



www.otium.unipg.it

OTIVM.  
Archeologia e Cultura del Mondo Antico  
ISSN 2532-0335 – DOI 10.5281/zenodo.5511858



No. 3, Anno 2017 – Article 12

## Purità e impurità nell'immaginario dei primi cristiani

Rossana Martorelli, Anna Mantega, Marcella Serchisu<sup>✉</sup>  
*Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Università di Cagliari*

---

**Abstract:** This paper concerns some aspects of pure and impure in the Early Christian Age. In particular we analyzed the animals that were considered pure and impure according to the Bible in order to understand if this difference was still in use in the early Christian community.

The research let us know that early Christian people were not forbidden from eating some animals “impure” for the Jewish, but the difference became a difference between good (as sheep) and bad animals (as pigs) as symbol of good and bad qualities of the human soul. The frescoes in the catacombs in Rome give us many proves of this symbolism of the animals

**Keywords:** Christianity, Iconography, Animals Symbolism

---

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO  
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo  
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

*a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni*

---

<sup>✉</sup> Address: Università di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale 1, 09124 - Cagliari, Italia (Email: martorel@unica.it; mantega.anna@gmail.com; m.serchisu@hotmail.it).

---

È interessante analizzare come nell'immaginario dei primi cristiani venissero reinterpretate in chiave diversa le manifestazioni e le credenze già profondamente radicate nel quotidiano di una società multi-etnica e multiculturale quale quella dell'impero romano dei primi secoli d.C., in cui essi stessi vivevano, costituendone una parte via via sempre più numerosa.

L'iconografia cristiana degli inizi si presta bene ad accogliere i sintomi del nuovo pensiero, dimostrando come talvolta si adottino immagini mantenendo invariato il significato e il messaggio in esse insito, mentre in altri casi i segni della 'rottura' siano evidenti e scene o motivi decorativi vengano rielaborati in base a diverse esigenze semantiche. «Ancor più delicato si presenta il riuso delle immagini profane, per lo più legate al mito, in funzione di una risemantizzazione cristiana», sottolineano Fabrizio Bisconti e Matteo Braconi<sup>1</sup>. Ancor più delicato, potremmo aggiungere, appare il riuso di quelle immagini che in un'altra cultura avevano un portato delicato, quale la demarcazione fra 'puro' e 'impuro', distinzione sulla quale potevano basarsi anche le abitudini della vita di ogni giorno.

La ricerca dalla quale è scaturito il tema oggetto di questo contributo ha avuto lo scopo proprio di esaminare quanto della cultura giudaica *in primis*, ma anche di quella pagana, sia rimasto nelle scelte degli antichi cristiani in relazione al mondo animale, usato spesso come metafora simbolica<sup>2</sup>, ma legato alle abitudini alimentari, all'attività dell'allevamento, etc.

L'Antico Testamento, espressione della cultura ebraica, ma anche Legge per il popolo dei Giudei, costituisce - come è noto - una preziosa fonte d'ispirazione per i primi cristiani che si servono degli episodi ivi narrati per trasmettere attraverso *exempla* figurativi messaggi di fede e salvezza,

---

<sup>1</sup> BISCONTI, BRACONI 2012, p. 229.

<sup>2</sup> BISCONTI 2007a, p. 42; BISCONTI 2013, p. 13.

adattati al nuovo credo cristiano<sup>3</sup>. L'evoluzione del pensiero e dei modi di percepire la religiosità risente dell'incertezza dei momenti di passaggio, come la tarda antichità, che vede la trasformazione della società pagana in cristiana<sup>4</sup>. In questo contesto gli animali sono fra i primi protagonisti del repertorio figurativo che documentano la risemantizzazione delle immagini e attestano la cristianizzazione di queste<sup>5</sup> e più in generale delle abitudini di vita.

R.M.

### 1. ANIMALI PURI E IMPURI

Tra i libri che compongono l'Antico Testamento, il testo del Levitico appare fondamentale poiché in esso vengono riportate le regole relative al puro e all'impuro, con le definizioni e le distinzioni tra quelli che secondo la Legge erano considerati animali puri e animali impuri, con le considerazioni dottrinali e le conseguenze che ne sarebbero derivate per il popolo di Dio in seguito anche solo al contatto con una delle bestie ritenute impure e obbrobriose.

Tali disposizioni si fondano su proibizioni religiose molto antiche: è puro ciò che può avvicinare a Dio, è impuro ciò che rende inetti al suo culto<sup>6</sup>. Pertanto vengono considerati puri gli animali che possono essere offerti a Dio e di cui è lecito cibarsi, impuri quelli che i pagani ritengono sacri o che, sembrando ripugnanti o cattivi all'uomo, sono ritenuti non graditi a Dio (Gen. 7, 2).

---

<sup>3</sup> Non come [---] "un'irruzione violenta", ma "attraverso un processo lento" (BISCONTI 2007a, p. 49).

<sup>4</sup> Si veda, in proposito, BISCONTI 2007a, p. 36. Proprio per questo il passaggio dalla cultura pagana a quella cristiana ci è sembrato un buon punto di osservazione nell'ambito di un convegno che ha per tema 'Puro e Impuro' e da studiosi dell'Antichità cristiana desideriamo offrire questo contributo a Simonetta Angiolillo, che ha tenuto per anni la cattedra di Archeologia greca e romana.

<sup>5</sup> BISCONTI 2007b, p. 152.

<sup>6</sup> TESTINI 1985, p. 1114.

La suddetta descrizione passa in rassegna queste specifiche categorie di animali nel seguente ordine: animali terrestri, animali acquatici, uccelli, insetti alati e animali che strisciano per terra. Si legge, infatti, nel Levitico (Lv. 11, 1-31; 41-42):

Il Signore disse a Mosè e ad Aronne: «Riferite agli Israeliti: Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. Potrete mangiare d'ogni quadrupede che ha l'unghia bipartita, divisa da una fessura, e che ruminava. Ma fra i ruminanti e gli animali che hanno l'unghia divisa, non mangerete i seguenti: il cammello, perché ruminava, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; l'irace, perché ruminava, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; la lepre, perché ruminava, ma non ha l'unghia divisa, la considererete immonda; il porco, perché ha l'unghia bipartita da una fessura, ma non ruminava, lo considererete immondo. Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro cadaveri; li considererete immondi. Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutti quelli acquatici. Potrete mangiare quanti hanno pinne e squame, sia nei mari, sia nei fiumi. Ma di tutti gli animali, che si muovono o vivono nelle acque, nei mari e nei fiumi, quanti non hanno né pinne né squame, li terrete in abominio. Essi saranno per voi in abominio; non mangerete la loro carne e terrete in abominio i loro cadaveri. Tutto ciò che non ha né pinne né squame nelle acque sarà per voi in abominio.

Fra i volatili terrete in abominio questi, che non dovrete mangiare, perché ripugnanti: l'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare, il nibbio e ogni specie di falco, ogni specie di corvo, lo struzzo, la civetta, il gabbiano e ogni specie di sparviere, il gufo, l'alcione, l'ibis, il cigno, il pellicano, la fòlaga, la cicogna, ogni specie di airone, l'ùpupa e il pipistrello. Sarà per voi in abominio anche ogni insetto alato, che cammina su quattro piedi. Però fra tutti gli insetti alati che camminano su quattro piedi, potrete mangiare quelli che hanno due zampe sopra i piedi, per saltare sulla terra. Perciò potrete mangiare i seguenti: ogni specie di cavalletta, ogni specie di locusta, ogni specie di acridi e ogni specie di grillo. Ogni altro insetto alato che ha quattro piedi lo terrete in abominio! Per i seguenti animali diventerete immondi: chiunque toccherà il loro cadavere sarà immondo fino alla sera e chiunque trasporterà i loro cadaveri si dovrà lavare le vesti e sarà immondo fino alla sera. Riterrete immondo ogni animale che ha l'unghia, ma non divisa da fessura, e non ruminava: chiunque li toccherà sarà immondo. Considererete immondi tutti i quadrupedi che camminano sulla pianta dei piedi; chiunque ne toccherà il cadavere sarà immondo fino alla sera. E chiunque trasporterà i loro cadaveri si dovrà lavare le vesti e sarà immondo fino alla sera. Tali animali riterrete immondi. Fra gli animali che strisciano per terra riterrete immondi: la talpa, il topo e ogni specie di sauri, il toporagno, la lucertola, il gecko, il ramarro, il camaleonte. Questi animali, fra quanti strisciano, saranno immondi per voi; chiunque li toccherà morti, sarà immondo fino alla sera. ...Ogni essere che striscia sulla terra è un abominio; non se ne mangerà. Di tutti gli animali che strisciano sulla terra non ne mangerete alcuno che cammini sul ventre o cammini con quattro piedi o con molti piedi, poiché sono un abominio.

Mosè, quindi, distingue gli animali in quattro categorie: i quadrupedi per essere puri devono ruminare e avere lo zoccolo diviso in due parti; gli

animali acquatici potranno essere ritenuti puri solo se muniti di pinne e squame; gli animali che volano, per i quali vengono indicati esplicitamente quelli da reputare impuri; gli insetti alati, tutti impuri, ad eccezione di quelli che saltano.

È difficile capire perché alcuni animali fossero considerati puri e altri impuri. Per determinare una tale distinzione possono essere addotte almeno quattro motivazioni: una prima di carattere igienico, per cui Mosè avrebbe proibito agli ebrei di cibarsi di quegli animali notoriamente infestati dai parassiti, come il maiale, il coniglio e la lepre<sup>7</sup>. Questa soluzione ha però come limite il fatto che non tutti gli animali impuri rispettano questo criterio igienico. Una seconda spiegazione potrebbe essere di natura sociologica: Mosè avrebbe voluto distinguere gli ebrei, popolo eletto, dagli idolatri, che solevano cibarsi delle bestie proibite nel Levitico. L'opposizione puro-impuro sarebbe quindi un riflesso della separazione fra popolo di Dio e pagani. La terza motivazione è di tipo antropologico: i divieti imposti da Mosè rappresentano un limite da non oltrepassare, all'interno del quale gli ebrei avrebbero potuto realizzare se stessi liberamente. Infine è possibile riconoscere nelle proibizioni alimentari imposte agli ebrei un valore morale, dove la divisione tra puro e impuro rappresenta una forma di apprendistato nella distinzione del bene e del male.

Tali considerazioni possono ritenersi attendibili e portatrici, ognuna, di una parte di verità, ma la lettura del Levitico permette di individuare quale sia il vero elemento alla base della distinzione tra puro e impuro: l'impurità, nella Legge, non è legata tanto al peccato quanto alla mescolanza. Il maiale, per esempio, è impuro in quanto in esso si trovano elementi propri dell'animale ruminante, e quindi puro, come lo zoccolo bipartito, ma non

---

<sup>7</sup> TESTINI 1985, p. 1114.

rumina. Per il monoteismo più rigoroso, infatti, l'uniformità era segno tangibile di santità; puro era ciò che non aveva in sé alcun segno di mescolanza<sup>8</sup>.

Contrariamente agli ebrei, costretti da tali divieti alimentari e dalla necessità di mantenersi puri rispettandoli, per i cristiani la situazione è diversa: lo stesso Gesù abolisce le disposizioni sugli animali puri e impuri, eliminando questa distinzione e introducendo un'idea di purezza interiore, che non si basa più sull'obbedienza pedissequa delle leggi veterotestamentarie (Mc. 7, 14-20):

Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: «Ascoltatemi tutti e intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo»... Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. E disse loro: «Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?». Dichiarava così mondi tutti gli alimenti.

Sebbene perdano l'attributo di puro o impuro, gli animali, nel Nuovo Testamento, continuano comunque ad essere utilizzati in chiave simbolica, ma con il valore di buono o cattivo.

È interessante notare come secondo i Padri della Chiesa le prescrizioni alimentari e di definizione generale circa gli animali puri e impuri impartite nell'Antico Testamento debbano essere interpretate non in senso letterale, ma in chiave simbolica e metaforica. Diversi autori, infatti, ritengono che ciascun animale menzionato nel Levitico rappresenti, in realtà, un tipo di comportamento umano specifico e che quindi il divieto di cibarsi degli animali cosiddetti impuri sia da riferire a quegli atteggiamenti viziosi e immorali che l'uomo doveva imparare ad evitare. I Padri sottolineano come il senso vero e spirituale della legge mosaica sia stato inteso correttamente

---

<sup>8</sup> MICHON 2011, pp. 49-52.

dai cristiani, mentre il popolo ebreo non sarebbe stato in grado di coglierne la reale essenza, interpretando alla lettera i comandamenti e recependoli come riguardanti seriamente la sfera dell'alimentazione.

Un'esemplificazione precisa di questa interpretazione si riscontra nella lettera dello Pseudo Barnaba, testo dalla datazione controversa ma che, in base all'analisi delle problematiche che tratta e della metodologia che utilizza, può essere collocato verosimilmente tra la fine del I e i primi decenni del II secolo d.C.<sup>9</sup>. Al capitolo X dell'Epistola, infatti, si legge<sup>10</sup>:

Il fatto che Mosè abbia detto: «Non mangiate maiale né aquila né avvoltoio né corvo e nessun genere di pesce che non ha squame su di sé», dimostra che aveva ricevuto l'intelligenza di tre insegnamenti. ... Dunque il comando di Dio non è di non mangiare; Mosè parlò in senso spirituale. Del maiale ha voluto dire questo: non ti unirai, dice, a uomini tali da essere simili ai maiali, che cioè quando vivono nei piaceri si dimenticano del Signore, mentre quando hanno bisogno si ricordano del Signore; proprio come il maiale che quando mangia non conosce il padrone, mentre quando ha fame grugnisce e, ricevuto il cibo, tace di nuovo. ... Così Mosè, che aveva ricevuto tre insegnamenti riguardo ai cibi, parlò in senso spirituale; quelli invece secondo la bramosia della carne li intesero come riguardanti l'alimentazione. ... Inoltre Mosè dice: «Mangiate ogni biforcuto e ogni ruminante». Che vuol dire? Questi [animali], quando ricevono cibo, riconoscono chi li nutre, e quando riposano sembra che provino gioia per lui. Disse bene riguardo a questo comandamento. Che vuol dire infatti? Unitevi a quelli che temono il Signore, a quelli che meditano nel loro cuore il senso esatto della parola che hanno ricevuto, a coloro che parlano dei comandamenti del Signore e li osservano, a quelli che sanno che la meditazione è un'opera gioiosa e ruminano la parola del Signore. Che significa infatti biforcuto? Significa che il giusto cammina in questo modo e contemporaneamente attende il santo eone. Considerate come Mosè ha ben disposte le leggi. Ma quelli come possono comprendere o intendere queste cose? Noi invece abbiamo compreso rettamente e annunciamo i comandamenti come ha voluto il Signore. Infatti a noi ha circondato le orecchie e i cuori proprio perché intendessimo queste cose.

Un altro autore che conferisce la medesima spiegazione a tal riguardo è Novaziano, vissuto nel III secolo d.C.<sup>11</sup>, il quale sottolinea, tra gli altri concetti, come varie categorie di animali corrispondano nella realtà al

---

<sup>9</sup> SCORZA BARCELLONA 1975, p. 65.

<sup>10</sup> Ps. Barnab. *Epistula* X, 1-12, pp. 103-105.

<sup>11</sup> DIERCKX 1977, p. VIII; PIRAS 2008, p. 136.

gruppo dei fedeli cristiani, dei giudei, degli eretici e dei pagani; nella sua opera *De cibis Iudaicis* al capitolo III si legge<sup>12</sup>:

Negli animali sono rappresentati i costumi, le azioni e le volontà umani: è appunto in base ad essi che gli uomini diventano mondi oppure immondi. Sono mondi, se ruminano, cioè se hanno sempre in bocca, come un cibo, i precetti divini. Hanno l'unghia bifida, se percorrono i sentieri della vita con il passo fermo dell'innocenza, della giustizia e di tutte le virtù. È sempre saldo infatti il cammino per strada di quelli che hanno il piede diviso in due unghie, perché, se scivolano da una parte, li sostiene la solidità dell'altra unghia e ne mantiene la fermezza del passo. Così, sono immondi quelli che non fanno nessuna delle due cose, cioè non hanno saldo il progresso nelle virtù e non masticano, ruminandolo in bocca, il cibo dei precetti divini. Non sono mondi neanche quelli che fanno una cosa soltanto, perché nell'altra sono deboli e non sono perfetti in entrambe. Dunque vi sono quelli che fanno entrambe le cose, come i fedeli, e sono mondi; oppure ne fanno solo una, come i Giudei o gli eretici, e sono contaminati; oppure nessuna delle due, come i pagani, che di conseguenza sono immondi. Così per mezzo della Legge negli animali è fissato quasi uno specchio della vita umana, in cui osservare l'immagine delle azioni, affinché ogni atto vizioso commesso contro natura sia condannato ancor più negli uomini, dato che viene accusato nelle bestie sebbene in esse sia disposto dalla natura.

Anche Origene, vissuto nel III secolo in Oriente<sup>13</sup>, facendo riferimento ad un importante passo degli Atti degli Apostoli (Act. 10, 9-28) che ha per protagonista l'apostolo Pietro, nella VII omelia sul Levitico si esprime considerando parimenti in chiave metaforica le prescrizioni inerenti agli animali trascritte nell'Antico Testamento<sup>14</sup>.

Un altro aspetto molto importante riguarda i commenti e le considerazioni che i Padri della Chiesa elargiscono in riferimento agli animali che hanno una doppia valenza simbolica (quindi positiva e/o negativa) nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Lo stesso Origene, nella omelia XI su Ezechiele, al paragrafo 3, si esprime così<sup>15</sup>:

Per prima cosa dobbiamo vedere perché Nabucodonosor e il Faraone sono chiamati aquile. ... Dobbiamo rispondere che nella Scrittura certi nomi di animali sono usati in doppio senso, cioè buono e cattivo, come per esempio il leone è interpretato sia positivamente che negativamente. ... Come dunque il leone è menzionato in senso

---

<sup>12</sup> Novatian. *De cibis Iud.* III, 7-24, pp. 94-96.

<sup>13</sup> PIRAS 2008, p. 108.

<sup>14</sup> Orig. *Hom. in Lev.* VII, 4, pp. 161-165.

<sup>15</sup> Orig. *Hom. in Ezech.* XI, 3, pp. 180-183.

buono e cattivo, non è assurdo interpretare anche l'aquila in entrambi i sensi. ... E quando nella fede di Cristo sarà fatta comunione di nature tanto diverse tra loro, il leone non sarà più immondo, ma si dimenticherà della sua ferocia e tutti gli animali che nella Legge di Dio sono dichiarati immondi, riceveranno la purezza dell'antica condizione.

Un altro autore che affronta la stessa tematica è Rufino di Aquileia, vissuto nel IV secolo d.C.<sup>16</sup>; nella sua opera *De benedictionibus Patriarcharum*, nel libro II si legge<sup>17</sup>:

Ciò che in questo passo sembra fare difficoltà a taluni è la frase seguente: “Diventi Dan un serpente sulla strada”; poiché spesso nelle Scritture il serpente è posto a raffigurare il diavolo, pensano quindi che non si possa adattare al Signore. Ma se ritorniamo alle Scritture, come vi troviamo che il diavolo è detto leone “che si aggira cercando chi divorare” e che le potenze avverse sono dette tori, come nel versetto: “grassi tori mi hanno circondato”, al contrario leone può essere detto anche il Signore – ce lo insegna Giuda, che ho citato poco fa - e troviamo che il Signore stesso può essere detto anche toro, quello che è stato ucciso per la salvezza e il ritorno del figlio pentito. Ma nelle Scritture vi sono anche molti altri passi del genere, che si possono intendere sia in senso buono sia in senso cattivo. Così anche il serpente si trova talvolta ascritto alla figura del Salvatore, come lui stesso dice di sé nei Vangeli: “Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo”. Anche l'Apostolo, quando comanda di farsi prudenti come serpenti, forse non ha piegato in senso buono la menzione del serpente?.

Infine, molto interessante risulta il commento di Eucherio di Lione, che nel capitolo IV dell'opera *Formulae spiritualis intelligentiae* riporta un elenco di tutti gli animali citati nelle Scritture con i rispettivi significati simbolici. Si espongono qui di seguito alcuni esempi<sup>18</sup>:

... Il corvo è la nerezza del peccatore o del demonio. In Salomone: «lo cavino i corvi delle valli». In senso buono è detto dello sposo nel Cantico dei Cantici: “i suoi capelli come abeti, neri come corvi”.

... La colomba è lo Spirito Santo. Nel Vangelo: “e vidi lo Spirito di Dio che scendeva come una colomba”. In senso diverso: “in Ephraim colomba insensata che non ha cuore”.

... Il cervo è Cristo o i santi: “come il cervo anela alle fonti delle acque”.

... Il cinghiale è il diavolo. Nel Salmo: “le devastò il cinghiale selvatico”.

... L'asino è il corpo umano o il popolo dei gentili. Nel Vangelo: “e portarono a Gesù un'asina e il suo puledro e ve lo fecero sedere sopra”.

... L'asina è la carne o il popolo privo della conoscenza di Dio. Nel Vangelo, come

<sup>16</sup> VERONESE 1995, p. 6; PIRAS 2008, p. 322.

<sup>17</sup> Rvfin. *De benedict. Patr.* II, 16, pp. 83-84.

<sup>18</sup> Eucherio di Lione, *Formulae spiritualis intelligentiae* V, pp. 72-84.

sopra.

... I maiali sono i peccatori immondi. Nella lettera di Pietro: "la scrofa lavata si rivoltola nel fango".

... Le pecore sono i popoli fedeli. Nel Vangelo: "le mie pecore odono la mia voce".

... I capri sono i peccatori oppure i pagani. In Daniele: "ed ecco un capro veniva da occidente sulla faccia di tutta la terra". E in senso buono: "ti offrirò buoi e capri".

... Le capre sono i giusti che talvolta vengono dal paganesimo. In Salomone: "la tua capigliatura come gregge di capre, che sono comparse da Galaad".

... I capretti sono i peccatori. Nel Vangelo: "invece i capretti a sinistra".

L'arte paleocristiana in tutte le sue manifestazioni viene influenzata da questi vari modi di intendere e interpretare gli animali puri/impuri, buoni/cattivi. Le rappresentazioni zoomorfe ispirate al mondo biblico non rispondono solo a un intento narrativo, ma, con la loro disposizione e composizione, diventano veicolo di trasmissione di messaggi più profondi e allo stesso tempo esaltano l'opera del Creatore<sup>19</sup>. Gli animali spesso compaiono in affreschi, sculture, mosaici, raffigurati in diversi contesti: in contrapposizione con il loro opposto, singolarmente, in quanto portatori di un significato mutevole a seconda dell'episodio o semplicemente come una delle molteplici possibilità per rappresentare la stessa scena. Di seguito vengono riportati esempi tratti dall'arte paleocristiana riferiti ad ognuno dei diversi contesti all'interno dei quali compaiono gli animali puri/buoni e impuri/cattivi.

---

<sup>19</sup> TESTINI 1985, p. 1109.

## 2. SCONTRO FRA ANIMALI PURI E IMPURI

### Il corvo e la colomba

Una prima categoria è quella che illustra lo scontro fra gli animali puri e gli animali impuri, che rappresentano pertanto l'opposizione tra il Bene e il Male, tra virtù e vizi peccaminosi.

Un esempio si trova nell'affresco (datato alla metà del IV secolo d.C.)<sup>20</sup> dipinto nel sottarco del cd. "Arcosolio dell'Agnello nimbato" ubicato al primo piano del Cimitero di Panfilo, a Roma (fig. 1). La scena in questione raffigura l'episodio veterotestamentario narrato nel libro della Genesi che ha per protagonista il patriarca Noè, il quale, terminato il diluvio universale, inviò prima un corvo e poi una colomba per valutare se le acque si fossero ritirate; il primo non fece ritorno, mentre la seconda rientrò con un ramo d'ulivo (Gen. 8, 6-10). Nell'iconografia in esame non è presente la figura di Noè<sup>21</sup>, ma al centro dell'immagine si nota una grande cassa chiusa, l'arca, al di sopra della quale a sinistra è dipinto il corvo, caratterizzato dal tipico colore scuro e ripreso nell'atto di allontanarsi dall'imbarcazione, mentre a destra si trova la colomba dal bianco piumaggio che, stringendo nel becco e tra le zampe un ramoscello d'ulivo, si dirige verso di essa. Dal punto di vista della resa iconografica si nota che i volatili sono raffigurati in maniera realistica: il corvo di colore scuro mentre la colomba, al contrario, è resa in toni cromatici chiari. Oltre a questo dettaglio, che può sottolineare l'intenzione di mettere in evidenza l'opposizione fra i due animali, si rilevano altri particolari che possono essere letti attraverso la medesima chiave semantica: la direzione contraria dei due uccelli (il corvo si allontana dal centro della scena, mentre la colomba è in procinto di giungervi) e la posizione non casuale che i due volatili occupano rispetto all'arca centrale

---

<sup>20</sup> CUPITÒ 2007, p. 157.

<sup>21</sup> AVELLIS 2008, p. 27.

(il corvo a sinistra e la colomba a destra)<sup>22</sup>. È da sottolineare che questa iconografia (senza Noè, ma con entrambi gli animali) rappresenta un *unicum* nella pittura cimiteriale e deriverebbe dalla glittica che, per ottimizzare gli spazi sulle gemme, sarebbe stata solita eliminare alcuni elementi<sup>23</sup>.

Tali accorgimenti stilistici, utilizzati per esaltare il contrasto tra i due volatili, non sono accompagnati da altri attributi iconografici che permettano di proiettare la scena sul piano allegorico. I due uccelli sono tradizionalmente considerati antitetici e rispecchiano qualità diametralmente opposte, che è possibile rilevare sia nei testi delle Sacre Scritture che nei successivi commenti dei Padri della Chiesa.

La colomba (in ebraico *yonah*; in greco *peristéra*) era utilizzata come animale adatto per l'offerta sacrificale (Lv. 1, 14; 5; 7; 14, 22-30; 15, 14-29) e il riscatto dei primogeniti (Lv. 12, 6-8). È il volatile più diffuso nelle decorazioni dei cimiteri cristiani, sia da sola, sia in contesti diversi, con o senza ramoscello di ulivo<sup>24</sup>. Ad essa si collegano principalmente tre significati simbolici: l'amore, la pace e lo Spirito Santo. Le origini bibliche del simbolo della pace sono evidenti e già a quei tempi la colomba, per il colore bianco del piumaggio, la mansuetudine del carattere, la semplicità e l'innocenza che la contraddistinguono, aveva acquistato una connotazione simbolica positiva, raffigurando anche l'amore, la purezza e la fedeltà coniugale<sup>25</sup>. Il fatto che la colomba si riveli come personificazione dello Spirito Santo deriva, invece, dalla narrazione del battesimo di Gesù riportata in Lc. 3, 21-22, dove si legge: «il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come una colomba»; per questo

---

<sup>22</sup> MAZZEI 2000, p. 153; AVELLIS 2008, pp. 27, 41.

<sup>23</sup> AVELLIS 2008, p. 41.

<sup>24</sup> TESTINI 1985, p. 1132.

<sup>25</sup> TESTINI 1985, pp. 1164-1165; CICCARESE 2002, p. 335.

motivo l'animale, in forza dell'*auctoritas* scritturistica, rappresenta lo Spirito Santo anche nell'iconografia. A proposito di questo significato simbolico rispecchiato dall'animale scrive Origene, in una delle sue omelie a commento del Vangelo di Luca: «Lo Spirito Santo discese sul Salvatore in forma di colomba, uccello mansueto innocente e semplice. Perciò anche a noi si comanda di imitare l'innocenza delle colombe»<sup>26</sup>.

Anche Ambrogio di Milano riflette sul medesimo concetto nell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*<sup>27</sup>:

Perché una colomba? Perché la grazia del battesimo richiede la semplicità, che siamo semplici come colombe. La grazia del battesimo richiede la pace, che una volta la colomba nell'antica prefigurazione portò a quell'arca che fu la sola a rimanere immune al diluvio. Mi ha insegnato di chi quella colomba fosse prefigurazione Colui che ora si è degnato di discendere in forma di colomba, mi ha insegnato che in quel ramo, in quell'arca c'era il simbolo della pace e della Chiesa, poiché proprio nel mezzo del diluvio del mondo lo Spirito santo porta alla sua chiesa una pace fruttuosa.

Ancora, oltre ai significati simbolici sopra elencati, la colomba viene interpretata anche come immagine della Chiesa, per le sue caratteristiche di semplicità, innocenza, fedeltà all'unico sposo e come immagine di Cristo stesso, definito come la colomba che porta la pace<sup>28</sup>. Quest'ultima identificazione è riportata anche da Massimo di Torino, che in uno dei suoi Sermoni recita così<sup>29</sup>:

Come allora passato il diluvio la colomba portò all'arca di Noè il segno della pace, così anche dopo il giudizio Cristo porterà alla chiesa di Pietro la gioia della pace, perché Lui la colomba o la pace, come ha promesso dicendo: “Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore ne gioirà”.

Il corvo (in ebraico *orev*), uccello nero, crudele e carnivoro, antitesi della colomba bianca, pura e mite, è presentato esplicitamente nel Pentateuco come animale impuro di cui è proibito cibarsi perché ritenuto immondo e

---

<sup>26</sup> Orig. *Hom. in Lucae Evang.* XXVII, 5, p. 348.

<sup>27</sup> Ambr. *Exp. Evang. Sec. Luc.* II, 92, pp. 231-233.

<sup>28</sup> Tert. *Adv. Val.* II, 4., p. 82: “*Columba demonstrare Christum solita est*”.

<sup>29</sup> Max. Tavr. *Sermones* XLIX, 3, p. 207.

ripugnante (Lv. 11, 15). Contribuisce a dipingere un quadro negativo di questo uccello l'episodio, precedentemente ricordato, del diluvio universale, in seguito al quale il corvo assunse la veste di animale inaffidabile per via del suo mancato ritorno (Gen. 8, 6-7). Dagli esegeti che commentano il testo biblico il corvo è interpretato come simbolo del peccatore (eretico irriducibile), del peccato stesso e delle tenebre (collegamento alimentato soprattutto dal colore nero del suo piumaggio), delle oscure passioni che albergano nel cuore degli uomini e del diavolo e dei suoi compagni<sup>30</sup>.

Un esempio del valore negativo attribuito all'animale si trova in un passo di Cromazio di Aquileia che recita<sup>31</sup>:

Preghiamo dunque il Signore Gesù che nessuno di noi sia trovato corvo nella Chiesa del Signore e, mandato fuori, perisca. Infatti è un corvo ogni impuro, ogni pagano, ogni eretico che non merita di stare nella chiesa di Cristo. Se qualcuno di noi è ancora corvo nell'animo, preghi il Signore di diventare da corvo colomba, da impuro a fedele, da impudico casto, da eretico cattolico.

E una spiegazione nel medesimo senso è resa esplicita anche da Didimo di Alessandria, nel suo *Commento alla Genesi*<sup>32</sup>:

Non tutti quelli che sono nella Chiesa hanno la stessa condotta di vita, ma sono gli uni colombe, gli altri corvi, simboli di modi e di costumi. La colomba è segno di una vita pura: è infatti collocata fra gli animali puri ed è offerta in sacrificio, mentre il corvo non ha nessuna delle due qualità. ... Costui – dico quello che ha i costumi del corvo – anche se sembra stare sottomesso al giusto, una volta uscito come per lottare in vista della prova, non fa ritorno ... e per questo non fa ritorno, perché non è uno saldo e non è capace di sopportare la tempesta della prova.

## **Il cinghiale, il cervo e l'antilope**

---

<sup>30</sup> CICCARESE 2002, p. 358.

<sup>31</sup> Chromat. *Sermones* II, 5, p. 48.

<sup>32</sup> Didym. *Comm. in Gen.* 196 [VIII, 7], p. 129.

Un altro esempio di rappresentazione iconografica che illustra l'opposizione tra animali puri e impuri si rileva nella pittura ubicata nel registro inferiore della lunetta del nicchione chiamato "*sacellum quartum*", nella Catacomba anonima di Via Anapo (fig. 2). Questo affresco (datato alla seconda metà del III secolo d.C.)<sup>33</sup> raffigura una scena di caccia piuttosto rara ed insolita: a partire dall'estremità destra del registro è evidente la presenza di un individuo maschile (il cacciatore), preceduto dal cane colto nell'atto della corsa e dell'inseguimento degli animali che lo precedono. Questi, che occupano la parte centrale del dipinto e possono essere considerati i protagonisti dell'immagine su cui il pittore ha voluto evidentemente focalizzare l'attenzione, sono: un grosso cinghiale (riconoscibile soprattutto dal muso e dalla cresta), un cervo (identificabile dalle lunghe corna ramificate) ed un'antilope (dalle corna più corte ed appuntite), i quali risultano catturati da una grande rete di cui si riconoscono le maglie<sup>34</sup>. Il significato di una scena simile, poco diffusa nelle catacombe romane, è legato alla rappresentazione dei concetti terreni di *vis* e *fortitudo*, all'opposizione tra forza e astuzia, allo scontro fra destino e morte<sup>35</sup>.

È interessante notare che il *focus* della scena vede in contrasto due categorie di animali dalle valenze semantiche antitetiche: il cinghiale, classificato come la specie selvatica del maiale e pertanto, alla pari di esso, considerato impuro e negativo<sup>36</sup>, e l'antilope e il cervo, che, al contrario, secondo le prescrizioni del libro del Levitico (Lv. 11, 2-3), erano ritenuti espressione di purezza e di virtù positive<sup>37</sup>. Si mette in scena uno scontro

---

<sup>33</sup> JOSI 1928, p. 167.

<sup>34</sup> BISCONTI 2000a, p. 75.

<sup>35</sup> BISCONTI 1998, p. 106.

<sup>36</sup> CICCARESE 2007, p. 223.

<sup>37</sup> CICCARESE 2002, pp. 313-314.

tra Bene e Male, tra elementi di una realtà simbolica positiva e di una sfera semantica malvagia e negativa, impersonati dai relativi animali<sup>38</sup>.

A livello di resa iconografica si nota come tale opposizione venga esplicitata solamente dalla posizione che le figure occupano nella scena e dai loro movimenti: il cinghiale insegue il cervo e l'antilope con l'intento di cacciarli. Per il resto, infatti, gli animali sono raffigurati in maniera realistica e neutra, senza particolari attributi e accorgimenti stilistici che denotino le loro qualità positive o negative. Pertanto la loro simbologia e valenza semantica (che erano certamente ben note) non hanno influenza e non si riflettono sulla rappresentazione iconografica degli animali.

Dai riferimenti emergenti dalle Sacre Scritture e dai commenti che di queste ci offrono i Padri della Chiesa risultano ben chiari ed evidenti la considerazione che si aveva di questi animali ed i significati simbolici che essi rispecchiavano. L'antilope, assieme al cervo, al daino, allo stambecco e al camoscio, è annoverata tra gli animali puri e la sua carne è ritenuta prelibata e lecita da mangiare (Dt. 14, 5). Oltre a questo dato nelle Sacre Scritture non si fa più riferimento a tale animale che però, per le sue caratteristiche e somiglianze, può essere associato senza forzature al cervo, elemento trattato in maniera più approfondita dalla Bibbia e dagli esegeti cristiani. Questo appare come dotato di grande sensibilità ed eleganza; si distingue per la sua mitezza, bellezza ed agilità che vengono decantate a più riprese in alcuni Salmi, come in Sal. 18, 34; 42, e soprattutto nel poema amoroso del Cantico dei Cantici (Ct. 2, 8-9).

La maggior parte degli autori cristiani tende a sottolineare l'inimicizia che intercorre tra il cervo ed il serpente, che si carica ovviamente di risonanze simboliche ben precise: il cervo rappresenta Cristo il quale uccide

---

<sup>38</sup> BISCONTI 2000a, pp. 75-76.

il serpente, espressione del diavolo tentatore<sup>39</sup>. Questa visione è ripresa, fra gli altri, da Origene, il quale nell'Omelia sul libro di Geremia e nel commento al Vangelo di Matteo afferma due dati relativi al cervo: è nemico del serpente ed è immune al suo veleno<sup>40</sup>.

Anche Ambrogio di Milano, ne *Le rimostranze di Giobbe e Davide*, esprime il medesimo concetto: «Cristo ha assunto anche la somiglianza con il cervo, perché venendo sulla terra ha calpestato senza danno per sé quel serpente, cioè il diavolo, al quale porse il calcagno ma non ne ha sentito il veleno»<sup>41</sup>.

Per estensione, poi, il significato simbolico del cervo viene trasferito da Cristo prima ai suoi discepoli e poi a tutti i cristiani che, comportandosi in maniera retta e seguendo il buon esempio del Messia, si oppongono al maligno e al peccato<sup>42</sup>.

Un altro paragone significativo che si trova in Sal. 42, 2, uno dei Salmi più noti, è quello che associa l'anima del fedele che cerca Dio all'immagine della cerva assetata che anela ai corsi d'acqua, su cui diversi esegeti hanno espresso il proprio commento, ponendo in evidenza come l'acqua rappresenti in questo contesto il simbolo del battesimo<sup>43</sup>.

Il cinghiale, invece, classificato come la specie selvatica del maiale, riveste, nelle Scritture e nelle considerazioni degli autori cristiani antichi, una valenza assolutamente negativa. Alla pari del suo corrispettivo domestico anche il cinghiale era considerato animale impuro dalla legge mosaica e delle sue carni era severamente proibito cibarsi (Lv. 11, 7-8)<sup>44</sup>. Nonostante nel Nuovo Testamento vengano aboliti da Cristo stesso i tabù alimentari, questi animali continuano a mantenere un valore assolutamente

<sup>39</sup> CICCARESE 2002, pp. 314-315.

<sup>40</sup> Orig. *Hom. In Ier.* XVIII, 9, p. 237; *Comm. In Matth.* XI, 18, pp. 251-252.

<sup>41</sup> Ambr. *De int. Iob et Dav.* IV, 1,4-5, p. 227.

<sup>42</sup> CICCARESE 2007, p. 223.

<sup>43</sup> Avg. *Enarr. in Ps.* XLI, 1, p. 1003.

<sup>44</sup> CICCARESE 2007, p. 223.

negativo e il giudizio di esseri immondi e indegni che di essi si aveva presso il popolo ebraico resta immutato anche presso i cristiani.

Mentre al maiale è associato principalmente il significato del peccatore più infimo e dell'eretico lontano dalla vera fede, il cinghiale viene interpretato più frequentemente come l'immagine simbolica del demonio stesso. Questo riferimento viene addotto dagli autori antichi a commento dell'unica menzione del cinghiale che compare nella Bibbia, in Sal. 80, 14, in cui si legge, trattando della distruzione della vigna/Israele ad opera degli eserciti nemici: «l'ha devastata un cinghiale dalla foresta, una fiera solitaria se ne è cibata». Tra gli esegeti cristiani, Agostino di Ippona attualizza questa citazione, istituendo un parallelo fra l'azione di distruzione della vigna compiuta dal cinghiale e l'invasione della Terra Santa operata dall'esercito romano, identificando quindi nella figura del cinghiale l'imperatore che distrusse Gerusalemme<sup>45</sup>.

Si legge, infatti, nella *Spiegazione dei Salmi* di Agostino di Ippona: «L'imperatore che annientò il popolo giudaico non fu semplicemente un porco, ma un cinghiale. Cos'è infatti il cinghiale, se non un porco feroce, un porco superbo? Venuto dalla selva, cioè dai pagani»<sup>46</sup>.

I Padri della Chiesa, poi, trasferiscono con immediatezza l'immagine della vigna che indica il popolo di Dio, alla Chiesa o all'anima cristiana interpretando di conseguenza il cinghiale come il nemico spirituale per antonomasia, cioè Satana, che si contraddistingue per la ferocia, la malvagità e soprattutto per la superbia. Su quest'ultimo aspetto insiste Agostino con testuali parole: «Chi è la fiera solitaria? È lo stesso cinghiale: è solitario, perché è superbo. Ogni superbo dice infatti: "Sono io; io solo e nessun altro"»<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> CICCARESE 2002, p. 223.

<sup>46</sup> Avg. *Enarr. in Ps. LXXIX*, 11, p. 1107.

<sup>47</sup> Avg. *Enarr. in Ps. LXXIX*, 11, p. 1107.

Entrambe le iconografie analizzate che illustrano l'opposizione fra animali puri ed impuri (nella prima colomba e corvo e nella seconda cervo/antilope e cinghiale) costituiscono un *unicum* all'interno del panorama figurativo dell'arte paleocristiana<sup>48</sup>.

A.M.

### 3. ANIMALI CON SIGNIFICATO AMBIVALENTE

Non tutti gli animali mantengono lo stesso significato, positivo o negativo, nel corso delle Sacre Scritture; alcuni di essi cambiano il proprio valore passando dall'Antico al Nuovo Testamento o a seconda degli episodi di cui sono protagonisti. Un esempio di questa molteplicità di significati è costituito dall'asino, rappresentato anche nell'arte paleocristiana su diversi supporti e in riferimento a diversi episodi biblici, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento.

#### L'asino

L'asino (in ebraico *hamor*; in greco *onos*) era tenuto in grande considerazione presso gli antichi per la sua forza, resistenza e mansuetudine. Possedere molti asini era motivo di vanto e indice di agiatezza. Nonostante fosse così apprezzato anche dagli ebrei, l'asino è da considerarsi impuro in quanto non compare nella lista levitica degli animali commestibili e non rispetta tutti i requisiti di purità richiesti; la sua impurità lo rende adatto a rappresentare i senza Legge, i pagani che ancora non conoscono Dio<sup>49</sup>. Il riscatto dell'asino avviene nel Nuovo Testamento (Mt. 21, 1-11), quando Gesù lo sceglie come cavalcatura per entrare a Gerusalemme, avverando così la profezia annunciata in Zac. 9, 9-10 e

---

<sup>48</sup> BISCONTI 2000a, p.75; AVELLIS 2008, p. 41.

<sup>49</sup> CICCARESE 2002, p. 155.

simboleggiando, in maniera allegorica, la sottomissione dei pagani al giogo di Cristo e del nuovo credo. La madre del puledro su cui montava Gesù simboleggia, quindi, la Sinagoga dei Giudei, sottoposta al peso della Legge, da cui scaturiscono i nuovi fedeli. Scriveva Ilario di Poitiers intorno al 350<sup>50</sup>:

Il Signore sale su un puledro giovane, ribelle e selvatico e così sono domati tutti questi vizi dell'ignoranza pagana e la ferocia di tanti animi è diventata un veicolo per Dio. Chiama puledro d'asina il popolo della Sinagoga, che chiama asina, cioè assai lenta e oppressa dal gravissimo peso della Legge.

O ancora Rufino di Aquileia<sup>51</sup>:

Il puledro è il popolo dei pagani ai quali ancora non era mai stato imposto il peso della Legge, su cui non si era seduto nessuno, se non lui per primo. Piccolo della sua asina: coloro che dal popolo precedente, qui designato con la figura dell'asina, sono stati eletti per la salvezza.

Il puledro del racconto evangelico si presta anche ad altre interpretazioni da parte dei Padri della Chiesa, come in Origene che lo identifica con la Chiesa, oppressa dal peso del cavaliere pagano, ma riscattata perché scelta da Cristo come umile cavalcatura per il suo ingresso a Gerusalemme<sup>52</sup>.

L'asino diventa così portatore di molteplici significati, riferito di volta in volta all'uomo stolto e cocciuto<sup>53</sup>, ma anche al mite e di buon cuore. Si legge in Gregorio Magno: «Le asine, che non fanno nessuna resistenza a chi le carica, possono simboleggiare la mansuetudine della pazienza»<sup>54</sup>.

Un esempio della rappresentazione dell'episodio dell'ingresso a Gerusalemme si trova nell'arte scultorea, sul Sarcofago di Adelfia (fig. 3). Rinvenuto a Siracusa nel 1872, nella regione meridionale del cimitero di San

---

<sup>50</sup> Hil. *Comm. in Matth.* XXI, 1, p. 226.

<sup>51</sup> Rvf. *De bened. Patriarch.* I, 8, p. 50.

<sup>52</sup> MINASI 2000, p. 134.

<sup>53</sup> Basil. *Comm. in Is.* I, 14, pp. 40-42.

<sup>54</sup> Greg. M. *Mor. In Iob.* II, 46, 72, p. 221.

Giovanni, il manufatto, realizzato in marmo e datato al secondo venticinquennio del IV secolo<sup>55</sup>, si articola in due registri continui composti da tredici scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, mentre nel clipeo centrale, conformato come una valva di conchiglia, è rappresentata una coppia di sposi<sup>56</sup>. La scena raffigurante l'ingresso di Gesù a Gerusalemme in groppa all'asino occupa l'ultimo riquadro a destra nel registro inferiore. La figura imberbe, con i capelli lunghi e mossi dai boccoli, abbigliata di tunica e pallio che cavalca un asino è riconoscibile come Gesù, scortato dai discepoli, che fa il suo ingresso a Gerusalemme. Come riportato in Mc. 11, 8, la strada dove passa Cristo è coperta da fronde e vesti: tra le zampe dell'asino è possibile riconoscere un ramo di palma e una figura maschile stende il proprio pallio davanti alla cavalcatura<sup>57</sup>.

Tale iconografia, che sembra essere totalmente assente nella decorazione pittorica dei cimiteri sotterranei, è invece frequentemente rappresentata nella plastica scultorea funeraria ed in particolare sui cosiddetti "Sarcofagi della Passione", il cui periodo di produzione è da riferire al IV-V secolo d.C.<sup>58</sup>. Il rilievo sul sarcofago di Adelfia riproduce, riducendolo ai suoi elementi essenziali, quanto narrato nel racconto evangelico e l'asino è rappresentato in maniera realistica, come un animale ammansito e aggiogato dal suo cavaliere.

L'identificazione asino-pagano viene riferita anche ad alcuni episodi veterotestamentari, dove sembra di poter intravedere la prefigurazione del popolo pagano sottomesso da Gesù, come ad esempio l'asino che accompagna Isacco al Sacrificio (Gen. 22,3) (fig. 4) o l'asina del profeta

---

<sup>55</sup> SANTI 1956, p. III; SGARLATA 1998, p. 15.

<sup>56</sup> SANTI 1956, p. 15; SGARLATA 1998, pp. 17-20.

<sup>57</sup> SGARLATA 1998, p. 24.

<sup>58</sup> SAGGIORATO 1968, p. 4.

Balaam (Num. 22, 22-35)<sup>59</sup>. Quest'ultimo episodio, forse a causa della complessità interpretativa e di non immediata trasmissione (l'uomo dotato di libero arbitrio non può sfuggire alla volontà divina, che si serve anche del male insito nell'animo umano per portare a termine i suoi progetti), entrò a far parte del repertorio paleocristiano abbastanza tardi e non ebbe molta fortuna<sup>60</sup>. Se ne trovano, però, due esempi nell'ipogeo di via Dino Compagni, a Roma, nei cubicoli B e F<sup>61</sup> (figg. 5-6).

Entrambe le immagini, realizzate con la tecnica dell'affresco e datate al IV sec.<sup>62</sup>, presentano la medesima impostazione: a sinistra si trova un uomo a cavallo di un asino, entrambi rivolti verso destra. L'uomo, barbato solo nell'affresco del cubicolo B, è abbigliato con una tunica dalle maniche lunghe e tiene in mano un bastone, forse per sollecitare la sua cavalcatura. Entrambi hanno gli occhi sbarrati. Di fronte ad essi, sul lato destro è una figura maschile barbata abbigliata con tunica e pallio e con il braccio destro sollevato che brandisce la spada. La presenza di piante nello sfondo indica l'ambientazione esterna della scena<sup>63</sup>. Nelle due raffigurazioni si possono riconoscere personaggi protagonisti dell'incontro tra l'indovino e l'angelo mandato da Dio.

---

<sup>59</sup> L'indovino Balaam venne assoldato dal re Balac per maledire gli ebrei, momentaneamente stanziati nelle steppe di Moab. Dopo un primo rifiuto a eseguire gli ordini del re, l'indovino cede alle lusinghe di Balac, ma per ben tre volte il Signore ostacola il suo cammino facendo presentare un angelo con la spada sguainata di fronte all'asina cavalcata da Balaam. L'indovino, mutato il suo animo, trasformò la maledizione commissionatagli da Balac in una benedizione solenne al popolo ebraico e prima di ripartire vaticina la comparsa di un personaggio insigne per splendore e potenza.

<sup>60</sup> MINASI 2000, p. 133.

<sup>61</sup> FERRUA 1990, pp. 59, 83-84.

<sup>62</sup> FERRUA 1960, pp. 38-39, 86-87, 93.

<sup>63</sup> FERRUA 1960, pp. 51, 62; FERRUA 1990, pp. 59, 83-84.

#### 4. ANIMALI CON VALORE ESCLUSIVAMENTE NEGATIVO

##### **Il maiale**

Il maiale (in ebraico *hazir*, in greco *choiron*) è considerato, nella tradizione ebraica, l'animale impuro per eccellenza, di cui era proibito cibarsi o servirsi per i sacrifici rituali, come era prescritto nelle norme levitiche (Lv. 11, 7). Il suo valore negativo passa immutato dall'Antico al Nuovo Testamento, dove, nonostante vengano meno i precetti alimentari, non cambia la considerazione nei suoi confronti. Nei Vangeli, il maiale compare in due passi significativi: nell'episodio dell'indemoniato di Gerasa (Mc. 5, 1-20), dove i maiali rappresentano gli spiriti immondi<sup>64</sup>, e nella parabola del figliol prodigo (Lc. 15, 15-16).

Per gli autori cristiani è del tutto naturale portare avanti il disprezzo biblico nei confronti dei porci: seguendo l'esegesi giudaica, il maiale è presentato come l'incarnazione di vizi umani come la gola e la lussuria, sprofondata nel fango e quindi nel peccato<sup>65</sup>.

Si legge in Novaziano: «Cosa vuol significare la Legge...quando proibisce di cibarsi del maiale? Certo biasima la vita oscena e infangata, che gode delle sozzure dei vizi e pone il suo bene non nella generosità d'animo ma soltanto nella carne»<sup>66</sup>.

Anche Clemente di Alessandria evidenzia il paragone maiale-peccatore<sup>67</sup>:

... per bocca di Mosè proibì al popolo ebraico di consumare carne di porco, per far capire che chi invoca Dio non deve mescolarsi con uomini impuri i quali come porci godono dei piaceri carnali, di cibi sozzi ed eccitazioni lascive, vogliosi del piacere d'amore che si compiace del male.

---

<sup>64</sup> PERRAYMOND 2000, p. 237.

<sup>65</sup> CICCARESE 2007, pp. 221-223.

<sup>66</sup> Novat. *De cibis lud.* III, 15, pp. 95-96.

<sup>67</sup> Clem. *Pedagogus* III, XI, 75, 3, p. 321.

Toni più aspri usa Cromazio di Aquileia, dove viene rimarcata l'inutilità dei maiali per l'uomo, in quanto si occupano solo di se stessi e dei propri piaceri: «... finché vivono non ci offrono nessuna utilità da se stessi, né lana come le pecore, né latte come gli altri animali, né si prestano come mezzo di trasporto, ma cercando solamente cibo per il ventre si fanno nutrire fino alla morte»<sup>68</sup>.

Ancora, vengono paragonati ai porci i popoli pagani, che trascorrono la propria esistenza «nel fango della loro incredulità»<sup>69</sup>. Sono considerati maiali anche quei cristiani che vivono dei piaceri della carne e si ricordano di Dio solo nelle difficoltà, ma i peggiori sono i peccatori pentiti, che si purificano in un bagno di lacrime per poi ridursi peggio di prima, rotolandosi nel fango dei loro peccati<sup>70</sup>.

Tanta è la negatività di cui si carica la figura del maiale che questo viene, infine, considerato come l'incarnazione del demonio<sup>71</sup>:

Il porco è una bestia immonda, perché gode del fango e della sporcizia. Proprio così è la moltitudine dei demoni, che grazie agli idoli manufatti si nutre del sangue delle bestie e delle vittime e alla fine si sazia di una vittima ancora più succulenta, la morte dell'uomo stesso.

Nell'episodio della guarigione dell'indemoniato di Gerasa sono gli spiriti immondi a chiedere di entrare nel branco dei porci. Secondo Agostino il Signore li accontentò per «mostrare che il diavolo domina su coloro che conducono una vita da porci»<sup>72</sup>. Secondo altre interpretazioni, i porci simboleggerebbero coloro che si erano allontanati dalla vera fede o

---

<sup>68</sup> Chromat. *Tract. in Matth. Evang.* XXXIII, 3, p. 268.

<sup>69</sup> Hier. *Tract. in Matth.* I, 7, p. 57.

<sup>70</sup> Greg. M. *Reg. past.* III, 30, p. 209; CICCARESE 2007, p. 222.

<sup>71</sup> Hier. *Epist.* XXI, 12, p. 152. Si veda anche Ambr. *Expos. Ev. Luc.* VII, 218, p. 126.

<sup>72</sup> Avg. *Tract. in ep. Ioh.* VI, 7, p. 292; CICCARESE 2007, p. 231.

che adoravano idoli, in relazione ai rapporti tra ortodossi, gentili, ebrei ed eretici<sup>73</sup>.

Nell'arte paleocristiana la vicenda dell'indemoniato geraseno si trova rappresentata sia in affreschi catacombali, dove il tema non trovò grande fortuna, sia nei mosaici ravennati. Procedendo in ordine cronologico, la rappresentazione più antica di questo episodio è visibile sulla parete dell'attico del mausoleo di *Clodius Hermes*, nella 'piazzola' sotto la *Memoria Apostolorum* a Roma, datata agli inizi del III sec<sup>74</sup> (fig. 7). La pittura, pur essendo stata interessata da restauri negli anni Settanta del Novecento<sup>75</sup>, si presenta molto rovinata, soprattutto a causa degli agenti atmosferici ai quali il mausoleo era esposto quando la 'piazzola' era a cielo aperto.

Iniziando la lettura dell'immagine dal lato sinistro, nonostante in questa parte l'affresco sia molto danneggiato, è visibile un individuo maschile, forse barbato, abbigliato con una tunica clavata, stante e in posizione frontale. Intorno a questo personaggio sono raffigurati altri individui, anch'essi stanti e in posizione frontale, che si stringono intorno a lui a semicerchio. Più a destra, quasi al centro della composizione, è dipinta un'altra figura maschile, di modulo decisamente inferiore rispetto alla precedente, completamente nuda, colta nell'atto di inginocchiarsi verso il primo individuo e con le braccia protese verso l'alto. Sulla estrema destra dell'affresco si contano almeno sette suini (di cui solo due ben delineati e perfettamente leggibili, resi in maniera realistica) che scendono da un pendio scosceso verso una distesa azzurra<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> PERRYMOND 2000, p. 238.

<sup>74</sup> CARLETTI 1981, p. 287.

<sup>75</sup> FASOLA 1978, pp. 9-13.

<sup>76</sup> FASOLA 1978, pp. 10-12.

In questo affresco viene comunemente riconosciuto l'episodio evangelico narrato nei tre Vangeli sinottici<sup>77</sup>. Tuttavia il riferimento esatto, in questo caso, è rappresentato da Lc. 8, 26-39, l'unico che menziona la totale nudità dell'ossesso. La figura in tunica clavata e di modulo maggiore sarebbe, quindi, il Cristo circondato dalla folla che assiste al miracolo. L'uomo nudo è l'indemoniato, così come ci viene descritto da Luca. Infine la presenza dei porci è la chiave di lettura fondamentale per riconoscere l'episodio. La nudità del protagonista simboleggia la mancanza di difese contro il male e il peccato, rappresentato dai porci che, dopo l'intervento di Cristo corrono a gettarsi nel lago di Genesareth<sup>78</sup>.

Nel VI secolo il medesimo episodio viene impiegato per decorare la navata centrale della Basilica di Sant'Apollinare nuovo, a Ravenna (fig. 8)<sup>79</sup>. La scena, realizzata con tecnica musiva, ha ambientazione esterna, come suggeriscono gli elementi vegetali e il paesaggio sullo sfondo. All'estremità sinistra del mosaico si nota innanzitutto un individuo maschile imberbe e con capelli corti, stante e abbigliato con una tunica clavata e il pallio. Accanto a questa figura si trova un altro individuo maschile, imberbe ma con i capelli lunghi. Ha il capo nimbo con all'interno una croce gemmata. Indossa una tunica purpurea con i clavi dorati e un pallio, anch'esso color porpora. Il braccio destro è sollevato e si dirige verso il centro dell'immagine dove, rappresentato all'ingresso di quello che sembrerebbe essere un sepolcro o una grotta, si trova un terzo uomo, abbigliato con una corta tunica manicata e stretta in vita. Scalzo e inginocchiato in terra,

---

<sup>77</sup> FASOLA 1978, pp. 10-12; CARLETTI 1981, p. 291; PERRYMOND 2000, p. 237; BISCONTI 2010, p. 35; TORTORELLA 2011, pp. 1360-1361. F. Bisconti ha proposto, invece, una lettura dell'immagine in chiave omerica. L'uomo, da sempre interpretato come l'indemoniato, sarebbe Ulisse, semi inginocchiato e rivolto in preghiera verso Circe, che aveva trasformato i suoi compagni di viaggio in maiali (BISCONTI 2006, pp. 85-86; NIEDDU 2009, p. 6; BISCONTI 2010, p. 35; BISCONTI 2011, pp. 55-57; CUMBO 2015, p. 58).

<sup>78</sup> PERRYMOND 2000, p. 237.

<sup>79</sup> LECLERCQ 1907, pp. 237-244.

protende entrambe le braccia verso la figura centrale. All'estremità destra del mosaico si riconoscono tre figure di porci, rappresentati in maniera realistica, immersi in una chiazza d'acqua. Nella figura vestita di porpora, segno di regalità, è possibile riconoscere Gesù, accompagnato da uno dei discepoli, che accoglie la preghiera di guarigione dell'ossesso prostrato ai suoi piedi. Alle sue spalle tre porci si gettano nel lago di Genesareth e rappresentano una chiave di lettura fondamentale<sup>80</sup>. Un nuovo elemento viene introdotto rispetto all'affresco del mausoleo di *Clodius Hermes*, cioè il sepolcro alle spalle dell'indemoniato. Questo, ricordato in tutti i tre vangeli sinottici (Mt. 8, 28-34; Mc. 5 1-20; Lc. 8, 26-39) come abitazione dell'ossesso, rappresenta l'idolatria e il peccato<sup>81</sup>.

Oltre al mosaico di Ravenna, il tema iconografico ricorre poi in numerosi dittici e pissidi eburnee: nel dittico del Louvre (V secolo), nella pisside eburnea di Darmstadt (V-VI secolo), nel dittico di Murano (VI secolo), in una pisside eburnea dell'Ermitage di Leningrado (V-VI secolo) e in un dittico eburneo del Louvre del VII secolo<sup>82</sup>.

Si nota, quindi, in questo caso, come l'animale mantenga la sua connotazione negativa attraverso i testi biblici e i Padri della Chiesa e come questa ostilità nei suoi confronti si ritrovi anche nell'arte paleocristiana e tardo antica. Il valore negativo del maiale non altera il modo in cui viene rappresentato: la resa è assolutamente realistica e il suo significato allegorico è ricostruibile solo grazie a una corretta lettura dell'episodio e del contesto.

## 5. ANIMALI DIVERSI UTILIZZATI PER RAPPRESENTARE LA MEDESIMA SCENA

---

<sup>80</sup> CARLETTI 1981, p. 291.

<sup>81</sup> PERRAYMOND 2000, p. 238.

<sup>82</sup> CARLETTI 1981, p. 292; PERRAYMOND 2000, p. 238.

È possibile che la stessa scena venga raffigurata facendo ricorso a diversi animali. Un esempio è la raffigurazione di Mt. 25, 31-33; 41 dove viene presentata la metafora del Giudizio Universale in chiave pastorale:

Ma quando verrà il Figlio dell'Uomo nella sua maestà, con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria, e tutte le nazioni saranno radunate davanti a Lui, ed Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri. E metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sua sinistra. Allora il Re dirà a quelli che sono alla sua destra: "Venite benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo" ... Poi dirà a quelli che sono alla sua sinistra: "Andate lontano da me maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo e i suoi emissari".

Questo tema interessa tutte le arti maggiori: è possibile trovarlo nel repertorio pittorico, scultoreo (sarcofagi) e musicale.

Si data al III secolo<sup>83</sup> l'affresco custodito nella catacomba di Pretestato, a Roma, nella regione della *Spelunca Magna* (fig. 9), raffigurante la metafora del Vangelo di Matteo<sup>84</sup>. Questa immagine presenta, però, una particolarità: il pastore, in posizione centrale, separa le sue pecore, in tutto sette e disposte alla sua destra, dagli animali rappresentanti i peccatori, che in questo caso non sono capri ma un maiale e un asino<sup>85</sup>.

Il valore negativo dell'asino e del maiale è già stato ricordato: il maiale, animale impuro per antonomasia, rappresenterebbe il peccatore immerso nei suoi peccati come il maiale nel fango<sup>86</sup>; anche l'asino è qui da intendersi nella sua accezione negativa, incarnazione del popolo pagano<sup>87</sup>. Entrambi gli animali sono esclusi dalla salvezza, garantita, invece, alle pecorelle, simbolo dell'uomo buono.

---

<sup>83</sup> PIVA 2013, pp. 122-123.

<sup>84</sup> PERGOLA 1997, pp. 187-188; PIVA 2013, p. 122.

<sup>85</sup> BISCONTI 2000b, p. 139; non sempre gli animali presenti nell'affresco sono stati riconosciuti nel maiale e nell'asino. G. Wilpert, sul finire degli altri Trenta del Novecento, affermava di riconoscere nei due animali un maiale e un lupo, in riferimento non più al Vangelo di Matteo ma a quello di Giovanni (Gv. 10, 12) (WILPERT 1938, pp. 140-142).

<sup>86</sup> CICCARESE 2007, pp. 221-223.

<sup>87</sup> CICCARESE 2002, pp. 155-156.

La pecora (in ebraico *rahel*; in greco *probaton*) è l'animale puro per eccellenza, da sempre simbolo di mitezza e innocenza<sup>88</sup>. È uno degli animali più diffusi nei testi biblici, segno di pace e prosperità, allevata non solo da poveri pastori, ma anche dai patriarchi, possidenti e re (Gen. 29-30; Gen. 37, 2; Es. 3, 1; Gb. 1, 3; 1Re 16, 11). Lo stretto rapporto tra il pastore e il suo gregge lo rende subito adatto a rappresentare il rapporto tra governante e sudditi e, di conseguenza, tra Dio e il suo popolo<sup>89</sup>, immagine che troverà particolare fortuna nell'arte paleocristiana.

I Padri della Chiesa trasformano la metafora del rapporto pastore-pecore / Dio-Israele in un vero e proprio simbolo, ma il gregge del Signore comprende sia il popolo di Israele sia i Cristiani<sup>90</sup>, quindi la Chiesa tutta. In effetti, la pecora ben si presta a rappresentare il fedele: essa è mansueta, docile e inoffensiva, sottomessa alla volontà del suo padrone, come un buon cristiano. Inoltre sono animali anche utili, forniscono latte e lana, perciò possono essere anche paragonati al santo che, mansueto, offre quel che ha, cioè se stesso. Per lo stesso motivo la pecora simboleggia anche le opere buone, frutto della sua innocenza, che il fedele offre a Dio<sup>91</sup>.

Nella metafora di Matteo le pecore, rappresentate come opposte ai capri (in questo caso al maiale e all'asino), diventano l'immagine dei martiri che con pazienza e sopportazione si offrono al sacrificio «come pecore da macello»<sup>92</sup>. Per lo stesso motivo la pecora entra a far parte ben presto del simbolismo cristologico. Troviamo rappresentata la scena in questione anche sul 'coperchio Stroganoff' (fig. 10), una lastra che doveva essere uno dei due spioventi posti a chiusura del sarcofago, datato tra la fine del III e

---

<sup>88</sup> TESTINI 1985, p. 1161.

<sup>89</sup> CICCARESE 2002, pp. 147-148.

<sup>90</sup> Hier. *Comm. in Zach.* III, 13, p. 874.

<sup>91</sup> CICCARESE 2002, p. 148.

<sup>92</sup> Ambr. *Explan. Ps.* XLIII, 37-38, pp. 129-131.

gli inizi del IV secolo<sup>93</sup>. La lastra raffigura in posizione centrale il Buon Pastore, barbato e abbigliato di tunica e pallio, seduto su una roccia<sup>94</sup>. Egli ha alla sua destra otto arieti. Alla sua sinistra si trovano una cista contenente dei rotoli e cinque capri. Il pastore accarezza in maniera affettuosa la pecora più vicina a lui mentre alza il braccio sinistro verso i capri, che si ritraggono intimiditi. È evidente che l'individuo intento a separare le pecore dai capri è il pastore del Vangelo di Matteo (Mt. 25, 31-32); tuttavia non ha segni di regalità né «siede sul trono per giudicare le nazioni». Non è casuale neanche il numero delle pecore e dei capri rappresentati: le prime sono otto, il numero che indicava la rigenerazione in Cristo; i secondi sono cinque, un numero negativo che ben si adatta a rappresentare gli esclusi dalla salvezza<sup>95</sup>. La presenza della cista di *rotuli* tra il pastore e i capri rappresenta, forse, la parola evangelica alla quale i peccatori dovranno conformarsi per ottenere la salvezza<sup>96</sup>.

La lastra riproduce in maniera aderente e letterale il brano evangelico, senza comunque escludere dalla rappresentazione le possibili letture simboliche. Il capro (in ebraico *'attud*; in greco *tragos*) è ricordato nella Bibbia solo in relazione alla sua morte e al suo sacrificio espiatorio. Nonostante sia un animale puro, essendo un ruminante con l'unghia bipartita, ha valore negativo. Questo significato ostile è dovuto soprattutto all'influenza esercitata dai Padri della Chiesa sulla lettura del brano di Matteo in questione<sup>97</sup>: delle pecore si continuerà ad avere una considerazione positiva, mentre ai capri viene assegnato il ruolo simbolico di infedeli e peccatori<sup>98</sup>. Tuttavia, poiché nella letteratura cristiana all'idea

---

<sup>93</sup> WILPERT 1938, p. 262; PIVA 2013, p. 125.

<sup>94</sup> WILPERT 1938, p. 262.

<sup>95</sup> PIVA 2013, p. 125.

<sup>96</sup> PIVA 2013, pp. 125-126.

<sup>97</sup> CICCARESE 2002, p. 265.

<sup>98</sup> Hier. *Epist.* XXXVI, 16, p. 309; Avg. *Serm.* IV, 19, p. 34.

del peccato si accompagna sempre quella di redenzione, il capretto offerto in sacrificio viene a rappresentare il peccatore che ha espiato i suoi peccati, soprattutto la lussuria e le tentazioni della carne: «I nostri capretti sono i moti carnali, i nostri capretti sono le tentazioni illecite»<sup>99</sup>.

Un'ultima rappresentazione è quella di Sant'Apollinare Nuovo, a Ravenna e datata al VI secolo (fig. 11). La scena è realizzata con la tecnica del mosaico. La vicenda, racchiusa da una cornice con semicerchi scuri su fondo dorato, si svolge in un'ambientazione esterna, come suggeriscono le rocce e il cielo dorato. Sul lato sinistro si trovano tre pecore che protendono il muso verso la mano della figura centrale. Alle loro spalle è una figura nimbata, imberbe, abbigliata con una veste rosso/arancio e con le ali dello stesso colore, la mano destra sollevata dinanzi a sé. Al centro, seduto su una roccia, sta una figura maschile, anch'essa imberbe e con il capo nimbato, impreziosito dalla presenza di una croce gemmata. È abbigliato con tunica e pallio color porpora e con i clavi dorati, ai piedi porta dei sandali. Allunga il braccio destro verso le pecore, quasi chiamandole a sé. Sul lato destro si trovano tre capre: esse non hanno corna, ma sono riconoscibili per il vello lungo e chiazato e per la caratteristica barbetta. Alle loro spalle sta una figura imberbe, nimbata e abbigliata di una veste celeste, con ali dello stesso colore. È chiaro che la scena qui rappresentata fa riferimento all'allegoria apocalittica del Vangelo di Matteo, con una novità evidente rispetto alle rappresentazioni più antiche: ormai fuor di metafora, il pastore viene sostituito con Cristo stesso, in posizione centrale<sup>100</sup>. Alle pecore corrisponde l'angelo vestito di rosso, ai capri quello con la tunica celeste, forse a simboleggiare gli angeli buoni e quelli decaduti, oppure quelli della luce e delle tenebre.

---

<sup>99</sup> Greg. M. *Expos. In Cant.* 44, p. 136.

<sup>100</sup> PIVA 2013, p. 130.

Ciò che emerge dall'analisi di queste rappresentazioni è che i capri e le pecore sono rappresentate in maniera realistica e aderente alla realtà: il loro aspetto non tradisce il rispettivo significato allegorico. Il valore simbolico, negativo per gli uni e positivo per le altre, si può ricavare solamente dal riconoscimento dell'episodio raffigurato e dalla loro posizione e rapporto con le altre componenti della scena, in particolare in relazione al pastore/Gesù.

Sebbene il tema sia ampio e difficile da trattare in maniera unitaria, è possibile notare come la rappresentazione figurata rappresenti un mezzo fondamentale nella trasmissione del messaggio cristiano. Gli animali, nelle loro molteplici accezioni, contribuiscono ad arricchire questo linguaggio, facendosi portatori di valori e significati di immediata comprensione per lo spettatore, diventando un mezzo di catechesi non secondario nel cristianesimo delle origini.

M.S.

## FONTI

AMBR. *De int. Iob et Dav.:* Ambrogio di Milano. *I patriarchi. La fuga dal mondo. Le rimostranze di Giobbe e di Davide* = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, IV (introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle), Milano-Roma 1980.

AMBR. *Explan. Ps.:* Ambrogio di Milano. *Commento a dodici Salmi, II* = *Sancti Ambrosii Mediolanensis opera*, VIII (traduzione e commento di L.F. Pizzolato), Milano 1980.

AMBR. *Expos. ev. Luc.:* Sant' Ambrogio. *Commento al Vangelo di San Luca*, II (traduzione di R. Minuti, revisione di R. Marsiglio), Roma 1968.

AMBR. *Expos. ev. Luc.:* Ambrogio di Milano. *Esposizione del Vangelo secondo Luca I-V* = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, XI (introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa), Milano-Roma 1978.

AVG. *Enarr. in Ps.:* Agostino di Ippona. *Esposizioni sui Salmi I* = *Opere di Sant'Agostino, parte III: Discorsi*, vol. XXV (introduzione di A. Corticelli, traduzione di R. Minuti), Roma 1967.

AVG. *Enarr. in Ps.:* Agostino di Ippona. *Esposizioni sui Salmi II* = *Opere di Sant'Agostino, parte III: Discorsi*, vol. XXVI (traduzione, revisione e note illustrative di V. Tarulli), Roma 1970.

AVG. *Serm.:* Agostino di Ippona. *Sermones de Vetere Testamento in Aurelii Augustini Opera, pars XI, 1.* = *Corpus Christianorum Series Latina*, XLI (recensuit C. Lambot), Turnholti 1961.

AVG. *Tract. in ep. Ioh.:* Saint Augustin. *Commentaire de la première épître de S. Jean* = *Sources Chrétiennes*, LXXV (introduction, traduction et notes par P. Agaësse), Paris 1961.

BASIL. *Comm. in Is. Proph.:* Basilio di Cesarea. *Commento al Profeta Isaia, I-II* = *Corona Patrum Salesiana Serie Greca*, IV-V (traduzione e commento di P. Trevisan), Torino 1939.

CLEM. *Paed.:* Clemente di Alessandria. *Il Pedagogo* = *Collana di testi patristici*,

CLXXXI (introduzione, traduzione e note di D. Tessore), Roma 2005.

CHROMAT. *Tract. in Matth. Evang.: Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo. Vol. I: trattati 1-37 = Collana di testi patristici*, XLVI (traduzione, introduzione, note di G. Trettel), Roma 1984.

CHROMAT. *Serm.: Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo. Sermoni = Collana di testi patristici*, XX (traduzione, introduzione e note di G. Cuscito), Roma 1979.

DIDYM. *Comm. in Gen.: Didyme L'Aveugle. Sur la Genèse, II = Sources Chrétiennes*, CCXLIV (introduction, édition, traduction et notes par P. Nautin), Paris 1978.

EVCHER. *Form. Spir. Int.: Sant'Eucherio di Lione. Formule dell'intelligenza spirituale (Liber formularum intelligentiae) = Biblioteca dell'anima*, 5 (ed. E. Bruno, presentazione di E. Bianchi), Torino 1998.

GREG. M. *Expos. In Cant.: Grégoire Le Grand. Commentaire sur le Cantique des Cantiques = Sources Chrétiennes*, CCCXIV (introduction, traduction, notes et index par R. Bélanger), Paris 1984.

GREG. M. *Mor. In Iob.: San Gregorio Magno. Commento morale a Giobbe (I-VIII) = Opere di Gregorio Magno*, I (ed. P. Siniscalco, introduzione di C. Dagens, traduzione di E. Gandolfo), Roma 1992.

GREG. M. *Reg. past.: S. Gregorii Papae. Regula Pastoralis*, a cura di P.A.M. Micheletti S.J., Roma 1904.

HIER. *Epist.: Le lettere di San Girolamo*, I (traduzione e note di S. Cola), Roma 1961.

HIER. *Tract. in Matth.: San Girolamo. Commento al Vangelo di Matteo* (traduzione di S. Aliquò, introduzione di S. Cola), Roma 1969.

HIER. *Comm. in Zach.: S. Hieronymi presbyteri opera. Pars I, 6. Commentariorum in Zachariam Prophetam = Corpus Christianorum Series Latina*, LXXVI A (traduzione e commento di M. Adriaen), Turnholti 1970.

HIL. *Comm. in Matth.: Ilario di Poitiers. Commentario a Matteo* = *Collana di testi patristici*, LXXIV (traduzione, introduzione e note di L. Longobardo), Roma 1998.

MAX. TAVR. *Serm.: Massimo di Torino. Sermoni* = *Collana di testi patristici*, CLXVIII (traduzione di G. Banterle, introduzione e note di S. Petri), Roma 1991.

NOVATIAN. *De cibis iud.: Novatiani Opera* = *Corpus Christianorum Series Latina*, IV (traduzione e commento di G.F. Diercks), Turnholti 1972.

ORIG. *Comm. in Matth.: Origene. Commento al Vangelo di Matteo I (libri X-XII)* = *Collana di testi patristici*, CXLV (introduzione e note di M.I. Danieli, traduzione di R. Scognamiglio), Roma 1998.

ORIG. *Hom. in Ezech.: Origene. Omelie su Ezechiele* = *Collana di testi patristici*, LXVII (traduzione e commento di N. Antoniono), Roma 1987.

ORIG. *Hom. In Ier.: Origene. Omelie su Geremia* = *Collana di testi patristici*, CXXIII (introduzione, traduzione e note di L. Mortari), Roma 1995.

ORIG. *Hom. in Lev.: Origène. Homélie sur le Lévitique, II* = *Sources Chrétiennes*, CCLXXXVI (traduzione e commento di M. Borret), Paris 1981.

ORIG. *Hom. in Luc.: Origène. Homélie sur S. Luc* = *Sources Chrétiennes*, LXXXVII, (introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon), Paris 1962.

PS. BARNAB. *Epist.: Epistola di Barnaba* = *Corona Patrum*, I (traduzione e commento di F. Scorza Barcellona), Torino 1975.

RVFIN. *De benedict. Patr.: Rufino di Concordia. Le benedizioni dei Patriarchi* = *Collana di testi patristici*, CXX (traduzione e commento di M. Veronese), Roma 1995.

TERT. *Adv. Val.: Tertullien. Contre les Valentiniens* = *Sources Chrétiennes*, CCLXXX (introduction, texte critique, traduction par J-C. Fredouille), Paris 1980.

## BIBLIOGRAFIA

AVELLIS 2008: L. Avellis, *Note sull'iconografia di Noè nell'arca (III-VI sec.)*, «VetChr» XLV, 2008, pp. 19-45.

BISCONTI 1998: F. Bisconti, *La decorazione delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni (edd.), *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 1998, pp. 71-144.

BISCONTI 2000a: F. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000.

BISCONTI 2000b: F. Bisconti, *Buon Pastore*, in F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, pp. 138-139.

BISCONTI 2006: F. Bisconti, *Prime decorazioni delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai e J. Guyon (edd.), *Origine delle catacombe romane. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 21 marzo 2005)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2006, pp. 65-89.

BISCONTI 2007a: F. Bisconti, *Il mito e la Bibbia: due volti della rivoluzione dell'immaginario iconografico nella tarda antichità*, in F. Bisconti, G. Gentili (edd.), *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio*, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo 2007, pp. 36-53.

BISCONTI 2007b: F. Bisconti, *La "cristianizzazione" delle immagini in Italia tra tarda Antichità e Alto Medioevo*, in R.M. Bonacasa Carra, E. Vitale (edd.), *La cristianizzazione in Italia tra tardoantico ed altomedioevo*, Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Agrigento, 20-25 novembre 2004), C. Saladino, Palermo 2007, pp. 151-167.

BISCONTI 2010: F. Bisconti, *Lavori nelle catacombe. Il lutto, Circe e S. Paolo*, «RAC» LXXXVI, 2010, pp. 25-52.

BISCONTI 2011: F. Bisconti, *Ipogeo degli Aureli: alcune riflessioni e qualche piccola scoperta*, in F. Bisconti (ed.), *Le pitture delle catacombe romane. Restauri e*

*interpretazioni*, Tau Editrice, Todi 2011, pp. 47-58.

BISCONTI 2013: F. Bisconti, *Simboli, stralci, scene complesse*, in F. Bisconti, M. Braconi (edd.), *Incisioni figurate della Tarda Antichità*, Atti del Convegno di Studi (Roma, 22-23 marzo 2012), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2013, pp. 11-20.

BISCONTI, BRACONI 2012: F. Bisconti, M. Braconi, *Il riuso delle immagini in età tardoantica: L'esempio del Buon Pastore dall'Abito Singolare*, «Antichità Altoadriatiche» 74, 2012, pp. 229-240.

CARLETTI 1981: C. Carletti, *Pagani e cristiani nel sepolcreto della "piazzola" sotto la Basilica Apostolorum a Roma*, «VetChr» XVIII, 1981, pp. 287-307.

CICCARESE 2002: M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I*, EDB, Bologna 2002.

CICCARESE 2007: M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano II*, EDB, Bologna 2007.

CUMBO 2015: C. Cumbo, *Ulisse e le sirene. Confronti figurativi e tematiche nella prima arte Cristiana tra scultura, pittura, mosaici e arti minori*, «De Medio Aevo» VI n. II, 2015, pp. 45-64.

CUPITÒ 2007: C. Cupitò, *Il territorio tra la via Salaria, l'Aniene, il Tevere e la via Salaria Vetus*, (Quaderni della carta dell'Agro romano), L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.

DIERCKS 1977: G.F. DIERCKS, *Novatien et son temps in Novatiani Opera*, (*Corpus Christianorum Series Latina IV*), Typographi Brepols editores pontificii, Turnholti 1977, pp. VIII-XIII.

FASOLA 1978: U. Fasola, *Lavori nelle catacombe*, «RAC» LIV, 1978, pp. 7-19.

FERRUA 1960: A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina* (Monumenti di antichità cristiana. 2. serie; 8), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1960.

FERRUA 1990: A. Ferrua, *Catacombe sconosciute. Una pinacoteca del IV secolo*

sotto la via Latina (Le arti e la storia), Nardini, Firenze 1990.

JOSI 1928: E. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani*, «RAC» V, 1928, pp. 167-227.

LECLERCQ 1907: H. Leclercq, *Manuel d'Archéologie Chrétienne. Depuis les origines jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle*, vol. II, Letouzey et Ané editeurs, Parigi 1907.

MAZZEI 2000: B. Mazzei, *Colomba*, in F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, pp. 153-154.

MICHON 2011: A.L. Michon, *La Bibbia e lo statuto degli animali nel progetto della creazione*, in E. Bianchi, P. Chiaranz, A.L. Michon (edd.), *Uomini e animali*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2011, pp. 29-65.

MINASI 2000: M. Minasi, *Balaam*, in F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, pp. 132-134.

NIEDDU 2009: A.M. Nieddu, *La Basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante* (Monumenti di antichità cristiana. 2. Serie; 19), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2009.

PERGOLA 1997: P. Pergola, *Le catacombe romane: storia e topografia* (Quality Paperbacks 46), Carocci, Roma 1997.

PERRAYMOND 2000: M. Perraymond, *Ossesso (guarigione dell')*, in F. Bisconti (ed.), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, pp. 237-238.

PIRAS 2008: A. Piras, *Profilo storico della letteratura patristica*, Nuove Grafiche Puddu Editore, Ortacesus 2008.

PIVA 2013: P. Piva, *La metafora di Matteo 25, 31-33 nella pittura cimiteriale romana*, in C. Blondeau et alii (edd.), *Ars auro gemmisque prior. Mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet* (Dissertationes et Monographiae), Brepols Pub, Mul edizione, Zagreb-Motovun 2013, pp. 119-130.

SAGGIORATO 1968: A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di Passione*, Patron, Bologna 1968.

SANTI 1956: A. Santi, *Il sarcofago di Adelfia* (Amici delle catacombe 25), Pontificio Istituto Di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1956.

SCORZA BARCELLONA 1975: F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba* (Corona Patrum 1), SEI, Torino 1975.

SGARLATA 1998: M. Sgarlata, *Il sarcofago di Adelfia*, in C. Voza, G. Greco, C. Calvano (edd.), *Et lux fuit. Le catacombe e il sarcofago di Adelfia*, Arnaldo Lombardi Editore, Palermo-Siracusa 1998, pp. 15-32.

TESTINI 1985: P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, in XXXI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi nell'Alto Medioevo (Spoleto 1983), CISAM, Spoleto 1985, pp. 1106-1179.

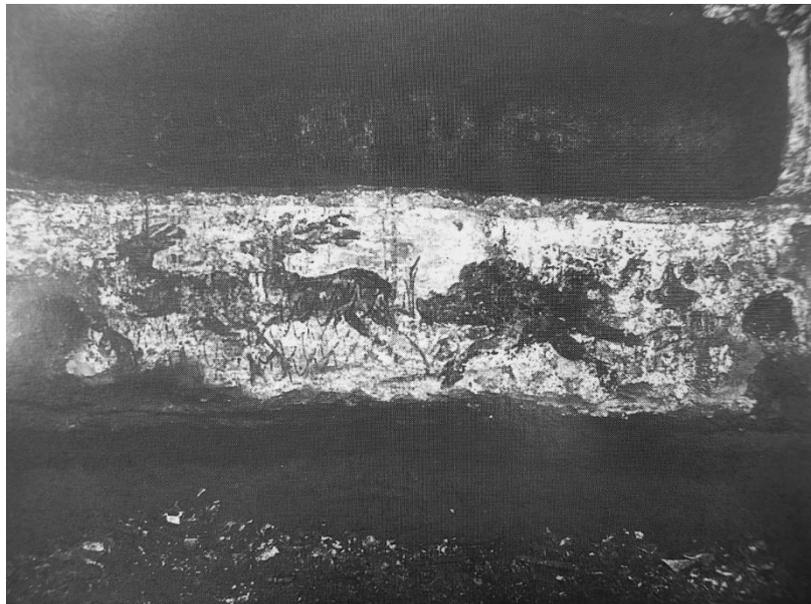
TORTORELLA 2011: S. Tortorella, *Il sepolcreto della "piazzola" sotto S. Sebastiano sulla via Appia e il loculo di Atimetus*, in O. Brandt, Ph. Pergola (edd.), *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2011, pp. 1359-1373.

VERONESE 1995: M. Veronese, *Vita e opere in Rufino di Concordia. Le benedizioni dei Patriarchi* (Collana di testi patristici 120), Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 6-13.

WILPERT 1938: G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo l'arte funeraria antica* (Amici delle catacombe 9), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1938.



**Fig. 1.** Roma, Cimitero di Panfilo. Affresco ubicato nel sottarco del cd. "Arcosolio dell'Agnello nimbato" raffigurante l'arca di Noè con la colomba e il corvo (da [http://www.archeologiasacra.net/pcas-web/scheda/fotografico/PCASST0207894/Catacomba-di-Panfilo/Volta-larca-di-No%C3%A8?page=1&query=storico\\_Catacomba-di-Panfilo&filter=catacomba&text=&jsonVal={%22filtersSoggettiArtistici%22:\[%22Colomba/e%22\]}](http://www.archeologiasacra.net/pcas-web/scheda/fotografico/PCASST0207894/Catacomba-di-Panfilo/Volta-larca-di-No%C3%A8?page=1&query=storico_Catacomba-di-Panfilo&filter=catacomba&text=&jsonVal={%22filtersSoggettiArtistici%22:[%22Colomba/e%22]})). © P. C. A. S.).



**Fig. 2.** Roma, Catacomba anonima di Via Anapo. Affresco collocato nel registro inferiore della lunetta del nicchione chiamato 'sacellum quartum' raffigurante scena di caccia con antilopi e cinghiale (da BISCONTI 2010. © P. C. A. S.).



**Fig. 3.** Siracusa, sarcofago di Adelfia. Particolare del registro inferiore: Cristo entra a Gerusalemme sul dorso di un'asina (da SGARLATA 1998).



**Fig. 4.** Roma, Ipogeo di via Dino Compagni, lato destro della nicchia di sinistra del cubicolo C. In alto, il sacrificio di Isacco; in basso, il servo attende con l'asino ai piedi della montagna (da FERRUA 1960, tav. XCIX).



**Fig. 5.** Roma, Ipogeo di via Dino Compagni, parte sinistra della volta dell'arcosolio destro del cubicolo. B. Balaam, a cavallo della sua asina, viene fermato dall'angelo (da FERRUA 1960, tav. XXVI).



**Fig. 6.** Roma, Ipogeo di via Dino Compagni, lunetta di fondo dell'arcosolio destro del cubicolo. F. Balaam, a cavallo della sua asina, viene fermato dall'angelo (da FERRUA 1960, tav. CIV).



**Fig. 7.** Roma, Sepolcreto cosiddetto 'della piazzola', Attico del mausoleo di Clodius Hermes. Guarigione dell'ossesso di Gerasa sul lato destro (da BISCONTI 2011. © foto Pontificia Commissione di Archeologia Sacra).



**Fig. 8.** Ravenna, Basilica di Sant'Apollinare Nuovo. Mosaico raffigurante la guarigione dell'ossesso di Gerasa, ubicato nel registro superiore della navata centrale (da <http://www.fondazioneravennacapitale.it/teodorico/>. ©2015-2016 Fondazione Ravenna Capitale).



**Fig. 9.** Roma, Catacomba di Pretestato, regione della Spelunca Magna, cubicolo del Pastore che difende il gregge. Il Buon Pastore separa le pecore dagli animali impuri (da [http://www.archeologiasacra.net/pcas-web/scheda/fotografico/PCASST0211298 /Catacomba-di-Pretestato/Cubicolo-cosiddetto-del-pastore-che-difende-il-gregge-da-acquarello?page=1&query=storico\\_Catacomba-di-Pretestato&filter=catacomba&text=&jsonVal={%22filtersSoggettiArtistici%22:\[%22Pastore%22\]}](http://www.archeologiasacra.net/pcas-web/scheda/fotografico/PCASST0211298/Catacomba-di-Pretestato/Cubicolo-cosiddetto-del-pastore-che-difende-il-gregge-da-acquarello?page=1&query=storico_Catacomba-di-Pretestato&filter=catacomba&text=&jsonVal={%22filtersSoggettiArtistici%22:[%22Pastore%22]})). © P. C. A. S.).



**Fig. 10.** New York, Metropolitan Museum. 'Coperchio Stroganoff', pastore che separa le pecore dai capri (da PIVA 2013).



**Fig. 11.** Ravenna, Basilica di Sant' Apollinare Nuovo. Mosaico raffigurante Cristo tra due angeli che separa le pecore dai capri, ubicato nel registro superiore della navata centrale (da <http://www.fondazioneravennacapitale.it/teodorico/>. ©2015-2016 Fondazione Ravenna Capitale).