

TERROR ET PAVOR IN CARCERE:  
LA TESTIMONIANZA DEGLI AUTORI CRISTIANI  
(UN CONFRONTO TRA PRUDENZIO E BOEZIO)

MILENA MINKOVA

Poco dopo l'apparizione di Filosofia nella cella di Boezio, egli le rivolge con ironia questo rimprovero: *nihilne te ipsa loci facies movet? haecine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in laribus ipsa delegeras, in qua mecum saepe de humanarum divinarumque rerum scientia disserebas?* “Non ti commuove per nulla l'aspetto stesso del luogo? È questa la biblioteca, che tu stessa scegliești con la massima sicurezza come tua sede nella nostra casa, ed in cui spesso parlavi con me della scienza umana e divina?” (I, 4P, 2)<sup>1</sup>.

Filosofia invece, quando le viene data la facoltà di rispondere, gli dice così: *non tam me loci huius quam tua facies movet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro.* “L'aspetto di questo luogo non mi commuove tanto quanto il tuo, e io non cerco tanto le pareti della biblioteca adornate con avorio e vetri, quanto la sede del tuo spirito” (I, 5P, 6). Torneremo più tardi sulla risposta di Filosofia. Per il momento ci interessa questo: Boezio è nella prigione e ne soffre. Lì si trova il *terror*, che egli nomina anche apertamente (I, 1M, 5), dicendo che il *terror* non aveva impedito alle Muse di accompagnarlo nella prigione e di consolarlo con qualche brano di poesia.

Consideriamo adesso l'atteggiamento diverso di un altro cristiano in prigione. Descrivendo il martirio di Vincenzo nel quinto carne del *Peristephanon*, v. 280<sup>2</sup>, Prudenzio esclama: *redolente nectar carcere*, “mentre la prigione ha l'aroma di nettare”. La prigione che ispira terrore e la prigione che ha aroma di nettare... Come è possibile una tale contraddizione? Ammettiamo che Vincenzo si trova nella prigione per testimoniare la sua fede in Cristo, mentre Boezio è lì per una falsa accusa di tradimento dello stato. Ma due cristiani, di fronte alla prigione, non dovrebbero avere delle reazioni simili? Incuriositi da questa discrepanza, guardiamo con più attenzione l'atteggia-

<sup>1</sup> Usiamo per il testo di Boezio la più recente edizione teubneriana: C. MORESCHINI (ed.), *Boethius, De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, in aedibus K.G. Saur, Monaci et Lipsiae 2000. “P” indica le sezioni in prosa, mentre “M” le sezioni metriche.

<sup>2</sup> Per il testo di Prudenzio usiamo questa edizione: M.P. CUNNINGHAM (ed.), *Aureli Prudentii Clementis carmina*, Brepols, Turnhout 1966 (= CCL 126).

mento verso la prigione nei due autori. Esistono lì *terror et pavor*? E se esistono, come vengono confrontati?

Prudenzio, e specialmente il suo *Peristephanon*, è stato quasi sempre oggetto di scarsa attenzione (fino agli ultimi anni, quando sono usciti parecchi studi a lui dedicati), a causa sia del fatto che la sua, in una prospettiva “classica”, è ritenuta un’epoca di decadenza, sia delle immagini di crudeltà spaventosa che egli propone e che talora possono offendere la sensibilità moderna a causa della loro vivacità. Dei quindici carmi celebranti il martirio cristiano, tre descrivono la condizione dei martiri rinchiusi in carcere: Vincenzo nel carme 5, Fruttuoso nel carme 6 e Cipriano nel carme 13. Qualche riferimento all’incarcerazione si può trovare anche altrove. Tuttavia, i tre carmi menzionati sono la fonte principale per rivelare il modo in cui Prudenzio considera il carcere, strettamente legato al terrore ed all’orrore.

Abbiamo cominciato con la citazione che parla della prigione profumata di nettare, ma in Prudenzio c’è anche riconoscimento del terrore nella prigione. La prigione come un impedimento ed una tortura appare già nel primo carme, scritto in onore di Emeterio e Chelidonio: *carcer inligata duris colla bacis impedit* “La prigione costringe il collo incatenato con ferri duri” (I, 46).

La prigione è un posto buio, chiuso, simile all’inferno; l’attributo *horrendus* sottolinea l’onnipresenza del *terror* in questo posto. Così è descritto il luogo dov’è stato gettato Vincenzo:

*Est intus imo ergastulo  
locus tenebris nigror,  
quem saxa mersi fornicis  
angusta clausum strangulant.*

*Aeterna nox illic latet  
expers diurni sideris,  
hic carcer horrendus suos  
habere fertur inferos.*

*In hoc baratrum conicit  
truculentus hostis martyrem...*

“Nel fondo stesso della prigione c’è un luogo più scuro delle tenebre, chiuso e strangolato dalle strette pietre dell’arco che pendono dall’alto. Ivi è nascosta una notte eterna che non conosce la luce del giorno. Dicono che questa orrenda prigione abbia il suo inferno. Il feroce nemico gettò il martire in questo baratro...” (V, 241-250).

Il motivo della spelonca si ritrova nel carme 6, dedicato al martirio del vescovo Fruttuoso: infatti in 6, 28 la prigione viene chiamata *specum reorum*, “la caverna degli accusati”. Anche Cipriano, nel carme 13, è stato rinchiuso in una spelonca: *clausus in his specubus sanctus Cyprianus*.

Nel suo libro sul *Peristephanon* Michael Roberts dedica una grande parte del terzo capitolo “The Road to Heaven” al significato della prigione<sup>3</sup>. L'autore considera la prigione un'immagine dell'inferno. Il martire discende nell'inferno come l'anima del Cristo vi era discesa mentre egli giaceva nella tomba, affinché il martire possa poi emergere, tramite una forte spiritualità, verso la luce maggiore. Ma nello stesso modo in cui la prigione si concepisce come l'immagine dell'inferno, essa è anche immagine del mondo stesso, e l'essere in prigione rappresenta la vita di ogni cristiano nel mondo. Le catene della prigione sono le catene del mondo. Cipriano si rivolge a Cristo in una preghiera nel carne 13, 63-64: *eripe corporeo de carcere uinculisque mundi / hanc animam*, “Strappa questa anima dalla prigione corporea e dalle catene del mondo”<sup>4</sup>. Ciò si può comprendere non soltanto al livello del mondo come macrocosmo, ma anche al livello del corpo umano come microcosmo<sup>5</sup>. Compresa sia come inferno, sia come immagine di questo mondo, la prigione in ogni modo è terribile con la sua profondità, il buio ed i tormenti<sup>6</sup>.

La prigione è terribile ed in essa c'è *terror*, ma non *pavor*. Come fanno i martiri di Prudenzio a non sentire *pavor*? Innanzitutto, i martiri nella prigione sono nel campo della battaglia. Questo si dichiara chiaramente nel carne 5, 61-64:

*Tormenta carcer unguulae  
stridensque flammis lammina  
atque ipsa poenarum ultima,  
mors christianis ludus est.*

“I tormenti, la prigione, le unghie degli strumenti di tortura, le lamine stridenti dalle fiamme, e l'ultima punizione stessa, la morte, sono per i cristiani un'arena”.

*Ludus* è senz'altro l'arena dei gladiatori, e in questo concetto si mescola l'idea della lotta militare con la sua ipostasi che è la lotta nell'arena, dove si gioca (si pensi al verbo *ludo*). Infatti gli spettacoli in cui si lottava per la vita

<sup>3</sup> M. ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs, The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor 1993, pp. 79-91.

<sup>4</sup> Tertulliano nell'*Ad martyres*, 2, 1-2 aveva già introdotto questo concetto: *si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse, intellegemus. Maiores tenebras habet mundus, quae hominum praecordia excaecant*. “Se pensiamo che il mondo stesso è piuttosto carcere, capiremo che voi siete usciti dalla prigione piuttosto che entrati. Il mondo ha maggiori tenebre, che rendono cieca la mente degli uomini”.

<sup>5</sup> Pensiamo qui al topos platonico-pitagorico σῶμα - σῆμα, “il corpo è un sepolcro”.

<sup>6</sup> Sulle condizioni di vita in prigione si veda J.-U. KRAUSE, *Gefängnisse im Römischen Reich*, Stuttgart 1996 (= *Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien*, 23), pp. 271-304, che, però, praticamente non fa uso del *Peristephanon*, il che è stato notato anche dalla recensione di G. TOMPKINS in «Bryn Mawr Classical Review» 1999.02.02.

o per la morte non si sarebbero mai tanto sviluppati a Roma, se non vi fosse stato un fortissimo spirito militare. Un altro brano contribuisce all'idea della lotta come un gioco, simile al *ludus gladiatorum*. Nello stesso carme 5, 117 Vincenzo disprezza ridendo le torture che gli impongono i persecutori: *ridebat haec miles dei*. Nel verbo *rideo* riecheggia l'idea della parola *ludus* e del verbo *ludo*. Il *ludus* come campo di battaglia è il luogo giusto per i cristiani, che sono *militēs Christi*. Nel caso di Fruttuoso nel carme 6 e di Cipriano nel carme 13, non si tratta ormai neanche di un soldato semplice, ma di un generale, visto che egli ha il grado di vescovo e come tale conduce i soldati alla battaglia<sup>7</sup>. Non c'è in questi martiri nessun atteggiamento passivo di paura. Persino le vergini, Agnese nel carme 15 ed Eulalia nel carme 3, si rappresentano come attive, intraprendenti, pure veementi<sup>8</sup>. Ancora una volta nel carme 5 si fa menzione della *palaestra*, che è un luogo di lotta corporale: *213 ventum ad palaestram gloriae*. Qui lo schema è chiaro: c'è una lotta tra il martire e il carnefice, e il martire ne esce vincitore. La lotta si conduce a due livelli diversi: il martire viene annientato materialmente, ma trionfa spiritualmente, mentre il persecutore soffre una piena sconfitta spirituale<sup>9</sup>. Nel mondo della lotta il soldato, il gladiatore, il martire sono tipologicamente lo stesso personaggio. Si tratta della tipologia dello stesso spirito combattente romano. Nel paradigma della lotta e della vittoria, *pavor* viene escluso. Non è solamente la lotta, tipicamente romana, che non ammette la paura. Nell'incarcerazione dei martiri, nella loro sofferenza e finalmente nella loro morte esiste un altro aspetto, non meno romano, che è l'utilità. Come Cristo si è sacrificato per l'umanità, così i martiri, patroni di certe località, si sacrificano per le loro comunità. Vincenzo nel carme 5, 548 viene invocato come *orator ad thronum patris*, "intercessore davanti al trono di Dio". Fruttuoso nel carme 6, 84 pure promette: *cunctis pro populis rogabo Christum*, "io intercederò presso Cristo per tutti i popoli". Infatti, quanto più grande è la sofferenza del martire, tanto più grande è il suo trionfo e perciò l'utilità della sofferenza. Questa efficacia della sofferenza è stata vista da parecchi studiosi moderni come il motivo per cui Prudenzio descrive con tanti dettagli pittoreschi le crudeltà che i martiri devono patire. Henderson vede la misura della vittoria

<sup>7</sup> Di questa immagine di Fruttuoso parla A.-M. PALMER, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, p. 212.

<sup>8</sup> M. MALAMUD, *Making a Virtue of Perversity: the Poetry of Prudentius*, "Ramus" 19, 1 (1990), pp. 64-88, p. 86 chiama Agnese ed Eulalia "violent and verbose virgins", anche se secondo la sua interpretazione esse sono soprattutto impegnate nella sfera dello spostamento dei ruoli sessuali.

<sup>9</sup> Questa duplicità della lotta viene analizzata nel caso del martirio di San Lorenzo da W. MC-CARTHY, *Prudentius, Peristephanon 2: Vapor and the Martyrdom of Lawrence*, in "VChr" 36 (1982), 282-286; sullo schema lotta-vittoria nel contesto polisemico terra-cielo si veda anche ROBERTS, cit., pp. 39-77.

in diretta proporzione alla tortura<sup>10</sup>. Petruccione discute il concetto sotterologico della morte, la forza redentrice e purificante del sacrificio del sangue dei martiri<sup>11</sup>. Ross sostiene pure che lo stesso testo di Prudenzio, che narra le sofferenze subite dai martiri, abbia il potere di salvare<sup>12</sup>. Henke dedica un capitolo intero del suo libro al problema delle scene crudeli in Prudenzio, arrivando alla conclusione che la causa di queste scene è infine la proporzione tra sofferenza e merito<sup>13</sup>. Henke si riferisce spesso agli illuminanti studi di Gnilka sulla interpretazione della letteratura antica dei martiri. In questi anni Gnilka sta dedicando molta attenzione a Prudenzio, sia nella critica testuale, sia mostrando il nuovo significato delle parole in questi testi<sup>14</sup>. Questo nuovo criterio (il merito cristiano) potrebbe servire per distinguere le scene macabre prudenziane da quelle nelle opere di Seneca tragico e di Lucano. La violenza presso Seneca e Lucano riflette il turbamento e la turbolenta licenza di un'epoca tormentata. Ed anche se il tollerare descrizioni crudeli sarebbe tipico del duro e militaresco carattere romano in genere<sup>15</sup>, si può dire che la violenza in Prudenzio in particolare serve ad uno scopo, cioè a sottolineare l'efficacia del sacrificio dei martiri.

Lo spirito di lotta ed il concetto d'utilità superano il *pavor* della prigione nei carmi prudenziani. La prigione perciò diventa dolce, "con l'aroma di nettare", e gloriosa. Fruttuoso nel carne 6, 24-27, volendo togliere ogni timore dai suoi compagni, proclama:

*Ne mors terreat! Est parata palma.  
Carcer christicolis gradus coronae est,  
carcer prouehit ad superna caeli,  
carcer conciliat deum beatis.*

"Non lasciate che la morte vi spaventi! C'è pronto un premio. La prigione è, per gli uomini che adorano Cristo, un gradino verso la corona del martirio, la prigione li porta al cielo, la prigione collega il Dio con i beati".

Per Vincenzo nel carne 5, 550 la prigione è *honoris augmentum*, "aumento d'onore".

<sup>10</sup> W.J. HENDERSON, *Violence in Prudentius' Peristephanon*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, III, Palermo 1991, 1291-1299.

<sup>11</sup> J. PETRUCCIONE, *The Martyr Death as Sacrifice: Prudentius, Peristephanon 4.9-72*, in "VChr" 49 (1995), pp. 245-257.

<sup>12</sup> J. ROSS, *Dynamic Writing and Martyrs' Bodies in Prudentius' Peristephanon*, in "JECS" 3.3 (1995), pp. 325-355.

<sup>13</sup> R. HENKE, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Frankfurt am Main - Bern - New York 1983, pp. 88-112.

<sup>14</sup> Si veda particolarmente C. GNILKA, *Prudentiana II, Exegetica*, München - Leipzig 2001, pp. 322-363 (*Der neue Sinn der Wörter; Zur frühchristlichen Passionsliteratur*).

<sup>15</sup> Del resto, scene macabre appaiono richieste nei testi sia scritti sia audiovisivi delle società benestanti, come possiamo facilmente dedurre da numerosi paralleli contemporanei.

Da Prudenzio, dove il carcere è arena di lotta e di trionfo, con tutte le sue conseguenze utili, nei confronti di un preciso nemico esterno, ritorniamo a Boezio, per cui, come abbiamo visto, le località sono di poca importanza. Filosofia infatti sottolinea davanti al prigioniero l'irrilevanza del luogo, dicendo di avere cercato proprio lui e non il luogo dove egli dimorava. In Boezio i concetti s'interiorizzano. La prigione comincia perfino ad essere concepita non come qualcosa imposto da fuori, ma come un'idea che sorge da dentro. Nelle parole di Filosofia, parlando di *humanae animae: nam ubi oculos a summae luce veritatis ad inferiora et tenebrosa deiecerint, mox inscientiae nube caligant, perniciosis turbantur affectibus, quibus accedendo consentiendoque quam invexere sibi adiuvant servitutem et sunt quodam modo propria libertate captivae*. "Quando le anime umane rimuovono i loro occhi dalla suprema luce della verità verso le cose inferiori e piene di tenebre, esse vengono presto coperte dalla nube dell'ignoranza, vengono disturbate da passioni letali, a cui esse s'avvicinano ed a cui acconsentono; in tal modo esse aiutano la servitù che hanno inflitto a se stesse ed in qualche maniera sono prigioniere della loro propria libertà" (5, 2P, 10).

In Prudenzio si parla della discesa nell'inferno della prigione, e questa prigione è concepita sia come la carcerazione stessa, sia come il mondo, sia come il corpo umano (ma solo il corpo e non lo spirito). In Boezio invece si discende nell'inferno di se stessi. In Prudenzio il nemico è un agente esterno ben definito, in Boezio il nemico si trova dentro<sup>16</sup>.

Si riconosce in Boezio il concetto generale che la prigione è uno strumento di correzione dei malvagi che impone loro la buona condotta: *cum praesertim carcer, nex ceteraque legalium tormenta poenarum perniciosis potius civibus propter quos etiam constitutae sunt, debeantur*, "mentre innanzitutto la prigione, la pena capitale e le altre torture delle punizioni legali sono destinate ai cittadini malvagi, a causa dei quali sono state stabilite" (4, 5P, 3); *quod cuivis veniat in mentem, corrigi ultione pravos mores et ad rectum supplicii terrore deduci*, "ciò che viene alla mente di qualsiasi persona: il comportamento malvagio si castiga con pari punizione e viene portato al bene tramite il terrore della pena" (4, 4P, 14)<sup>17</sup>.

Per Filosofia, però, l'utilità della prigione esiste soprattutto per l'incarcer-

<sup>16</sup> La catabasi per gli eroi antichi non era soltanto una discesa agli inferi, destinata a far loro capire meglio la vita nel confronto con la morte, ma pure una discesa nel buio di se stessi. Così discendono Ercole, Teseo, Ulisse, Enea. Achille invece non discende agli inferi, ma soltanto nell'inferno del suo odio e del suo isolamento.

<sup>17</sup> Un tale concetto della prigione come forza controllante nella società umana non è estraneo a quello di M. FOUCAULT (*Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris 1975), dove però si va oltre, affermando che questa forza serve come uno strumento d'oppressione della classe bassa da parte della classe alta.

rato stesso, visto che non è giusto per la persona che commette un crimine rimanere impunita; anzi, tale persona per mancanza di punizione punirà se stessa ancora più gravemente.

Ma come succede che in Boezio la prigione che ispira *terror* non diventa causa di *pavor* per l'incarcerato? Semplicemente essendo una delle cose esterne del mondo, la prigione non ha un'importanza tale da creare *pavor*. Non sperare, non temere mai si sente ripetutamente come una ricetta della felicità: *gaudia pelle, / pelle timorem / spemque fugato*, “respingi le gioie, respingi il timore, e fa' fuggire la speranza” (1, 7M, 25-27); *continuuus timor non sinit esse felicem*, “il timore continuo non permette di essere felici” (2, 4P, 26).

La totale mancanza di paura arriverà contemporaneamente allo spostamento di ogni interesse dalla terra al cielo. *Sin vero bene sibi mens conscia, terreno carcere resoluta, caelum libera petit, nonne omne terrenum negotium spernat, quae se caelo fruens terrenis gaudet exemptam?* “Se invece la mente ben cosciente, liberata dalla prigione terrena, cerca liberamente il cielo, non dovrebbe essa disprezzare ogni affare terreno, poiché liberata dalle cose terrene gode del cielo?” (2, 7P, 23)<sup>18</sup>.

In Prudenzio va osservata la lotta contro un nemico esterno e ben definito. In Boezio c'è la ricerca di una pace contro la turbolenza interna. I martiri di Prudenzio appartengono ad una comunità di cristiani, cui fanno spesso riferimento e per il cui bene muoiono volentieri. Il prigioniero nella *Consolazione della Filosofia* si presenta come un individuo. In Prudenzio la paura si rimuove nella speranza del frutto della vita futura, in Boezio per ottenere una libertà presente. Si delinea così in Prudenzio una mentalità militante cristiana ed utilitaristica romana, mentre in Boezio incontriamo uno spirito filosofante greco-platonico cristiano. Si potrebbe considerare la cristianità in Prudenzio una coincidenza storica, ed il comportamento lì dimostrato quello dei Romani in ogni circostanza – comunitario, militante e utilitaristico –, comportamenti che non lasciano posto al *pavor*<sup>19</sup>. Invece Boezio appartiene ad una lunga serie di pensatori che rimuovono *pavor* da sé nella ricerca della libertà individuale.

Ma vediamo quale sia questa serie di pensatori senza paura che si trovano in carcere. Già in Plauto, *Miles gloriosus*, 209-211, c'è un riferimento a un poeta barbaro, probabilmente Nevio, che siede incarcerato nella posa del “pensatore” di Rodin<sup>20</sup>:

<sup>18</sup> Nel più recente studio comprensivo su Boezio, J. MARENBNON (*Boethius*, Oxford 2003), fa attenzione sul fatto che Filosofia ha mancato di mostrare come l'individuo possa collegarsi con il bene supremo e la vera felicità che è Dio. Questa incompletezza è attribuita da Marenbnon alla forma aperta dell'opera (che si riflette anche nel genere letterario del prosimetro), p. 111 e pp. 158-163.

<sup>19</sup> Ricordiamo qui Gibbon, che considera il culto dei martiri un'espressione e continuazione del politeismo antico.

<sup>20</sup> Analogia proposta da M. VON ALBRECHT, *Storia della letteratura latina*, I, Torino 1995, p. 120.

*Ecce autem aedificat: columnnam mento suffigit suo.  
 Apage, non placet profecto mi illaec aedificatio;  
 nam os columnatum poetae esse indauidivi barbaro.*

“Ecco che costruisce: ha messo la mano come colonna sotto la testa. Vada via! Questa costruzione non mi piace per niente; poiché ho sentito che questa faccia colonnata è quella di un poeta barbaro”.

La meditazione malinconica generalmente sembra nascere dalla desolazione dell'imprigionato e dal terrore della prigione stessa che gli viene incusso.

Più tardi la letteratura dell'esilio verrà scritta da Cicerone, Ovidio e Seneca. Come nel caso di Boezio, essi sono individui isolati, non fanno più parte della propria comunità. L'esilio li costringe come in una prigione fuori del contesto sociale romano in cui vivono, anzi li rende morti. Per i Romani, infatti, non esiste vita fuori del contesto sociale. Così Seneca scrive alla madre Elvia una consolazione, come se fosse defunto. In esilio essi sono inclini a meditare e filosofare molto più di quanto non permetta la solita praticità romana. In questo senso durante l'esilio essi diventano più “greci” che “romani”, se è caratteristico del greco il meditare e del romano l'agire. Inoltre, se il cristianesimo si può tipologicamente paragonare con il platonismo greco, seguirà che l'atteggiamento verso *terror et pavor* di Boezio è più cristiano di quello di Prudenzio. Ma una tale conclusione sarebbe semplicistica. In ogni caso, l'atteggiamento, che supera il *terror* e non ammette il *pavor* tramite lo spirito combattente e la considerazione utilitaristica, pone i martiri di Prudenzio accanto agli altri esempi dell'eroismo attivo e pratico romano, mentre Boezio, che cerca la liberazione dai vincoli di questa terra, sta non solo assieme ai romani filosofanti alla maniera greca, come Cicerone e Seneca, ma anche a Socrate, per cui la prigione è un luogo di meditazione, e pure a Solzhenitsyn, che la chiama “il monastero d'oggi”.

La nostra riconoscenza va anche al prof. François Hinard, per le ulteriori indicazioni riguardanti il gesto della mano appoggiata sul mento come un segno di meditazione e di malinconia provenienti da una situazione disperata (in Aiace e in Medea): G. SAURON, *Vénus entre deux fous au forum du César*, in *Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir*, Bruxelles 2001, 189-199; e generalmente come espressione di malinconia: R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, New York 1964, pp. 286-289 (dove si tratta anzitutto dell'immagine di Dürer). Si veda anche C. SITTL, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, p. 24, dove il gesto di appoggiare il mento sulle due mani si considera un segno di dolore.





Finito di stampare nel mese di settembre 2006  
in Pisa dalle  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)