



GIANNA PETRONE

*Si dixero mendacium...* (Pl. *Amph.* 198).

## Guerra e diplomazia nell'*Amphitruo* di Plauto

In una riflessione su guerra e diplomazia nel mondo di Roma antica va considerata la testimonianza del resoconto militare di Sosia nell'*Amphitruo* plautino, da prendersi sul serio come documento delle procedure e dei rituali che precedevano una dichiarazione di guerra, delle categorie giuridiche che legittimavano una guerra “giusta e pia”, per usare la formula che distingueva gli atti bellici inquadrati nell’orizzonte umano e religioso del *ius* e del *fas* e infine, anche, e più ampiamente dei modelli culturali entro i quali i Romani concepivano la loro attività guerriera. Può apparire strano che un brano di commedia possa servire ad un tale scopo e infatti, nonostante il pezzo sia celebre e ottimamente studiato,<sup>1</sup> rischia di sfuggire all’attenzione di storici e giuristi, oscurato dal fatto appunto di trovarsi in un contesto in cui, con l’eccezione degli addetti ai lavori, non verrebbe in mente a nessuno di andare a cercare risposte a tali interrogativi. Invece questi versi, oltre a costituire la più antica descrizione di una battaglia della letteratura latina, si configurano insieme come la prima attestazione degli ideali etico-politici che sovrintendono a Roma alla pace e alla guerra e che troveranno formulazione esplicita due secoli dopo, con Cicerone, Sallustio, Virgilio, Livio. Nonostante, come sappiamo, le *palliatae* plautine, per la loro stessa natura, l’ambientazione esotica nei luoghi della Grecia ellenistica e la voluta estraneità di trame e personaggi, siano molto poco utilizzabili per informazioni riguardanti una storia evenemenziale degli anni contemporanei a Plauto, lo stesso ovviamente non succede se ce ne serviamo per scoprirvi tracce di modi d’essere e di pensare, impronte della cultura romana. In questa direzione al contrario le commedie si rivelano un insostituibile, immenso ed unico archivio della lingua e della mentalità, degli usi e dei costumi.

Detto questo è certo un’audace stravaganza, e una fortuna per l’indagine storica, il carattere assolutamente romano, che, con felice anacronismo, Plauto proietta nella guerra tra Tebani e Teleboi, evento raffigurato sullo sfondo delle vicende che intrigano Alcmena, suo marito Anfitrione e il suo amante divino, Giove, in una serie di

---

<sup>1</sup> Il *canticum* di Sosia aveva attirato già l’attenzione di E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, trad. it., Firenze 1960, 332 ss. Un’analisi di grande spessore ne ha fatto G. Pascucci, *La scelta dei mezzi espressivi nel resoconto militare di Sosia (Plauto, Amph. 186-261)*, in Id., *Scritti scelti*, II, Firenze 1983, 531-573. Si sofferma sulla funzione drammatica e la tradizione greca R. Oniga, *Il canticum di Sosia: forme stilistiche e modelli culturali*, «MD» XIV (1985), 113-208. Dello stesso è poi utile il commento in *Tito Maccio Plauto Anfitrione*, intr. di M. Bettini, Padova 1991.



comiccissimi equivoci. La guerra è all'origine del racconto drammatico, in quanto proprio dall'assenza di Anfitrione per combattere i nemici trae lo spunto il dio adultero per sostituirgli con l'inganno nel talamo nuziale: Giove fa l'amore profittando del fatto che Anfitrione fa la guerra, ma il fatto interessante per noi è che questa guerra, per come viene descritta, viene a delinearsi come una guerra romana, condotta secondo le procedure romane. Plauto dunque interpreta l'elemento del mito alla stregua di un *bellum* a lui contemporaneo, con a capo un *imperator* osservante dei riti e delle opportune formalità, oltre che dotato di *virtus* adeguata e sostenuto da una forte convinzione morale della propria supremazia. Grazie alla risorsa di questa "traduzione culturale".<sup>2</sup> di un episodio incluso nel mito in chiave di realtà romana e di attualità bellica, assistiamo ad una narrazione di guerra che assomiglia molto ad un rendiconto ufficiale presentato al senato, secondo quelle modalità che ci sono note dalla storiografia, ma soprattutto veniamo a conoscenza di rituali che regolano le ostilità, il cui esercizio deve essere conforme al diritto umano e alle leggi divine.

La categoria del *ius* si trova a siglare tutto l'episodio, in una singolare rispondenza con la verità della storia romana, sicché il successo che arride ai Tebani di Anfitrione viene presentato come l'effetto della loro obbedienza agli dei e il prodotto di comportamenti virtuosi improntati a religiosità.

Dunque Sosia torna dalla guerra e si prepara a raccontare ad Alcmena la vittoria di Anfitrione e le fasi della battaglia, che hanno visto volgere le sorti a favore dei Tebani; il padrone Anfitrione gli ha affidato il compito ufficiale di portare la notizia dell'esito felice e Sosia ubbidisce, provando tra sé e sé quel che dovrà dire ad Alcmena. Questa la cornice dove spicca, come segnale di commedia, e come presa di distanza da un *aggelos* tragico, la confessione fatta da Sosia che egli non è stato effettivamente presente ai fatti che racconterà, perché, mentre tutti combattevano, lui era impegnato a fuggire, e dunque il suo racconto è frutto del sentito dire.<sup>3</sup> Sosia ammette infatti che può incorrere in affermazioni menzognere: *si dixero mendacium, solens meo more fecero*, se dirò una bugia farò come mia abitudine (v. 198).

Torneremo su questo verso, osservando per ora soltanto che attraverso l'espedito di questa ammissione di menzogna Sosia ribadisce la sua identità di servo, tutt'altro che eroico com'è logico, e il testo teatrale riafferma la sua appartenenza alla commedia: sottolineature e rassicurazioni essenziali nel momento in cui sta per aprirsi uno spazio del tutto inusuale, dove il linguaggio cambia totalmente, diventando quello, alto, ufficiale, formale, sacrale che si addice ad un affare di guerra dello stato romano. È infatti su questo registro stilistico che avviene il resoconto militare che Sosia si appresta a pronunciare. Anzi a questo punto della sequenza si è già esibito su questo tono, con padronanza e pertinenza linguistica, in una breve premessa, che funziona come

---

<sup>2</sup> Uso qui il termine in senso metaforico, dal momento che non c'è nessun motivo di supporre che qui Plauto stia effettivamente traducendo un modello. Su tale questione, che tuttavia è ineludibile anche per questa commedia, deve fare testo, a mio avviso, la originale e motivata posizione assunta da E. Lefèvre, che per l'*Amphitruo* ritiene assente un modello comico e guarda invece alla tragedia; cfr. E. Lefèvre, *Maccus vortit barbaram. Vom tragischen Amphitruon zum tragikomischen Amphitruo*, Mainz 1982; *L'Anfitrione di Plauto e la tragedia*, in R. Raffaelli - A. Tontini (a cura di), *Lecturae Plautinae Sarsinates I, Amphitruo*, Urbino 1998, 13-30.

<sup>3</sup> Nella tessitura parodica dell'*Amphitruo*, tragicommedia che tende a fare il verso alle movenze tragiche, questa affermazione mi era già parsa configurare nell'ordito testuale un "segnale di menzogna", atto a inquadrare la natura comica di un brano in sé e per sé del tutto plausibile per un altro e più alto genere letterario; cfr. G. Petrone, *L'inganno nel teatro antico: finzioni plautine*, Palermo 1991<sup>2</sup>, 163 ss.



anticipazione riassuntiva di quanto poi descriverà minuziosamente. In questa ricapitolazione generale notiamo infatti l'uso di espressioni che appartengono alle formule dei documenti ufficiali. Per esempio, Sosia usa una dizione antica e solenne quando sancisce che la guerra si è conclusa, *duello extincto maxumo*, dove non soltanto il termine *duellum*, raro e arcaico conferisce gravità, ma tutta l'espressione si rivela essere quella ineccepibilmente formale del documento scritto. Infatti *duello magno extincto* recita l'iscrizione dedicatoria, conservataci da Livio XL 52, 5, con la quale il propretore M. Emilio Regillo prometteva in voto nel 189 un tempio nel frangente della guerra navale contro il re Antioco: come si vede la coloritura storica della frase di Sosia è perfetta. Come pure, omettendo altri particolari, un effetto di realtà, che storicizza la finzione poetica riguardo Anfitrione e il suo mito, si può identificare nella ripetuta menzione dell'*imperium* e dell'*auspicium* di Anfitrione, che lo caratterizza quale comandante romano, preoccupato di procurarsi il favore divino e investito di un potere che lo mette in comunicazione con il piano della volontà degli dei. Così, quando Sosia manifesta l'incarico ricevuto, e notifica che si appresta a dare ad Alcmena la notizia di come Anfitrione ha condotto la guerra, reggendo le sorti dello stato con il suo comando e il suo auspicio (*ut gesserit rem publicam ductu, imperio, auspicio suo*, 196), il suo modo d'esprimersi è quello corretto rispetto a una solenne occasione del genere. Sosia ovviamente parla latino e dunque non può che usare i termini propri della lingua per denotare il potere militare, ma qui ogni parola non potrebbe essere più connotata culturalmente, a cominciare ovviamente da quella che indica lo stato, *res publica*, laddove a rigore Anfitrione combatte per difendere un *regnum*, quello di Tebe. A riprova di una perfetta rispondenza tra le parole di Sosia e quelle che improntavano i documenti ufficiali è stato addotto il confronto con un'iscrizione, quella di Mummio *CIL I 541, ductu auspicio imperioque eius Achaia capta, Corinto deleto Romam redieit triumphans*, dove la sequenza iniziale, a parte lo spostamento tra *imperium* e *auspicium*, è identica.

Il testo teatrale dunque, a proposito di un fatto sfuggente, lontano e indistinto, qual è questa guerra del mito, adopera, con scrupolosa cura, i concetti e i termini propri dell'ufficialità dello stato romano: un esercito è guidato da un comandante che ha a cuore le sorti dello stato e che prende in carico la condotta di una guerra; questo comandante è dotato di un potere solennemente conferitogli, l'*imperium*, che lo autorizza ad intraprendere attraverso l'*auspicium* iniziative che favoriscano l'adesione divina al progetto bellico.

Da queste premesse si sviluppa una allocazione storicamente attendibile del resoconto di Sosia che, sulla scia di una scena d'annuncio propria di un messaggero tragico,<sup>4</sup> vira tuttavia immediatamente verso la riproduzione realistica del mondo vero.

---

<sup>4</sup> Elemento tipizzato del dramma greco, la diegesi del nunzio aveva a suo fondamento l'autopsia, ovvero il "visto con gli occhi" da parte del narratore, che riferiva gli eventi cui aveva assistito: sulla scena romana se ne conservano le caratteristiche costruttive, ancora al loro posto nella tarda tragedia senecana; cfr. F. Amoroso, *Annunci e scene d'annuncio nelle tragedie di Seneca*, «Dioniso» LII (1981), 307-338. Le invarianti di tali parti narrative recitate dalla figura del messaggero, indispensabili all'azione drammatica, si possono cogliere anche nel rapporto che si istituisce tra le scene d'annuncio e le parti corali; un problema affrontato in F. Amoroso (a cura di), *Teatralità dei cori senecani*, Palermo 2006. Per Seneca la questione riguarda la drammaturgia e la letteratura, investendo il delicato dibattito sulla "drammaticità", eppure non penso si debba escludere dall'insieme un qualche, seppur molto generico, referente reale. Infatti, per come ci palesa il tema di Sosia-messaggero nell'*Amphitruo*, un nunzio offre l'immagine, più o meno vaga, di un personaggio cui è affidata un'ambasceria, in quanto latore di notizie di "pubblica utilità" all'interno della finzione, oltre che di supporto necessario, s'intende, all'azione drammatica. Il nunzio deve riferire



Questa è poi la dimensione che inquadra tutta questa parte, fedelmente aderente alla concezione romana della guerra e fortemente credibile in tutti i suoi particolari.

Ci racconterà Sosia che prima dell'indizione della guerra una serie di atti mira a ritardarla se non a scongiurarla, rendendo possibile un ripensamento da parte del nemico attraverso l'esercizio di un dialogo diplomatico, svolto da incaricati, che sono delegati a espletare tutte le possibilità di ottenere soddisfazione, senza ricorrere necessariamente ad ostilità. Sappiamo che questo compito a Roma era svolto dal collegio sacerdotale dei feziali, una diplomazia di pace e di guerra, cui toccava di sondare le eventualità di evitare il conflitto attraverso richieste di riparazione e ultimatum ma anche di indire la guerra qualora, scaduto il termine di 33 giorni, il nemico non avesse dato corso ad atti miranti a riparare i danni lamentati. Proprio dei feziali era il *res repetere*, cioè l'esigere riparazione, chiedendo indietro i beni e pretendendo la consegna dei colpevoli della sottrazione.

Dalla diplomazia dei feziali inizia il rendiconto di Sosia, che esattamente corrisponde a quelle procedure che conosciamo da Livio e Dionigi d'Alicarnasso.<sup>5</sup>

Per prima cosa, dice Sosia, appena toccata terra, e qui il nesso *terram tetigimus* è quello che indica la presa di contatto fisica con il luogo (così poteva indicarsi l'avvenuto contatto di un magistrato con la regione in cui svolgere la propria magistratura, ne è prova Cic. *II Verr.* I 27 ... *Verres simul ac tetigit provinciam, statim...*), Anfitrione sceglie tra i primi dei primi i legati da mandare in ambasceria. La presenza in territorio nemico è, sappiamo, necessaria per dare inizio alle procedure dei feziali: così la determinazione plautina trova la sponda di Livio, I 32, 6 *Legatus ubi ad fines eorum venit...* e 8 ... *cum fines suprascandit* e ancora di Servio Danielino 9, 53, ... *proficiscatur ad hostium fines*. Può ampiamente confermarci come, anche in epoca storicamente chiara, l'uso esigesse l'avvio delle procedure all'interno del paese a cui i feziali rivolgevano prima l'ultimatum e poi la dichiarazione di guerra, per esempio, la narrazione che fa Livio (XXXI 8, 3) in occasione della guerra macedonica, quando «vennero consultati dal console Sulpicio i feziali, se volevano che la dichiarazione di guerra a Filippo fosse in ogni caso consegnata a lui personalmente o se era sufficiente annunziargliela nel più vicino presidio situato all'interno dei confini del suo regno» (*consultique fetiales ab consule Sulpicio, bellum quod indiceretur regi Philippo, utrum ipsi utique nuntiari iuberent an satis esset in finibus regni quod proximum praesidium esset eo nuntiari*).

Anfitrione, dice Sosia, *Eos legat*, si tratta dunque di legati ma *legatus* è appunto il termine usato da Livio per i feziali, diplomatici investiti di una missione interlocutoria in cui devono appunto *res repetere*.<sup>6</sup> E a questo sono demandati infatti gli incaricati di

---

messaggi alla comunità cui appartiene, come fa un "diplomatico", e dunque non può non entrare in dialogo con chi, come il coro, in fondo rappresenta, simbolicamente, la comunità.

<sup>5</sup> Cfr. Liv. I 32, 6 ss.; Dion. Hal. *ant.* II 72, 4 ss. Discute ampiamente su questi testi, con ampia bibliografia, nell'orizzonte giuridico del *bellum iustum* A. Calore, *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milano 2003, 43 ss. Il concetto romano sopravviverà anche presso i cristiani, cfr. M. Sordi, *Bellum iustum ac pium*, in Ead., *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Milano 2002, 3-11. Nella vastissima serie di studi in proposito, una vasta raccolta di testimonianze in H. Drexler, *Iustum bellum*, «RhM» CII (1959), 97 ss. Utile ora anche F. Santangelo, *The Fetials and their ius*, «BICS» LVI (2008), 63-93.

<sup>6</sup> Ritroviamo questa terminologia in un bellissimo frammento degli *Annali* di Ennio (trasmesso da Gell. XX 10, 1 e citato anche da Cicerone in *Mur.* 12, 26): *Pellitur e medio sapientia, vi geritur res, / Spernitur orator bonus, horridus miles amatur, / Haut doctis dictis certantes nec maledictis / Miscet inter sese inimicitiam agitantes, / Non ex iure manum consertum, sed magis ferro / rem repetunt regnumque petunt, vadunt solida vi* (268 ss. V<sup>2</sup>), «La saggezza è tolta di mezzo, regna la violenza, è disprezzato il bravo oratore, si ama l'orrido soldato. Non gareggiano più con dotte parole né con offese si affrontano tra loro come avversari, neanche impongono



Anfitrione, che devono riferire ai Teleboi la volontà del loro comandante: «Se essi erano disposti a consegnare, senza opporsi e senza far guerra, le cose rapite e i rapitori, a restituire ciò che avevano saccheggiato, egli avrebbe sull'istante ricondotto l'esercito in patria, e gli Argivi avrebbero lasciato il territorio nemico, avrebbero concesso loro pace e tranquillità; se invece avevano altre intenzioni e non volevano consegnare ciò ch'egli chiedeva, allora egli avrebbe assalito con tutta la forza del suo esercito la loro città» (206-210, trad. Scandola). Un'allusione "linguistica" alla formula del *res repetere* tipica del diritto feziale è contenuta nel nesso *neque dent quae petat*, dove *quae* corrisponde al generico *res* e *petat* scioglie il verbo composto *repetere* in quello semplice *petere*, ma è tutto l'insieme a mettere in campo una scenografia di atti che riproduce la diplomazia dei feziali. Inoltre la formula *rapta et raptores tradere* corrisponde a quella liviana del giuramento feziale, che recita ... *illos homines illasque res dedier* (Liv. I 32, 7), e a quanto ci tramanda una notizia in proposito di Servio, che attesta come nelle dichiarazioni dei feziali riguardo alle offese ricevute si lamentava la mancata restituzione di animali rubati e dei responsabili dell'offesa. Si tratta dunque per i Tebani di Anfitrione, come per i veri diplomatici romani, di chiedere indietro cose e persone, *rapta et raptores*, un modulo espressivo che trova l'avallo di un passo di Plinio il Vecchio ... *cum ad hostes clarigatumque mitterentur, id est res raptas clare repetitum...* (nat. XXII 3, 5). Furto, appropriazione indebita, saccheggio, razzia, questa la sfera del *rapere* e di chi lo compie; dunque non a caso l'usa Plinio, con l'aria di citare l'espressione consuetudinaria. Da qui, possiamo sostenere che il brano plautino ricalca il linguaggio tecnico del rituale latino del *res repetere*.

Così, se qui sono i legati che devono riportare la *sententia*, cioè il parere concluso, di Anfitrione, nella realtà, ci informa Livio, il feziale esordiva dicendo di essere un pubblico ambasciatore, investito di una legittimazione politica e religiosa, *ego sum publicus nuntius populi Romani; iuste pieque legatus venio...* Prima della guerra c'è dunque una diplomazia affidata alle parole, e in effetti il primo significato di *orator* è appunto quello di ambasciatore: l'oratore all'inizio è il portatore di parole altrui, che sono però quelle del potere costituito e hanno una sacrale dignità, tanto che chi le pronunzia è intangibile e sacrosanto e non può essere oggetto di atti di aggressione. Gli ambasciatori si rispettano e non si toccano.

Tra il *nuntius*, il legato feziale e l'*orator* c'è dunque una strettissima alleanza, come testimonia Varrone, quando afferma che «i Romani, prima di dichiarare guerra a quelli da cui sapevano d'aver ricevuto ingiustizie, mandavano quattro legati feziali ad esigere soddisfazione. Chiamavano costoro oratori» ... *priusquam indicerent bellum is a quibus iniurias factas sciebant, fetiales legatos res repetitum mittebant quattuor, quos oratores vocabant* (Varro *vit. pop. Rom.* 2, 75 R. = 31 K.).

---

la mano secondo le norme di legge, ma piuttosto con le armi reclamano soddisfazione e chiedono di regnare, avanzano con forza violenta». Inosservanza del *ius*, fine delle garanzie giuridiche e civili dell'*orator*, richieste di risarcimento, *res repetere*, portate avanti con le armi anziché con la legge: il contesto enniano è in analogia con il brano plautino, ma si riferisce ad una situazione reale della storia romana, in cui la "toga" aveva ceduto alle "armi" e prevaleva «l'istinto di soddisfare le proprie pretese con la spada, l'ambizione di conquistarsi un potere personale e tirannico, l'avvio sfrenato all'impiego della forza e delle armi» (cfr. G. Pascucci, *Lo scoppio delle ostilità nella guerra annibalica secondo il racconto degli Annali di Ennio*, in Id., *Scritti scelti*, cit., II, 599-115). Nella descrizione enniana proprio l'espressione *ferro rem repetere*, allusiva della *clarigatio*, comporta che si tratti di un *bellum iniustum*, dal momento che le armi subentrano alla trattativa diplomatica. Su questo frammento cfr. S. Mariotti, *Lezioni su Ennio*, Pesaro 1951, 112 s. Sull'enfasi con cui Cicerone, nella circostanza eccezionale della *pro Murena*, se ne serve per un confronto degli opposti campi della milizia e del foro, con un rovesciamento complesso della solita gerarchia, cfr. lo studio, di prossima pubblicazione, di M.M. Bianco, *Urbana militia. L'oratore e il generale*.



Il feziale è dunque un legato, un ambasciatore che deve avanzare l'istanza, per come ci dice il passo dell'*Amphitruo*, di restituzione di *rapta e raptores*, una sigla generale che comprende il risarcimento dei danni e la consegna degli autori dell'offesa.<sup>7</sup> Questi attua tale mandato di grande rilevanza giuridico-religiosa attraverso una richiesta verbale, fatta, per come ce la descrive anche il nostro passo, per mezzo di un discorso chiarificatore, da ciò appunto si può qualificare come *orator*. Una notizia serviana insiste a più riprese sul fatto che l'ambasceria del *res repetere* veniva fatta *clara voce*, facendo da ciò derivare il termine di *clarigatio* che designa questa parte della diplomazia feziale,<sup>8</sup> ma non c'è bisogno di credere all'antica etimologia per ritenere che appunto, insieme ad atti e gesti di valenza religiosa, la *clarigatio* avvenisse mediante la formulazione orale di richieste di riparazione, veicolate da portavoce che erano dunque "oratori" in senso proprio.

Questo valore primario della parola *orator* quale ambasciatore, più tardi attenuatosi, lo incontriamo in un passo plautino della commedia intitolata *Poenulus*, da cui risulta, seppure il contesto è quello di una mediazione d'amore, cosa significasse fare da portavoce.<sup>9</sup> Si può ben vedere che il portavoce ha un obbligo assoluto di ripetere con integrale fedeltà le parole che deve riferire, ma che quest'obbligo è bilanciato dalla garanzia di intangibilità della sua persona.

L'innamorato Agorastocle ha chiesto al proprio servo Milfione di addolcirgli con moine e complimenti la ragazza che ama, al momento adirata con lui; il servo prima di adempiere questa ambasceria d'amore, si assicura allora che il padrone sia ben convinto, «bada poi per favore di non prendere a pugni questo ambasciatore» (*sed vide sis ne tu oratorem hunc pugnis pectas postea*, *Poen.* 358), rivolgendo quindi alla ragazza, secondo istruzioni, vezzeggiativi e parole dolci, corteggiandola con le parole. Ma ecco che Agorastocle, ingelosito, s'incattivisce picchiando il malcapitato, che tenta di fermarlo dicendogli: «padrone commetti un sacrilegio, colpisci un ambasciatore» (*impias, ere, te: oratorem verberas*, *Poen.* 383). Milfione è un portavoce d'amore, che viene aggredito da colui che ha rappresentato. Siccome è un *orator*, intoccabile in nome del compito affidatogli, può accusare di empietà chi lo sta malmenando. Comicamente la missione di questa specie di Cyrano dell'antichità, che parla in vece di altri, è raffigurata come una legazia politica, al riparo della giustizia religiosa. Su tale antico valore di *orator* insiste una notizia di Festo 218 L. ... *nunc quidem legati, tunc vero oratores, quod rei publicae mandatas partis agebant*.

Un'eco lontana di questo significato troviamo in un testo teatrale molto posteriore, le *Troiane* di Seneca, dove di nuovo un nunzio da tragedia è interpretato e rivissuto secondo la prospettiva di un ambasciatore, che si fa portatore di un messaggio proveniente dall'autorità del popolo: si tratta nientemeno che di Ulisse, che si presenta ad Andromaca per ingiungerle la consegna di Astianatte, da mettere a morte per

<sup>7</sup> Le cerimonie dei feziali e i riti con cui dichiaravano la guerra erano raffigurati nel *Bellum Poenicum* di Nevio, un cui frammento ne conserva alcuni significativi gesti, quale quello di cogliere erbe, che divenivano per ciò stesso sacre. La descrizione di questi ieratici procedimenti scopre l'intenzione di far apparire la guerra cantata come un *purum piumque duellum*, cfr. M. Barchiesi, *Nevio epico*, Padova 1962, 387.

<sup>8</sup> Cfr. Serv. *Aen.* IX 52: ... *Cum enim volebant bellum indicere, pater patratus, hoc est princeps fetialium, proficiscabatur ad hostium fines, et praefatus quaedam sollemnia, clara voce dicebat se bellum indicere propter certas causas, aut quia socios laeserant, aut quia nec abrepta animalia nec obnoxios redderent. Et haec clarigatio dicebatur a claritate vocis*.

<sup>9</sup> Cfr. al riguardo l'acuta nota di A. Traina, *Comoedia. Antologia della Palliata*, Padova 2000<sup>4</sup>, 80.



impedire l'eventualità di una ripresa della guerra.<sup>10</sup> Ulisse si scarica di responsabilità, di fronte al terribile compito del sacrificio di un bambino innocente, sostenendo d'essere solo un portavoce: «Esecutore di un crudele oracolo, io ti prego di non credere mie le parole che udrai dalla mia bocca. È questa la voce dei Greci, dei loro capi...» (*durae minister sortis, hoc primum peto/ ut, ore quamvis verba dicantur meo, non esse credas nostra: Graiorum omnium/ procerumque vox est...*, Sen. *Tro.* 524 ss., Perutelli 79 ss.). Con l'abilità di un diplomatico esperto, Ulisse esordisce mettendo in risalto, letteralmente, d'essere il portatore di una voce altrui: la bocca dalla quale fuoriescono le parole è la sua ma la voce proviene da una sede molto più autorevole perché è quella, sovrana, di un popolo intero, di cui egli si limita a riferire la volontà. La differenza tanto puntualizzata tra la bocca, *os*, e la voce, *vox*, separate in un'opposizione polare, sembra quasi fornirci un'etimologia dell'*orator* in quanto messaggero: egli ci mette la fisicità della pronuncia, con la sua bocca, ma quel che dice non gli appartiene e il messaggio che avanza è altrui, ben diversamente autorevole perché elaborato dal popolo, legittimamente detentore del potere della decisione. Ancora un tratto del mito rivisitato da una prospettiva romana: Seneca mette in scena un Ulisse che rassomiglia ad un legato romano ed è un *orator*, nel senso che abbiamo visto di ambasciatore in tempi di guerra.

Ma torniamo ai nostri Teleboi, per esaminare la risposta alla diplomazia "feziale" dei Tebani di Anfitrione. Questa innanzitutto si svolge secondo la rispettosa osservanza delle condizioni stabilite da Anfitrione, con un'elencazione esatta delle richieste, ripetitiva del dettato ricevuto (*Haec ubi Telebois ordine iterarunt quos praefecerat, Amph.* 211). Il nostro testo precisa infatti il carattere non improvvisato ma al contrario codificato dell'intervento: c'è un potere costituito, dove è stata elaborata una linea politica, in nome del quale si riferiscono in sequenza, una dopo l'altra (*ordine*), le condizioni per la conservazione della pace, "ripetendo" (*iterarunt*) quanto lo stesso Anfitrione ha ordinato di dire.

La risposta dei Teleboi poi li manifesta per nemici da combattere risolutamente, anche se da stimare per le loro qualità di ardito coraggio, una duplicità di sentimenti che impronterà tutta la descrizione della battaglia, dove la *virtus* nemica è in primo piano, insieme e contemporaneamente all'orgogliosa convinzione delle proprie giuste ragioni. Infatti non solo questa battaglia letteraria è pensata secondo lo schema del *bellum iustum*, dove chi vince merita la vittoria, ma rende evidente che far posto al valore nemico è un modo per aggiungere ulteriore grandezza al merito dei vincitori. Cosa dicono dunque i Teleboi?: «quegli uomini fieri, fidando nel proprio valore e nelle proprie forze, apostrofano i nostri ambasciatori con orgoglio e sfrontatezza, dicendo che sapranno difendere con la guerra se stessi e i loro cari; perciò i Tebani ritirino al più presto l'esercito dal loro territorio» (*magnanimi viri freti virtute et viribus / Superbe nimis ferociter legatos nostros increpant; / respondent bello se et suos tutari posse, proinde uti / Propere de suis finibus exercitus deducerent, Amph.* 212 ss.). Nella dicotomia tra la fierezza e la superbia, che qui si scontrano, si gioca quella doppiezza che permette la coesistenza di rispetto per il nemico ma al contempo di determinazione assoluta nel combatterlo. Il destino dei Teleboi appare segnato dal momento in cui essi confidano troppo in se stessi, sopravvalutano le proprie forze e soprattutto reagiscono con superbia e arroganza: questo, nonostante la designazione di *magnanimi* sottolinei positivamente la loro qualità eroica. Con il nesso *superbe nimis ferociter* il passo dell'*Amphitruo* ci mette per la prima volta innanzi agli occhi la

<sup>10</sup> Sull'inserzione di Ulisse, al posto del Taltibio euripideo, e le ambiguità della sua figura nella tragedia senecana cfr. A. Perutelli, *Ulisse nella cultura romana*, Firenze 2006, 79 ss.



giustificazione etico-politica dell'imperialismo romano, la cui regola ideologica è compresa nel celeberrimo *parcere subiectis et debellare superbos* dell'*Eneide* virgiliana.

In quanto superbi, i Teleboi vanno sconfitti in guerra ed è su questo piano che la vittoria dei Tebani sarà giusta e Sosia, potrà vantare il *ius* come diritto dei vincitori. La *superbia* è propria degli avversari in guerra, l'atteggiamento sbagliato di chi "si sente superiore agli altri" e disprezza l'avversario, fondandosi sulla presunzione delle proprie forze.<sup>11</sup> Un eccesso di confidenza in se stessi che si attira la punizione; *freti virtute et viribus* sono pensati da Plauto questi suoi immaginari antagonisti, perché è questa esattamente la posizione dei nemici superbi. Come, per esempio *freti armis* saranno definiti nell'*Eneide* alcuni personaggi, meritevoli, per la loro alterigia, di una punizione mortale (Verg. *Aen.* IX 676).

A questa superbia del nemico, sua ingiustizia, suo errore di valutazione, sua protervia, corrisponde il diritto di infliggergli il castigo. Da ciò la conclusione, nel resoconto di Sosia, che la sconfitta è toccata alle armate "ingiuste secondo il diritto". Un'affermazione che è in parallelo con la tracotanza della risposta. Tanto più coinvolgente per noi questo "diritto di guerra" in quanto Sosia lo proclama proprio nel momento in cui nelle sue parole trova posto il cenno alla crudeltà sanguinosa con cui le truppe vengono sbaragliate: «schiacciano, travolgono le schiere dei nemici, fanno giustizia di quegli ingiusti» (*Foedant et proterunt hostium copias/ iure ingiusta, Amph.* 246 s.). In *foedare* è compreso lo scempio dei corpi dei nemici, raffigurati con profondo riguardo ma senza indulgenza, perché si riconosce che si sono meritati, in ragione della loro "ingiustizia", quel trattamento.

Dal momento in cui dunque i Teleboi si caratterizzano secondo superbia e protervia si attiva, possiamo dire, il doppio e complementare regime del *debellare superbos* ma anche, preannunziato dal riconoscimento del coraggio, del *parcere subiectis*.

In effetti, vedremo, che ad incorniciare il finale, come all'inizio è la diplomazia dei feziali, sarà la formale e diplomatica supplica dei vinti a sollecitare la clemenza dei vincitori. Di questo concetto infatti si tratta, molto prima che la parola *clementia* sia accreditata come slogan, affidato da Cesare alla creatività intellettuale di Cicerone. I capi dei Teleboi dunque, finito il combattimento, chiedono perdono, si arrendono e vengono risparmiati: sia la loro preghiera di venia, *orant, ignoscamus peccatum suum* (*Amph.* 237), sia la loro *deditio* ricalcano il linguaggio riferitoci dagli storici per eventualità reali di questo genere.

Ma il riscontro forse più stimolante è quello con un contemporaneo, all'incirca, di Plauto, Catone il censore, che nella sua orazione in favore dei Rodii si trova a doverli difendere dall'accusa di essere superbi e a fare appello all'opportunità politica dell'*ignoscere*. Con notevole anticipo rispetto all'*Eneide* virgiliana, osserviamo come la concezione del *parcere subiectis et debellare superbos* sia al centro del dibattito serio di Catone, in anni non troppo lontani da quelli in cui, a diverso titolo di "finzione" teatrale, è entrata pure nel pezzo di fantasia di Plauto.

Non solo, ma all'inizio dell'orazione catoniana, tramandataci da Gellio, figura la stessa riprovazione di superbia e fiero orgoglio che abbiamo visto stigmatizzata nel comportamento dei Teleboi: *scio solere plerisque hominibus rebus secundis... superbiam atque*

---

<sup>11</sup> Per una definizione del concetto, con considerazione anche del passo dell'*Amphitruo*, cfr. la voce *superbia* curata da A. Traina in *Enc. Virg.* IV, Roma 1988, 1072 ss. Per questo, come per gli altri cardini dell'orizzonte etico-politico dei Romani, sempre utile J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963.



*ferociam augescere* (fr. 163 Malc. 4). Se l'ideologia politica romana della superbia qui si unisce all'ideale filosofico greco del giusto mezzo, non può sfuggire come tra il nesso di Catone tra *superbia* e *ferocia* e quello plautino, *superbe nimis ferociter*, ci sia una perfetta analogia, riproduttiva, evidentemente, di un modo di pensare diffuso e consueto nella valutazione politica dei conflitti internazionali. Ma la novità catoniana sta nel fatto di mettere in crisi il modello, di inserire un ostacolo in questa dinamica, impedendo che scatti il consueto schema, che avrebbe portato altrimenti all'inevitabile apertura di un fronte bellico.<sup>12</sup> La superbia, come disvalore e tratto tipico del nemico, che rende lecita la sanzione della guerra non solo viene attenuata, in ragione dell'opportunità politica della conservazione di una pacifica alleanza (vi si può passar sopra) ma addirittura viene nullificata da un'idea autocritica,<sup>13</sup> che Gellio trovava geniale e certamente è sorprendente e fortemente trasgressiva, secondo cui più superbi di tutti erano proprio i Romani (e dunque non ci si può scagliare contro un popolo solo a motivo della sua superbia). Secondo Gellio, Catone nel suo discorso chiese che si perdonasse ai Rodii (*ignosci postulat*), in nome di una ragion di stato che lo richiedeva («egli afferma che il perdono è utile nelle umane relazioni, perché se la possibilità del perdono non è assicurata, si genera la paura di sommovimenti nello stato; invece con il perdono si afferma la grandezza del popolo romano», Gell. VI 3, 47). Ma lo scandalo, straordinariamente intelligente, sta nella contestazione della superbia come difetto del nemico, mentre andrebbe attribuita, secondo questo conservatore qui nelle vesti di un contestatore, proprio ai Romani stessi: «Si dice che i Rodii siano arroganti...Lo siano pure. E che c'importa? Dobbiamo adirarci se vi sono dei più superbi di noi?».

Le parole d'ordine di guerra e di pace, gli stratagemmi della diplomazia, che il rendiconto militare di Sosia ci presenta, possono confrontarsi, a volte parola per parola, con testi che non appartengono all'invenzione letteraria ma alla verità storica. Tralascio poi il racconto vero e proprio della battaglia, dove è stata perfettamente dimostrata la presenza di un vocabolario tecnico della strategia militare: fa qui la sua prima comparsa un linguaggio specialistico, che è quello poi adoperato da Cesare, da Livio ecc., con i suoi termini appropriati, per es. per lo schieramento o il ritiro delle legioni, e con i suoi radicati eufemismi, per es. quello per cui i morti sono i "caduti" ecc..

Ci interessa di più a questo punto ritornare al verso da cui tutto è cominciato, laddove Sosia confessa che c'è da parte sua la possibilità di incorrere in affermazioni false, *si dixero mendacium...*

È stato giustamente osservato che il ruolo di Sosia è qui diverso rispetto a quello consueto ai servi plautini: egli non è il solito schiavo *triumphans*, con manie di grandezza che lo portano ad assimilarsi ad un comandante militare, e neanche è un messaggero tragico, ma piuttosto un araldo, una specie di nunzio ufficiale. Quale in effetti lo manifesta il suo modo di parlare, perciò chiosato, potremmo aggiungere, da

<sup>12</sup> Una ricca analisi dei frammenti, con ampia discussione dei fatti storici e dei risvolti dell'azione catoniana nell'edizione di G. Calboli, *Marci Porci Catonis. Oratio pro Rhodiensibus*, Bologna 1978. Interessanti osservazioni in M. Porci Catonis, *Orationum reliquiae*. Introduzione, testo critico e commento filologico a cura di M.T. Sblendorio Cugusi, Torino 1982, 314 ss.

<sup>13</sup> Secondo H. Haffter (*Politisches Denken im alten Rom*, «SIFC» XVII (1940), 97-121, anche in Id., *Römische Politik und römische Politiker. Aufsätze und Vorträge*, Heidelberg 1967, 38-61), l'orazione è «il primo tentativo di un esame di coscienza da parte romana, di una critica della propria prassi in politica estera» (106).



quell'indugio riflessivo, da quel momento di pausa che Sosia si dà per provare se è capace di adoperare le parole giuste, adeguate all'altezza del mandato.

Su questa intuizione si può avanzare un'ulteriore proposta. Il lato "pubblico" di Sosia in certo senso si trova declinato in alcune battute precedenti: al suo arrivo egli teme di essere ricevuto a spese dello stato, nel senso che paventa di venir buttato in carcere, *Ita peregre adveniens hospitio publicitus accipiar* (161), «Così giungendo dall'estero riceverò ospitalità per ordine dello Stato». Plauto fa qui spiritosamente coincidere il carcere che Sosia teme possa toccargli con l'*hospitium publicum* «una forma di ospitalità e tutela giuridica concessa dal senato a illustri personaggi stranieri»<sup>14</sup> ma anche appannaggio degli ambasciatori, come si ricava da Livio V 2, ... *adductosque in publicum hospitium legatos...* Plauto dunque doppia la servile audacia di Sosia, a dire dello stesso meritevole del *publicum hospitium* del carcere, con il diritto extraterritoriale dell'ambasciatore, che deve essere ricevuto dal *publicum hospitium*, cioè accolto a spese dello stato. In effetti mi sembra che qui il commediografo scherzi, divertendosi a mostrarci un Sosia bifronte, servo degno di frustate, per come egli medesimo ammette, ma anche nunzio investito di un importante incarico e compreso nello svolgerne il ruolo.

In una specie di *mise en abîme*, Sosia assomiglia molto a quei legati di cui riferisce l'ambasceria, infatti così come Anfitrone ha delegato i suoi messi (*quos praefecerat*) presso i Teleboi, allo stesso modo ha ufficialmente incaricato Sosia di riferire ad Alcmena quanto avvenuto (*Me ... praemisit ... ut nuntiem*, 195). Insomma Sosia si comporta e soprattutto parla da pubblico ufficiale investito di un rilevante dovere di portavoce. E il suo mimetismo, il suo calarsi nella parte è assolutamente riuscito, se non fosse per l'inconveniente che egli non può mettere in campo alcuna *fides*,<sup>15</sup> ma al contrario deve preavvertire di non essere fededeugno.

Se è così, la sua affermazione *si dixero mendacium*, da un lato rivelatrice della mistificazione, può avere un risvolto molto più sottile, qualora lo si intenda anche in riferimento ai doveri di veridicità che spettavano ai legati "seri" del mondo reale, che Sosia si atteggia a imitare, confessando tuttavia l'usurpazione.

Nel passo di Livio che ci riporta il diritto feziale, viene detto come il capo dell'ambasceria dichiarava la propria identità, la lealtà e l'affidabilità delle proprie parole, impegnando la sua stessa persona in un giuramento che solennemente sanciva, sotto pena di divenire *sacer*, la fondatezza e la rispondenza a verità del suo discorso. È stato riconosciuto come Livio riporti testualmente il formulario della liturgia feziale;<sup>16</sup> tocca infatti a questi nunzi dirimere questioni di diritto internazionale inerenti sia la guerra che i trattati di pace, "discuterne", come si ricava anche da Cicerone *leg. II 9, 21 ... nuntii sunt, bella disceptant*. L'obbligo di regolarsi secondo il valore primario della *fides* era la base su cui poteva concepirsi la loro funzione. La religiosa rilevanza del giuramento era dunque una condizione pregiudiziale e indispensabile: ... *Si ego iniuste impieque illos homines illasque res dedier ... mihi exposco...* è la dizione sacrale del *ius iurandum* feziale: veniva

<sup>14</sup> Come osserva Oniga nel suo commento (191).

<sup>15</sup> La *fides* (per la cui sfera di significato e d'azione cfr. G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986) fornisce un saldo ancoraggio nelle commedie plautine, se non altro perché ritaglia l'opposto campo in cui si realizza la *malitia* del servo, menzognero per antonomasia (me ne sono occupata in *La menzogna nella cultura della Fides*, «SIFC» VIII (1990), 99-106).

<sup>16</sup> Sulla questione insiste una vastissima bibliografia; essenziale R.M. Ogilvie, *A commentary on Livy*, Oxford 1965, 127 ss.



ipotizzata l'eventualità di una richiesta fallace soltanto per definirla impossibile e sanzionarla con la più severa delle pene, l'esclusione dalla comunità.

A questo punto l'ipotesi prevista da Sosia, *si dixero mendacium...*, se inserita su questo sfondo, che è il contesto suscitato a bella posta per questa scena, non può non apparirci scopertamente allusiva al giuramento di cui occupa il posto, in un capovolgimento allegro e spregiudicato, che fa del servo un rovescio speculare di un diplomatico serio. Il servo si erge a controfigura burlesca di un araldo pubblico, che, per quanto dissacrante, non fa che riaffermare e rinsaldare la regola. Sosia infatti troverà ad attenderlo l'*hospitium pugneum* di Mercurio, l'ospitalità a pugni, pronta a ricevere un messaggero del suo tipo, vera contropartita di un *hospitium publicum*, eppure Mercurio sarà costretto ad ammettere d'altro canto che nel racconto non c'è stata una sola parola sbagliata.

Con questa famosa scena plautina si può contribuire a dimostrare che l'esigenza di una giuridizzazione della guerra, che inserisce un conflitto nelle forme valide a regolare i rapporti civili,<sup>17</sup> è molto antica a Roma. Se per il Sosia plautino le schiere nemiche sono sbaragliate *iure*, con giustizia, in quanto sono esse stesse *iniustae* (*hostium copias iure iniustas...*), secondo un'antinomia che mette in asse gli estremi, i termini di questo orizzonte etico-religioso, che immette la contesa bellica nell'opposizione tra due opposti comportamenti, sono gli stessi che compaiono nel passo di Livio dedicato alla diplomazia feziale. I Romani attendono, prima di decidere la guerra, che il nemico non receda dall'ingiustizia commessa, sì da attivare un castigo che faccia di chi lo commina il braccio armato dell'ordine divino. Nello stesso tempo l'ideologia, conosciuta dalla propaganda cesariana e dal messaggio dell'*Eneide* virgiliana, che giustifica l'imperialismo romano nell'opposta dimensione della *superbia* nemica e della *clementia* dei vincitori, fornisce alla scena dell'*Amphitruo* il sostegno di una visione molto netta della guerra e della pace: vi potremmo applicare ancora un'espressione di Livio, a parafrasare la *performance* di Sosia, e cioè *cum armato hoste infestis animis concurrere debere; adversus victos mitissimum quemque animum maximum habere* (Liv. XXXIII 12, 9), «Si deve attaccare con furore un nemico in armi; nei confronti dei vinti è il più clemente quello che mostra maggiore grandezza».

Plauto ha pensato il suo pezzo di bravura in modo legato all'attualità bellica del suo tempo,<sup>18</sup> riferendocene le istanze etico-politiche e i tecnicismi strategici, fermandosi solo sulla soglia di un giuramento che non c'è e che anzi, a sorpresa, allude a quello vero, adottandone in parte l'enunciato performativo, per poi comicamente sovvertirlo, a sorpresa, nel suo contrario. Se il giuramento della *clarigatio* feziale era assertorio, in quanto garantiva la verità della richiesta avanzata dal feziale, Sosia non può che asserire l'opposto, perché è uno schiavo di commedia, ma lo fa "citando" a suo modo la formula

<sup>17</sup> Alla composizione di questo quadro d'insieme ha contribuito un vasto consenso di giuristi: cfr. B. Albanese, "Res repetere" e "bellum indicere" nel rito feziale (Liv. 1, 32, 5-14), «ASGP» XLVI (2000), 5-47. Il confronto operato da Y. Thomas (che ricordo con stima per averlo conosciuto direttamente in occasione di un lontano convegno antropologico e i cui studi sul "castigo" e sul "parricidio" sono stati per me fondamentali) tra i termini liviani di *res*, *lites* e *causae* e la tabula iniziale delle leggi delle XII tavole, che li comprende, ha indicato l'equivalenza tra la realtà processuale e quella descritta dallo storico come attività del *pater patratus* (cfr. Y. Thomas, 'Causa': sens et fonction d'un concept dans le langage du droit romain, th. doct., Paris 1976, 262 ss.).

<sup>18</sup> Echi di guerra sono presenti nel prologo dell'*Amphitruo*, come anche in altri prologhi, dove ci sono battute che potremmo definire "piene di Ares": una vicinanza "emotiva" che non può però tradursi in precisazioni cronologiche.



seria, per esautorare il suo rendiconto militare, sin troppo verosimile, e dargli la *chance* della finzione poetica.

Possiamo dunque rintracciare, nel nostro passo, due grandi schemi narrativi, propri a Roma del discorso pubblico, e ossessivamente declinati nei testi seri: riguardo la guerra, il racconto che l'autorizza in nome della punizione della superbia ma con il limite della mitezza verso i vinti, riguardo la diplomazia, quella forma di narrazione identitaria che le associa all'osservanza della *fides*. Che Sosia, nonostante tutto, finisca per riferire la verità, prova che, se si è messaggero legittimo, si è perciò stesso affidabile.

Gianna Petrone  
Università degli Studi di Palermo  
Viale delle Scienze-Ed.12  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
90128 Palermo  
[gianna.petrone@unipa.it](mailto:gianna.petrone@unipa.it)  
*on line dal 23.05.2010*