

Sofia Agnello

**Quamquam animus meminisse horret:  
emozioni e costruzione della memoria a Roma**

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to provide a preliminary exploration of how Roman authors represented the interaction between memory and emotions. These phenomena are indeed deeply intertwined both in modern research and in ancient literature. This inquiry was performed through a lexical analysis of *memoria* and the verbs of memory, together with the vocabulary of emotions, in a period between the origins of Latin literature and the I century C. E. The ancient sources were analyzed with the theoretical tools of anthropology of the ancient world, and the results will be explained with the help of two case studies: grief and the management of a painful past. Since these problems are explored also in cultural anthropology, psychology and cognitive sciences, this work will give a comparative account of the model of emotional remembering in Latin literature, related to professional models of experimental sciences.

**KEYWORDS:** emotions; memory; grief; pain; fear.

Gli studi sul mondo antico hanno conosciuto, negli ultimi decenni, quello che si può definire un *emotive turn*<sup>1</sup>. Il numero di contributi dedicati alla concezione e al lessico delle emozioni nelle culture greca e romana è infatti cresciuto vertiginosamente, favorendo oltretutto un dialogo proficuo tra le scienze dell'antichità e gli studi di filosofia e psicologia, anche questi in aumento, relativi alle emozioni.

Per quanto riguarda la memoria, la questione è più complessa. Gli studi su questo tema hanno conosciuto un vero e proprio *boom* dagli anni Ottanta a oggi<sup>2</sup>, e nel 2008 è stato inaugurato un nuovo ambito scientifico, quello dei *memory studies*<sup>3</sup>. Gli studi classici si sono tuttavia dimostrati ricettivi soltanto di recente nei confronti delle metodologie e degli interrogativi proposti da queste ricerche, e spesso soltanto ad alcuni aspetti. I *memory studies* intendono infatti superare le dicotomie tradizionali che hanno attraversato la storia degli studi sul ricordo, come quella tra memoria individuale e memoria collettiva. I

<sup>1</sup> Per l'uso di questa espressione Felton 2018 p. 1. Per una storia di questi studi e un elenco dei contributi e dei progetti di ricerca Cairns, Nelis 2017.

<sup>2</sup> Tra i più rilevanti, Assmann 1997; Assmann 1999.

<sup>3</sup> Roediger, Wertsch 2008.

contributi sul mondo antico si sono invece dedicati principalmente a indagare i processi sociali di costruzione della memoria, le manifestazioni pubbliche di rievocazione del passato e la topografia simbolica della città come mappa immaginaria degli eventi centrali per la sua storia<sup>4</sup>. Le rappresentazioni della memoria come facoltà individuale di ricordare e costruire il proprio passato sono spesso state escluse dalla riflessione<sup>5</sup>.

Anche a causa di questa marginalizzazione della memoria autobiografica, gli studi classici non si sono finora, a mia conoscenza, interrogati sulla possibilità che la cultura romana abbia sviluppato una riflessione sul rapporto tra emozioni e ricordo<sup>6</sup>.

Il tema della memoria individuale e quello delle emozioni presentano tuttavia alcuni nessi significativi, in diversi ambiti. In primo luogo, entrambi questi fenomeni richiedono uno sforzo di definizione trasversale e multidisciplinare<sup>7</sup>. Sono infatti considerati dagli studi moderni al tempo stesso delle funzioni cognitive universali, che tutti gli esseri umani possiedono, e dei concetti culturalmente costruiti, che hanno dunque anche una forte componente di specificità<sup>8</sup> e sono fondamentali per l'interpretazione delle categorie proprie di ogni società.

In secondo luogo, il rapporto tra memoria ed emozioni è un tema di lunga durata nella storia degli studi psicologici. James, Janet e Freud<sup>9</sup> furono i primi a interrogarsi sulla possibilità che le emozioni influenzino il ricordo, ma l'interesse per questo argomento esplose soltanto alla fine degli anni Settanta. Nel 1977 fu infatti pubblicato lo studio di Brown e Kulik sulle cosiddette *flashbulb memories*<sup>10</sup>, fondamentali per l'analisi di fenomeni traumatici a livello collettivo. Negli anni Ottanta, gli studi su questo tema conobbero poi una svolta cognitiva, e nello stesso periodo la sindrome da stress post traumatico (PTSD) cominciò a essere oggetto di un interesse scientifico. Successivamente, grazie alla tomografia a emissione di positroni (PET) e

<sup>4</sup> Per un resoconto sulla storia degli studi relativi alla memoria da Halbwachs in poi e la loro ricezione negli studi sull'antichità, Franchi, Giangiulio, Proietti 2019, pp. 17-34. Tra i contributi più rilevanti degli ultimi anni su questo tema, oltre a quelli di Franchi, Giangiulio e Proietti già menzionati, Galinsky 2014; Hölkeskamp, Stein-Hölkeskamp 2020; Bettini 2022.

<sup>5</sup> Fanno parziale eccezione Small 1997 e Baroin 2010.

<sup>6</sup> I pochi contributi dedicati all'argomento si sono concentrati prevalentemente sul ruolo delle emozioni nel racconto storiografico. Lo storico può infatti servirsene, per favorire nei lettori il coinvolgimento e il recupero della memoria, Cairns, Nelis 2017.

<sup>7</sup> Per quanto riguarda le emozioni, non c'è accordo neanche sulla definizione stessa di questo concetto. Per una rassegna delle teorie elaborate in merito, Campeggiani 2021.

<sup>8</sup> Per la memoria Wang 2011 e per le emozioni Colombetti 2014.

<sup>9</sup> Ohta, Siegenthaler, Uttl 2006.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

alla risonanza magnetica funzionale (fMRI), furono acquisite le prime immagini rappresentative del funzionamento del cervello, e fu dunque possibile stabilire con maggior precisione il ruolo dell'amigdala nell'elaborazione della componente emozionale del ricordo. Questi studi hanno dimostrato che le emozioni sono una parte fondamentale dei processi di costruzione della memoria autobiografica, perché gli episodi centrali dell'esperienza, quelli che fondano l'identità dell'individuo, hanno sempre una componente emotiva.

Quanto detto fino a questo momento colloca la questione nell'ambito della ricerca sperimentale moderna, e dunque in un discorso *etic*<sup>11</sup>. Memoria ed emozioni sono tuttavia rappresentate come fenomeni interrelati anche in alcune fonti letterarie antiche. Per quanto riguarda Roma, la produzione filosofica è indicativa in questo senso:

*Aristoteles, longe omnibus – Platonem semper excipio – praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid et meminisse, et tam multa alia, amare odisse, cupere timere, angere laetari, haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat*<sup>12</sup>.

Aristotele, dotato più di tutti – fatta sempre eccezione per Platone – di intelligenza e coscienza, dopo aver trattato i quattro elementi noti, dai quali ogni cosa avrebbe origine, sostiene che debba esserci una quinta materia, dalla quale deriverebbe la *mens*; crede infatti che non possano ricadere in nessuno dei quattro generi di elementi cose come pensare, prevedere, imparare, insegnare, scoprire qualcosa e ricordare, e molte altre cose: amare, odiare, desiderare, temere, tormentarsi, essere allegri e cose simili.

In questo passo, Cicerone discute della dottrina del *quintum genus* in Aristotele, attraverso il filtro concettuale e linguistico della cultura romana e della propria formazione filosofica. Dalla sua ricostruzione emerge che il filosofo, avendo constatato che certe funzioni dell'anima umana non potevano essere ravvisate in natura, avrebbe proposto di aggiungere una quinta materia, senza nome, alle quattro costitutive del mondo fisico, per dar ragione di queste capacità peculiari dell'uomo. L'elemento che richiederebbe questo sforzo di definizione ulteriore è identificato con la *mens*, quella che per i Romani è la

<sup>11</sup> La prima definizione di questo termine si trova in Pike 1967. Per una panoramica su alcuni esiti del successivo dibattito relativo a *emic/etic*, Headland, Harris, Pike 1990.

<sup>12</sup> Cic. *Tusc.* 1, 22. Tutte le traduzioni sono mie.

componente direttiva dell'*animus*<sup>13</sup>. Tra le prerogative di quest'ultima, Cicerone annovera la memoria, tutti i processi del pensiero e le emozioni. La memoria e le emozioni condividono dunque la stessa sede, all'interno di questo modello di anatomia psicologica.

Cicerone le descrive infatti anche in altre sedi come fenomeni che interessano l'*animus*. La sua definizione di memoria la identifica infatti come un'azione compiuta dall'*animus* stesso: *Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt*<sup>14</sup> «La memoria è la facoltà in virtù della quale l'*animus* richiama le cose che sono accadute». Per quanto riguarda le emozioni, l'autore ci dice invece che *affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur*<sup>15</sup> «l'emozione è un cambiamento dell'animo o del corpo, che avviene temporaneamente e per una qualche ragione, come la gioia, il desiderio, il timore, il fastidio, la malattia, l'indisposizione e altre cose, che possono essere considerate parte della stessa categoria». Dunque, si può dire che l'individuo incorre, per effetto delle emozioni, in un'alterazione del suo stato di equilibrio (*commutatio*), che interessa l'*animus* e anche il corpo<sup>16</sup>.

Sulla base di questi indizi, provenienti sia dagli studi moderni che dai testi antichi, della prossimità tra il tema della memoria e quello delle emozioni, il presente articolo si propone dunque di sviluppare alcune riflessioni preliminari sul modo in cui gli autori romani rappresentavano l'interazione tra questi due fenomeni, e sulle metodologie adatte a questa indagine.

Per la selezione delle fonti, è stata condotta un'indagine lessicale *corpus-based* sul termine *memoria* e alcuni verbi di memoria (*memini, recordor, reminiscor, obliviscor*), tramite il database del *Packard Humanities Institute*<sup>17</sup>. La ricerca è stata limitata cronologicamente al periodo compreso tra le origini della letteratura latina e il I secolo d.C. e sono stati presi in considerazione, in particolare, i passi in cui questi lemmi ricorrono in associazione a termini afferenti al lessico latino delle emozioni<sup>18</sup>.

I testi saranno analizzati attraverso il paradigma metodologico dell'antro-

<sup>13</sup> Lucr. 3, 143-144; Cic. *Fin.* 5, 34.

<sup>14</sup> Cic. *inv.* 2, 160, 3.

<sup>15</sup> Cic. *inv.* 1, 36, 5.

<sup>16</sup> Douglas Cairns sostiene che l'idea dell'alterazione dello stato di equilibrio sia uno degli aspetti che le definizioni antiche delle emozioni condividono con quelle moderne, insieme al fatto che esse siano considerate «things that happen to us rather than things that we do», Cairns 2021, p. 5.

<sup>17</sup> <https://latin.packhum.org/index>.

<sup>18</sup> Per la selezione di questo lessico, è stato fondamentale il campionario di termini latini rappresentativi di quattro emozioni (amore, rabbia, odio e paura) in Bucchieri *et al.* 2021.

pologia del mondo antico<sup>19</sup>. Questo significa che entreranno in gioco, insieme ai metodi tradizionali della filologia e della critica letteraria, anche alcuni strumenti teorici provenienti dalle scienze dure e dalle scienze sociali moderne, che fungeranno da riferimento metodologico e comparativo.

Questa ricerca richiede tuttavia alcuni *caveat* preliminari. Come tutti gli studi sulle emozioni, essa si misura infatti con il problema del lessico, ovvero con la difficoltà di esprimere, tramite i vocaboli delle lingue moderne, delle nozioni che sono estranee al loro orizzonte concettuale. Infatti, come ha dimostrato Wierzbicka<sup>20</sup>, ammesso che ci sia qualcosa di universale nel modo di sentire di tutti gli esseri umani, questo non potrebbe essere espresso nei termini specifici di una sola lingua, perché ciascuna cultura impone una griglia concettuale alle emozioni sulla base dei propri modelli di pensiero. In questo contesto si cercherà dunque di utilizzare i termini italiani per ragioni di comprensibilità, senza presumere un'identificazione tra emozioni antiche e moderne. Se infatti la traducibilità reciproca del lessico delle emozioni in lingue diverse non è sempre possibile, questo non vieta che si crei uno spazio di confronto.

Un altro problema deriva dal fatto che la cultura romana è una cultura totalmente testualizzata; quindi, non abbiamo elementi che esulino dalla lingua per provare a ricostruirne l'universo emotivo.

Infine, proprio perché le emozioni e la memoria costituiscono un oggetto di studio anche per discipline come la psicologia e le neuroscienze, la comparazione – costitutiva del metodo dell'antropologia del mondo antico – non può essere limitata ai modelli folk delle altre culture, ma deve considerare anche i modelli professionali proposti da questi ambiti di ricerca<sup>21</sup>. Il confronto con le teorie moderne espone tuttavia le elaborazioni concettuali antiche al rischio di essere intese come una versione primitiva e incompleta delle interpretazioni maturate grazie alle più recenti tecniche sperimentali. Si cercherà, dunque, di mettere i modelli tutti sullo stesso piano, e limitarsi al confronto senza alcun giudizio di valore. Questo esperimento permetterà infatti di verificare quali parametri ciascuna cultura, con i suoi strumenti scientifici e il suo apparato teorico specifico, selezioni per descrivere il problema del rapporto tra emozioni e ricordi.

Non sarebbe possibile, in questa sede, trattare la questione in tutti i suoi aspetti. Saranno dunque presi in considerazione soltanto due casi esemplificativi: la gestione del lutto e il confronto con un passato doloroso.

<sup>19</sup> Per una definizione di questo ambito disciplinare Bettini, Short 2014.

<sup>20</sup> Wierzbicka 1999.

<sup>21</sup> Per approfondire la distinzione tra modelli professionali e modelli folk Holland, Quinn 1987.

## La gestione del lutto

La morte è un evento di fronte al quale la cultura romana dispiega una grande varietà di pratiche tradizionali<sup>22</sup>. La perdita comporta infatti una componente emotiva non trascurabile, che deve essere affrontata al pari delle sue conseguenze pratiche<sup>23</sup>, e le azioni rituali hanno lo scopo di accompagnare e regolamentare questo processo.

Come dimostra il caso emblematico della madre di Eurialo nell'*Eneide* virgiliana<sup>24</sup>, il dolore, nei momenti immediatamente successivi all'evento tragico, può infatti esprimersi in modo violento e "contagiare" chi ne sia spettatore<sup>25</sup>. Le norme sociali impongono perciò al lutto delle restrizioni legate alla durata<sup>26</sup> e ai soggetti coinvolti: ad esempio, gli uomini possono decidere liberamente se assumerlo o meno, lo portano per meno tempo, e in generale piangere i defunti non è considerata una loro prerogativa<sup>27</sup>. Essi, come rappresentanti dell'ordine su cui si basa la vita sociale, non possono infatti venir meno al proprio ruolo di guida della comunità. Ciò non toglie che questo modello di condotta ideale sia stato recepito in modo dialettico e personale nelle esperienze dei singoli individui. Cicerone, ad esempio, esplora nelle sue lettere le componenti più intime del lutto per la figlia Tullia, e spesso si dichiara apertamente incapace di contenere le manifestazioni di sofferenza, come sarebbe invece stato richiesto a un uomo politico<sup>28</sup>.

Anche l'esistenza di un genere come la *consolatio* dimostra l'esigenza sociale di garantire un regolare superamento del lutto. È necessario chiedersi quale possa essere il ruolo del ricordo in queste dinamiche, soprattutto in una società, come quella romana, che valorizza la conservazione della memoria dei defunti<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Per alcuni riferimenti sul tema Hope, Huskinson 2011 e Rey 2020.

<sup>23</sup> Prescendi 2008.

<sup>24</sup> Verg. *Aen.* 9, 473-502.

<sup>25</sup> *Ibid.* 498-499: *Hoc fletu concussi animi, maestusque per omnis / it gemitus, torpent infractae ad proelia vires* «gli animi sono scossi da questo pianto e un triste gemito si diffonde tra tutti, le forze per la battaglia languono, indebolite». Per questa ragione, in momenti di crisi come la sconfitta di Canne, fu vietata alle matrone l'espressione pubblica del lutto, Liv. 22, 55.

<sup>26</sup> Per le tempistiche del lutto, Rey 2020, pp. 4-8.

<sup>27</sup> Prescendi 1995, che cita Sen. *epist.* 63, 13: *Annum feminis ad lugendum constituere maiores, non ut tam diu lugerent, sed ne diutius: viris nullum legitimum tempus est, quia nullum honestum* «I *maiores* stabilirono per le donne un lutto della durata di un anno, non affinché piangessero per tutto questo tempo, ma perché non andassero oltre: per gli uomini non c'è alcun periodo di lutto previsto dalla legge, perché nessuno è compatibile con l'onore dell'individuo».

<sup>28</sup> Per il confronto di Cicerone con il modello socialmente accettato Cairns, Nelis 2017. A proposito della necessità di occuparsi di ciò che è degno di un uomo politico Cic. *Fam.* 4, 5, 1. Cfr. Sen. *Contr.* 4, *praef.* 6.

<sup>29</sup> Galinsky 2014, p. 2.

Una delle possibili risposte a questa domanda è fornita da Seneca, il quale legge il lutto attraverso i precetti della filosofia stoica, al fine di elaborare un modello di condotta per affrontarlo. Nella sua impostazione del problema, è implicita l'idea che, se il lutto diventa cronico, ovvero si protrae oltre il limite considerato socialmente accettabile, l'individuo ne è l'unico responsabile<sup>30</sup>. Questa condizione può produrre due esiti opposti: dedicare la vita al compianto del defunto o dimenticarlo completamente. Un esempio della prima possibilità è Ottavia, la sorella di Augusto, la quale, dopo la scomparsa del figlio Marcello, *talis per omnem uitam fuit qualis in funere*<sup>31</sup> «fu per tutta la vita la stessa che era stata al funerale», rifiutò qualsiasi forma di consolazione e si chiuse in sé stessa. Avrebbe inoltre vietato che si esponessero in casa sua immagini del figlio e che se ne facesse menzione. Riguardo alla seconda, Seneca spiega invece:

*'Quid ergo?' inquis 'obliviscar amici?' Brevem illi apud te memoriam promittis, si cum dolore mansura est: iam istam frontem ad risum quaelibet fortuita res transferet. Non differo in longius tempus quo desiderium omne mulcetur, quo etiam acerrimi luctus residunt: cum primum te observare desieris, imago ista tristitiae discedet. Nunc ipse custodis dolorem tuum; sed custodienti quoque elabitur, eoque citius quo est acrior desinit. Id agamus ut iucunda nobis amissorum fiat recordatio. Nemo libenter ad id redit quod non sine tormento cogitaturus est, sicut illud fieri necesse est*<sup>32</sup>.

Dici: «E allora? Dovrei forse dimenticare un amico?». Gli garantisci una memoria effimera, se questa rimarrà legata al dolore: già qualunque scherzo casuale potrà portare questa fronte al riso. Non mi riferisco a un lungo lasso di tempo, nel corso del quale si attenua qualsiasi emozione, grazie al quale anche i lutti più dolorosi trovano pace: non appena smetterai di osservarti, questa immagine di tristezza scomparirà. Adesso sei tu stesso il custode del tuo dolore, ma può sfuggirti anche se lo sorvegli, e si interromperà tanto più velocemente quanto più è stato intenso. Facciamo dunque in modo che il ricordo di chi abbiamo perso diventi per noi piacevole. Nessuno ritorna volentieri con il pensiero a ciò che gli causerà dolore, come è necessario che sia.

Una memoria alimentata solo dalla sofferenza non offre nessuna garanzia.

<sup>30</sup> Sen. *dial.* 6, 7, 2, in cui si esprime esplicitamente l'idea della volontarietà dell'*adfectus*. Parlando di Marcia, il filosofo dice che, nonostante siano passati tre anni dalla morte del figlio, la sofferenza dirompente esplosa subito dopo la perdita (*impetus*) non è in alcun modo diminuita, e giudica questa permanenza del dolore al pari dell'incapacità di controllare i vizi.

<sup>31</sup> *Ibid.* 2, 4.

<sup>32</sup> Sen. *epist.* 63, 4.

L'*animus*, per evitare il dolore, sarà infatti disposto a farsi distrarre da altri pensieri (*iam istam frontem ad risum quaelibet fortuita res transferet*) e comincerà, sottraendosi sistematicamente al ricordo dei defunti, a lasciarlo andare (*cum primum te observare desieris, imago ista tristitiae discedet*).

Tuttavia, per Seneca, amare intensamente finché chi si ama è vivo, per poi rimuoverlo nel momento in cui non è più presente fisicamente, è un comportamento assimilabile a quello degli animali<sup>33</sup>. Dal momento che la permanenza del lutto, in omaggio al pan-razionalismo stoico, è descritta come frutto di una scelta consapevole, bisognerebbe dunque evitare di prolungare una condizione che può condurre a conseguenze simili. Secondo questa visione, la dimenticanza non è in sé frutto di una scelta<sup>34</sup>, ma una conseguenza dell'esperienza ripetuta della sofferenza, che può tuttavia verificarsi.

Al contrario, per il modello professionale della moderna psicologia, una vera dimenticanza non è possibile. Il comportamento di chi evita sistematicamente un pensiero sgradevole, per sottrarsi al dolore, è definito, nel suo lessico specifico, *thought suppression*. Si tratta di una strategia consapevole, che consiste nell'introduzione di alcuni elementi, detti *distractors*, che hanno lo scopo di deviare il corso della riflessione da oggetti in grado di suscitare emozioni negative<sup>35</sup>. Questa strategia si è rivelata, sulla base di osservazioni sperimentali, largamente controproducente: infatti, anche gli elementi scelti come distrazioni finiscono, a lungo andare, per richiamare i pensieri indesiderati.

Come si può dunque, secondo Seneca, costruire un legame emotivo con i defunti, e conservare la loro memoria, senza incorrere nei rischi, opposti ma entrambi viziosi, della permanenza del lutto o della dimenticanza? Il ricordo potrà sopravvivere al logoramento, a patto che lo si trasformi in un'esperienza piacevole, o meglio, che il dolore sia comunque accompagnato da una forma di appagamento:

*Effice ut frequenter fratris tui memoriam tibi uelis occurrere, ut illum et sermonibus celebres et adsidua recordatione repraesentes tibi, quod ita demum consequi poteris, si tibi memoriam eius iucundam magis quam flebilem feceris; naturale est enim ut semper animus ab eo refugiat ad quod cum tristitia reuertitur*<sup>36</sup>.

Fai in modo di desiderare che il ricordo di tuo fratello ti sovenga spesso, di menzionarlo nei discorsi e riportarlo alla mente con un richiamo frequente;

<sup>33</sup> Sen. *epist.* 99, vd. Cairns, Nelis 2017, pp. 239 ss.

<sup>34</sup> Il fatto che non sia in nostro potere decidere cosa dimenticare è infatti ben presente nell'enciclopedia culturale dei Romani, vd. Cic. *de orat.* 2, 299-300; Cic. *fin.* 2, 104; Tac. *Agr.* 2.

<sup>35</sup> Hooper, Mchugh 2013.

<sup>36</sup> Sen. *dial.* 11, 18, 7.



potrai ottenere questo risultato, a patto di fare in modo che il ricordo di lui sia per te più piacevole che penoso; è naturale, infatti, che l'*animus* fugga sempre da ciò cui è doloroso tornare.

Si ribadisce l'idea che l'animo tenda a fuggire da ciò che gli causa dolore e, pertanto, perché il ricordo rimanga in vita, è necessario rendere la memoria *iucundam magis quam flebilem*<sup>37</sup>. Per ottenere questo risultato, sarà sufficiente anche soltanto lasciare che trascorra il tempo necessario, affinché i pensieri che causano dolore siano depotenziati: *cum vero intervenit spatium, omne quod angebat extinguitur et pura ad nos voluptas venit* «quando passa del tempo, tutto ciò che ci angustiava si esaurisce, e ci sopraggiunge un piacere puro e semplice»<sup>38</sup>.

Nella migliore delle ipotesi, il ricordo del defunto può addirittura aiutare a compensare la sua assenza e a lenire la nostalgia, una volta che le componenti più problematiche della perdita siano state superate. Nel *De amicitia*, Lelio, parlando dell'amico Scipione, dice che costui *vivit tamen semperque vivet*<sup>39</sup>, perché ai vivi rimane l'esempio della sua virtù, dalla quale non si può non trarre ispirazione. Chi lo ha conosciuto più intimamente può inoltre rievocare i momenti condivisi con lui, in mancanza dei quali la scomparsa dell'amico sarebbe insopportabile<sup>40</sup>. Un altro esempio è quello di Livia, moglie di Augusto, il cui atteggiamento è contrapposto, nella *Consolatio ad Marciam*, a quello di Ottavia. Dopo la morte di Druso, lei *ut primum tamen intulit tumulo, simul et illum et dolorem suum posuit*<sup>41</sup> «non appena lo seppellì, abbandonò con lui anche il suo dolore» e fu felice di ogni occasione in cui si parlasse di lui o si celebrasse il suo nome. Questo fece sì che la memoria del figlio la accompagnasse, una memoria *quam nemo potest retinere et frequentare qui illam tristem sibi reddidit*<sup>42</sup> «che nessuno che se la renda motivo di tristezza può conservare e tener viva».

Il comportamento della memoria autobiografica in risposta all'esperienza della perdita è un argomento ampiamente esplorato anche nella moderna psicologia sperimentale. Questa si occupa prevalentemente di fenomeni come il cosiddetto CG (*complicated grief*) o PG (*prolonged grief*), dunque dei casi in cui il lutto si trasforma in una condizione cronica.

Sono stati proposti due diversi modelli di spiegazione di questi effetti pa-

<sup>37</sup> Sen. *epist.* 63, 4: *id agamus ut iucunda nobis amissorum fiat recordatio* «facciamo in modo che il ricordo di chi abbiamo perso diventi piacevole».

<sup>38</sup> Sen. *epist.* 63, 5.

<sup>39</sup> Cic. *Lael.* 102, 6.

<sup>40</sup> *Ibid.* 104.

<sup>41</sup> Sen. *dial.* 6, 3, 2.

<sup>42</sup> *Ibid.*

tologici della morte di una persona cara. Il *CARFAX model* prevede che l'individuo eviti sistematicamente la memoria del defunto, abbia la tendenza a rimuginare e non controlli appieno i processi esecutivi, che favoriscono un richiamo consapevole. Questo comporta soprattutto l'incapacità di rievocare ricordi episodici specifici che riguardino la persona defunta, a favore di una memoria generica e priva di dettagli (*overgeneral memory*). Un modello alternativo, quello di Conway e Pleydell-Pearce<sup>43</sup>, sostiene invece che il processo di recupero, e dunque la ricostruzione della memoria nel presente, si basi sulle informazioni conservate nell'archivio della memoria autobiografica. Quest'ultima è largamente dipendente dall'idea che l'individuo ha di sé stesso, ma anche dalle relazioni che intesse con gli altri e dal peso che questi rapporti hanno nella programmazione dei suoi obiettivi. Nel momento in cui un elemento della concettualizzazione di sé e del proprio futuro viene meno, possono verificarsi varie forme di dissociazione, a seconda del grado di dipendenza nei confronti di chi si perde. Maccallum e Bryant hanno formulato, per spiegare questi processi, un *Cognitive Attachment Model*, che si propone di rappresentare il fenomeno dell'elaborazione del lutto in base all'interazione tra memoria, identità e stili di attaccamento<sup>44</sup>.

I modelli professionali moderni ruotano dunque intorno al ruolo che la perdita gioca rispetto alla costruzione di sé. Le fonti romane, al contrario, non riflettono su una possibile correlazione tra il lutto, il tipo di relazione che si aveva con la persona che si è persa e la concezione che l'individuo ha di sé. L'identità del defunto (età, sesso) e il suo legame familiare con i sopravvissuti si traducono piuttosto in prescrizioni rituali differenziate; dunque, vengono considerati su un piano sociale e non soggettivo. Ad esempio, il lutto per i bambini ha dei limiti cronologici definiti, e quello per la morte di un familiare può essere attenuato, qualora si verificchino degli eventi felici per lo stesso gruppo che ha subito la perdita<sup>45</sup>.

### Rivivere il dolore

Il lutto rappresenta dunque, a Roma, una condizione emotiva peculiare, che richiede l'elaborazione di strategie sociali e culturali, volte a un superamento della perdita quanto più veloce e indolore possibile. La morte di una persona cara non rappresenta tuttavia l'unico evento doloroso con cui la memoria indi-

<sup>43</sup> Conway, Pleydell-Pearce 2000.

<sup>44</sup> Bryant, Maccallum 2010.

<sup>45</sup> Fest. p. 144 Lindsay; Plu. *Num.* 12, 3.

viduale si trovi a confrontarsi. La letteratura latina presenta altri esempi della difficoltà di ricordare un passato dalle implicazioni problematiche ed elabora un ventaglio di risorse espressive per verbalizzarla.

Uno dei tratti che caratterizzano la narrazione di queste esperienze è l'immagine dell'*animus* che prende le distanze da ciò che gli causa sofferenza. Abbiamo già visto come questo manifesti una propensione a non voler tornare a ciò che lo addolora<sup>46</sup>. La stessa reazione è descritta da Cicerone, in risposta alla necessità di rievocare un episodio particolarmente drammatico della storia di Roma, come le violenze ai danni dei civili durante la guerra di Modena: *Refugit animus, patres conscripti, eaque dicere reformidat quae L. Antonius in Parmensium liberis et coniugibus effecerit*<sup>47</sup> «l'*animus* si ritrae, senatori, ha paura di dire le cose che L. Antonio ha fatto ai figli e alle mogli dei Parmensi».

La stessa metafora è presente anche nell'*Eneide*: *sed si tantus amor casus cognoscere nostros / et breuiter Troiae supremum audire laborem, / quamquam animus meminisse horret luctuque refugit, / incipiam*<sup>48</sup> «Ma se sei tanto interessata a conoscere le nostre sciagure e ad ascoltare brevemente l'ultimo travaglio di Troia, per quanto l'*animus* trasalisca al ricordo e fugga di fronte al lutto, inizierò». I ricordi che Enea è costretto a rievocare comprendono, come è noto, episodi tragici come la caduta della sua città, la morte della moglie e di molte persone a lui care. In entrambi i passi, il termine utilizzato per descrivere la riluttanza dell'*animus* a riattualizzare i ricordi è *refugio*, che esprime l'idea della fuga, dell'allontanamento.

Dagli esempi appena esaminati emerge un altro elemento, utilizzato per rappresentare la difficoltà di ricordare esperienze dolorose: l'impiego di quello che noi definiremmo lessico della paura. Si sono trovati ad esempio *reformido* nel passo ciceroniano e *horreo* nell'*Eneide*.

Quest'ultimo è utilizzato anche nell'episodio ovidiano di Alcmena che ricorda il parto: *quin nunc quoque frigidus artus, / dum loquor, horror habet, parsque est meminisse doloris* «Anzi, anche ora, mentre parlo, un brivido gelido pervade le membra, e parte del dolore è ricordare»<sup>49</sup>. Il solo fatto di richiamare il dolore fisico delle doglie è sufficiente a provocare una sensazione sgradevole.

<sup>46</sup> Vd. *supra* Sen. *epist.* 63, 4: *Nemo libenter ad id redit quod non sine tormento cogitaturus est* «Nessuno torna volentieri su un pensiero che gli causerà dolore»; Sen. *dial.* 11, 18, 7: *naturale est enim ut semper animus ab eo refugiat ad quod cum tristitia reuertitur* «è naturale che l'*animus* rifugga sempre da ciò a cui è triste tornare».

<sup>47</sup> Cic. *Phil.* 14, 9.

<sup>48</sup> Verg. *Aen.* 2, 10-13. Cfr. Varro *ling.* 6, 48, 1: *metuere a quodam motu animi, cum id quod malum casurum putat refugit mens* «*metuere* deriva da un certo sconvolgimento dell'*animus*, quando la mente fugge dal male che crede stia per capitare».

<sup>49</sup> Ov. *met.* 9, 290-291.

Il *dolor* esperito nel passato, quando viene rievocato nel presente, si manifesta attraverso l'*horror*, ovvero, etimologicamente, il drizzarsi dei peli e il tremore. Questi vocaboli esprimono dunque una gamma di sensazioni più ampia, rispetto alla nostra idea di paura, ovvero quel senso di precarietà legato alla percezione di un pericolo presente o imminente. Nelle testimonianze antiche, questo concetto comprende anche tutte le reazioni fisiologiche suscitate da un ricordo spiacevole<sup>50</sup>.

Il recupero delle esperienze passate è infatti spesso rappresentato come un'esperienza globale, che porta l'*animus* a riviverne tutte le implicazioni, indistintamente fisiche ed emotive. Lo dimostra il fatto che la crudeltà del ricordo possa essere rappresentata anche attraverso l'immagine del *morsus*, ovvero una fitta, un termine che fa parte della fenomenologia dell'esperienza fisica del dolore<sup>51</sup>. Le conseguenze del contatto col passato non sono inoltre considerate meno intense, in virtù del fatto che gli eventi non sono più attuali: *Debet enim talibus in rebus excitare animos non cognitio solum rerum sed etiam recordatio*<sup>52</sup> «In tali circostanze è infatti inevitabile che sconvolga gli *animi* non soltanto la conoscenza delle cose ma anche il loro ricordo». Dunque, ricordare significa in qualche modo anche riesperire<sup>53</sup>.

Anche la psicologia ha dato e continua a dare grande peso al tema della gestione di un passato problematico; nell'ambito di questa disciplina, questo è declinato in particolare nei termini del superamento di un "trauma", un termine che è entrato a far parte, in modo improprio, anche del linguaggio comune. In genere si considera un trauma un evento di forte impatto emotivo, di fronte al quale le strategie individuali di *coping* falliscono e che diventa dunque difficile da metabolizzare. L'esistenza o meno di una differenza qualitativa tra la memoria traumatica e la memoria di eventi neutrali è uno degli oggetti del contendere dei moderni studi sul tema<sup>54</sup>. Una delle ipotesi che sta alla base di

<sup>50</sup> Cfr. Cic. *Caec.* 41, 8: *non solum commoveor animo, sed etiam toto corpore perhorresco* «non sono soltanto scosso nell'*animus*, ma sono scosso da tremori in tutto il corpo». Oltre al drizzarsi dei peli e al tremore, si trova anche la tachicardia, vd. Plaut. *Cist.* 551: *Iam borret corpus, cor salit* «Infatti trema il corpo, il cuore va alla gola». Per l'uso di *horreo* in relazione a ricordi spiacevoli, cfr. Quint. *decl.* 270, 29: *Horret animus recordari, refugiunt cogitationes* «L'*animus* trema all'idea di ricordare, i pensieri fuggono».

<sup>51</sup> Cic. *Att.* 12, 18, 1: *Dum recordationes fugio quae quasi morsu quodam dolorem efficiunt* «Mentre fuggo i ricordi, che mi procurano dolore come se avessi una fitta». Cfr. Sen. *epist.* 63 *sed hic quoque morsus habet suam voluptatem* «ma anche questa morsa procura un piacere tutto suo».

<sup>52</sup> Cic. *Phil.* 2, 47.

<sup>53</sup> La memoria di un evento doloroso può ripresentarsi anche a distanza di tempo, vd. Curt. 7, 1, 7; Sen. *Epist.* 49, 1. Tuttavia, come nel caso del lutto, il ricordo di eventi dolorosi, una volta rielaborato, può trasformarsi in un'esperienza piacevole, vd. Verg. *Aen.* 1, 202-203; Serv. *ad loc.*; Sen. *Herc. f.* 654-657.

<sup>54</sup> Gli interrogativi ancora produttivi in questo campo sono quelli presenti in Manzanero *et*

questo dibattito è che un'eccessiva attivazione delle reazioni neurofisiologiche (dunque un eccessivo *arousal*) possa compromettere la registrazione dei particolari periferici di un evento e accentuare quella delle informazioni salienti, quindi intervenire nella codifica della memoria<sup>55</sup>. Un esempio è il cosiddetto *weapon focus*, ovvero il fenomeno per cui le vittime di un'aggressione a mano armata tendono a ricordare perfettamente le caratteristiche della pistola puntata contro di loro, ma non l'aspetto della persona che la teneva. Le proprietà qualitative di un evento hanno tuttavia un impatto fondamentale anche sul consolidamento, non soltanto per ragioni fisiologiche<sup>56</sup>, ma anche perché gli eventi emotivamente rilevanti sono costantemente ridiscussi con gli altri; quindi, tornano a far parte dell'esperienza individuale con più frequenza di quelli neutrali.

Può essere interessante osservare come, nelle fonti romane, il tema dell'accuratezza del ricordo, ovvero dell'aderenza della descrizione fornita da un individuo rispetto a una registrazione o ad altre testimonianze dello stesso evento, non sembri invece avere alcun rilievo. Un sentimento negativo legato al ricordo (come il *timor*) può infatti essere descritto come un vero e proprio ostacolo: *quid nunc antiqua recordor / damna mei generis? Timor hic meminisse priorum / non sinit*<sup>57</sup> «Perché dovrei rievocare le antiche sventure della mia stirpe? Questo timore mi impedisce di ricordare gli eventi passati». Questo non significa tuttavia che la memoria fallisca nel recupero di particolari specifici, ma piuttosto che il ritorno al passato sia spiacevole nel suo complesso.

In questa e nelle altre fonti esaminate, il rapporto tra memoria ed emozioni sussiste esclusivamente nell'ambito di quello che noi definiremmo il recupero, ovvero la rievocazione (e ri-esperienza per i Romani) del passato, in modo del tutto indipendente da una qualsiasi idea di corrispondenza con i fatti originali. Una possibile spiegazione di questa differenza sta nel fatto che l'idea di “verosimiglianza” di un resoconto rispetto all'evento “reale” è chiaramente figlia di una cultura che fa largo uso di dispositivi esterni di conservazione della

al. 2020, p. 918: (a) are these memories different from other types of autobiographical memory in terms of “dissociation” from conscious awareness and voluntary control? (b) are traumatic memories more or less accurate than memories of non-traumatic events? and (c) may these memories be completely forgotten and retrieved long after?

<sup>55</sup> È stato addirittura possibile dimostrare che, manipolando la reazione dell'amigdala tramite una scarica elettrica, si può produrre artificialmente un ricordo traumatico, e successivamente riconvertirlo in un'esperienza positiva, vd. Cho, Kim 2017.

<sup>56</sup> Quando l'amigdala registra la presenza di un evento emozionante, si verifica un aumento della norepinefrina nel sangue, che a sua volta determina la produzione di glucosio sierico, funzionale al consolidamento, vd. Ohta, Siegenthaler, Uttl 2006.

<sup>57</sup> Ov. *met.* 15, 774-776.

memoria; la società romana, che pure utilizzava la scrittura, non le attribuisce un valore assoluto nella ricostruzione del passato.

Un'ultima particolarità della rappresentazione dei ricordi dolorosi da parte dei Romani è la caratterizzazione della memoria di esperienze negative tramite aggettivi che appartengono alla sfera del gusto, come *acer*, *acerbus*, *amarus*<sup>58</sup>. A seguito di un processo di elaborazione, come abbiamo visto, la memoria può trasformarsi in un'esperienza piacevole<sup>59</sup>; in questo caso, essa sarà dunque rappresentata come *dolce*: *cum memoria eorum, quos amisimus, retractatur, et inest quiddam dulce tristitiae, cum occurrunt sermones eorum iucundi, conversatio hilaris, officiosa pietas: tunc oculi velut in gaudio relaxantur* «quando si ripresenta il ricordo di coloro che abbiamo perso e c'è qualcosa di dolce nella tristezza, quando ci vengono in mente i loro discorsi ilari, una conversazione divertente, il loro affetto operoso: allora gli occhi si rilassano in una condizione di gioia»<sup>60</sup>.

Per concludere, le ragioni per cui può essere importante esplorare il rapporto tra memoria ed emozioni nelle società antiche sono diverse. In primo luogo, entrambi questi fenomeni non sono significativi soltanto in sé, ma forniscono informazioni sensibili anche su altre dinamiche culturali, tra cui le modalità di conservazione del passato, l'importanza attribuita al ricordo dei defunti, il ruolo dei rapporti interpersonali nella costruzione dell'identità individuale, la concezione dell'esperienza del ricordo e molte altre. Inoltre, il confronto tra modelli professionali e folk, prodotti nell'ambito di contesti lontani nel tempo e nello spazio, consente di leggere questi processi alla luce della comparazione, e dunque di cogliere la peculiarità di ciascuna elaborazione sull'argomento, in relazione alla visione del mondo propria della sua cultura di riferimento.

In secondo luogo, sebbene possa essere difficile generalizzare le affermazioni presenti in autori e in opere diverse, mappare le diverse occorrenze di compresenza tra lessico della memoria e lessico delle emozioni può essere utile a rileggere questi passi, alla ricerca di un modello culturale implicito di *emo-*

<sup>58</sup> Cic. *Brut.* 266: *Sileamus, inquam, Brute, de istis, ne augeamus dolorem. Nam et praeteritorum recordatio est acerba et acerbior expectatio reliquorum* «Non parliamo di queste cose, Bruto, al fine di non accrescere la sofferenza. Infatti, è amaro il ricordo delle cose passate, e ancora più amara è l'attesa di ciò che verrà». Cfr. Sen. *epist.* 63, 4: *sic amicorum defunctorum memoria iucunda est quomodo poma quaedam sunt suaviter aspera, quomodo in vino nimis veteri ipsa nos amaritudo delectat* «il ricordo degli amici defunti è gradevole nel modo in cui certi frutti sono piacevolmente aspri, nel modo in cui proprio l'amarezza nel vino troppo vecchio ci delizia».

<sup>59</sup> Short 2009, e in particolare lo schema secondo il quale la cultura romana rappresenterebbe l'elaborazione del messaggio verbale tramite metafore alimentari.

<sup>60</sup> Sen. *Epist.* 99, 19. Cfr. *supra*, Sen. *Herc. F* 657 (*meminisse dulce est*).

*tional remembering*, e osservare i suoi cambiamenti nel corso della storia della cultura romana.

Potrebbe essere interessante, infine, come contributo alla costruzione di un'antropologia della memoria a Roma. Superando la distinzione tra memoria individuale e memoria collettiva, si potrebbero infatti mettere a sistema i dati raccolti sul rapporto tra memoria individuale ed emozioni con le strategie di *coping* elaborate socialmente dalla comunità romana, in risposta a eventi traumatici della sua storia collettiva.

#### BIBLIOGRAFIA

- ASSMANN J. 1997, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- ASSMANN A. 1999, *Erinnerungsräumen. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- BAROIN C. 2010, *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Paris.
- BETTINI M. 2009, *Mythes de Mémoire entre Jean-Pierre Vernant et la culture romaine*, «ASDIWAL» IV, pp. 45-62.
- BETTINI M., SHORT W. M. 2014 (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna.
- BETTINI M. 2022, *Roma città della parola. Oralità Memoria Diritto Religione Poesia*, Torino.
- BRYANT R. A., MACCALLUM F. 2013, *A Cognitive Attachment Model of prolonged grief: Integrating attachments, memory, and identity*, «Clinical Psychology Review» XXXIII, pp. 713-727.
- BUCCHIERI A. et al. 2021, *Semantic analysis and frequency effects of conceptual metaphors of emotions in Latin. From a corpus-based approach to a dictionary of Latin metaphors*, «Journal of Latin Linguistics» XX, 2, pp. 163-189.
- CAIRNS D. L., NELIS D. (eds.) 2017, *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, Stuttgart.
- CAIRNS D. L. 2021, *A Cultural History of the Emotions in Antiquity*, London-New York-Oxford-New Delhi-Sidney.
- COLOMBETTI G. 2014, *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge-London.
- CAMPEGGIANI P. 2021, *Introduzione alla filosofia delle emozioni*, Bologna.
- CHO J.-H., KIM W. B. 2017, *Encoding of Discriminative Fear Memory by Input-Specific LTP in the Amygdala*, «Neuron» XCV, 5, pp. 1129-1146.
- CONWAY M. A., PLEYDELL-PEARCE C. W. 2000, *The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System*, «Psychological Review» CVII, pp. 261-288.

- FELTON D. 2018, *Landscapes of Dread in Classical Antiquity. Negative Emotion in Natural and Constructed Spaces*, London-New York.
- FRANCHI E., GIANGIULIO M., PROIETTI G. (eds.), *Commemorating War and War Dead. Ancient and Modern*, Stuttgart.
- GALINSKY, K. 2014, *Memoria romana, Memory in Rome and Rome in Memory*, Ann Arbor.
- HEADLAND T. N., HARRIS M., PIKE K. L. (eds.) 1990, *Emics and Etics. The Insider/ Outsider Debate*, Beverly Hills.
- HÖLKEKAMP K.-J., STEIN-HÖLKEKAMP E. 2020, *Erinnerungsorte der Antike. Die Römische Welt*, München.
- HOLLAND D., QUINN N. (eds.) 1987. *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge.
- HOOPER N., MCHUGH L. 2013, *The Effects of Repeated Thought Suppression Attempts on Thought Occurrence*, «The American Journal of Psychology» CCXXVI 3, pp. 315-322.
- HOPE V. M., HUSKINSON J. 2011, *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford-Oakville.
- KONSTAN D., MEINEK P. (eds.) 2014, *Combat Trauma and the Ancient Greeks*, London.
- MANZANERO A. L. et al. 2020, *Between happiness and sorrow: Phenomenal characteristics of autobiographical memories concerning war episodes and positive events in the Gaza Strip*, «Memory Studies» XIII, 6, pp. 917-931.
- OHTA N., SIEGENTHALER A., UTTL B. 2006, *Memory and Emotions. Interdisciplinary Perspectives*, Chichester-Malden.
- PIKE K.-L. 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Den Haag.
- PRESCENDI F. 1995, *Il lutto dei padri nella cultura romana*, in: F. HINARD, M.-F. LAMBERT (sous la direction de), *La mort au quotidien. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, pp. 147-154.
- PRESCENDI F. 2008, *Le deuil à Rome: mise en scène d'une émotion. The staging of an emotion: the example of mourning in Rome*, «Revue de l'histoire des religions» II, pp. 297-313.
- REY S., 2020, *Le lacrime di Roma. Il potere del pianto nel mondo antico*, Torino (ed. or. *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*, Paris 2017).
- ROEDIGER H. L., WERTSCH J. V. 2008, *Collective memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches*, «Memory» XVI, 3, pp. 318-326.
- SHORT W. M. 2009, *Eating your Words. 'Oral' Metaphors of Auditory Perception in Roman Culture*, «I Quaderni del Ramo d'Oro online» II, pp. 111-123.
- SMALL J. P. 1997, *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London-New York.
- WANG Q. 2011, *Autobiographical Memory and Culture*, «Online Readings in Psychology and Culture», V 2.