccaccio fanno menzione della decisione di Ercole, né i mitografi medievali Berchorius, Villena e *'Le livre du fort Hercule'*⁴⁵. Affermazione

⁴¹ London, British Museum, *Bible moralisée* (ms. Harley 1527), fol. 22v.; cfr. GARNIER, *Le langage*, cit., p. 151, fig. 212.

⁴² GARNIER, *Le langage*, cit., pp. 149-150.

⁴³ A. DIMIER, *La lettre de Pythagore et les hagiographes du Moyen Age*, «Le Moyen Age», LX (1954), pp. 403-418.

⁴⁴ Cfr. R. G. WITT, *Hercules at the crossroad: the life, works and thought of Coluccio Salutati*, Durham 1983.

⁴⁵ PANOFSKY, *Hercules*, cit., p. 155; Panofsky fu poi costretto a prendere atto della conoscenza della favola da parte di Petrarca in E. PANOFSKY, *Re-*

rivelatasi non veritiera, nel momento in cui il Mommsen⁴⁶ rintracciò il racconto di Prodicò proprio nell'opera di Petrarca, individuando dunque un fondamentale elemento di continuità all'interno di una tradizione che non si eclissò mai completamente, ma rimase evidentemente viva nella coscienza del tempo. Petrarca infatti citò la storia della 'Scelta di Ercole' per ben due volte nel *De vita solitaria*, opera cominciata nel 1346⁴⁷. L'autore, che non poteva conoscere l'opera di Senofonte, cita come sua prima autorità il *De officiis* di Cicerone⁴⁸.

L'elemento di maggior interesse risulta essere il collegamento concettuale realizzato dall'autore - nella sua rievocazione - tra la storia prodicea e la Y pitagorica, che portava la favola a ricongiungersi, nel momento della sua ricomparsa, a quella concezione filosofica, cui si era legata nel corso dell'Antichità. D'altro canto se l'allegoria della scelta di Er-

naissance and renaissances in Western art, Stockholm 1960 (ed. it. *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, Milano 1971, p. 208).

⁴⁶ MOMMSEN, *Petrarch*, cit.; al momento del rinvenimento Panofsky ne fu informato dallo stesso Mommsen: per il carteggio tra Mommsen e Panofsky sull'argomento, vedi la postfazione di D. WUTKE, *Erwin Panofskys Herculesbuch nach siebenundsechzig Jahren*, alla seconda edizione di PANOFSKY, *Hercules am Scheidewege*, Berlin 1997.

⁴⁷ F. PETRARCA, *De vita solitaria*, I, 4 e II, 13.

⁴⁸ "Optimum quidem esset, nisi consilii inopia iugis adolescentie comes obstaret, ut ab inuente etate circa unum aliquod vite genus apprehendendum quisque nostrum accuratissime cogitaret, nec ab eo calle quem semel elegisset, nisi magnis ex causis aut gravi necessitate diverteret. Quod initio pubertatis fecisse Herculem auctor Xenophon ille Socraticus, testis est Cicero": F. PETRARCA, *De vita solitaria*, I, 4.

cole aveva vissuto un periodo di declino e oscurità, altrettanto non poteva dirsi del simbolo pitagorico. Questo infatti conobbe, nel corso di tutto il Medioevo, enorme fortuna⁴⁹. La *littera Y* fu spesso richiamata da diversi scrittori e anche da autori cristiani, e - da Isidoro di Siviglia⁵⁰ in poi - divenne quasi pratica comune usare le espressioni "*ad bivium pythagoricum pervenire*" o "*ad bivium pythagoricae (o Samiae) litterae pervenire*". Se ne fa uso nella letteratura agiografica come nella cronachistica, almeno dal VII al XIII secolo, praticamente in tutta l'Europa⁵¹: lo stesso Petrarca, d'altro canto, doveva conoscerne molto bene il significato, tanto da utilizzare espressioni simili in diverse occasioni⁵².

⁴⁹ Il simbolo pitagorico è ricordato tra il IV e il V secolo almeno da Lattanzio (LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, VI, 3 segg.), Ausonio (AUSONIUS, *Technopaegnion*, 393-390), Girolamo (HIERONYMUS, *Commentarium in Ecclesiasten*, X, 2), Marziano Capella (MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 102). Vedi DIMIER, *La lettre de Pythagore*, cit.; COURCELLE, *Les pères de l'Eglise*, cit.; MOMMSEN, *Petrarch and the story*, cit.; PASCAL, *Il bivio della vita*, cit.

⁵⁰ "*Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitiis nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit: cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens: sinistra facilius, sed ad labem interitumque deducens*": ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, I, 3, 7 (PL 82, c.76).

⁵¹ Un'ampia rassegna è in DIMIER, *La lettre de Pythagore*, cit.

⁵² Petrarca scriveva così a Giberto da Parma, grammatico, a cui affidava il proprio figlio Giovanni: "*Adolescentulum nostrum, consilii inopem et etatis agitatae stimulis, paterne sollicitudinis ope complectere. Iam ut vides, ad bivium pithagoricum vivendo pervenit; nusquam prudentie minus, nusquam periculi magis est. Leva quidem ad inferos fert, ad celum dextera; sed illa facilis*

Nel secondo passaggio, dunque, il Petrarca citava una espressione di notevole interesse, che - non avendo desunto da Cicerone - doveva essere evidentemente una propria creazione. Scriveva infatti: "lo stesso Ercole in solitudine prese quella saggia decisione sulla propria vita [...] quando, esitando a lungo, *come a un bivio* [corsivo aggiunto], alla fine, rifiutata la via del piacere, intraprese il sentiero della virtù percorrendolo instancabilmente, finché arrivò non soltanto a toccare il vertice della gloria umana, ma a essere ritenuto un dio"⁵³, desumendo dunque l'immagine del bivio, quale biforcazione di due strade, dalla *Y* pitagorica.

Così Petrarca fu il primo a parlare propriamente di 'Ercole al bivio', combinando il contributo di Cicerone sulla Scelta di Ercole, con la tradizionale allegoria della *Y*, e dando vita, in tal modo, a un'espressione che mai si era legata al racconto di Prodicò. La sua citazione, tuttavia, fu fatta non senza qualche remora, tanto che - nel far rivivere una storia

prona latissima et multarum gentium trita concursibus, hec ardua angusta difficilis et paucorum hominum signata vestigiis": F. PETRARCA, *Familiarum Rerum*, VII, 17, 1; e proseguiva citando peraltro anche il passo di Mt 7, 13-14. A un amico che stava per cominciare una carriera politica scriveva: "*Tu igitur ne desperes, quasi devium et, ut Pithagorici vocant, levum iter ingressus sis, aut quasi tuorum cura civium, quam geris, divine quam petis gratie sit adversa*": PETRARCA, *Familiarum Rerum*, III, 12, 5. Ancora un accenno al *bivium* pitagorico in PETRARCA, *Epistolae metricae*, III, 32.

⁵³ "*Ipse Hercules in solitudine sanum illud consilium vite cepit, cuius libro priore mentionem feci, quando velut in bivio diu multumque hesitans, ad postremum sprete voluptatis via semitam virtutis arripuit, quam indefesse gradiens, non ad humane modo glorie verticem sed ad opinionem divinitatis evectus est*": PETRARCA, *De vita solitaria*, II, 13 (trad. it. F. PETRARCA, *De vita solitaria*, a cura di M. Noce, Milano 1992, p. 305).

addormentata per circa un millennio - la utilizzò una volta soltanto, in marcato contrasto con l'usuale abitudine dell'autore di alludere ripetutamente nei suoi scritti e soprattutto nella sua corrispondenza a storie, aneddoti, eventi leggendari che gli permettevano di attingere a delle lezioni morali. Ciò ci induce a ritenere che Petrarca fosse effettivamente cosciente del fatto che, sotto un'ottica cristiana, la storia rappresentava qualcosa di problematico. Petrarca dunque si astenne forse coscientemente da un'enfaticizzazione della storia di *Hercules in bivio*.

Più recente è il riconoscimento, da parte di Janet Levarie Smarr, della storia della 'Scelta di Ercole' nell'opera di Boccaccio⁵⁴. Nel capitolo XXVI della *Amorosa Visione* (1342) il narratore si trova ad osservare Ercole - reso schiavo al fuso di Iole - che viene incoraggiato da Deianira ad abbandonare quell'amore e a ritrovare il senso della propria esistenza⁵⁵. Deianira tentava in tal modo di ricondurre l'eroe al ricordo delle gesta passate, con le sue gloriose vittorie sulla sensualità del mondo, cosicché - attraverso la sua funzione esortativa - diveniva preziosa guida non solo di Ercole ma dello stesso narratore.

Così la scelta imposta all'eroe, non andava intesa quale decisione tra due donne, bensì tra diverse forme di vita, la prima - identificabile con Iole - lo descriveva schiavo della

⁵⁴ J.L. SMARR, *Boccaccio and the Choice of Hercules*, «Modern Language Notes», XCII (1977), pp. 146-152.

⁵⁵ Charles Picard vedeva nel dramma passionale tra Ercole, Deianira e Iole come un antefatto all'episodio del bivio: C. PICARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos: Héraclès entre le Vice et la Vertu*, «Revue Archéologique», XLII (1953), pp. 10-41.

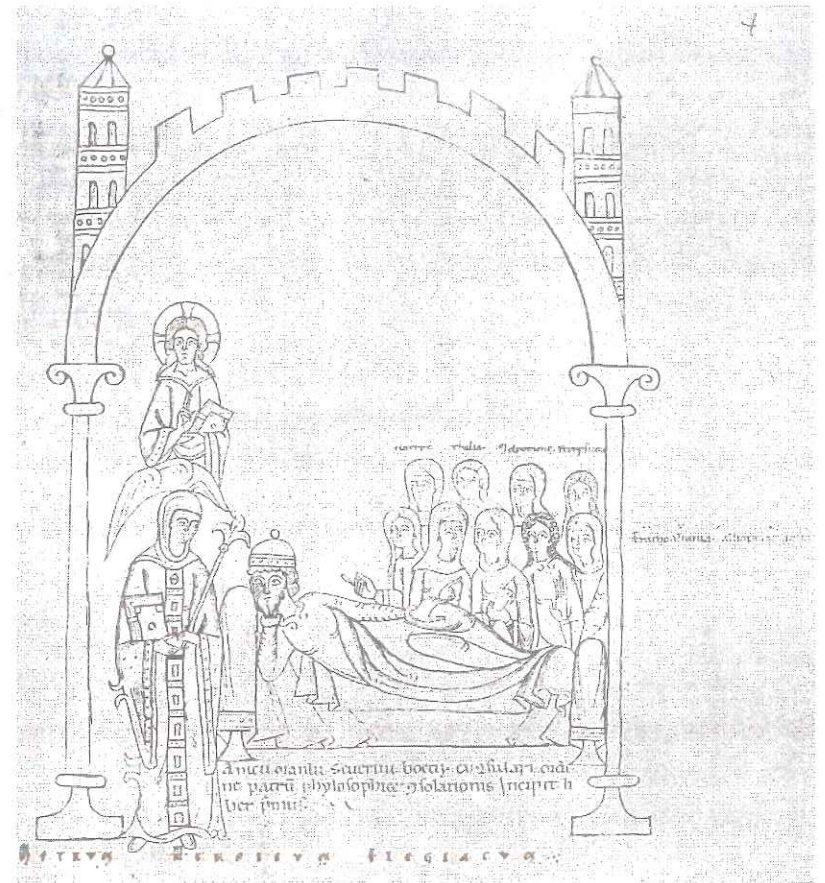
passione, la seconda - abbracciata da Deianira - lo qualificava eroico vincitore sulle cose terrene. In tal modo Boccaccio, così come Petrarca, avrebbe fatto uso, secondo la Smarr, del tema della scelta di Ercole, in cui si sarebbe valso sia del *De Officiis* di Cicerone, sia di Mt 7, 13-14. Come in quel caso, infatti, il narratore dell'*Amorosa Visione* si trova a scegliere tra due opposti varchi⁵⁶. Il narratore in questo caso, pur rendendosi conto di dover protendere per la soglia più stretta, decideva di varcare la porta più larga. Solo nella piena consapevolezza della distinzione tra Bene e Male, e dopo la conoscenza di entrambi, poteva infatti prendere la giusta decisione. La curiosità per il mondo, con la conoscenza della sua ricchezza, della fama e dell'amore, portavano dunque, il narratore a rinviare l'ascesa verso la Virtù.

Così, secondo la Smarr, la storia della 'Scelta di Ercole' - reinterpretata e rivista da Boccaccio - avrebbe colto il momento della scelta errata dell'eroe, con la sua disgraziata sottomissione a Iole e ai piaceri della carne da lei rappresentati. In tal modo l'autore, evidenziando i distruttivi risultati della scelta voluttuaria, poteva educare il proprio lettore - tentato dalla medesima decisione - verso un più corretto cammino nella vita reale.

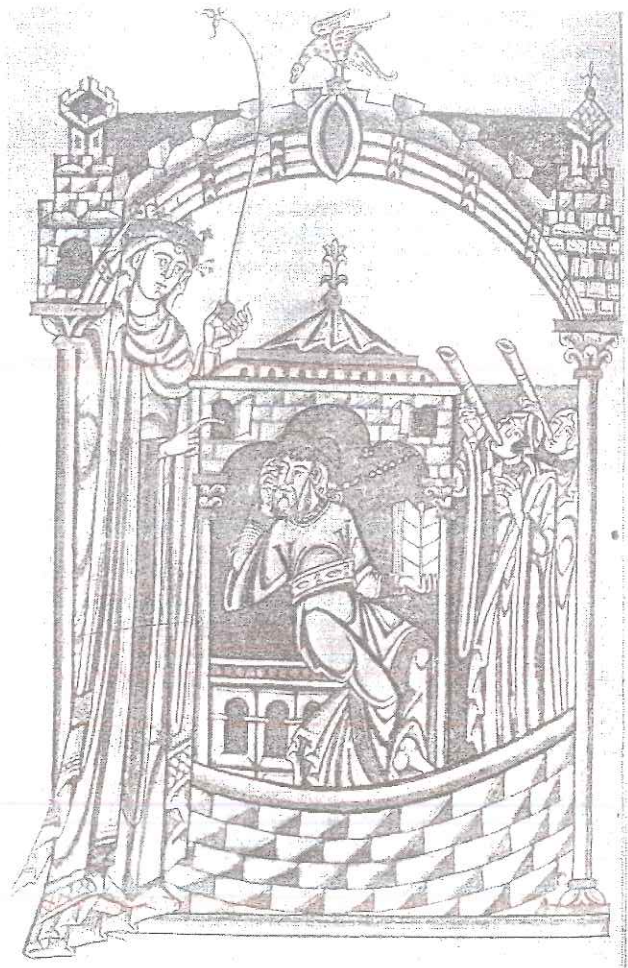
⁵⁶ "[...] Questa / piccola porta mena a via di vita; / posto che paia nel salir molesta, / riposo eterno dà cotal salita; / dunque su senza esser lenti, / l'animo vinca la carne impigrita": BOCCACCIO, *Amorosa Visione*, cap. II, vv. 64-69. Mentre l'altra: "Regni ampî, dignitati e gran tesoro, / gloria mondana copiosamente, / a coloro do, che passano il mio coro. / Lieti li fo nel mondo, e simelmente / quella gloria gli do ch'Amor promette / a quei che senton la sua face ardente": BOCCACCIO, *Amorosa Visione*, cap. III, vv. 16-21.



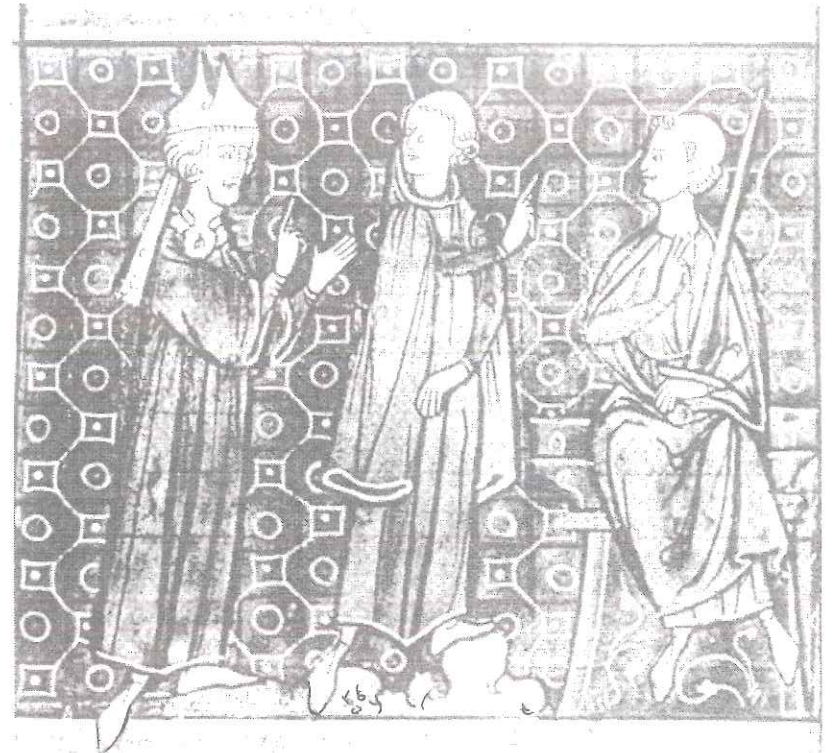
San Basilio tra Vita Terrana e Felicità Celeste
Miniatura del sec. IX da un manoscritto bizantino



Boetio tra Philosophia e le Muse
Miniatura del sec. XII-XIII
Heiligenkreuz, Klosterbibliothek, Cod. 130, fol. 5r.



Boezio tra Philosophia e le Muse
Miniatura (sec. XIII) dal 'De Consolatione Philosophiae'
Oxford, Bodleian Library, ms. auct. F. 6. 5, fol. 1v.



Ecclesiastico tra giurisdizione ecclesiastica e giurisdizione civile
Autun, Bibliotheque Munic., *Decretum Gratiani* (ms. 80), f. 162v



Chierico tra i beni temporali della Chiesa e Cristo
London, British Museum, *Bible moralisèe* (ms. Harley 1527), fol. 22v.

IDENTITÀ CITTADINA E MITOGRAFIA: IL CASO GENOVESE

PAOLA DONADONI *

Oggetto di questo intervento, che prende origine da una ricerca tuttora in corso sull'uso politico del 'meraviglioso' nella cultura italiana di età comunale, è il rafforzamento e l'eventuale mutamento nella coscienza dell'identità cittadina tramite la creazione e la diffusione di miti di fondazione.

Non è certo un campo inesplorato, e basterebbero a ricordarlo i lavori di Mircea Eliade sulla figura e la funzione dell'eroe fondatore, quelli presentati al Convegno di Todi del 1970 (*La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*), gli studi di Le Goff su *Storia e memoria* o su *L'immaginario medievale*, o numerosissimi studi più recenti, in particolare quelli di Anna Benvenuti Papi, e - per quanto riguarda la città di Genova - quelli di Giovanna Petti Balbi, di Clario Di Fabio e di Elena Bellomo, specificamente dedicati alla creazione del mito nella tradizione di questa città¹.

* Relazione presentata in occasione degli "Incontri di Studio" del 24 aprile 2001

¹ M. ELIADE, *Mito e realtà*, Milano 1974; *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Atti del Convegno storico internazionale (Todi 11-14