

GUIDO PADUANO

La verità come funzione della disuguaglianza nell'*Anfitrione* di Plauto

Picchiato e cacciato di casa da un altro se stesso, espropriato della propria identità e delle relazioni che gli assegnano un posto nel mondo, Sosia si reca dal padrone Anfitrione per riferirgli l'esperienza che ha subito in realtà da parte di Mercurio come manutengolo di Giove: questi si è travestito a sua volta da Anfitrione per possedere la moglie di lui, Alcmena.

Nessuno si sorprenderà che non venga creduto, come Mercurio aveva facilmente previsto (Pl. *Amph.* 468-9: *ille adeo illum mentiri sibi / credet*)¹: il dialogo, colto *in medias res*, ospita subito un perentorio *id quod neque est neque fuit neque futurum est / mihi praedicas* (vv. 553-4), e poi la minaccia di una severa punizione, alla quale Sosia replica così (*Amph.* 590-1):

Amphitruo, miserruma istaec miseria est seruo bono,
apud erum qui uera loquitur, si id ui uerum uincitur.

Anfitrione, per un buon servitore il maggior tormento è proprio questo: dire la verità al padrone e vedere questa verità sopraffatta dalla violenza.

L'evidente assurdità del racconto di Sosia trasmette una sottile comicità al suo rammarico di non essere creduto; ma d'altro canto proprio l'incongruità situazionale contribuisce a staccare l'impressionante allitterazione *ui uerum uincitur* dalla circostanza immediata, facendone una possibile cifra simbolica almeno dell'intera commedia, ma forse anche di un rapporto sotterraneo e complesso tra verità e violenza.

¹ Il testo di Plauto è citato dall'edizione di LINDSAY 1903; le traduzioni sono di SCÀNDOLA 2002², con qualche modifica.

Se per prudenza ci limitiamo al primo ambito, credo che sia necessario partire dalla definizione di genere contenuta nel testo a partire da un ammiccamento al pubblico e alla sua preferenza, data per ovvia, della commedia rispetto alla tragedia (*Amph.* 59-63):

faciam ut commixta sit; <sit> tragico[co]moedia;
nam me perpetuo facere ut sit comoedia,
reges quo ueniant et di, non par arbitror.
quid igitur? quoniam hic seruos quoque partis habet,
faciam sit, proinde ut dixi, tragico[co]moedia.

Farò in modo che sia mista; che sia una tragicommedia; perché fare una commedia dal principio alla fine d'un lavoro in cui intervengono re e dèi, non lo ritengo conveniente. Visto che è uno schiavo a recitare, ne farò, come vi ho detto, una tragicommedia.

La definizione di tragedia in base al rango elevato dei personaggi (più ad esempio che in base a un finale negativo) resterà un dato costante nella cultura europea; ma questo non ci impedisce di riconoscere come tema tragico lo smarrimento del sé che colpisce Sosia (*Amph.* 455-7)²:

di inmortales, opsecro uostram fidem,
ubi ego perii? ubi immutatus sum? ubi ego formam peridi?
an egomet me illic reliqui, si forte oblitus fui?

Dèi immortali, m'appello a voi: dove mi sono perduto? Dove mi sono trasformato? Dove ho smarrito la mia figura? Mi sarei per caso lasciato laggiù per dimenticanza?³

Sdoppiamento e oggettualizzazione sono i poli di una ferita, che paragonata all'unico precedente che conosciamo – lo sconcerto ragionativo di Menelao nell'*Elena* di Euripide, quando in Egitto gli si presenta una seconda immagine della moglie appena riconquistata – certo trasmette un'inquietudine più profonda.

² Cfr. PETRONE 1983, 156 ss.

³ Peraltro nel prosiegua l'angoscia della situazione viene trasmessa da Sosia al padrone: quando questi, esasperato da Alcmena, dichiara *delenitus sum profecto ita ut me qui sim nesciam*, la singolare rassicurazione di Sosia è *Amphitruo es profecto, caue sis ne tu te usu perdis: / ita nunc homines immutantur, postquam perergre aduenimus* (*Amph.* 844-6: si noti il ritorno di *immutatus* dal v. 456).

Si verifica anzi il paradosso che è proprio la presenza di divinità ad accentuare le valenze comiche: se ci rifacciamo alla teorizzazione freudiana del comico come manifestazione di superiorità, come quella dell'adulto nei confronti di un bambino, fatta propria dal pubblico⁴, rintracceremo il suo vertice dove è massima la distanza tra soggetto e oggetto, tra il dio e il servo.

In particolare l'incontro tra Mercurio e Sosia ha tra le sue regole il diverso trattamento dello *humour*: quando Sosia fa una battuta fingendo di intendere la minaccia di Mercurio di impedirgli di parlare (v. 348: *comprimam linguam*) nel senso sessuale di *comprimere*, viene duramente invitato a non *argutarier* (v. 349); e quando poi Sosia nega di essere venuto *consutis dolis*, come gli ha rinfacciato l'interlocutore (v. 367), sostituendo la metafora con *tunicis consutis* (v. 368), Mercurio confuta e supera la sua battuta, facendone un'altra che porta più oltre il senso fisico del *uenire* col passaggio dall'ablativo di accompagnamento a quello strumentale⁵: *at mentiris etiam: certo pedibus, non tunicis uenis* (v. 369).

Balza agli occhi il fatto che, essendo Anfitrione la vittima dell'aggressione divina, gli effetti di essa vengano rappresentati innanzitutto *in corpore uili*, il corpo appunto di Sosia, risultando così insieme più efficaci e più dicibili.

Il duello fra dio e servo è reso ancora più prevedibile da una preparazione che prolunga ancora di più la distanza fra loro, presentando un Sosia indifeso, che esorcizza la propria paura con una professione *e contrario* (*Amph.* 153-4):

Qui me alter est audacior homo aut qui confidentior,
iuuentutis mores qui sciam, qui hoc noctis solus ambulem?

Esiste forse qualcuno più audace, più coraggioso di me, che, conoscendo le abitudini dei nostri giovani, cammino solo a quest'ora della notte?

E poi, sostenendo che il padrone *huc luci me mittere potuit* (v. 165), si lascia andare a una recriminazione sulla vita servile

⁴ Su questo punto cfr. CHRISTENSON 2000, *ad loc.*

⁵ Cfr. CHRISTENSON 2000, *ad loc.*

che risentiremo nella cavatina di Leporello, il servo del Don Giovanni mozartiano, che pure inizia con lo stesso *Stichwort*, «Notte e giorno faticar» (*noctesque diesque* al v. 168 di Plauto).

Nella lunga narrazione sulla battaglia con i Teleboi, che Mercurio avalla come veridica (v. 248), torna ad essere citata la vigliaccheria del parlante, che gli toglie il crisma della testimonianza autoptica (*Amph.* 199-200):

nam quom pugnabant maxume, ego tum fugiebam maxume;
uerum quasi adfuerim tamen simulabo atque audita eloquar.

In realtà, quando gli altri erano nel pieno della battaglia, io ero nel pieno della fuga. Ma fingerò d'esser stato sul posto e racconterò ciò che ho sentito dire.

Frecciate in apparenza isolate, che preparano il suo incontro con lo sconosciuto: *sed quis hic est homo quem ante aedes uideo hoc noctis? non placet* (v. 292: si noti la persistenza della fobia notturna).

Sempre la trascrizione *in corpore uili* comporta che la supremazia divina si manifesti nella forma letterale e più elementare, quella della violenza fisica, la paura della quale precede addirittura la minaccia: *illic homo <hodie> hoc denuo uolt pallium detexere* (v. 294).

È l'inferiorità indotta dalla paura a fargli vedere un colosso muscoloso (v. 299: *quantus et quam ualidus est!*) nella figura che dal prologo (v. 124) sappiamo essere identica alla sua. Di Sosia l'ignoto raccoglie i suggerimenti autolesivi: gli basta che Sosia dichiari di temere un *hospitio pugneo* (v. 296) per rivolgere ai propri pugni un'apostrofe celebrativa. L'intimidazione prosegue a lungo con un doppio *a parte* prima dell'instaurazione di un vero e proprio dialogo, nel quale Sosia si presenta consapevole della necessità di *uideri huic fortis* (v. 340), tornando così alla vanteria che apriva la scena.

Con questa audacia artificiale replica rifiutando ogni risposta alle domande di Mercurio sulla sua identità, che appaiono del tutto tradizionali ma ribaltano agli occhi di Sosia la realtà: uno sconosciuto, presumibilmente forestiero, interroga una persona «di casa» (*familiaris*, v. 353): ma proprio quest'ultimo è il punto che Mercurio contesta, facendo valere contro Sosia un altro principio

basilare della tradizione: la prevalenza sul *logos* dell'*ergon*, la dimensione fattuale, che si concreta nell'atteso pestaggio.

A questa gerarchia Sosia si sottomette senza indugio: non appartiene più ad Anfitrione, ma a chi si è impossessato di lui con i pugni (*tuo', nam pugnīs usu fecisti tuom*, v. 374) o a chi il suo avversario vuole che appartenga (*quem tu uoles*, v. 381); non è più Sosia, ma *socius* di Anfitrione (v. 384). Ma queste concessioni, dipendendo dalla violenza fisica, durano altrettanto; appena riesce a concordare una tregua, Sosia le ritira: *pacem feci, foedus feci. uera dico* (v. 395).

La fase successiva sposta la sconfitta di Sosia su un piano più profondo, dove opera una brutalità che non è più fisica: Mercurio presenta le sue credenziali sull'assurdo. Su richiesta di Sosia riferisce come proprie le esperienze che ha vissuto lo stesso Sosia, prima i dati concernenti il ritorno in patria, poi quelli della coppa donata dai Teleboi ad Anfitrione, infine un'azione compiuta in solitudine, quella di bere vino nella tenda mentre infuriava la battaglia – anche se è più che evidente l'ironia sulla facile prevedibilità del segreto⁶.

Il passo successivo investe l'autoconvincimento di Sosia, momento paradossale della crisi in quanto è la soggettività che dubita di se stessa, a partire dall'apparenza che si considera indubitabile, quella somatica (*Amph.* 444-5):

sura, pes, statura, tonsus, oculi, nasum uel labra,
malae, mentum, barba, collus: totus.

Le gambe, i piedi, la statura, il taglio dei capelli, gli occhi, il naso, le labbra, le mascelle, il mento, la barba, il collo: tutto!

Il trauma è tale che suscita immediatamente una sorta di rimbalzo o recupero, introdotto da un *cogito* cartesiano *ante litteram*⁷ (*Amph.* 447-8):

⁶ Lo stesso scherzo veniva esplicitato nelle *Tesmofoziaiuse* di Aristofane, dove Mnesiloco, travestito da donna e sottoposto a interrogatorio sui segreti cerimoniali risponde ripetutamente «si è bevuto» (ἐπίνομεν) e gli viene obiettato: «Questa te l'ha raccontata qualcuna» (vv. 630-2).

⁷ Così BARNES 1957, 20.

sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui.
noui erum, noui aedis nostras; sane sapio et sentio.

Ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono quello che sono sempre stato. Conosco il mio padrone, conosco la nostra casa; possiedo i sensi e il senno.

Ultimo e rapidissimo pendolo: basta un'ulteriore minaccia di Mercurio per risolvere ai propri fini il caso Sosia. Questi ne esce con una paradossale svolta in territorio positivo: se non è riconoscibile neanche dal padrone potrà conquistare lo stato di liberato. La deduzione è ineccepibile in termini logici (l'azzeramento dell'essere comporta quello dei suoi aspetti negativi, e non dimentichiamo che Sosia ci si è presentato con una lamentazione sul suo *status*), ma inapplicabile in termini ontologici: lo schiavo esiste solo in quanto schiavo, e lo spettatore sa già che Anfitrione lo riconoscerà perfettamente; fin troppo, diciamo, perché lo riconoscerà anche quando si tratta invece di Mercurio, e sarà il turno del padrone subire l'apparenza ingannevole.

Abbiamo già visto come il baleno libertario di Sosia si infranga contro la repressione e la rabbia del padrone, che si sente beffato (il termine è *ludificare*, ai vv. 565 e 585; cfr. anche v. 571, *ludos facis*): ci resta da prendere in considerazione come il processo di ricerca della verità da parte di Anfitrione prenda corpo in una serie di ipotesi derogatorie a spiegare il comportamento del servo.

La prima è che sia ubriaco, e non è troppo irragionevole, per quanto abbiamo già visto: ma Sosia nega con risolutezza.

La seconda è l'insania mentale⁸, che Sosia si era già sentita addebitare da Mercurio al v. 402: qui la sua protesta di «star bene» (*equidem ualeo*, v. 582) offre lo spunto a una battuta sardonica del padrone (*Amph.* 583-4b):

at te ego faciam
hodie proinde ac meritus es,
ut minu' ualeas et miser sis,
saluo' domum si rediero.

⁸ CHRISTENSON 2000, 31.

Ma ti farò star male io, come ti meriti, te li darò io gli acciacchi, se mi riesce di tornare sano e salvo a casa!

A questa battuta ne tiene dietro un'altra, sia pure un po' scontata, quando Sosia insiste sul punto centrale della questione, che è il suo esser diventato doppio: *mihi quidem uno te plus etiam est quam uolo* (v. 610).

Anche stavolta Sosia è dunque sottoposto all'aggressione specifica del comico in aggiunta a quella fisica, che stavolta è limitata alle minacce; nel campo dello *humour* a lui spetta soltanto un'incursione nel familiare meccanismo della letteralizzazione, indice di stolidità più che di astuzia: quando Anfitrione manifesta il sospetto che *huic homini nescioquid est mali mala obiectum manu*, lui concretizza la *manu* coi *pugnis* che lo hanno *obtusum pesume* (vv. 605-6).

Una terza ipotesi di razionalizzazione viene avanzata col sospetto che la triste esperienza di Sosia sia stata un sogno; essa non è meno oltraggiosa, perché implica che lo schiavo abbia mancato ai suoi compiti di servizio, e infatti incontra una reazione pertinente, parallela alle occasionali rivendicazioni di identità che gli abbiamo visto compiere nei confronti di Mercurio (*Amph.* 622-4):

non soleo ego somniculose eri imperia persequi.
uigilans uidi, uigilans nunc <ut> uideo, uigilans fabulor,
uigilantem ille me iam dudum uigilans pugnis contudit.

Non è mia abitudine eseguire gli ordini del padrone sonnecchiando. Ho visto da sveglio, come ora da sveglio vedo, da sveglio parlo; ed ero sveglio quando poco fa lui, da sveglio, m'ha dato una scarica di pugni.

Ma la disputa tra servo e padrone non può essere risolta perché l'autorità padronale non può superare il fatto che entrambi condividono l'impotenza umana nei confronti del piano divino; essa dunque viene rimandata a un accertamento esperienziale della verità: la parola-chiave è ancora pronunciata da Sosia, *uerum actutum nosces, quom illum nosces seruom Sosiam* (v. 627), con una fiducia di cui abbiamo ogni ragione di diffidare.

La successiva “verifica” non passa infatti per il falso Sosia, ma per Alcmena, in un confronto che la oppone insieme a padrone e servo divenuti solidali, tanto che la differenza di genere si rivela un veicolo di discriminazione più potente della disuguaglianza sociale.

A ciò contribuisce un altro fattore che differenzia questo dialogo ai due precedenti: in entrambi – Sosia vs. Mercurio e Anfitrione vs. Sosia – si confrontavano il testimone di una normalità di colpo falsificata e il sostenitore di una tesi insostenibile. Ora invece i due uomini e Alcmena sono accomunati da una situazione di profondo sconcerto e ognuna delle due parti trova assurdo il comportamento dell'altra.

Alcmena infatti è reduce da una patetica scena di addio, in cui Giove nelle vesti di Anfitrione ha addotto i suoi doveri pubblici per giustificare il congedo, accompagnato da una fervida dichiarazione amorosa; nel monologo ai vv. 623 ss., dopo una topica lamentazione sulla brevità delle gioie, la donna mostra di avere introiettato il messaggio del presunto marito: lo mostra la chiusa in lode della *uirtus, praemium* ottimo a sé stessa (v. 648) e valore che *omnia in sese habet* (v. 651). Virtuosa a sua volta, la sua accettazione della solitudine è sorpresa dall'arrivo per lei inopinato del vero Anfitrione.

Questi manifesta a sua volta in maniera convinta il proprio amore, con l'intoccabile certezza di essere ricambiato: *certe enim med illi expectatum optato uenturum scio* (v. 658). Sta a Sosia, in quanto estraneo al loro circuito, constatare la dissonanza, riprendendo ironicamente le parole del padrone (*Amph.* 679-80):

hau uidi magis.
expectatum eum salutat magis hau quicquam quam canem.

Non ne ho mai visto uno più desiderato. Non lo saluta più di quanto farebbe con un cane.

A fronte di questa specularità, il trattamento delle rispettive reazioni può dirsi un perfetto *specimen* del regime patriarcale.

Alcmena formula un'ipotesi comprensibile, anche se del tutto ingiustificata, e comunque rientrando nell'orizzonte del controllo

esercitato dal capofamiglia: l'ipotesi cioè che il marito voglia mettere alla prova i suoi sentimenti. La avanza prima in *a parte*, poi con una domanda diretta, sentendosi presa in giro come già Anfitrione da Sosia (*deridiculi gratia / sic salutas*, vv. 682-3): ma non riceve risposta, perché il suo riferimento al precedente incontro rende improponibile al marito ogni altra possibilità di dialogo. È dunque lei ad essere sottoposta alle stesse ipotesi ingiuriose, che gravavano su Sosia, tranne quella dell'ubriachezza.

Per quanto riguarda l'*insania*: *haec quidem deliramenta loquitur* dice Anfitrione al v. 696, e ripete *delirare* al v. 728, appoggiato da Sosia che dichiara trattarsi di bile nera, dopo aver già detto al v. 719 che è gravida non di un bambino ma di *insania*, e che al v. 776 torna a trattarla da *cerrita*.

Per quanto riguarda il sogno: è Sosia a prendere l'iniziativa, suggerendo ad Anfitrione di aspettare *dum edormiscat unum somnum*; all'ossimoro *uigilans somniat* (v. 697) Alcmena dà una risposta piccata come era stata quella del servo alla stessa insinuazione, con gli stessi termini e la stessa figura dell'anafora: *equidem ecaster uigilo et uigilans id quod factum est fabulor* (v. 698). La rivendicazione, comunque, non impedisce che Sosia ripeta a breve distanza *somnium narrat tibi* (v. 738).

Del resto, anche all'accusa di pazzia Alcmena non può fare altro che opporre ripetutamente, ai vv. 720 e 730, *sana sum*, equivalente al *ualeo* che prima abbiamo sentito da Sosia.

La sovrapposizione di tematica e terminologia viene a conflitto con una violazione della differenza di classe per cui lo schiavo insulta e dileggia la padrona: a questo Alcmena è ben sensibile, reagisce evidenziando la recidiva (v. 742: *iterum iam hic in me inclementer dicit, atque id sine malo*) e reclamando la punizione che Anfitrione avrebbe dovuto già mettere in atto (v. 721: *si hic suum officium facit*).

Ma questa fisiologia classista non è altro da parte di Alcmena che il tentativo di divincolarsi dalla stretta in cui è chiusa per il semplice fatto di trovarsi a difendere la sua presunzione di verità contro due interlocutori, così che la loro concordia sembra trasferire sul piano intellettuale l'inferiorità fisica (e semiotica).

Alcmena la può controbattere solo denunciando l'ovvietà che sembra stare dietro la concordia degli interlocutori a suo danno, il fatto cioè che la servitù genera servilismo: alla dichiarazione di lei, di aver ascoltato il racconto della battaglia *astante hoc Sosia* (v. 747), Anfitrione naturalmente chiama in causa il presunto testimone, il quale altrettanto naturalmente nega nei termini in cui è posta la domanda: *mequidem praesente numquam factumst, quod sciam* (v. 749).

Questo fa scattare il sarcasmo della donna: *mirum quin te aduorsus dicat*. La frase ha un'apparenza felicissima, e non la smentisce certo il fatto – ingenuo e quindi patetico – che lo stesso Anfitrione preghi Sosia di dire la verità senza compiacenze (v. 751: *uera uolo loqui te, nolo adsentari mihi*). Ma invece Alcmena ha torto e non si sottrae all'illusionismo globale, perché Sosia è chiamato a testimoniare una cosa avvenuta a Mercurio, e arriva ad accusare lui il padrone di *insania* (*Amph.* 753-4):

quaeso edepol, num tu quoque etiam insanis, quom id me interrogas,
qui ipsus equidem nunc primum istanc tecum conspicio simul?

Di grazia, stai ammattendo pure tu – per Polluce! – da farmi una tale domanda, quando, assieme a te, io la vedo ora per la prima volta?

La solidarietà fra i maschi scricchiola infatti insieme alle loro certezze, cioè quando risulta che Alcmena è informata dell'esito della guerra, che secondo loro non avrebbe invece nessun motivo di conoscere. Ma c'è di peggio: una prova materiale – la coppa d'oro del re nemico Pterela che è stata data come bottino ad Anfitrione e che abbiamo prima visto consegnata da Giove ad Alcmena. Quando gli viene messa davanti, un laconico *perii, Sosia* (v. 781) segnala che per la prima volta la crisi d'identità ha raggiunto Anfitrione, convinto che la coppa fosse dove lui l'aveva messa, in uno scrigno affidato a Sosia: qui emerge un altro aspetto della condizione servile, l'abitudine a sospettare lo schiavo se qualunque oggetto di valore scompare; infatti Anfitrione, quasi per un riflesso condizionato, commenterà lo scrigno vuoto dicendo *at cum cruciatu iam, nisi apparet, tuo* (v. 793).

Sosia si difende dal sospetto ipotizzando che Anfitrione gli abbia teso una trappola (*Amph.* 795-7):

tute ab nauī clanculum huc alia uia
praecucurrīstī, atque hīnc pateram tute exemīstī atque eam
huic dedīstī, post hanc rursū opsignāstī clanculum.

Tu, dalla nave, sei corso avanti qua di nascosto per un'altra strada, hai tolto di qui la coppa e l'hai data a lei; poi, di nascosto, hai rimes-
so il sigillo.

Anfitrione non pensa neppure a smentire l'ipotesi, quanto esprime l'amarezza di sentirsi lasciato solo a difendere la causa della ragione: *tu quoque huius adiuuas insaniam?* (v. 798).

Aveva già rivolto a Sosia la stessa domanda (*tu quoque adsentaris huic?*, v. 702) quando il servo aveva avanzato l'ipotesi che la nave li avessi portati lì *dormientis*: ipotesi che risulta scandalosa per Anfitrione, che prima aveva attribuito il sonno alla controparte: prima a Sosia, come abbiamo visto, poi, in combutta con lo stesso Sosia, ad Alcmena. Infatti Sosia si ripara subito dietro la necessità topica di assecondare i pazzi per evitare la recrudescenza della loro pazzia; ma proprio l'andamento successivo della conversazione mostra che l'accumulo di stranezze lo sta portando piuttosto al convincimento di trovarsi in una bolla surreale (*Amph.* 784-6):

res gesta est bene:
tu peperīstī Amphitruonem <alium>, ego alium peperī Sosiam;
nunc si patera pateram peperit, omnes congeminauimus.

È stata una bella impresa: tu hai generato un altro Anfitrione, io ho generato un altro Sosia. Ora, se la coppa ha generato un'altra coppa, ci siamo sdoppiati tutti.

Questa fase del dibattito segna un abbandono non accidentale del comico, perché Alcmena è invitata a raccontare in dettaglio l'incontro che sostiene di aver avuto con il marito, e l'esordio, marcato in termini narrativi, lo è anche in termini emozionali: il

bacio che Alcmena sostiene di avergli dato provoca in risposta *iam illud non placet principium de osculo* (v. 801)⁹.

Con il proseguire del dialogo aumenta l'ansia gelosa di Anfitrione, che quindi accusa la moglie di adulterio; la solenne dichiarazione di innocenza di lei non è davvero intaccata dall'ironia di Sosia (*ne ista edepol, si haec uera loquitur, examussum est optuma*, v. 843: si noti tuttavia il ritorno della parola-chiave *uera*).

In Anfitrione lo sconvolgimento è ancora limitato dalla ricerca di conferme esterne: va a cercare un suo compagno di viaggio, Naucrte, che è anche congiunto di Alcmena e quindi le è pregiudizialmente favorevole perché interessato al buon nome di lei. Alcmena stessa non può che ricambiare la fiducia, e quindi si stabilisce uno stallo in attesa che la tempesta ricominci accresciuta.

In quest'attesa si situa peraltro l'imbarazzo di Giove, che deve fare i conti con gli inconvenienti che, insieme ai vantaggi, può comportare la sovrapposizione a un'altra persona, e non manca di manifestare il caratteristico vittimismo del potere, anche assoluto (*Amph.* 895-6):

nunc autem insonti mihi
illius ira in hanc et male dicta expetent.

Adesso il suo sdegno contro questa donna e i suoi insulti [*scil.* di Anfitrione] dovranno ricadere su di me, che sono innocente.

Deve dunque fare le sue scuse (v. 909: *purgarem*) e ricorrere a un espediente che coincide con il tentativo di razionalizzazione che abbiamo visto mettere in opera dalla stessa Alcmena: finge cioè di averla voluta mettere alla prova (v. 914: *periclitatus sum animum tuum*), tranne subito dopo annacquare il discorso con l'asserzione ancora più banale, e a questo punto ancora più offensiva, di avere scherzato (v. 917: *ridiculi causa*). Infatti alla riconciliazione Alcmena è ancora restia. Si persuade a stento quando Giove pronuncia il giuramento solenne *me meam pudicam esse*

⁹ Credo che sia preferibile attribuire l'espressione ad Anfitrione piuttosto che a Sosia; comunque sia, il fatto era già stato riferito da Alcmena al v. 716: dobbiamo intendere che lo scandalo specifico non fosse emerso grazie all'inattendibilità complessiva delle sue dichiarazioni.

uxorem (v. 932), che in bocca sua non è né vero né falso, ma privo di senso, a meno che non chiami in causa la virtù di Giunone, come non è impossibile; lo vanifica comunque con un altro scherzo già sentito¹⁰ (*Amph.* 933-4), e appartenente al familiare procedimento dell'ironia (più noto nella tragedia) che comunica al pubblico una realtà diversa da quella nota al locutore¹¹:

id ego si fallo, tum te, summe Iuppiter,
quaeso Amphitruoni ut semper iratus sies.

Se mento, allora ti prego, sommo Giove, di essere in collera con Anfitrione per l'eternità!

È l'occasione di un commovente intervento di Alcmena: *Ah, propitius sit potius!* Quasi un riflesso condizionato, che fa emergere al di sopra della collera l'amore inarrestabile¹². Giove ricambia col *topos* della variabilità dell'esistenza umana, stantio anche se in bocca sua paradossale.

Raggiunta la pace, con grande sollievo del vero Sosia, questi viene mandato a invitare a pranzo il pilota della nave, lasciando campo libero a Mercurio, che mima una parte topica delle commedie, quella del *seruus currens*.

Ma nelle intenzioni del dio si profila un altro obiettivo oltre a quello sessuale, felicemente raggiunto; desidera un altro piacere, l'umiliazione dell'inferiore che già Sosia ha subito e Mercurio ha goduto, ma che per Giove è del tutto gratuita. È vero infatti che della vicinanza fisica di Anfitrione deve sbarazzarsi (ma ne parla con un *surplus* esibizionistico di violenza: *ego Amphitruonem collo hinc opstricto traham*, v. 953); ma non gli basta, vuole che subisca una diretta superiorità conoscitiva (*Amph.* 980-1):

uolo deludi illunc, dum cum hac usuraria
uxore nunc mi morigero.

Voglio che sia corbellato, mentre io me la godo con questa moglie presa a prestito.

¹⁰ Da Mercurio al v. 392, in termini identici: cfr. CHRISTENSON 2000, 32.

¹¹ Cfr. PADUANO 2014.

¹² Contro la tesi diffusa che Alcmena sia messa in caricatura come *voluptaria* sono conclusive le argomentazioni di BIANCO 2005.

Si riattiveranno così le valenze della comicità, o meglio della violenza comica, perché le reazioni della vittima all'ulteriore abuso che interviene sulla carne viva della ferita sessuale precipiteranno nella disperazione.

Tornando a casa deluso nel suo proposito di contattare il testimone e deciso a proseguire l'indagine su Alcmena come mostra una frase di indubbio impianto tragico (*nam me quam illam quaestionem inquisitam hodie amittere / mortuom satiust*, vv. 1017-8), Anfitrione trova le porte chiuse, e vede sul tetto il falso Sosia che lo interPELLa con la formula abituale che spetta a un estraneo: *quis ad fores est?* (v. 1021). Risponde a sua volta con la formula padronale *ego sum*, ma si sente chiedere spiegazioni: *quid 'ego sum'?*, e poi si trova ad essere anche lui investito dall'ironia drammatica (*Amph.* 1021-2):

tibi Iupiter
dique omnes irati certo sunt qui sic frangas foris.

Giove e gli dèi tutti sono certo in collera con te, per farti fracassare così la porta.

Purtroppo nella parte successiva il testo è disastroso, lasciando una ventina di frammenti da cui risultano: minacce e insulti crescenti di Anfitrione al finto servo; un intervento di Alcmena; uno scambio di battute simmetriche tra i due Anfitrioni; l'impossibilità di decidere tra loro da parte del pilota Blefarone¹³.

Resta il fatto che l'umiliante taccia di *insania* che abbiamo sentito rivolgere a Sosia e poi ad Alcmena piomba adesso da più parti sullo stesso Anfitrione: il generale vittorioso a livello di una donna e di uno schiavo.

Quando riprende il testo sano, infatti, lo sentiamo contorcersi nell'angoscia e approdare a un'aggressività indiscriminata, tradotta in una rivolta contro il divino ben più fondata di quanto il parlante possa immaginare (*Amph.* 1046-52):

qui me Thebis alter uiuit miserior? quid nunc agam,
quem omnes mortales ignorant et ludificant ut lubet?

¹³ Per la disposizione dei frammenti superstiti e una loro interpretazione (con dossografia) cfr. CHRISTENSON 2000, 296 ss.

certumst, intro rumpam in aedis: ubi quemque hominem aspexero,
 si ancillam seu seruom siue uxorem siue adulterum
 seu patrem siue auom uidebo, opruncabo in aedibus.
 neque me Iuppiter neque di omnes id prohibebunt, si uolent,
 quin sic faciam uti constitui. pergam in aedis nunciam.

V'è forse a Tebe qualcuno più sventurato di me? Che fare adesso? Nessuno mi riconosce, tutti si beffano di me a loro piacere. Ho deciso: irromperò in casa; chiunque incontrerò, serva o servo, mia moglie o il suo seduttore, mio padre o mio nonno, lo sgozzerò all'istante. Se anche Giove e gli dèi tutti lo volessero, non potranno impedirmi di fare come ho stabilito.

Con ciò la *climax* è arrivata in fondo e la parte che resta è dedicata al tema della benevolenza divina che prima era comparsa solo una volta, isolata, in bocca a Zeus, e rivolta unicamente a salvare la reputazione di Alcmena, *quam uir insonthem proproi / Amphitruo accusat* (vv. 869-70). Ma l'*auxilium* che si propone di portarle, ritirando nelle sembianze di Anfitrione l'accusa di adulterio, è destinato a ingarbugliare ancora di più la matassa, come lui stesso riconosce appena dopo (*Amph.* 873-5):

nunc Amphitruonem memet, ut occepi semel,
 esse adsimulabo | atque in horum familiam
 hodie frustrationem iniciam maxumam.

Ora fingerò, ancora una volta, d'essere Anfitrione, e getterò il massimo scompiglio nella casa di costoro.

In modo assai più pertinente la terminologia benefica torna in prossimità dell'*explicit*, quando Zeus compare dicendo: *Bono animo es, adsum auxilio, Amphitruo, tibi et tuis* (v. 1131). Ma a quel punto abbiamo sentito dalla nutrice Bromia la cronaca del parto, avvenuto con l'accompagnamento di fenomeni naturali e celesti e anche della prima impresa che il piccolo Ercole ha compiuto strozzando i serpenti: a quel punto siamo usciti dalla drammaturgia comica per approdare al terreno indiscutibile della storia sacra.

ENGLISH TITLE

Truth as a Function of Inequality in Plautus' *Amphitruo*

ABSTRACT

The problematic concept of truth lies at the heart of Plautus' *Amphitruo*, and it is this, rather than the characters' social status, that causes the text to oscillate between tragedy and comedy. Using the traditional tools of comedy, the play employs deception to demonstrate, according to Freud's definition, the inferiority of men to the gods. Conversely, the play appears tragic insofar as it reveals the hollowness of Sosia's personality (attenuated, therefore, by being *in corpore uili*; but Amphitruo's strongest involvement was in a part of the text that has unfortunately been lost). This paper aims to examine the process by which truth is communicated within the socio-familial community and ultimately rejected, not only because of its apparent impossibility, but also due to the exercise of power: the power of the master over the slave (when Sosia is disbelieved by Amphitruo he has a chilling alliteration at line 591: *ui uerum uincitur*), and the power of men over women. The latter situation is more complex because, before being accused of adultery, Alcmena is mocked by the solidarity of master and slave. The slave acts autonomously and in good faith, but Alcmena misunderstands this, interpreting it as flattery and dependence (*mirum quin te aduersus dicat*, line 750).

KEYWORDS

Plautus – *Amphitruo* – Knowledge – Truth

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARNES H.E., *The Case of Sosia versus Sosia*, «CJ» 53, 1957, 19-24.
 BIANCO M.M., «Due figli da un solo parto». *Le ambiguità di Alcmena*, «Pan» 23, 2005, 73-81.
 CHRISTENSON D. (ed.), *Plautus. Amphitruo*, Cambridge 2000.
 LINDSAY W.M. (ed.), *Titi Macci Plauti Comoediae*, I, Oxford 1903.
 PADUANO G., *L'ironia drammatica in Plauto*, «Pan» 32, 2014, 11-20.
 PETRONE G., *Teatro antico e inganno: finzioni plautine*, Palermo 1983.
 SCÀNDOLA M. (ed.), *Plauto. Anfitrione*, tr. it. M.S., prefazione di C. QUESTA, introduzione di G. PADUANO, Milano 2002².